

# BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXX  
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1970

# VSEBINA

## (Index)

### PROSLAVA 50 LETNICE TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI (Celebratio quinquagesimi anni ab inita Theologica Facultate Labacensi):

|                                                                                                                                                                                                         |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Govor velikega kanclerja, metropolita dr. Jožefa Pogačnika (Contio (Magni Cancellarii, Metropolitae dr. Josephi Pogačnik) . . . . .                                                                     | 3  |
| Uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdiga (Oratio initialis decani dr. Gulielmi Fajdiga) . . . . .                                                                                                         | 6  |
| Pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, Visokih bogoslovnih šol in drugih uglednih gostov (Salutationes legatorum aliarum Facultatum, Seminariorum Maiorum ac aliorum hospitum) . . . . .              | 10 |
| Pozdravna pisma in brzojavke (Litterae salutationis ac salutationes per telegraphum perlatae) . . . . .                                                                                                 | 19 |
| Spomin mrtvih (In memoriam mortuorum), Stanko Cajncar . . . . .                                                                                                                                         | 23 |
| Teološka fakulteta nekoč in danes (Facultas theologica olim et hodie), slavnostno predavanje dr. A. Trstenjaka . . . . .                                                                                | 26 |
| Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti (Ecclesiae facies nova, missio ac dynamica unitatis et universalitatis), predavanje dr. Janeza Vodopivca . . . . .                  | 36 |
| Promocija dr. Jakoba Ukmarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani (Promotio dr. Jacobi Ukmar ad doctorem honoris causa Facultatis theologicae Labacensis) . . . . .                      | 48 |
| Promocija prof. dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani (Promotio professoris dr. Josephi Demšar ad doctorem honoris causa Facultatis theologicae Labacensis) . . . . . | 52 |

### PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU OB PRILIKI PROSLAVE 100 LETNICE 1. VATIKANSKEGA KONCILIA, (Praelectiones in cursu theologico occasione celebrationis centesimi anni ab inito Concilio Vaticano Primo):

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Premiki v fundamentalni teologiji (Motiones novae in Theologia fundamentalis), Vilko Fajdiga . . . . .                                      | 58  |
| Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu? (De modo praesentationis nuntiationis de Christo apud iuvenes?), Janez Marolt . . . . .    | 77  |
| Novi pogledi na razodetje (Aspectus novi de revelatione), Franc Rode . . . . .                                                              | 82  |
| Kako približati razodetje katehumenom? (Quomodo catechumenis revelationem appropinquare?), Rudi Koncilijs . . . . .                         | 91  |
| Cerkev institucija in odrešenijsko dogajanje (Ecclesia — institutio et eventus salvificus) Franc Perko . . . . .                            | 96  |
| Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešenijsko občestvo (Ecclesia localis ut institutio ac communio salvifica), Rafko Lešnik . . . . . | 111 |
| Župnija kot institucija in kot odrešenijska skupnost (Parochia ut institutio et communio salvifica), Pavel Uršič . . . . .                  | 119 |

### RAZPRAVE (Dissertationes):

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Problem posodobljenja teologije (Quaestio dandi theologiae vultum huius temporis), Vekoslav Grmič . . . . . | 127 |
| Progresivni značaj božje besede (Verbi Dei indoles progressiva), Jakob Aleksič . . . . .                    | 135 |



# BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXX

Zvezek 1-2

Ljubljana 1970

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)  
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.  
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.  
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. — Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Letna naročnina 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247.

# PROSLAVA 50 LETNICE TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

27.—28. januarja 1970

---

## **Govor velikega kanclerja, metropolita dr. Jožeta Pogačnika med slovesno koncelebracijo ob petdesetletnici Teološke fakultete**

»Vsak dober dar in vsako popolno darilo je od zgoraj in prihaja od Očeta luči« (Jak 1, 17). Tudi petdesetletni obstoj teološke fakultete je božji dar. Zato je primerno in zveličavno, da se Bogu posebno danes zahvaljujemo. Obstoj najvišje cerkvene šole je prestajal ognjene pre-skušnje, prav tako njena rast do najvišje cerkvene narodne ustanove. Spodobi se in primerno je tudi, da se zahvalimo za vse duhovne velikane, ki jih je Bog obudil kakor vidce, jih obdal s slavo učiteljev in jim dal modrost, da je duhovna raven naše duhovščine bila na ravni, ki jo zahteva danes Cerkev od Kristusovih služabnikov in delivcev božjih skrivnosti. »Ustnice duhovnikov naj ohranijo spoznanje in iz njihovih ust se priča-kuje pouk, ker je poslanec Gospoda nebesnih sil« (Mal 2, 7).

Petdesetletnica je pa tudi od Boga nam dano znamenje časa, tiha božja volja, da se moramo tudi danes, danes morda še bolj potrpežljivo sklanjati nad svetimi knjigami, v glabljeni se v svete znanosti, da bomo mogli dajati odgovor na vprašanja, ki vznemirjajo današnje človeštvo (D 19).

### 1

Kristus je pač zelo presenetil apostole in učence, ko jih je apodiktično imenoval: Vi ste luč sveta. Saj so prenapeti farizeji imeli preproste, kakršni so bili galilejski ribiči, za polne teme, polne zmot in greha. Tem pravi Kristus, da so luč sveta, ne: naj bodo ali postanejo — ampak da so luč, ker so imeli v sebi luč vere in vir resnice in so si prizadevali za tiste v blagih oznanjene kreposti: da so v duhu ubogi, krotki, resnobni, usmiljeni, miroljubni, čisti, v trpljenju in preganjanju veseli... Zato jim pravi: Tako naj sveti vaša luč pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili Očeta, ki je v nebesih. Luč sveta mora biti duhovnik.

Že starozavezni preroki so opominjali duhovnike k spoštljivemu opravljanju duhovniške službe in k znanju o svetih rečeh. Malahija pravi, da ima poklicna nevednost in slab zgled duhovnika za posledico versko nevednost in preziranje božje postave pri mnogih izmed ljudstva. Grozljivo je, kar pravi prerok Ozej (4, 6): Moje ljudstvo propada, ker nima spoznanja. Ker si ti duhovnik zavrgel spoznanje, bom zavrgel tebe, da mi ne boš duhovnik. Zaradi zanemarjanja poučevanja je Bog duhovnike kaznoval s siromaštvom in ponižanjem.

V novejšem času cerkvene zgodovine so svete znanosti priporočali papeži Pij IX., Leon XIII. in sv. Pij X. Iz njihovih okrožnic je celo ZCP posnel suho, pa jedrnato naročilo, naj kleriki po mašniškem posvečenju nauk, zlasti bogoslovnih, ne opuščajo. Stoletne izkušnje Cerkve pa so narekovale moder dostavek: pri bogoslovnih vedah naj se drže trdnega nauka, ki so ga prejeli od prejšnjih rodov in ga je vobče sprejela Cerkev, varujejo naj se pa necerkvenih novotarij v izražanju in lažiznanosti.

Pred 20 leti je veliki teolog papež Pij XII. v spomin na svojo zlato mašo napisal duhovnikom še danes razmišljanja vredno okrožnico o svetosti duhovniškega življenja. Pravi: Našo delavnost naj razsvetljuje luč modrosti in znanja! Kdor si prizadeva za lastno in bližnjega posvečenje, mora biti odlično podkovan ne samo v bogoslovnih vedah, temveč tudi v sodobnih znanostih. Tako izobražen bo kakor dober hišni gospodar znal prinašati iz svojega zaklada novo in staro. Tedaj bo njegova služba plodonosna in jo bodo vsi cenili. Tudi ta vrhovni učitelj je pač dobro vedel, zakaj dostavlja: Predvsem naj bo vaše delo popolnoma v skladu s predpisi apostolskega sedeža in z navodili škofov.

Od ustanovitve naše fakultete se je teološki študij podaljšal od štirih na šest let. Koncil pa priporoča še nadaljnje, sicer neobvezno podaljšanje in naroča študij po duhovniškem posvečenju. Pri posvečenju škof opominja, naj bodo duhovniki izvedeni v znanosti in naj bo njih nauk božjemu ljudstvu zdravilo. Koncil pa pravi: Ker človeška znanost in tudi svete vede danes presenetljivo hitro napredujejo, se duhovniki pozivajo, da svoje znanje o božjih in človeških rečeh primerno in nepretrogoma izpopolnjujejo in se tako bolje pripravijo za uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki (D 19).

Tudi okrožnica jugoslovanskih škofov duhovnikom Sanctificamini govori podobno: Z duhovnim življenjem je najtesneje povezan študij. Ako duhovnik zanemari študij, ako se na njegovih bogoslovnih knjigah nabira prah, to zelo škoduje duhovniškemu življenju in delu. Njegove pridige postajajo z dneva v dan bolj plitve, vodene in nazadnje — hladne. Kot pridigar sam čuti, da ni teološko podkovan in nastopa nesigurno. Verniki to opazijo, imajo namreč zelo razvit čut za nekatere stvari... Duhovnik naj posebej izkoristi sv. pismo, tako da verniki čutijo, da ne govori s svojimi, temveč z božjimi besedami. Sv. Peter pravi: Če kdo govori, govori kakor božje besede.

Vse to so pisana znamenja časov — pa tudi nepisano znamenje, namreč potreba časa — nam ponavljajo prerokovo naročilo: Ustnice duhovnikov naj ohranijo spoznanje, sveto znanje.

## 2

Gotovo radi častimo sv. Cirila, našega apostola. O da bi ga tudi posnemali! Vse, kar svetna modrost ceni, je odklonil: lepo nevesto, imenitno službo na dvoru, da se je mogel zaročiti z Modrostjo, sveto znanostjo. O tej modrosti pravi velika adventna antifona: O Modrost, ki si izšla iz ust Najvišjega, segaš od kraja do kraja in vse z močjo in milobo vodiš, pridi in nas uči pot razumnosti.

Modrost raziskuje poslednje razloge in vzroke. Sveta modrost, teologija razmišlja o Bogu, ki troedini biva v nepristopni luči, ki nam je mnogokrat in na mnogotere načine kakor mati otroku govoril, slednjič je govoril po Sinu. Ta je božja Modrost v osebi, ki je med nami začasno postavila svoj šotor, v kateri so po Pavlu vsi zakladi modrosti in vednosti, ki nam je postal modrost od Boga in pravičnost in posvečenje in odrešenje (1 Kor 1, 30). V tem Logosu-Bogu je polnost resnice in milosti. On je luč, ki jo po veri sprejmemo, da tudi v naših srcih gori, ki nam kaže pot, da ne hodimo v temi. Končno se bo ta luč spremenila v luč slave, v kateri ne bomo spoznavali le nepopolno, nejasno, kakor otrok, ne kakor v motnem ogledalu, temveč iz obličja v obličje, ko bo naša modrost podobna božji modrosti sami.

Tedaj, po besedah sv. Avguština, pride sedmi dan, ki je brez večera in ki traja vekomaj. Beseda božje knjige nam napoveduje, da bomo zaradi svojih del, ki so samo zato dobra, ker nam jih je Bog daroval, na soboto večnega življenja našli počitek v Bogu. Tako nas božja modrost srečno vodi v večna blažena bivališča v nepopisni svetlobi presvete Trojice.

Vredno je torej ljubiti modrost, sveto vedo, po zgledu sv. Cirila.

## Uvodna beseda dekana dr. V. Fajdiga na proslavi zlatega jubileja Teološke fakultete v Ljubljani

Dekanova beseda ob tako slovesni priliki mora tudi biti slovesnejša. Ali najprej polna ljubezni. Zato bi rad najprej izrekel pozdrave našim dragim gostom in profesorjem fakultete, kakor tudi vsem, ki jo tako spoštujete in se radujete ob njenem jubileju, da ste prišli od blizu in daleč. Brezmejno smo Vam za to hvaležni.

Moj pozdrav velja najprej našim škofom, ki so pod vodstvom metropolita dr. Pogačnika v polnosti zasedli svoja mesta. Posebno pozdravljam našega velikega kanclerja, nadškofa dr. Pogačnika, ki je naš vrhovni predstojnik in skrbni voditelj, saj nas s svojo avtoriteto veže z avtoriteto Cerkve. Rad verjamem, da je med nami srečen, saj je praznik fakultete tudi njegov praznik. Prisrčno pozdravljam ob njem mariborskega škofa dr. Maksimilijana Drževnika in administratorja Slovenskega Primorja škofa dr. Janeza Jenka. Koliko časa nosita skupaj z ljubljanskim nadškofom breme odgovornosti za slovensko Cerkev in tudi za našo fakulteto. Hvala Bogu, slovenskim ordinarijem v Ljubljani in Mariboru je breme olajšano, saj sta nedavno dobila pomožne škofo dr. Stanislava Leniča, in dr. Vekoslava Grmiča, ki ju tudi s tega mesta spoštljivo pozdravljam.

Predno izrečem prve pozdrave navzočim, bi se rad spomnil nenavzočih, ki pa so nam s svojimi pismi in brzojavi dokazali svojo pozornost in naklonjenost. Preko g. nadškofa smo dobili izredno laskavo in prijateljsko pismo kard. Garonne-a, načelnika Kongregacije za katoliški pouk, ki fakulteti ob njenem jubileju resnično želi vse dobro. Prav tako nas je razveselil pozdravni brzojav apost. delegata Maria Cagna in generala jezuitov Arrupe-a. S posebnim veseljem pozdravljam dekana Teološke fakultete iz Gradca v Avstriji, g. dr. Karla Gastgebera, ki se je s svojim spremljevalcem podal na dolgo pot, da v dokaz prijateljskega sosodstva in strokovne solidarnosti prisostvuje slavnostim našega jubileja in utrjuje vezi, ki morajo vezati vse teološke ustanove po svetu zaradi pomoči, ki jo more teologija nuditi vesoljni Cerkvi in njenemu učiteljstvu.

Ker pa urejena ljubezen začenja pri sebi, se moram v prvenstvu ljubezni spomniti najbližje nam Teološke fakultete v Zagrebu. Častitljiva je njena starost, saj je kakor naša začenjala z visokimi jezuitskimi šolami, velike so njene zasluge za vero in narod in tesne so vezi, ki Ljubljano vežejo z Zagrebom. Zato s posebno radostjo pozdravljam rednega profesorja dr. Ivana Škreblina, nekdanjega dekana te fakultete, ki zastopa sedanjega dekana prof. dr. Tomaža Šagi-Bunića, ki so ga zadržali neodložljivi posli.

Enako prisrčno pozdravljam dekana pravoslavne Teološke fakultete iz Beograda dr. Emilijana Erdeljana in rednega profesorja dr. Draškovića. S Teološko fakulteto v Beogradu nas že mnogo let vežejo prisrčne vezi, ki niso samo študijskega značaja, ampak bi rade pomenile tudi simbol in pomoč za zблиžanje med katoliško in pravoslavno Cerkvijo v Jugoslaviji. Daj Bog, da bi se ti odnosi razvijali vedno lepše v čast božjo in blagor Gospodove črede.

Ko se s posebnimi pozdravi obračam do rektorjev Visokih bogoslovnih šol, moram na prvem mestu omeniti zastopnike jezuitskega reda in šolstva. Jezuitskem redu gre predvsem priznanje, da so po ganljivih začetkih pred 16. stoletjem nadaljevali s postopno graditvijo visokega cerkvenega šolstva, saj je bil že 1595. v Ljubljani sezidan Jezuitski kolegij, ki je imel že 1619. svoje prave teološke profesorje. Zato hvaležno in spoštljivo pozdravljam p. Edija Böhma, ki zastopa voditelja novo ustanovljene jezuitske vice-provincije za Slovenijo p. Pavla Berdena. Ob isti priliki pozdravljam praesesa Filozofsko-teološkega inštituta jezuitov v Zagrebu p. Rudolfa Brajčiča SJ. Na njihovi šoli predava in študira tudi mnogo slovenskih teologov.

Pozdravljam rektorja Visoke bogoslovne šole na Reki g. dr. Marijana Valkovića. Njihova šola je kakor hčerka prvrojenka Teološke fakultete v Zagrebu, kar nas še posebej veseli. Bližina krajev in duha in kri naših rojakov nas veže v enoto, ki naj bi čim prej dajala svoje sadove.

Visoko bogoslovno šolo frančiškanov v Sarajevu pa bi ljubljanska Teološka fakulteta lahko imenovala svojo prvrojeno hčerko, saj je toliko njenih študentov študiralo in dokončalo študije na naši fakulteti, mnogo naših nekdanjih študentov pa tvori sedaj bistveni sestavni del profesorskega kadra te šole. Zato z iskrenim veseljem pozdravljam zastopnika bolnega rektorja te šole dr. Karla Karina prof. dr. p. Beno Lekića.

Zelo nam je drago, da je prišel na proslavo zastopnik rektorja Visoke bogoslovne šole v Celovcu dr. Karla Krannerja profesor dr. Karl Woschitz z nekaterimi bogoslovci. Vezi, ki nas družijo s koroškimi Slovenci in krško škofijo se bodo na ta način še bolj utrdile.

Z izrednim veseljem pozdravljam zastopnika rektorja Visoke bogoslovne šole v Szombathely-ju na Madžarskem Vincenta Molnarja, generalnega vikarja tamkajšnjega škofa. Tudi v tej škofiji so v bogoslovju študirali in predavali naši slovenski rojaki, zato nam je njihovo zastopstvo ob našem zlatem jubileju posebno drago. Kljub temu, da nas ločijo državne meje, nas družijo ena Cerkev in trdna želja, da se med seboj še bolj spoznamo, po spoznanju vzljubimo in si v ljubezni pomagamo.

Prisrčen pozdrav veljaj škofovemu vikarju in zastopniku rektorja Visoke bogoslovne šole v Trstu, msgr. Lojzetu Škerlu, ki odlično vzdržuje povezavo med nami in zamejskimi Slovenci v Trstu. Prav tako pozdravljam p. dr. Metoda Turnška, odličnega doktorja naše fakultete, ki se je z življenjem naših rojakov na Koroškem že tako povezal, da bi ga lahko imenovali tudi njihovega zastopnika na naših slavnostih. Pozdravljam zastopnike dragih nam goriških Slovencev prof. dr. Močnika in Komljanca, pozdravljam zastopnika visoke bogoslovne šole v Udinah prof. cerkvene zgodovine g. Menis-a. Koliko vezi nas je včasih in nas še danes veže s tem središčem slovenske in italijanske kulture! Naj bi se še utrdile in poglobile!

Še bolj kakor doslej bi želel sedaj upoštevati samo teologijo, ki ji je bilo namenjenih 50 let fakultete in ki so ji predvsem namenjene proslave v teh dneh. Zato mi je izredno drago, da lahko pozdravim posebej predstavnike slovenske teologije doma in na tujem, bodi da so izšli iz naših vrst in iz naše fakultete, bodi da jih je za teološko delo navdušila in vzgojila teologija v tujini. Predvsem pozdravljam predavatelja včerajšnjega



delovnega dne, dekana Teološke fakultete Urbaniana v Rimu prof. dr. Janeza Vodopivca in profesorja na Visoki bogoslovni šoli v Churu v Švici škofovskega vikarja dr. Alojzija Šuštarja. Toplo pozdravljam tudi zastopnika rektorja Orientalnega instituta v Rimu dr. Ivana Žužka SJ, profesorja dr. Pavla Leskovca SJ. V rimskih teologih gledamo zastopane tudi druge slovenske teologe na rimskih visokih šolah, ki so nam poslali pis-mene čestitke, ker sami niso mogli priti.

S posebnim zadovoljstvom pozdravljam gospoda Edo Šuklja, diplomirane-teologa iz Rima, ki prihaja kot zastopnik »Slovenika«, novega zavoda, kjer bivajo tisti Slovenci, ki v Rimu dopolnjujejo teološke študije. G. Škulj zastopa rektorja tega zavoda msgr. dr. Maksimilijana Jezer-nika, ki je nujno zadržan, ki pa mu je treba priznati velike zasluge za ustanovitev in graditev tega zavoda, ki je za vso slovensko teologijo eksis-tencialnega pomena. G. Škulj je kot dar Slovnika fakulteti prinesel 30 knjig obsegajočo »Enciclopedia Americana« in 10 knjig »Il libro d'Arte«, za kar se mu tudi iz tega mesta zahvaljujem.

Prijateljsko pozdravljam zbor profesorjev ljubljanske — mariborske teološke fakultete in še posebej njena prodekana škofa dr. Grmiča in pro-fesorja dr. Stanislava Cajnkarija, ki je toliko let in tudi v težkih časih vršil posle dekana. Profesorji našega zavoda se v teh dneh po pravici radujemo svojega jubileja, vendar pa si tudi sprašujemo vest, kako smo svoje dolžnosti vršili v preteklosti in kako jih bomo v bodočnosti.

Profesorja ni brez študenta in zato takoj porabljam priliko in pri-srčno pozdravljam vse študente in študentke naše fakultete, škofijske in redovne, naj prihajajo iz Ljubljane ali Maribora. Iskreno želim, da bi nji-hovo naraščajoče število pomnoževalo tudi veselje nas vseh.

V posebno dolžnost si štejem, da pozdravim vrhovne predstojnike moških in ženskih redov, ki so nam velikodušno zaupali svoje študente in nas v borbi za obstanek podprli. Pozdravljam predstojnika frančiška-nov, kapucinov, salezijancev, lazaristov, minoritov in cistercijanov. Prav tako pozdravljam vrhovne predstojnice usmiljenk, uršulink, naših sloven-skih šolskih sester in noterdamk. Njihova pisana družba na fakulteti naj bo simbol duha svobode, ki je duh Kristusov, ki mora prevevati vse naše življenje in delo.

Najtopleje pozdravljam duhovne sobrate iz vseh treh slovenskih ško-fij, naj so to naši bivši študentje ali celo doktorji ali pa prijatelji fakultete, ki ji svojo ljubezen izkazujejo tudi na ta način, da škofom omogočajo njeno vzdrževanje. Katerakoli je vaša čast ali oblast v božjem ljudstvu, danes ste z nami eno in iskreno želimo, da bi vedno tako bilo.

Toda kaj bi mogli duhovniki brez božjega ljudstva, kaj bi mogla fakulteta, ki naj raziskuje in odkriva Kristusa v Cerkvi brez velikega ozadja laikov, v katere duh božji polaga to, kar je prejel od Kristusa, kakor piše v pismu: Od mojega bo jemal in vam oznanjal (Jan 16, 14). Vaša vsestranska pomoč spoštovani člani božjega ljudstva nam je bila vedno predragocena. Prosim Vas, ne pozabite nas v dobi nadaljnjih 50 let.

Teološka fakulteta je torej stara 50 let. Res samo toliko? Ali ni misel, da mora vsak narod dozorevati tudi v religioznem smislu in zato tudi v teološkem, stara toliko kakor krščanstvo med Slovenci? Resnično, že pred 14. stoletjem odkrivamo poskuse visoke teološke misli med nami.



In ko se sv. Ignacij s svojimi čudno hitro naseli tudi med nami, je njegovi prvi legiji konaturalna misel vedno in povsod delati za Kristusovo resnico, tudi v najvišjih možnih oblikah. Ustanovi se jezuitski kolegij v Ljubljani, študentje in profesorji prihajajo, visoka teološka znanost se veseli že organiziranih začetkov, ki ne preminejo kljub temu, da se med Slovenci vse spreminja. V dobi *Academiae operosorum*, ob prihodu Francozov, po letu 1848, ko narodom zasijejo prvi žarki svobode. Tedaj, leta 1852 imamo v Ljubljani že *Seminarium Maius* za gojitev teološke znanosti in pripravo duhovnikov za dušno pastirstvo. Kolikor pa bi v tej dobi visoka teološka misel zaostajala, je pa obenem s hrepenenjem po popolni narodni svobodi bolj in bolj blestel ideal — imeti slovensko univerzo in na njej pravo teološko fakulteto. Toda treba je bilo zato prve svetovne vojne, dogodka, ki je previharil viharje in nam prinesel mnogo tega, kar smo pričakovali. Kako nekaj čudovitega je to: uživati narodno svobodo, biti v vsakem oziru zrel in samostojen! Obenem z Univerzo je bila ustanovljena teološka fakulteta v Ljubljani.

Toda njeno rojstvo in njena prva leta nosijo pečat dobe, v kateri se je kot nova zvezda prikazala na nebu slovenske Cerkve in naroda. Kako hvaležni smo danes vsem velikanom duha in junakom Kristusove ljubezni, da se niso ustrašili težav in so novo stvar srečno pripeljali preko čeri, da se je vsaj za nekaj časa vse umirilo. V tej dobi je na fakulteti mnogo odličnih profesorjev, ki pridno delajo in pišejo, pa tudi število študentov iz leta v leto raste, tudi takih, ki jim je fakulteta dala akademske časti.

Pa se je zopet vse stemnilo nad nami — prišla je druga svetovna vojna. Tudi ta je viharila viharje, niti teološki fakulteti ni prizanašala. Če gledamo nazaj na njene sadove, vidimo, da je bila katharsis potrebna v marsikaterem smislu. Predvsem pa je združila »vse Slovence pod streho hiše ene«: na teološko fakulteto v Ljubljani in v ljubljansko seme-nišče so prišli študirat teologi iz vseh slovenskih škofij in pokrajin. Toda treba se je bilo skoraj na novo roditi: poskusiti živeti v novi stvarnosti in ustvarjati v novih pogojih. Poskušali smo, delno tudi uspevali, ali vsaj to ob 50-letnici vemo, da se živeti in delati dà z božjo pomočjo, če se dela lotimo zavzeto in če kljub težavam vztrajamo.

Teološka fakulteta v Ljubljani ob svojem zlatem jubileju za svoje naloge ve bolje kakor kdaj koli: nalagata jih ji koncil in pokoncilski problematika, ki ji bomo rekli: pokoncilski teologija. S Cerkvijo, ki je odprta sedanjemu svetu, hoče tudi fakulteta svoje sile porabljalati za to, da blagoslovljeni nemir postopoma odstopa mesto božjemu miru, da bomo čim-prej mogli uživati srečo novih nebes in nove zemlje, kolikor je to mogoče. Vsi, ki z nami čutite in isto hočete, še enkrat prisrčno pozdravljeni in zahvaljeni.

## Pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, Visokih bogoslovnih šol in drugih uglednih gostov

*Pozdrav dekana graške teološke fakultete dr. Karla Gastgebera:*

**Exzellenz, Eure Spektabilität, Hochansehnliche Festversammlung!**

Als Dekan der benachbarten österreichischen Theologischen Fakultät von Graz überbringe ich der hohen Laibacher Theologischen Fakultät zum goldenen Jubiläum die Glückwünsche unseres Professorenkollegiums und der Theologen. Wenn wir auch verschiedene Sprachen sprechen, so sind wir doch durch eine vielhundertjährige Geschichte von einem gemeinsamen Schicksal geprägt worden. Aber noch mehr eint uns der gemeinsame Glaube an Jesus Christus, der uns durch die Eingliederung in seinem mystischen Leib der Kirche zu Brüdern gemacht hat. Durch ihn und in ihm haben wir das Licht der göttlichen Wahrheit empfangen und werden wir gestärkt durch die Kraft seiner erlösenden Liebe, die uns befähigt, alle menschlichen Schranken zu überwinden und immer bewußter zu dem einem Volke Gottes heranzureifen.

Von Herzen danke ich für das überwältigende Zeugnis des Glaubens, das ich bei der Gottesdienstfeier und im Umgang mit Bischöfen, Professoren und Studenten erleben durfte. Die Gnade des Herrn hat sich hier machtvoll erwiesen. Sie möge auch Sie alle führen und auf Ihrem schweren Wege geleiten.

Facultas Theologica Universitatis Graecensis Facultati Theologicae Laibacensi omnia fausta et gratiam de Deo omnipotente impertiatur ad multos et felicissimos annos!

*Pozdrav zastopnika zagrebške teološke fakultete prof. dr. Ivana Škreblina:*

Drugi vatikanski koncil u svojim nastojanjima oko unapređenja visokoškolske misije crkvenih ustanova osobito naglašuje potrebu da se u njima očituje jedinstvo i katolicitet, ali da istovremeno svaka visoka škola, osobito teološki fakultet, bude u živoj funkciji prisutnosti Crkve na određenim geografskim koordinatama.

Tim se zahtjevom — uvjeren sam — potvrđuje i valorizira pedeset godina egzistencije Teološke fakultete v Ljubljani. O tome svjedoči, među drugim događajima, ljubljanski Euharistijski kongres, u kojem su profesori teološkog fakulteta pridonjeli najveći udio. O tom svjedoče i djela velikana, kao što su Grivec, braća Ušeničnik, Snoj, Odar, Lukman i drugi profesori ljubljanskog teološkog fakulteta.

Svima su poznati klasični ciljevi teološkog fakulteta, kao što su spremanje budućih svećenika za njihovu dušobrižničku službu u narodu i osposobljavanje znanstvenih radnika i docenata na visokom školama. Ako

tome dodamo što Drugi vatikanski koncil očekuje od fakulteta: istraživanje da se dobije dublja spoznaja Objave; da se potpunije otvori kršćanska baština stečena od predaka; da se promiče dijalog s nesjedinenom braćom kao i s nekršćanima; i, napokon, da se nastoji pravilno odgovoriti na probleme koji proizlaze iz napretka znanosti, opažamo kompleksnost tih ciljeva, ali, kad uočimo dosadašnji rad Teološkog fakulteta u Ljubljani, dolazimo do značajne spoznaje da je taj fakultet već od početka svoga postojanja ostvarivao te ciljeve. To dokazuje »Bogoslovni vestnik« kroz sva godišta u većoj ili manjoj mjeri.

Između ljubljanskog Bogoslovnog fakulteta i Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu postojala je uvijek izvjesna dobra suradnja. Bila je na akademskoj bazi zajedničkih ciljeva, kao na primjer, u nedavnoj prošlosti, u stvaranju novih fakultetskih statuta.

U ovim svečanim trenucima sjećamo se s radošću i priznanjem da je Bogoslovni fakultet u Ljubljani kroz deset lustara svoga postojanja uspio održati dinamiku znanstvenih pregnuća, što svakako jasno govori o vitalnosti Božje ideje u srcima ljudi koji su pregalačkim naporima i stvaralačkom vidovitošću ugrađivali, uz svoje uvjerenje, i svoje živote u napredak svoga fakulteta.

Stoga u ime Bogoslovnog fakulteta u Zagrebu od srca čestitam ovoj najvišoj znanstvenoj duhovnoj ustanovi slovenskog naroda njezin zlatni jubilej iskreno želeći da ona i nadalje cvate i donosi zrele plodove znanstvenih napora kako bi objavljena istina i njezina trajna prisutnost u dušama mladih naraštaja ostvarivala jamstvo blagoslovljene budućnosti.

*Pozdrav zastopnika beogradske pravoslavne Teološke fakultete dekana dr. Miloša Erdeljana:*

Visokopreosvešćeni gospodine metropolit, preosvešćeno gospodo episkopi, drage kolege i dragi studenti ljubljanske Teološke fakultete!

Polazeći iz Beograda za Ljubljanu Njegova Svetost, patriarh srbski, German pozeleo nam je srećan put, ali u isto vreme tom prilikom naložio nam je, da vam isporučim njegove najiskrenije želje za dobro i procvit vaše fakultete.

I šta drugo mogu i ja kao dekan pravoslavne bogoslovne fakultete u Beogradu nego da se pridružim željama Njegove Svetosti i u ime naše fakultete, njezinih profesora i studenata i u svoje lično čestitam ovaj zlatni 50 godišnji jubilej sa željom, da Vaša fakulteta dočeka još mnogo ovakih jubileja i da postigne svojim radom punu afirmaciju u svetu naučne teološke misli. A us to mi iz Beograda žarko želimo da bude žarište kršćanske ekumenske akcije.

Vivat, crescat, floreat Facultas Theologica Labacensis!

*Pozdrav zastopnika Vzhodnega inštituta v Rimu prof. p. Pavla Leskovca, SJ:*

**Prevzvišeni g. nadškof metropolit, prevzvišeni gg; škofje, visokocenjeni g. dekan in gg. profesorji, gospodje!**

Z iskrenim veseljem sem sprejel nalogo, da na proslavi 50-letnice ustanovitve in delovanja Teološke fakultete v Ljubljani zastopam p. Ivana Žužka D. J. ter Papeški vzhodni inštitut.

Navzočnost zastopnika Vzhodnega inštituta na tej proslavi se mi zdi zelo primerna, saj obstaja dejansko neka duhovna povezanost med tem inštitutom in Teološko fakulteto v Ljubljani.

Vzhodni inštitut v Rimu je tudi slavil nedavno 50-letnico svojega obstoja. Njegov sedanji rektor — prvi rektor slovanskega rodu — je p. Ivan Žužek, ljubljčan. To je gotovo v veliko čast slovenskemu narodu in njegovi kulturi.

V teh 50 letih je študiralo na inštitutu precejšnje število slovenskih slušateljev, ki so pustili za seboj dober spomin, nekateri celó kot prav zmožni znanstveni delavci.

Med profesorji inštituta ter fakultete so v preteklosti obstajali dobri odnosi. V stalnem stiku z Vzhodnim inštitutom je bil svetovno znani in priznani profesor prelat Franc Grivec. Po usmerjenosti in doprinosu njegovega znanstvenega delovanja bi ga upravičeno lahko smatrali za člana Vzhodnega inštituta. Njegovo ime še sedaj često zveni na predavanjih raznih profesorjev, tudi takih, ki slovenščine ne obvladajo. Nek profesor, Nemec po rodu, se je svojčas resno zavzel za študij slovenščine, da je mogel izvirno čitati znanstvene spise Franca Grivca in drugih profesorjev Teološke fakultete v Ljubljani.

Še posebno živ spomin na Slovenijo in na Teološko fakulteto pa ohranjajo nekateri starejši profesorji Vzhodnega inštituta v zvezi z ljubljanskim kongresom »pro studiis orientalibus« l. 1925. Ta poskus ekumenskega srečanja in teološkega dialoga z zastopniki pravoslavja je našel ugodna tla prav v razumevanju in sodelovanju cerkvenih oblasti in Teološke fakultete v Ljubljani.

Takò v resnici lahko govorimo o nekem sorodstvu med temi dvema cerkvenimi ustanovami. Papeški vzhodni inštitut se sicer ozira na ves krščanski vzhod in na vso tozadevno kulturo. Ljubljanska teološka fakulteta pa se nahaja na idejni meji med katoličanstvom in slovanskim pravoslavljem. Njeno znanstveno delovanje in njena duhovna izkušnja stikov s srbskim pravoslavljem imata resen pomen tudi za delovanje Vzhodnega inštituta. Bilo bi torej naravno in zaželeno, da se to sorodstvo dveh cerkvenih institucij izrazi v bodoče v tesnejših medsebojnih stikih.

Slovenski teološki fakulteti, njenemu cerkvenemu vodstvu, profesor-skemu zboru in vsem slušateljem izražam ponovno ob tem slavnostnem jubileju prav iskrene čestitke in pristrčno želim polnost božjega blagoslova.

*Pozdrav zastopnika jezuitskega Filozofsko-teološkega inštituta v Zagrebu prof. dr. Rudolfa Brajčiča:*

**Gospodine dekane, gospođo profesori, dragi studenti!**

Radosna se srca pridružujemo svečanoj proslavi zlatnog jubileja vašeg Fakulteta.

Pedeset godina rada vašeg Fakulteta u bratskom slovenskom narodu znači pedeset godina intenzivnog slušanja Božje riječi, njezine interpretacije uz pomoć ljudskih znanosti u svrhu dubljeg uvođenja ovog ovdje Božjeg naroda u Kristov misterij. Velika je to milost, velika zasluga pred Crkvom, pred cijelim Božjim narodom. Stoga vam mi iz susjedstva srdačno čestitamo i skupa s vama zahvaljujemo Bogu. Sjećajući se pri tome istaknutih, već pokojnih profesora vašeg Fakulteta: braće Aleša Ušeničnika, filozofa i Franca Ušeničnika, pastoralca, profesora Griveca ekleziologa, profesora Slavića, skripturiste, profesora Lukmana, dogmatičara i ostalih sa zadovoljstvom ustanovljujemo da je vaš rad prelazio granice Slovenije i drugima svijetlio kao primjer požrtvovnog i uspješnog rada sa sveučilišne katedre za Crkvu i narod.

Na našem Filozofsko-teološkom institutu u Zagrebu rade kao profesori i oci Slovenci, a i skolastici Slovenske provincije na njemu svršavaju svoje filozofsko-teološke nauke. Oni su stalno bili u dodiru s edicijama vašeg Fakulteta kao domači sinovi, a preko njih smo skupa i mi pratili iz bližega nego što se to općenito čini rad vašeg učilišta, tako da se s vama osjećamo iznutra povezani i drago nam je da to možemo ovom zgodom i izvana izraziti.

Slaveći jubilej stojimo na granici s koje gledamo na prošlost, ali smo u isti mah okrenuti i prema budućnosti. Za nju vam želimo da praćeni Božjom pomoći još uspješnije promovirate studij svetih znanosti u svom narodu, da budete na pomoć hierarhiji u gajenju Božje riječi, kako bi se sve dublje shvaćala, uvijek neokaljena ušćuvala, rasla in živjela u cjelovitosti života cijele zajednice vjernika u dijalogu s odijeljenom braćom, nekršćanima i nevjernicima, a nada sve u bratskom dijalogu sa susjednim Crkvama.

**Još jednom čestitamo!**

*Pozdrav zastopnika, frančiskanske sarajevske Visoke teološke škole prof. dr. fra Bona Lukića:*

**Preuzvišeni gospodine nadbiskupe i veliki kancelaru! Veleučeni gospodine dekane i gospodo profesori! Cijenjeni prijatelji i znanci!**

Kad smo dobili poziv da učestvujemo na proslavi 50-godišnjice ljubljanskog i slovenskog Teološkog fakulteta, morali smo se odazvati tome pozivu svim srcem i dušom, jer je to za nas bila i dužnost i čast.

1. Najprije dužnost! Ali ovdje dužnost ne shvaćam kao zadovoljenje nekog juridičkog postulata, niti kao plaćanje tributa nekom ljudskom obziru, nego kao plemeniti izraz iskrene ljudske i kršćanske zahvalnosti za sve ono, što smo mi dobili od Vas.



Sve tri ove zamjenice iz zadnje rečenice: i »mi« i »VI« i »ono« širokog su opsega i pune sadržaja.

a) Kad kažem »mi«, najprije mislim na one profesore Franjevačke teologije u Sarajevu, koji su doktorila na ovom Fakultetu. Mislim i na one, koji su ovdje položili licencijat, te sada spremaju doktorat. Nadalje mislim na one naše studente, koji su ovdje dobili završnu opće-teološku formaciju i zaslužili diplomu ovoga Fakulteta, a tih je studenata bilo ne samo ovih zadnjih godina, nego i u godinama prije II svjetskog rata. Mislim zatim na sve naše studente, koji se indirektno, ali obilno obogaćuju blagom ovog Fakulteta. Mislim napokon i na čitavu našu provinciju Bosnu Srebrnu (a takodjer iako neovlašten službeno, mislim i na bratsku hercegovačku provinciju, budući da smo u pogledu visoko-teološkog studija jedno) jer smo članovi te zajednice, koja se je isto onoliko i na isti onaj način obogatila Vašim duhovnim blagom, kao i mi gore spomenuti pojedinci. Na koncu mislim i na sav naš katolički narod u Herceg-Bosni, koji zbog participacije u onom, što smo mi ovdje primili, takodjer ulazi u opseg onoga »mi«. — Dakle ono »mi« zaista je veliko!

b) Kad sam spomenuo izraz »od Vas«, onda mislim prvenstveno na veleučenu gg. profesore, žive i pokojne, na čelu s velikim kancelarom-nadbiskupom, živim i pokojnim. Mislim pri tome i na mnogobrojnu braću svećenike, franjevece, petrovce i dr. s kojima smo dolazili u kontakt ovdje u Ljubljani i širom Slovenije, pri čemu smo bili uvijek duhovno obogaćivani, čega ne bi bilo, da — s jedne strane — svi oni nisu živjeli bar na neki način u kontaktu sa svojim fakultetom, i — s druge strane — da nismo mi došli u kontakt s ovim Fakultetom, jer teško da bismo mi ovdje ikada malo duže boravili da nismo studirali na Vašem Fakultetu. Nadalje pod izrazom »od Vas« mislim i na druge nosioce i pretstavnike kulturno-znanstvenog života Slovenije, s kojima smo se ovdje susreli. Svih tih obogaćujućih susreta ne bi bilo, da ih niste Vi profesori ovog Fakulteta i neki drugi svećenici, omogućili, direktno ili indirektno. Mislim napokon pod onim »od Vas« donekle i na čitav slovenski katolički narod, koji smo u raznim prilikama mogli dobro upoznati, i u čijoj smo dubokoj pobožnosti čuli odjek propovijedničke riječi Vaših svećenika, koja je opet bila sigurno inspirirana čistom katoličkom mišlju i naukom koju je širio ovaj Fakultet. — Dakle i ovaj pojam »Vi« je vrlo velik!

c) Kad sam spomenuo, »ono što smo dobili...«, moram i tome barem pokušati dati opseg i sadržaj, iako je to vrlo teško. Pod gornjim izrazom najprije se krije ona specijalna teološka izobrazba, koju smo mi profesori, ljubljanski doktori, ovdje na Vašem Fakultetu uz pomoć njegovih profesora primili. S obzirom na davaoce ona je bila zaista velika, a s obzirom na primaooce barem zadovoljavajuća (jer nije zgodno, da je ja proglašavam velikom), pri čemu ipak smijem reći da mi svi iskreno osjećamo, kako smo ovdje kod Vas mnogo naučili.

Mi smo ovdje osposobljeni za predavače na našoj Teologiji i naša Teologija živi pretežno od onoga, što ste nam Vi dali, jer šest aktivnih profesora naše Teologije stekli su svoje kvalifikacije na ovom Fakultetu. Tu je nadalje uključena i naobrazba svih onih drugih koji su ovdje studirali. Tu je i onaj veliki osobni primjer mnogih, koji nam je svijetlio, a i danas

svijetli u našem svećeničkom životu. Tu su i mnogobrojne ideje i sugestije, izravne i neizravne, za naš svećenički rad, pastoralni, liturgijski, umjetničko uredjenje crkava i sl. Da spomenem kratko samo jedan primjer s ovog zadnjeg područja, koji je vjerovatno većini nepoznat: najljepša ponutrica jedne crkve u Sarajevu, a vjerovatno i u čitavoj Hercegovini, barem kad se radi o onim moderno uredjenim, jest ponutrica crkve sv. Ante. To je ostvareno pod stručnim vodstvom jednog slovenskog arhitekta, uz doprinos i jednog slovenskog akademskog slikara, te radom i slovenskih majstora umjetnih zanata, čega — opet naglašavam — ne bi bilo, da nije bilo kontakta s Vama. Tu je napokon i poznavanje slovenskog jezika, što nam otvara vrata u Vašu bogatu i dobru teološku i drugu literaturu, kao i poznavanje barem djelomično kulture Vašeg naroda, koja na taj način i nama koristi. Tu je i mnogo toga drugog, što nije moguće ovaj čas spomenuti. — Dakle pojam »ono« je ovdje ponajveći!

Zato sve »ono«, svima »Vama«, svi »mi« izražavamo iskrenu zahvalnost i ovom prilikom!

2. Na početku sam rekao, da nam je bila i čast sudjelovati na ovoj proslavi. O tome ne treba mnogo govoriti. Razlog je jednostavan. — Kad veliki pozovu male na gozbu, to je za ove zadnje čast. Kad veliki pokažu povjerenje prema malima, i to je za ove čast. Kad veliki pomažu malima i to je čast. Mi u odnosu prema Vama smo mali. Zato nam je čast sudjelovati u ovoj proslavi. Čast nam je bila i onda kad smo dolazili ovdje na studije, jer za nas s periferije evropskog katolicizma, čast je doći u jednu evropsku metropolu, a za nas je i ovo evropska metropola. Zato nam je ovo sudjelovanje u proslavi zlatnog jubileja Vašeg i našeg Fakulteta dvostruka čast.

— Budući da nisam pozvan ocenjivati i analizirati rezultate znanstvenog rada ovog fakulteta i njegovih profesora, to sam u ovom našem pozdravu samo izrazio nekoliko jednostavnih misli i iskrenih osjećaja. Izražavajući te misli i osjećaje ja Vam u ime naše institucije i u ime svih gore spomenutih čestitam zlatni jubilej Vašeg fakulteta i želim mnogo jubileja koji mogu slijediti iza ovoga.

Na koncu neka mi bude dozvoljeno izraziti samo jednu želju i jedno obećanje: želju, da naše veze ostanu i dalje dobre, i da se sve više produbljuju i proširuju; i obećanje, da ćemo ono što budemo dobivali ovdje nesebično i marljivo davali drugima: i kršćanima, i drugim vjernicima, a i onima što stoje daleko od Boga.

*Pozdrav in čestitke rektorja Visoke bogoslovne šole na Reki dr. Marijana Valkovića:*

Ugodna mi je čast da mogu ovdje zastupati Visoku bogoslovsku školu u Rijeci te u ime profesora i studenata iznijeti pozdrave i iskrene čestitke u povodu 50-godišnjice Teološke fakultete u Ljubljani. Plodan rad ove visoke institucije vrši trajan utjecaj i u našim stranama. Jasno je da mnogo znače susjedstvo i teritorijalna blizina, ali ima i konkretnijih veza. Između dva rata dosta je naših svećenika studiralo na ovom Fakultetu.



Jedan od prvih profesora ovog Fakulteta, dr Josip Srebrnić, postao je krćkim biskupom, a jedno je vrijeme bio i administrator rijećke biskupije. Drugi uvaćeni profesor ovog Fakulteta i kasniji beogradski nadbiskup dr Josip Ućić bio je iz naših krajeva, iz srca Istre. Ali iznad svega povezuju nas ove pokoncilske prilike, koje sve više nameću povezivanje i usku suradnju svih katolićkih kulturnih i naućnih institucija, pod vodstvom fakulteta. Uvjerem sam da će Teoloćka fakulteta u Ljubljani i u novom razdoblju vrćiti onu zadaću koju joj povjeravaju Crkva i sadaćnji svijet.

*Pozdrav zastopnika Visoke teoloćke škole v Vidmu (Italija) prof. dr. Gian Carlo Menis-a:*

Ho l'onore ed il piacere di portare alla Facoltà teologica di Lubiana — al suo eccellentissimo Cancelliere, al Decano, al Corpo accademico, agli alunni — in questa solenne Assemblea Giubilare, il saluto deferente ed affettuoso della Scuola Superiore di Teologia dell'Arcidiocesi di Udine.

A nome del Rettore e dei colleghi, desidero anzitutto esprimere la più cordiale r i c o n o s c e n z a per l'invito rivoltoci a partecipare a queste celebrazioni e per la cortese ospitalità riservatoci. E'questo uno squisito gesto d'amicizia, che noi abbiamo altamente apprezzato in tutto il suo significato umano e cristiano.

In secondo luogo io debbo porgere le c o n g r a t u l a z i o n i più sincere per l'opera lusinghiera che la Facoltà Teologica di Lubiana ha saputo sviluppare, pur tra tante difficoltà, durante i suoi 50 anni di vita. Opera così importante per la promozione cristiana e culturale delle genti slovene; opera rigorosamente qualificata sul piano scientifico ed apprezzata anche in campo internazionale.

Finalmente io debbo formulare l'a u g u r i o più fervido perchè i programmi, le aspirazioni, le finalità che la Facoltà Teologica di Lubiana si propone per l'avvenire possano pienamente realizzarsi secondo le sue nobili tradizioni ed in uno spirito di rinnovata adesione alle esigenze dei tempi.

Permettetemi però che in questo augurio per il futuro io includa anche il voto che le relazioni e la collaborazione fra i nostri due Istituti possano nell'avvenire aumentare ed intensificarsi.

Non è qui il caso che io riproponga le complesse vicende che hanno unito nel passato e nel presente il popolo sloveno ed il popolo friulano in un comune destino storico. Sarà tuttavia sempre utile ricordare come dovrebbe essere esplicito impegno delle nostre Chiese locali quello di animare di valori cristiani i rapporti turistici, economici, culturali e politici che vanno sempre più intensificandosi fra i nostri due popoli.

In questo quadro le nostre istituzioni di studi teologici potrebbero e dovrebbero esercitare una proficua attività di stimolo e di chiarificazione.

Con questi sentimenti e con questi voti io auguro alla cara Facoltà Teologica di Lubiana il più radioso avvenire!

*Pozdrav zastopnika Visoke bogoslovne šole v Celovcu dr. Karla Woschitza:*

**Prevzvišeni gg. škofje, cenjeni g. dekan, profesorji, študentje!**

K 50 letnici Teološke fakultete v Ljubljani naj izrečem v imenu regensa dr. Karla Krannerja, profesorjev in bogoslovcev celovškega velikega semenišča iskrene čestitke in pozdrave. K vašemu jubileju rad prinašam naše veselje. 50 letnica je mladost. Mladost odprta za vprašanja in probleme današnjega časa. Treba bo nam vsem z vso močjo — kot pravimo — vitam impendere veritati, zavedajoč se, da pomeni biti človek spreminjati se, biti popoln pa čestokrat se spremeniti k resnici. V tem smislu želim Teološki fakulteti v Ljubljani ad multos et felicissimos annos!

*Pozdrav zastopnika tržaških slovenskih duhovnikov in tržaškega bogoslovnega semenišča škofovega vikarja v Trstu dr. Lojza Škerla:*

Iz Trsta Vam prinašam prijateljski pozdrav vseh tistih, ki se danes veselijo s Teološko fakulteto tu v Ljubljani; predvsem naših slovenskih tržaških duhovnikov in tržaškega bogo lovnega semenišča. Prinašam skromno, a iskreno voščilo, ki bi ga rad izrazil s prošnjo k nebeškemu Očetu.

Dobri nebeški Oče naj podeli učiteljem in učencem Teološke fakultete dovolj milosti, razsvetljenja, poguma, dobre volje in prizadevnosti za vztrajno, temeljito, a ponižno raziskovanje in odkrivanje božje resnice in dobrote. Teološka fakulteta naj z njegovo pomočjo skrbi, da bo slovenski človek vedno bolj spoznal in vzljubil našega Gospoda Jezusa Kristusa in njegovo ter našo Cerkev. Bog Vas živi!

*Pozdrav zastopnika sombatheljske škofije dr. Vince Molnárja, škofovega vikarja v Szombathelyu:*

V imenu sombatheljskega škofa Sándorja Kovácsa in bivšega rektorja bogoslovja, dr. Gyula Géfina se zahvaljujem za vabilo na Vašo lepo jubilejno proslavo. G. škof se je vabila zelo razveselil in ga zelo ceni. Zato je izbral in poslal mojo osebo sem, da bi zastopal sombatheljsko škofijo in da bi izrazil njegove lepe pozdrave g. nadškofu ter vsem gg. slovenskim škofom, g. dekanu in vsem gg. profesorjem Vaše Teološke fakultete. Nadalje izražam njegove dobre želje, da bi Teološka fakulteta v Ljubljani mogla v miru opravljati svoje delo in da bi tudi v bodoče tako uspešno delovala.

Sombatheljska škofija je edina med madžarskimi škofijami, ki meji na Slovenijo. Od svoje ustanovitve je imela stalne stike s Slovenci, saj je imela pred prvo svetovno vojsko več kot 20 slovenskih župnij in tudi sedaj ima tri župnije, ki imajo slovenski govoreče župnike. G. škof vedno z veseljem omenja, da je bil prvi duhovnik, ki ga je posvetil, Slovenec. Ko je lani obhajal 25-letnico svojega škofovstva, je koncelebriral s tistimi, ki jih je prve posvetil in med temi je bilo pet Slovencev.

Bivši rektor dr. Géfin se rad spominja tistih duhovnikov iz Slovenije, ki so bili med zadnjo vojno gojenci bogoslovja v Szombathelyu. Omenja jih kot luč semenišča. Za vzor jih je postavljaj drugim glede pridnosti, vedenja in pobožnega življenja. Po vojni so se vezi začasno pretrgale. Pred 6—7 leti pa so se znova poživile in te vezi so za naše duhovnike zelo koristne. Torej jih gojimo še naprej, da se po besedah g. dekana »bolj spoznamo, vzljubimo in si pomagamo«.

Od avgusta letos do avgusta prihodnje leto slavimo tisočletni jubilej pokristjanjenja madžarskega naroda. Tudi krščanstvo so Madžari v glavnem prejeli od Slovanov. Torej so se njihovi stiki s Slovenci pričeli že tedaj. Zato se spodobi, da se z Vami veselimo in slavimo ob Vašem jubileju. Zato iz srca želim, da Vaša fakulteta: vivat, crescat, floreat!

*Pozdravno pismo rektorja slovenskega zavoda »Slovenicum« iz Rima dr. Maksimilijana Jezernika je na proslavi prebral gojenec tega zavoda g. Edi Skulj:*

Gospod veliki kancler, gg. škofje, g. dekan, gg. profesorji, gostje, sobratje duhovniki in bogoslovci!

V imenu vodstva in študentov slovenskega zavoda v Rimu iskreno čestitam ljubljanski Teološki fakulteti za njen zlati jubilej. Vsi slovenski duhovniki, ki študiramo v Rimu z veseljem gledamo pol stoletja dolgo pot ljubljanske Teološke fakultete. Kolikim slovenskim duhovnikom doma in po svetu je bila Alma Mater in vsi ti se je z veseljem spominjajo. Veseli nas njena visoka znanstvena raven in njen ugled, ki ga uživa v svetu. Prosim Očeta resnice, naj bogato blagoslavlja vse njene napore, da bi prodrli v bistvo slovenske duše, jo prikazala drugim Cerkvam, jo povezala s Petrom in ji razsvetlila pot k viru življenja.

Želimo in upamo, da bo odpirala vrata v skrivnost teologije in s tem v poslanstvo duhovništva še mnogim rodovom slovenskih duhovnikov in budila med slovenskim narodom krščansko in narodno zavest.

## Pozdravna pisma in brzojavke

**Čestitka prefekta rimske Kongregacije za katoliško vzgojo  
kardinala Garrone-a ljubljanski Teološki fakulteti ob zlatem jubileju**

Kardinal Garrone je ob tej priliki poslal velikemu kanclerju Teološke fakultete, metropolitu dr. Jožetu Pogačniku sledeče pismo:

*Excellentissime Domine,*

*sacris his nuperis festivitibus volventibus, Excellentiae Tuae Rev.-mae libuit me certiore facere de instante celebratione QUINQUAGESIMI ANNI ab ista inita THEOLOGICA FACULTATE LABACENSI, simul comiter efflagitans ut ipse per me solemnitati interesset Vestrique gaudii partem Vobiscum praesens sumerem. Hisce dein diebus Clar. mus Dr. Guilielmus Fajdiga, eiusdem Facultatis Decanus, iteratas suas preces ad eundem finem scripto humaniter adjunxit.*

*De his, Exc.me Magne Cancellari, enixas Tibi gratias refero, quippe quod et sincerum animum Vestrum amnino exploratum habeo et commune gaudium participatione mea augere certe vellem. Attamen, prouti ore praeteritis diebus Tibi significavi, et quotidiano officio et praeassumptis cum ceteris conventionibus plane impediatur quominus ad Labacum optatum institutum iter. Dolenti igitur animo Te adprecior ut excusatum me habeas et, ceterum, me Sacramque hanc Congregationem inter Vos praesentes habere velitis.*

*Vota quae Facultati, hac in occasione, proferenda censeo, ea volo quae Concilium Vaticanum II universo catholico orbi de studiis theologicis summa sua auctoritate protulit. Agitur nempe de Theologia sapienter prudenterque renovanda, tum quoad materiam tum quoad methodos didactico-paedagogicas. Uti noveritis, haec satis assumpta ac edicta prostant in documento »Normae quaedam« inscripto, cuius praescriptiones recognitis Facultatis Vestrae Statutis diligenter iam applicavistis.*

*Mihi potius liceat Facultatis et Docentes et Discipulos vehementer hortari, ut nullis parcant curis neque laboribus ad Sacram Theologiam penitus scrutandam amanter addiscendam, scite illustrandam ac vulgandam, salutariter vitae applicandam. Absque dubio aequo prorsus animo opus est, ut huiusmodi ecclesialis missio optatis fructibus expleatur, ne in extremas partes unquam incidatur, exitialia forte damna animabus inferendo.*

*Mihi etiam liceat Excellentiam Tuam, Auctoritates Academicas, Professores et Discipulos paterno vividoque affectu salutare, atque innumera vota facere ut Facultas Theologica Labacensis, sicut in transactis quinquaginta annis, ita et in posterum supernis luce ac fervore mentes cordaque nobilis Slovenicae Gentis et illustret et inflamet, uberes felicesque fructus religioso civilique consortio in dies crebriores afferendo.*

*Dum omnimodas coelestes in Te benedictiones invoco in omnesque celebrationibus adstantibus vel quomodolibet participantibus, honori ac gaudio mihi duco obsequentissimo Te animo prosequi atque manere*

*Excellentiae Tuae Rev.mae  
in Ch. J. add.mus  
Gabriele Maria card. Garrone*

**Apostolski delegat Svete stolice v Beogradu msgr. Mario Cagna je dekanu teološke fakultete ob praznovanju njene petdesetletnice poslal sledečo brzojavko:**

*Negotiis praepeditus ut veniam ad vos quinquagesimum annum a constitutione Facultatis Theologicae Labacensis sollemniter agentes praesens spiritu vota maxima omnibus offero; Deum precor ut clarissima Facultas sanctitatem ac scientiam fovendo totó ordini presbyterorum quam validius servire possit.*

*Observeranter in Domino*

*Martus Cagna,  
delegatus apostolicus*

**General Družbe Jezusove Pedro Arrupe, je velikemu kanclerju Teološke fakultete metropolitu dr. Jožefu Pogačniku ob jubileju fakultete poslal tole brzojavko:**

*Per manus Excellentiae Vestrae velim exprimere Facultati Theologicae Labacensi spiritualiter participans festivitati quinquagesimi anni iubilariis sinceris congratulationes simulque vota facio ut Facultas Labacensis semper maneat validum in Slovenia testimonium nuntii evangelici Christo eiusque Ecclesiae sub Romano Pontifice inserviens.*

*Pedro Arrupe*

**Zadarski nadškof msgr. Marijan Oblak je poslal Teološki Fakulteti v Ljubljani ob njenem jubileju sledeče pozdravno pismo:**

*U povodu 50-godišnjice osnutka Bogoslovnog fakulteta u Ljubljani u ime Zadarske crkve in svoje osobno izričem Vam najsrdačnije čestitke pridružujući se Vašoj radosti i zahvalnosti Bogu za vse primjeno učinjeno dobro.*

*Više je naših svećenika poslije I. svjetskog rata studiralo bogoslovne nauke na Bogoslovskom fakultetu u Ljubljani, i oni čuvaju sa zahvalnošću najlepše uspomene na svoje profesore i poglavare.*

*Uglednom Bogoslovnom fakultetu želim u daljnoj budućnosti napredak, uspjeh in Božji blagoslov.*

*S odličnim poštovanjem odani Vam in D. no:*

*Marijan Oblak,  
nadbiskup*



**Rektor zadarske Visoke bogoslovne šole dr. Martin Kirigin, OSB, je poslal ljubljanski Teološki fakulteti ob njeni 50-letnici naslednje pozdravno pismo:**

*Prigodom pedeset godišnjice uspostave Vaše TEOLOŠKE FAKULTETE u Ljubljani primite naše srdačne čestitke!*

*U kratkom razdoblju rada postigla je Vaša Fakulteta velike uspjehe u teološkim i filozofskim disciplinama. Zadužila je ne samo slovenski nego i hrvatski narod svojim zaslugama. Mnogi svećenici iz ovih krajeva bili su Vaši studenti. S velikom zahvalnošću sjećaju se svojih profesora.*

*Želimo obilje Božjeg blagoslova na Vaš rad u životu druge polovice stoljeća Vaše fakultete!*

*Uz poštovanje pozdravlja:*

*dr. Martin Kirigin, OSB,  
rektor*

**Pozdravno pismo provinciala slovenskih kapucinov p. Boleslava Polanskega:**

*Ob slovesnostih zatega jubileja Teološke fakultete v Ljubljani se tudi mi, slovenski kapucini, skupaj z Vami radujemo, veselimo, čestitamo in se Bogu zahvaljujemo.*

*K temu veselju in hvaležnosti nas nagiba več razlogov:*

*Skupaj z Vami smo hvaležni Bogu, da nam je po tolikih stoletjih dal svobodo, da imamo v slovenski skupnosti možnost razvoja teološkega študija v svojem jeziku, na svojih tleh, v svoji kulturi, v središču slovenstva — v naši beli Ljubljani.*

*Zahvaljujemo se vodstvu ljubljanske nadškofije, da nam je s toliko naklonjenostjo zaupala vodstvo župnije sv. Štefana in tako omogočila, da imajo naši študentje-kleriki svoj dom in lahko obiskujejo Teološko fakulteto. Več kot 30 let smo hrepeneli in želeli priti v Ljubljano, da bi tudi našim klerikom in patrom omogočili višji študij na Teološki fakulteti v domovini. Za to naklonjenost smo iskreno hvaležni nadškofiji!*

*Zahvaljujemo se vam g. dekan in vašim gg. profesorjem za vaše prizadevanje, da naša mladina dobiva potrebno in sodobno teološko izobrazbo. Zelo smo Vam hvaležni, ker ugotavljamo, da so naši patri, ki so diplomirali na Vaši fakulteti, usposobljeni za pastoralno delo in nadaljnji študij, zadovoljni in srečni.*

*Naša hvaležnost pa naj obenem izzveni kot močna prošnja troedinemu Bogu, da bi Sv. Duh razsvetljeval in vodil Teološko fakulteto v njenem nadaljnjem razvoju, v edinosti božjega Sina — večne Modrosti, v dobrobit celotne slovenske skupnosti in vsega človeštva!*

*Facultas Theologica vivat, crescat, floreat!*

*P. Boleslav Polanski,  
provincial*



**Pozdravna brzojavka provinciala slovenskih jezuitov p. Pavla Berdena:**

*Slovenski jezuiti se veselimo z Vami ob petdesetletnici Teološke fakultete in Vam čestitamo! Želimo, da bi fakulteta tudi v prihodnosti bila slovenskemu narodu luč, ki sveti v temi.*

*P. Pavel Berden,  
provincial slovenskih jezuitov*

**Pozdravna brzojavka rev. Rudolfa Praznika, župnika pri sv. Vidu v Clevelandu:**

*V zavesti, da smo tudi izseljenci del slovenskega naroda se clevelandski Slovenci pridružujemo obhajanju petdesetletnice ljubljanske Teološke fakultete. Iskreno obžalujemo, da je bogoslovna fakulteta izločena iz sklopa slovenske univerze. Fakulteti izražamo priznanje in čestitke za njene zasluge pri versko kulturnem dviganju naroda in ji želimo nadaljne uspehe!*

*Rev. Rudolf Praznik,  
župnik pri sv. Vidu*

## Spomin mrtvih

(Govor prodekana dr. Stanka Cajnkarija ob grobovih na proslavi 50-letnice teološke fakultete v Ljubljani)

»Smrt ne nastopi šele v trenutku, ko nas samih ni več, ampak že tedaj, ko preminejo naši bližnji,« pravi Nikolaj Berdjajev, pri katerem sem si pred več kakor tridesetimi leti sposodil nekaj misli o življenju in smrti. Po naši katekizemski definiciji je naš bližnji vsak človek, bodisi prijatelj ali sovražnik. Romano Guardini, svetovalec v letih naše mladosti, pa dodaja, da postane človek naš bližnji šele takrat, ko smo ga z ljubeznijo sebi približali. Vsekakor so gospodje, ki tukaj v varstvu dveh pokojnih slovenskih nadškofov čakajo na vstajenje, bili blizu nam vsem, ki smemo njihovo znanstveno in vzgojno delo na teološki fakulteti nadaljevati. Ne vem, koliko smo jih s svojimi predavanji in spisi približali tudi svojim slušateljem. Če je v knjigah življenja na straneh, ki so namenjene hvaležnosti, še kakšen dolg, ga bomo morali poravnati, še preden bo smrt onemogočila naše delo. Drobec dolga bi hotel odplačati s svojim današnjim spominskim obiskom, ki bi naj ne bil samo dejanje zapoznele vljudnosti. Ker se je okrog obeh škofovskih grobov zbralo že veliko število duhovniških, med njimi ne malo grobov profesorjev teološke fakultete in ker leže trupla nekaterih tudi na drugih pokopališčih, ne bo mogoče naštetih imen in razložiti zaslug posameznikov. Sicer pa nismo na nekakšnem kolektivnem pogrebu, temveč le v povečani predavalnici teološke fakultete, kjer meditiramo o smrti, ki vodi v življenje.

Eshatologija, nauk o tem, kar je najzadnje, pa prav zato najvažnejše in najodločilnejše, je pravzaprav naš skupen predmet, predmet vseh profesorjev in slušateljev, to je doktrina, ki jo tako ali drugače vsi predavamo in poslušamo in iz katere stalno opravljamo izpite, ki se nam ne smejo ponesrečiti.

V času, ko je bila vera v Boga nekaj po sebi umevnega in krščanstvo od vsega ljudskega občestva priznan svetovni nazor, je bila eshatologija preprost dodatek k važnim dogmatičnim vprašanjem. Stari profesorji in kateheti so naredili iz nje sredstvo za ohranjevanje strahu božjega. Zato so postavili nauk o peklu na zelo vidno mesto. Sedaj bi bilo morda že prav, če bi z eshatologijo začeli. Tako bi se bolj približali osrednjemu problemu sodobne filozofije, ki je preplavila naš svet s svojim tolmačenjem smrti, kot edine poslednje stvari, ki ji nič več ne sledi, ne sodba, ne pekel, ne vice in ne nebesa. Ko smo mi, kar nas je najstarejših, študirali filozofijo in teologijo, še ni bila smrt tako osamljena in zavržena. Bila je sicer dejstvo, vendar so ljudje še vedeli, da sledi smrti sodba, čeprav so dvomili o možnosti take božje sankcije za grehe, kakor so jo poznali iz naših pridig. Na tihem so vendarle upali, da bodo kljub svoji občasni nezvestobi ob prehodu v večnost padli v roke Boga, ki je ljubezen. V zadnjih desetletjih pa se je marsikaj spremenilo. Misel na Boga je zamirala in je v mnogih srcih čisto zamrla. Ne moremo reči, da je umrla zaradi filozofov, ki so Bogu dali slovo, čeprav so marsikomu vero resnično vzeli. Povedali so pač to, kar so mnogi varovali kot svojo skrivnost, ki

si je niso upali razodeti. Pa niso vsi, ki so dali Bogu slovo, odšli v isto smer. Nekateri so poslednje stvari prenesli na ta svet, ker so dali čast, ki gre Bogu, človeštvu kot celoti. Tragika in nesmiselnost smrti posameznika je utonila v zaupanju na relativno nesmrtnost človeštva, ki šele išče svojo popolnost, ker je božja popolnost pač samo iluzija. Tako je tudi življenje posameznika dobilo drobec smisla. Druga skupina, na žalost zelo velika, pa je odšla v drugo smer, v kaos nesmisla in absurda.

Martin Heidegger, eden prvih filozofov, ki so postali preroki novega gledanja na svet, ne verjame v Boga, misli pa, da je smrt svojska človekova možnost. Samo tisti, ki se prostovoljno hoče kot bitje — za — smrt, more zaživeti pristno, celostno življenje. Drugi veliki eksistencialist Sartre pa že pravi, da je to velika zmota. Smrt je v resnici popoln nesmisel. Smrt ni moja možnost, ampak je slučaj brez smisla. Z njo je vse končano, tudi svoboda in samosvest, ki bi hoteli večno živeti. In če je smrt nesmisel, je tudi življenje absurd. To modrost ponavlja danes armada mladih in starejših. Pri nas hočemo iz milijonov absurdnih eksistenc zgraditi celo idealno človeško družbo.

Naši najstarejši pokojniki, ki počivajo tu ob škofovskem grobu, bi se taki filozofiji gotovo prestrašeno začudili, če bi se z njo srečali. Najbrž bi bili vsaj tako brez moči pred njo, kakor smo mi, ki smo se nanjo že nekako navadili. Saj prodira celo v teologijo, ki je začela govoriti o božji smrti, vendar povsem drugače, kakor govorimo mi o resnični smrti Sina božjega.

Meditacija o smrti na grobovih umrlih profesorjev teologije je namenjena v prvi vrsti iskanju resnic in dolžnosti, ki bi naj nam živim pomagale opravljati službo učiteljev božje modrosti. Ker pa je obenem dejanje ljubezni do vseh mrtvih, ki so odšli skozi vrata večnosti, da bi tam našli svoj mir in svojo srečo, ima pomen tudi za njihovo dokončno očiščenje, če so ga še potrebni. To je poleg ljubezni in molitve skoraj vse, kar jim moremo dati. Vendar mislim, da je v perspektivi večnosti važnejša naša želja, da bi s svojim iskanjem resnice dali svetu, ki samega sebe tolaži z nesmisлом in absurdnostjo, čim pravilnejšo razlago svoje eshatologije. Tista preprosta, ki smo jo razlagali pobožnim ženicam, ne bo dovolj. Če prvi zadnji stvari, smrti, sledi še sodba in posledice pravdoreka te sodbe, potem smrt ni nesmisel in življenje ne absurd, če si z napačnim ravnanjem razgledov v večno življenje ne zapremo.

Hans Urs v. Balthasar ugotavlja, da že dolgo ni izšla knjiga, ki bi zadnje stvari — posebno kazni pekla, prikazala v sprejemljivi luči. Zato pridigarji o večni kazni ne govorijo radi ali pa vobče ne govorijo. Če je res, da so ta éshata pravzaprav na prvem mestu, potem je ta molk zgrešen. Res pa je, da bi ne smeli uporabljati Dantejevih grozotnih slik, ki so odmev srednjeveške miselnosti. Najbrž ni v skladu z vero v odrešenje, če govorimo o smrti in sodbi tako, da si ljudje bolj žele dokončne smrti, kakor pa vstajenja od mrtvih. V naših teoloških knjigah je mnogo eshatološkega. Ker stari testament o vstajenju dolgo časa ničesar ne ve, je ves ta čas smrt resničen konec. Zato ima ceno in vrednost samo življenje na tem svetu. Jobova knjiga, Kohelet, Psalmi, so zakladnica pesimističnih misli, ki bi se jih mogli poslužiti ateistični eksistencialisti, če bi ne vedeli, da ti pisatelji kljub absurdnosti smrti niso odpovedali zvestobe Bogu.

Absolutna smrt ni nujno advokat nevere. Starozavezni očaki mirno legajo v grob k svojim prednikom, ker je to volja božja. Zanje je smrt vsaj božja dekla, če že ni sestra, kakor je bila sv. Frančišku Asiškemu, ki je v večno življenje bolj trdno verjel kakor v zemeljsko. Smrt ni takšen misterij, kakor je »iniquitas«, greh — hudobija.

Da tudi končamo s filozofom Berdjajevim, navedimo še eno njegovo misel: »Smrt je najgloblje in najbolj značilno dejstvo življenja, ki dvigne slehernega smrtnika nad vsakdanjost in plitvost. Samo ona stavlja v svoji globini vprašanja o smislu življenja... Življenje je samo zato vzvišeno, ker vključuje smrt, ki spričuje, da je človek poklican k najvišjemu življenju. Brez nje bi bilo življenje grdo in nesmiselno. Med življenjem v času in večnim življenjem se razprostira prepad, ki ga ni mogoče premostiti drugače kakor s smrtjo.« Čeprav zvene besede paradokсно, so vendarle resnične.

Vem, da nevernih s samimi besedami ne bomo prepričali. Pravi dokaz za resničnost krščanstva je življenje iz Kristusa. Pravi dokaz za smiselnost naše smrti je naše umiranje, ki se začne zelo zgodaj in traja do zadnjega diha. Vem, na smrtni postelji smo vsi zelo bedni. To zadnje dejanje našega umiranja je samo po sebi revno in bedno. Kaj mislimo o smrti, moramo izpričati, ko smo sredi življenja, s svojo krščansko vedrostjo, s svojim brezmejnim zaupanjem v končni smisel eksistence, s svojo ljubeznijo do vsega, kar je božje in človeško.

Tako se je poslavljajal od življenja naš † veliki kancler nadškof Anton Vovk. Veder in nasmejan, čeprav je vedel, da bo moral zgodaj oditi s tega sveta. 50 let, to je število, ki ga je Bog prisodil nam, ki smo Prešernovi sorodniki, je imel navado reči. Ker mu je bilo navrženih kar dvanajst let, je sprejel ta dodatek z veselim srcem in z razumevajočo dobrotnostjo do svojih duhovnikov in vernikov. Naj s svojimi duhovniki in verniki v miru počiva v slovenski zemlji, ki mu je bila tako pri srcu.

# Teološka fakulteta nekoč in danes

(Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice  
Teološke fakultete v Ljubljani)

## FACULTAS THEOLOGICA OLIM ET HODIE

Obhajati komaj petdesetletni jubilej fakultete, kakršne sodobna družba ukinja kot javne ustanove, se pravi, slovesno doživljati anahronizem njene ustanovitve same, vsekakor pa se globoko zavedati problematike fakultete kot ustanove v okviru univerzitetnega šolstva; kajti facultas še danes prav tako kakor nekoč pomeni dobesedno eno izmed možnosti za izbiro visokošolskega študija v vesoljstvu vseh znanosti, ki je universitas litterarum. Zato je samostojna fakulteta zunaj okvira univerze tako historično kakor sodobno gledana tako rekoč contradictio in adiecto.

Ker pa se je to nihanje med biti in nebiti naše fakultete, z njo pa tudi naše celotne slovenske univerze v Ljubljani v njenih nastavkih, začetkih in nadaljevanjih, začelo že l. 1595, tako da obhajamo že njen 375-letni jubilej, posebno pa ker je v njenih sporadičnih začetkih in nadaljevanjih skozi vseh teh 375 let edino teološka šola ohranjala svojo nepretrgano kontinuiteto, zato imamo v tej razširjeni zgodovinsko jubilejni perspektivi kar izzivalno pobudo za širše razmišljanje o vlogi, ki jo izpolnjuje univerza ali bolje fakulteta kot najvišja šolska ustanova v življenju in prizadevanju posameznika in družbe.

Ali in koliko fakulteta človeka oblikuje, vzgaja, usmerja in vzpodbuja k napredku? Kratko v šolski terminologiji: koliko fakulteta človeka res uči?

### I

Zgodovina in sodobnost, preteklost in sedanjost, nam odkrivata v tem svojevrstno zapleteno dialektično napetost in življenjska nasprotja, ki bi jih mogli izraziti v treh stavkih, kar klasičnih parafrazah.

#### 1. Non vita, sed schola docet

Ne življenje, marveč šola uči. Tako vsaj je bilo nekoč. Ta trditev je na glavo obrnjena parafraza klasičnega stavka: non scholae, sed vitae discimus.

Je pa v tej misli temeljna teza, ki jo je postavil že začetni razvoj univerze sploh. Ob sacerdotium in imperium je v 12. stoletju stopila univerza kot nova, vodilna oblikovalna sila duhovnosti.<sup>1</sup> Šola, zlasti najvišja, kakor je fakulteta z univerzo, je bila v visokem srednjem veku, ko so se začele univerze ustanavljati, glavni, pravzaprav sploh (do neznatnih izjem) edini izobrazujoči dejavnik takratnega človeka, tako da ni čudno, če je univerza

<sup>1</sup> Prim. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung*, Freiburg-München (Alber), 1957, 119.



imela celo svojo avtonomijo, bila je kakor država v državi, universum, vesolje zase. Vzroki tej osamitvi ali izolaciji in samostojnosti, z njo pa odličnosti hkrati, so bili v redkosti, to je maloštevilnosti in z njo izjemnosti fakultete, njene izobrazbe in njenih stanov v sredi takratne družbe.

Zato pa sta bila tudi akademski poklic in akademska čast posebna odlika, intelektualna in moralna; predstavljala sta pred družbo kmalu duhovno aristokracijo, ki je hočeš nočeš zasenčevala krvno in dedno plemstvo, to pa tembolj, ker je le-to s svojim viteškim stanom vred ostajalo še dolgo nepismeno. Saj je zanimivo vedeti, da je ostal celo Karel Veliki, prvi veliki pobudnik šolstva na kraljevskem prestolu, vse življenje nepismen.

Ta redkost in odličnost visokih šol pa sta imeli svoje vzroke predvsem v dveh okoliščinah: ni še bilo tiska in ne obveznega splošnega šolstva; zato so bile knjige redke in število nepismenih veliko. V pomanjkanju knjig pred Guttenbergom je iskati tudi razlog za prvotno metodo visokošolskega pouka, ki je bila v predavanju, pravzaprav branju (*lectio*) ali celo predbranju (*praelectio*). In če imamo še danes težišče v predavanjih, je to samo dokaz, da še tičimo v srednjem veku, kakor da študent nima knjige in ne zna brati sam.

Temu vseobvladajočemu izobrazbenemu vplivu (visoke) šole je pripisovati tudi zanimiv premik v pojmu učenca in učnega predmeta že izza rimskih časov: *discipulus* in *disciplina* (*dis* — *capere*), kjer pomeni red ali strahovanje (vzgojo) hkrati tudi učni predmet in pozneje znanstveno stroko. Tu smo v recipročni vplivnosti: šola (stroka) je zahtevala disciplino (red) in disciplina (stroka) je delala šolo (red).

Kultura pomeni za človeka res dobesedno red; urejenost, strogost in doslednost vnaša v mišljenje in ravnanje posameznika — učenca — prek njega pa tudi v družbo. Kultura je disciplina nature.

Prav zato pa je polagoma pod vplivom življenjskih, izvenšolskih dejavnikov dobilo zgolj šolsko znanje oziroma šolska znanost tudi obratno vedno slabši prizvok, peiorativni pomen: *sholastika*, ki je ostala tipična ravno za teološko fakulteto, njeno teologijo in filozofijo. Krstili so jo humanisti in s tem napovedali novo strujo in novi vek v zgodovini zahodne kulture.

## 2. Non schola, sed vita docet

Ne šola, temveč življenje uči. To velja danes bolj ko kdaj poprej. Odkar je tisk začel nadomeščati rokopis, se sredstva izobrazbe in z njimi znanje posreduje vedno bolj neodvisno od tradicionalnih šolskih sistemov. Tisk ob postopnem razvoju tehnike z iznajdbo in uvajanjem prej nepoznanih množičnih občil (dnevnega časopisja, magazinov, letakov, raznih avdiovizualnih pripomočkov, ilustracij, reklam, filmskih predstav, radia in televizije itd.) nudi vsakemu človeku, samo da zna brati in odpirati oči in ušesa, vsak dan sproti kopico vsebinskega znanja, poklicnih in strokovnih informacij, in vse to večkrat celo na delovnem mestu samem, med dnevnim opravilom, tako da mu ni treba v ta namen opuščati dela in službe, niti porabljati dragocenega časa, ki bi ga sicer zahtevala redna



šola v celoti zase, in to kar cela leta. Danes nam »življenje« nadomesti in nudi celo tisto znanje, ki so ga v stoletjih šole imeli za posebno prednost prav šolskega pouka samega, to je učenje jezikov. V intenzivnih tečajih si danes prizadevni ljudje pridobe v treh ali štirih mesecih boljše jezikovno znanje ko prej povprečni učenec v osmih letih gimnazije. Ugovor, da je to znanje pač bolj površno in luknjičavo, utihne ob zagatnem molku ljudi z zgolj šolskim znanjem jezikov brez intenzivnega tečaja, ki ga nudijo danes razne ustanove in povrh praksa ob načrtni izmenjavi obiskov ali pa celo ob bencinskih črpalkah, na letoviščih itd.

Danes se vpliv življenja na naše znanje in oblikovanje človeške osebnosti ne kaže samo v delovnem času, ampak tudi v prostem času; saj je oblikovanje prostega časa (šport, izleti, različni konjički ali hobbyji itd.), že v precejšnji meri posvečeno pridobivanju znanja, za katero ima človek osebno veselje, ki pa mu ga šola in življenjski poklic oziroma služba niti ne dajeta niti ne zahtevata.

Tako se danes tako imenovani šolski čas vedno bolj umika delovnemu in zlasti prostemu času, skratka učni vpliv šole se vedno bolj krči, učni vpliv življenja pa vedno bolj raste. Če bi danes naredili statistično razporednico (ki pa je eksaktno tako rekoč neizvedljiva) znanja, ki ga nudi 'šola', in znanja, ki ga nudi 'življenje' neodvisno od šole, bi dobili presenetljivo nesorazmernost, disproporcionalnost. Ugotovili bi nekaj, česar se sodobna družba ne zaveda prav, da imajo namreč ljudje ogromno, morebiti tričetrtinsko ali še večjo večino vsega svojega znanja — ne iz šole, marveč iz življenja po medsebojnem občevanju in že omenjenih množičnih občilih. Razen temeljne splošne izobrazbe in neposrednega znanja, ki ga daje stroka ali disciplina sama, imamo vse vsebinsko bogastvo, vse, kar je za prakso in življenje potrebno, a zlasti tudi, kar človeka osebno nazorsko usmerja in mu oblikuje osebnostni lik, od vseobvladajočega vpliva, ki izhaja iz življenja in njegove nenehno delujoče, nevidne galvanoplastike, ne pa iz šole.

Odtod tudi zanimiv pojav, ki je specifični izraz sodobnosti, da danes v družbi vedno bolj izginja razlika med različnimi formalnimi stopnjami izobrazbe, zlasti med srednje in visokošolsko, akademsko ali fakultetno izobraženim človekom. Ta izravnava ali nivelizacija ni morda samo v tem, da lahko danes izjemno študira univerzo tudi človek brez srednješolske mature ali da lahko postane »ravnatelj« podjetja tudi nekdo, ki nikoli ni videl nobene fakultete; temveč predvsem v tem, da ima lahko dejansko človek brez fakultetne izobrazbe pod opisanim vplivom sodobnih izobrazbenih dejavnikov polagoma enako znanje in širino duhovnega obzorja kakor človek s fakultetno izobrazbo, čeprav bo kritično oko na njem pogrešalo sistematičnost in patino prave osebnostne akademske formacije.

Odločilno pri tem pa je dejstvo, da iz potrebe življenja nastajajo iz desetletja v desetletje vedno številnejši izvenšolski, zlasti pa izven fakultetni znanstveni, raziskovalni in učni zavodi, instituti, ustanove ali fundacije, centri ali središča, komiteji ali odbori, teami ali skupine in krožki, a tudi razne stalne konference, posvetovanja in svetovalni organi ter tečaji, kongresi in sestanki, ki nudijo strokovno, nadaljevalno in specialistično znanje. Vse to so stvari, ki so bile nekoč izključno področje ali domena fakultet ali univerz.

Dosledno s tem tudi doktorate in akademske stopnje podeljujejo danes že tudi izven univerz in fakultet (na akademijah); skratka fakulteta kot šola, ki raziskuje in uči, ima vedno manjši oblikovalni vpliv na izobrazbo sodobnega človeka.

A tudi obratno velja povedati, da se danes mlad človek raje zaposli v kakih izvenšolskih ustanovah kot na fakulteti, ne samo ker je drugje bolje plačan, temveč tudi zaradi večjih možnosti 'fakultet' za znanstveno raziskovalno delo in kariero. Tako fakulteta, ki je imela nekoč vodilno znanstveno raziskovalno in pedagoško izobraževalno vlogo postopno vedno bolj izgublja prvo, a tudi druga drsi vedno niže v ozadje svojega prejšnjega vodilnega mesta. Že v 17. in 18. stoletju vodilni filozofi niso bili več profesorji na fakultetnih katedrah (Descartes, Locke, Hume, Spinoza itd.)

To velja danes že bolj ali manj za vse fakultete. Najprej se je začelo to kazati na področju tehnike, in sploh v inženirskih poklicih, ki imajo v proizvodnji boljše položaje ko na fakulteti.

A tudi teologi ugotavljajo, da nabor za koncilске očete ni bil na fakultetah in tudi številni pokoncilski odbori (komisije) se snujejo izven fakultet in pretežno brez njihovih članov. Če je glavni razlog za to v okoliščinah, da pač teh odbornikov ni treba posebej habilitirati in pošiljati na specializacijo, kakor to zahteva fakultetna kariera, da je torej tak komite bolj poceni ko šola, potem to seveda še nikakor ne predstavlja stvarno reševanja vprašanj; kajti z golim imenovanjem za člana kakšnega odbora še nihče ni postal strokovnjak in specialist za njegove naloge. Vsekakor pa so danes tudi pri teologih razmere poskrbele za to, da imajo povprečni duhovniki v praksi boljši položaj ko na fakulteti, zato gredo mladi duhovniki rajši v prakso ko na fakulteto, kajti niti finančni položaj niti zunanji ugled fakultetnega profesorja danes ni tak, da bi pri mladih odtehtal napor, ki bi ga morali vložiti v znanstveno delo in habilitacijo za profesorja.

Življenje torej danes v mnogočem daje in zahteva obenem bolj vsestransko formacijo z ene strani, z druge pa celo temeljitejšo specializacijo ko tradicionalne oblike šole v kalupu starih fakultet. Življenje je prožnejše in prilagodljivejše. Šola daje disciplino, življenje pa odpira fakultete — v dobesednem pomenu, možnosti v nedogled. Zato tudi sodobna šola odpira vedno nove fakultete. Pojem in obseg klasičnih fakultet postaja preozek.

K. Jaspers jih v svojem nagovoru ob zopetni obnovitvi najstarejše nemške univerze (1386) v Heidelbergu l. 1945 ob razpadu nacizma, takole opredeli: »Za temeljne potrebe naše človeške biti so bile ustanovljene tri fakultete: teološka za zveličanje duše, juridična za ureditev zemeljskega občestva in medicinska za telesno zdravje. Te tri pa dobe svojo podzidavo v spodnji, filozofski fakulteti: ta obsega cel kozmos znanosti, temeljne znanosti, na katerih sloni vsa praksa.«<sup>2</sup>

Če smo šolo postavili ob življenje, smo tako rekoč samo nakazali razliko ali dvojnost med kulturo in naravo. Toda med obema je še tretji dejavnik, ki vpliva na oba: na šolo s kulturo in na življenje v naravi, in to je tekma, boj, trenje, spor, prizadevanje, v katerem je že stari Hera-

<sup>2</sup> K. Jaspers, Philosophische Aufsätze, München (Piper), 1967, 9 sl.

klit videl začetnika ali pobudnika vse dejavnosti: ho polemōs pater panton. Boj je oče vsega.

Tako imamo ob tezi: šola, in antitezi: življenje, še sintezo, ki je boj, torej:

### 3. nec vita nec schola, sed militia docet.

Niti šola niti življenje samo, marveč boj uči: boj, najsibo v »šoli« ali v »življenju« ali »službovanju«. Tako stopi trojica: universitas (šola), sacerdotium (duhovništvo) in imperium (država) v drugo luč: šolanje, življenje, vojskovanje (pravzaprav službovanje, ker izraz militia ima večumen pomen).

Lahko bi tudi takole rekli: šolanje je statično, življenje je razvojno, kultura pa je revolucionarna, torej mora imeti svojo pobudo v posebni dinamični, razgibani, prevratni, bojeviti, sporni, prizadevni in tekmovalni strani človeškega udejstvovanja, torej to, kar latinsko bellum, certamen, luctamen, luctatio, militia, borba, napor, tekma, prizadevanje.

Sine ira et studio ne gre v službi življenju, čeprav ima ravno akademska šola s svojo znanstvenostjo ta stavek za svojo devizo. V latinščini ima podoben pomen kakor studium = prizadevanje tudi beseda industria. Tako se nam odpre zanimiva zveza med bojem ali bellum, studium in industria, ki razodeva specifično konativno (conor = prizadevam si) stran vsega izobraževalnega in raziskovalnega dela, učenja in šole, življenja in službovanja.

Kakor prej pod 1 disciplina tako se nam sedaj pojem studium izkaže kot dvoumen: pomeni učenje in prizadevanje, kognitivnost in konativnost, spoznavnost in namernost s tendencioznostjo, spornostjo in bojevitostjo. In če je pojem industria s svojim prvotnim pomenom zelo podoben pojmu studium, ki pomeni našo prizadevnost ali namernost, hotenost, ima tudi ta danes že prenešen pomen tehnične dejavnosti in učinkovitosti. Vse nekdanje študijsko prizadevanje (industria) smo zgrnili v tehnično produkcijo ali industrijo v modernem pomenu besede.

Za obema pomenoma pa značilno stoji skupni pomen in pobuda obenem, to je bellum, boj, spor, prepir. Kot potrdilo za to razčlenitev in ugotovitev se skozi vso zgodovino vije kakor rdeča nit neprestana vzročna zveza med vojaškimi interesi in znanstvenimi prizadevanji; prvi so vedno dajali pobude drugim ali bolje drugi so morali biti vedno v službi prvih.

Če gledamo na razvoj sodobne aviacije in vesoljskih raket, ugotovimo, da je dobila prva svojo učinkovito pobudo šele v prvi, druga pa v drugi svetovni vojni. V zvezi z vojaškimi napori in prizadevanji pa je zlasti tudi razvoj strojne in kemične industrije. Kar simptomatično in hkrati grozljivo je dejstvo, da se Cape Kennedy ni razvil morebiti na pobudo univerzitetnih ali sploh znanstvenih institucij, marveč je bil zadeva in interes vojaških oblasti. Sicer pa tudi konec srednjega veka in začetek novega zaznamujemo med drugim s koncem viteških bitk in s prvo smodniško bitko (pri Sempachu, 1386 in Gransonu, 1476).

Lahko bi posegli prek vseh zgodovinskih vekov celo v pradavnino in ugotovili isto: razne paleolitske in neolitske dobe človeške kulture

razlikujemo redno ob izdelovanju orodja tudi na podlagi različnih tipov orožja; orodje in orožje, tehnika in vojska sta tam skoraj sinonimna; orodje je obenem orožje in obratno.

Pobude za nove iznajdbe izhajajo v vseh časih iz medsebojne tekme, ki je nekrvava oblika polemosa, čeprav ni bila vedno brez prelivanja krvi. Boj, spor, prepir, je gonilna sila v človeški družbi. Človeško ustvarjalnost vedno znova pritira do paroksizmov. Noben drug nagib v človeku ni tako silen, da bi njegovo misel aktiviral do viška zmogljivosti, ustvarjalnosti in učinkovitosti v svetu.

Boj je oče misli, ki rodi tehniko. Boj je inspirator misli; in inspiracija je vedno tudi konativna, ne samo kognitivna sila v procesu mišljenja in iznajdljivosti. Šele v konativni sili doseže naš duh tisto stopnjo toplote, v kateri se vžge in preskoči tudi iskra iznajdljivosti in genialnosti. Tiho miselno snovanje se navadno izrodi le v sanje in preide v sentimentalnost, kvečjemu tudi v poezijo in filozofijo. Toda učinkovita postane misel šele v trenju, kritiki in tekmovalnem prizadevanju.

Če je veljal stari izrek: *inter arma silent musae* (ker gredo takrat pač vsa sredstva v vojne namene in ker vojna vihra navadno opostoši vse, kar so muze ustvarile), je to le ena polovica življenjske resnice; velja namreč tudi obratno: *musae parant arma*. Človeški duh je izza pradavnine uglašen na pripravo in izdelavo morilnega orožja.

Tudi poleti na Luno niso prvenstveno izraz in učinek raziskovalne, marveč osvojevalne, torej medsebojno tekmovalne prizadevnosti dveh velesil (ZDA in SSSR). To je čisto eksistencialno: ne poznavanje biti, marveč posedanje biti — to je temeljni motiv v človeškem miselnem naporu — nekoč in danes, skozi vse čase. Marsovsko, ne atensko, militantno, ne muzično, dionizijsko, ne apolinično je človekovo prvotno prizadevanje; drugo je le ideal in naloga prihodnosti.

Vseeno je sedaj, ali ta polemika kot oče človeške dejavnosti izhaja ravno iz bojnega polja in vojašnic ali pa morda celo iz univerzitetnih predavalnic, kajti povsod deluje in snuje isti tekmovalni, bojeviti in sporni človeški duh.

Tudi vsa znanost se je razvijala in se še vedno razvija v medsebojnih kontroverzah, kritikah in polemikah. Isto velja kar dobesedno prav o teoloških fakultetah samih. Saj so Tomaža Akvinskega naredili velikega prav spori med redovi in fakultetami na pariški univerzi; in njegovo največje filozofsko delo nosi pomenljiv naslov *Contra gentiles*. Torej contra, ne pro. Že pri pretežni večini profesorjev iz prvih stoletij univerz niso samo *Summae*, ampak enako značilne *Disputationes de controversiis* (R. Belarmin) ipd. Polemika, ne pa dialog, je rdeča nit, ki se vije skozi zgodovino fakultet v okviru, ki ga imenujemo *universitas litterarum*. To je dialektika človeške misli, ki se razvija v silogizmu teze in antiteze in šele kot tretja jima sledi v sklepu sinteza, ki bi jo v nasprotju do polemike prvih dveh mogli imenovati dialog.

Tudi Cerkev na zemlji so imenovali od nekdaj, in še danes je to dogmatični terminus *technicus*, *Ecclesia militans*, vojskujoča se, prizadevajoča se, polemična, da, sporna, kontroverzna Cerkev. Tu pa dobi ta splošno antropološki vidik boja tudi svoj specifično teološki, religiozni pomen: »*Certa bonum certamen fidei.*« (1 Tim 6, 12.) Tudi apologija in apologetika



ali obramba Cerkve in vere sodi v ta eksistencialni in miselni okvir, ker da je pač resnica izpostavljena v metež miselnih napadov in bitk, zato jo je treba braniti, apologethai. »Arma militiae nostrae non carnalia sunt« (2 Kor 10, 4): Orožje našega vojskovanja ni meseno. V tem duhu je veliki filozof, matematik in teolog Leibniz pojmoval celo nauk o Bogu kot teodicejo, zagovor ali obrambo Boga.

Vse to je izraz življenjskega aksioma: »Militia est vita hominis super terram« (Job 7, 1).

## II.

Tako bi lahko sedaj povzeli in za vse tri vidike sklepali nekako v naslednjih miselnih vzporednicah.

Če smo o šoli kot učiteljici ugotovili, da uči človeka misliti, latinsko *cogitare* in *putare*, da daje *cogitatio* in *putatio* (urejevanje, obrezovanje), in to urejeno in utemeljeno po razlogih in vzrokih, torej znanstvenost; in če smo o življenju ugotovili, da človeka oživlja in navdihuje človekovo misel, da daje *animatio* in *inspiratio*, torej *realisatio*, se pravi nudi človeški misli realnost ali stvarnost in vitalnost ali življenjskost, da je realistična iz življenja in za življenje, da se ne izgublja v utvare abstraktnosti; potem moremo o boju kot tretjem učitelju reči, da uči človeka *dis-putare* in da vodi do *disputacije* in kontroverze, torej do spornosti kot specifično človeškega obnašanja, tako da znanstvenost šole in stvarnost in vitalnost življenja dopolni v človečnost ali humanost. S tem namreč že posega onstran gole umske discipline in njene dokaznosti v območje svobode: svoboda je namreč — tako pravi Jaspers<sup>3</sup> — »njegova odločilna stvarnost, čeprav za znanstveno izkustveni spoznavni krog ni svobode«. Tako v sporni svobodnosti kulminira humanost.

K mislim v šoli ali sholastičnosti in dejstvu v življenju ali vitalnosti se pridruži potemtakem še humanost s kritiko in skepto. K logičnosti šole in dokaznosti (v argumentaciji in verifikaciji) življenja še pristopi konativnost, vestnost in odgovornost kritike v polemiki. Vzgibi življenja (*versa*) so v boju kontroverza in v šoli univerza ali splošnost. In obratno: forma, ki jo daje mišljenju šola, in vsebina, ki jo nudi življenje, dobi v tej kontroverznosti posebno enoto, tako da je postopno vendarle vedno očitnejša povezava vseh treh vidikov, pobudnikov ali učiteljev, ki človeka uče. Šola, življenje in boj ali prizadevnost, vsi trije se izkažejo kot *studium*, vsak v svojem pomenu, s svoje strani. Če dobiva šolsko znanje preizkušnjo ali verifikacijo (ki je danes že temeljni pojem v metodologiji vsake znanosti) šele v dejstvih življenja, potem dobi ta verifikacija šele v boju ali kontroverzi razčiščenje (krisis, kritika) in s tem relativno univerzalnost priznanja. Učiti se in živeti je hkrati prizadevati se, je *studium*, je učeče se in živo prizadevanje; vse troje je v bistvu eno in isto; je učenje, navdih in prizadevanje za univerzalnostjo misli in prepričanja. Za vse tri uporablja psihologija temeljni obrazec učenja, življenja in trenja: dražljaj — odziv; ali če hočemo: duševnosti — vitalnosti in fizikalnosti (kemičnosti). Disciplina znanja (šole) in fakulteta (možnost) dokaznosti ali verifikacije

<sup>3</sup> Jaspers, o. m. 14.



(življenja) stremi za univerzo službovanja (tekme). Stara krilatica: der Streit de Fakultäten ima tu svojo življenjsko filozofsko in kar antropološko podlago.

Teorija in življenje — oboje — dobi prakso šele v službovanju (vojskovanju), v tekmi, v prizadevnosti, ki je sporna, kritična, kontroverzna; niti samo šola niti golo mirno nekontroveržno in nekritično življenje, ki ni šlo v svoji poziciji (tezi) nikoli skozi filter negacij (antiteze), ne daje tega, kar s polnim pomenom imenujemo praksa. Teorija in praksa kot kontrarni skrajnosti nista nikoli prav umljivi in razložljivi zgolj ob antitezi znanost in življenje, ampak šele ob tretjem členu, ki je kontroverznost. Nima prakse tisti, ki je morebiti trideset let ponavljal iste napake, temveč tisti, ki je z napako naletel na pravi odpor in kritiko z zavrnitvijo in jo je nato morda že po prvem letu popravil.

Kontroverza na črti: disciplina — fakulteta — univerza pa ima dvojni trend. Čim več disciplin, tembolj se fakultete, nove in delno stare, oddaljujejo od celote univerze; to je novejša smer; stara pa je obratna: čim več je disciplin, tem več fakultet ima univerza.

V to kontroverzo in spor fakultet je zajet tudi obstoj teološke fakultete, že dobrih sto let, preden je bila naša fakulteta ustanovljena. In v tem je — smo rekli v uvodu — anahronizem njenega jubileja.

K. Jaspers navaja v tej zvezi slovitega dunajskega kirurga Theodorja Billrotha († 1894), ki je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja pisal, da teologija pravzaprav ne spada k univerzi, češ da medicinec pač ne bo obiskoval teoloških predavanj in da je teolog, ki obiskuje medicinska predavanja v nevarnosti, da izgubi svojo vero. Toda pieteta ga nagiblje, da kljub temu ne glasuje za izločitev teološke fakultete. Jaspers pri tem takole zaključuje: »Srce humanistično izobraženega Billrotha ni hotelo molčati nasproti takim pogubnim ločitvenim mislim, ki so bile takrat skoraj same ob sebi umevne in učinkujejo še danes.«<sup>4</sup>

Jaspers v tej zvezi ugotavlja: znanstvenost in humanost zahtevata celo univerzo. Mi bi dopolnili in rekli: znanstvenost, življenjskost in človečnost, ti trije vidiki misli, dokazov in ugovorov zahtevajo celotno, neokrnjeno univerzo.

Človečnost ali humanost dopolnjuje znanstvenost in vitalnost ali življenjskost. Jaspers humanost pomenljivo označuje takole: »Humanost pomeni spoštovanje pred človekom. Vsak posamezni človek je neskončnost. Nobeno znanstveno pojmovanje ga ne more dojeti kot celoto. Človek je vedno več kot to, kar o njem spoznamo... Ta neizčrpljivost je pajčolan pred zakonitostjo pravega človeka za znanstveno spoznanje... zato sodi k človečnosti podoba človeka, ki prek spoznatnega predočuje to, kar človek je in kar bi mogel biti. Na tej podobi človeka delajo vse fakultete.«<sup>5</sup>

Naša površnost bi bila nerazumljiva, če bi te misli velikega filozofa, psihologa in zdravnika, s katerimi aksiomatično določa mesto teološke fakultete v sklopu univerze ob njenem jubileju prezrli. Razvijati celo podobo človeka, ki sega prek gole znanstvenosti v območje vitalnosti in humanosti, ki ima svoje temelje v za razum nedostopni luči skrivnosti:

<sup>4</sup> Prav tam, 15.

<sup>5</sup> Prav tam.

lucem inhabitat inaccessibilem (1 Tim 6, 16), to je in bo naloga, obenem pa mesto, funkcija in vrednost teološke fakultete na vrednostni lestvici universitatis litterarum.

Filozof Jaspers, ki mu gre za celotno podobo človeka, govori tu še posebej kot doktor medicine: »To podobo (človeka, ki sega prek gole znanstvenosti) v vsem njenem obsegu v današnjem času zopet pridobiti, bi dalo vsakemu, predvsem pa zdravniku prostor, iz katerega prihaja vodstvo posebnemu znanju in sposobnosti. Podobo človeka smo močno in usodno zapravili in posebno v velikih delih medicinske literature skvarili. Ni resnične podobe človeka brez Boga. Mi si moramo podobo človeka zopet pridobiti... Humani zdravnik ne zahteva od znanosti več nego mu more dati... Znanstveni zdravnik pa ve, da v praksi z golo znanostjo ne shaja. Na meji znanstvenih možnosti je pomočnik in tovariš usode trpečim iz občestva človečnosti.«<sup>6</sup>

Tako bi mogli ob poudarku na humanost zaključiti z naslednjo primerjavo. Če so v srednjem veku imeli za geslo: *reductio artium ad theologiam*, ima sodobna universitas za cilj: *reductio artium ad anthropologiam* in tudi teologija sama je dobila podobno usmeritev v zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru.<sup>7</sup>

Če filozof, ki je nesporno eden največjih mislecev zadnjega časa in obenem zastopnik »druge« fakultete, razvija takšne misli, potem dobiva vloga in potrebnost teološke fakultete svoje ponovno potrdilo kar z dveh klasičnih fakultet hkrati.

To bi bila teološka fakulteta včeraj in danes.

### III.

In jutri? Ne vem. Nisem prerok in ni mi treba biti, ker tema je bila le: fakulteta včeraj in danes, ne jutri.

Če smo rekli, da življenje in bojovita prizadevnost jemljeta disciplini, fakulteti in univerzi vedno bolj njihovo nekdanjo enotnost, da trgata z univerze disciplino za disciplino in ustanovljata vedno nova središča in ustanove z ene strani; z druge pa prav tako vedno bolj zginja enotna podoba človeka in univerzalni pogled na svet, potem je tudi enotnost znanosti in njenih ustanov — fakultet in univerz — v postopnem razpadu. Vodilni modeli v sodobni znanosti so divergentni, vsi gredo v smeri funkcionalnih predstav: tehničnega ali uporabnega človeka, ekonomskega s proizvajalcem in potrošnikom, človeka s sistemom psiholoških, naprej preračunljivih reakcij, razen tega pa globinsko psiholoških temeljnih gonov (slasti, uveljavljanja samega sebe itd.), sociološko pojmovanega človeka kot funkcionalne spremenljivke družbe itd.<sup>8</sup>

V vse to pa se vriva še nov dejavnik, ki ga pred drugo svetovno vojno še nismo poznali, ki se danes uresničuje šele v inštitutih, raziskovalnih

<sup>6</sup> Prav tam.

<sup>7</sup> R. Schwarz: *Wissenschaft und Bildung*, Freiburg-München (Alber), 1957, 131.

<sup>8</sup> Prim. A. Eder, *Bildung und Gesellschaft*, Wien, 1965, 223.

središčih in laboratorijih, ki pa bo čez nekaj desetletij tudi že masovno sredstvo človekovega izobraževanja; nekdanjo šolo bo izpodrinil stroj, ki misli.

Če je tisk izpodrinil živo besedo, bodo umetni možgani izpodrivali živo in tiskano besedo, z njo pa predavanja in tradicionalne oblike šol. Programirano učenje postaja deviza prihodnosti. Vsak sodobni psihološki priročnik že razpravlja o njem. Človek malodane ne bo potreboval ne žive ne tiskane besede niti učitelja, ki bi mu jo posredoval, kajti vso potrebno informacijo, pouk, znanje, odgovor na vprašanja, nasvet, ipd., mu bo posredoval avtomat: umetni človek, robot, umetni možgani, konservirana misel, ki se bo sukala v izmeničnem toku kodiranja in razkodiranja. V dobi kibernetičnih naprav bo avtomat nadomeščal sedanji komplicirani šolski sistem razredov in fakultet, učnih metod in procesov; nadomeščal pa bo tudi ročno knjižnico in zamudno branje knjig.

Tu ni namen razvijati prihodnjo podobo šole in z njo fakultete ter učnega in izobraževalnega procesa.

Toda neposredno se nam vsiljuje eno samo vprašanje, ki je tudi današnje in nujno kliče za odgovorom: ali bo takrat polemika vendarle že prešla tudi v dialog? Ali pa bo tudi avtomat poln kontroverz, nasprotij in polemike? Ali bo avtomat pripomogel do popolnejše podobe človeka, tistega, ki vsebuje ob znanstvenosti in vitalnosti tudi človečnost? Poleg logike in dejstev tudi vestnost? Z drugimi besedami: ali bo misleči stroj, ta v materiji učlovečena človeška misel in beseda, vprašanje in odgovor, prizadevanje in vest, ta višek duhovne ustvarjalnosti, predstavljal obenem višek njegove humanosti, tiste, v kateri se objemata v složnem sporazumu, v dialogu, znanstvenost in vestnost, logičnost in etičnost?

Odgovor: ne samo želeti, temveč tudi pričakovati bi bilo, da bo v dobi kibernetike, ko bo človek dokončno zapustil zadverje kamene dobe, stopil na poti hominizacije na tisto višino, na kateri bo zmožen obenem vsestranskega dialoga ali pogovora s samim seboj, ki se oblikuje, z bližnjim, ki ga obdaja, in s skrivnostnim, ki ga ustvarja. Saj so vse kibernetične naprave v bistvu, to je po svoji funkciji, namenu in učinku, tako rekoč nekaj odgovor, odmev duha, ki v nas misli, ki nas obdaja in ki nas navdihuje.

Da bo šele na tej višini človek prisiljen ob elektronski mikronatančnost in doslednosti vseh umsko matematično tehničnih naprav z enako natančnostjo in doslednostjo slediti tudi v svojih нравnih odločitvah ukazom in nasvetom vesti; da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; ne, več: je vera v človeka.

## **Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti**

*(Predavanje dekana teološke fakultete papeške univerze »Urbaniana«  
dr. Janeza Vodopivca na proslavi zlatega jubileja Teološke fakultete  
v Ljubljani)*

### **ECCLESIAE FACIES NOVA, MISSIO AC DYNAMICA UNITATIS ET UNIVERSALITATIS**

Z izredno, s presenetljivo naglico se odigravajo dogodki življenja pred našimi očmi na odru modernega sveta. V nekaj desetletjih smo doživeli tako velik razvoj in tolikšne spremembe, kot jih prej niti cela stoletja niso poznala. Ne velja to samo za tehnološko, znanstveno, socialno-politično in kulturno področje, velja tudi za duhovno in versko gledanje in za življenje Cerkve.

Ni zgolj beseda, dejstvo je, da upravičeno govorimo danes o novem licu Cerkve. Novo lice Cerkve, nov pojem o Cerkev, novo gledanje na Cerkev je neizpodbitna pridobitev krščanstva naših dni in je posebej eden najbolj dragocenih sadov zadnjega ekumenskega koncila za kato-liško krščanstvo.

Morda je čudno, da je Cerkev šele po dva tisoč letih, kar obstaja, prišla do izrazitejše zavesti o sebi in jo je tudi javno izpovedala: toda bodisi čudno ali pa ne, tako je. In to dejstvo ni le vredno premisleka, ampak tudi globoko zadeva in oblikuje našo krščansko eksistenco in naše gledanje na dogajanja v sedanosti in naš pogled v bodočnost. Ni mogoče molče in brez pomisleka mimo tega.

### **I. ŽIVLJENJSKA DINAMIKA CERKVE**

Ni dvoma, da je sprememba občutna, da je važna in velika. Ni pa lahko na kratko izraziti, v čem je ta sprememba. Novo lice Cerkve je rezultat kaj različnih tendenc, nazorov in gibanj, ki so že dolgo vrela v Cerkev in so na koncilu privrela na dan, trudoma sicer in sredi ostrih debat in neverjetnih spoprijemov, a končno so se srečno izkristalizirala v neko umirjeno novo gledanje. Ni jih mogoče prevesti enostavno na neki skupni imenovalce, mogoče pa je pokazati neko skupno žarišče, neko centralno intuicijo, odkoder se potem odpre pogled na razne strani.

In to je: življenjska dinamika Cerkve, dinamika edinosti in univerzalnosti, ki vzpostavlja v nas in v svetu neko višjo edinost in obenem teži v neko popolnejšo univerzalnost.

Oboje pa vrši iz prav istega razloga: ker prinaša človeku neki delež božjega življenja, ker je skrivnost občestva in skupnosti človeka z Bogom in prav zato tudi človeka s človekom. Poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti sta za Cerkev nekaj bistvenega. Poslanstvo pomeni nalogo, ki jo je Cerkev prejela in za katero mora živeti; poslanstvo je misija, ki osmisli obstoj in delo Cerkve in ji daje »raison d'être«.



Poslanstvu sledi dinamika: dinamika je notranja moč in efektivnost Cerkev, zasidrana v njeni živi substanci, v tem, kar je Cerkev po božji ustanovitvi, in jo usposablja, da more svojo nalogo izvrševati in polagoma, četudi s težavo, doseči cilj svojega poslanstva. Vsega tega se koncilna Cerkev sama mnogo jasneje zaveda, kot pa se je kdaj koli prej.

S tem je zatonil nekdanji pojema o Cerkvi kot neki togi in monolitni tvorbi, ki naj bi bila kot iz enega kamna izklesana, zato pa tudi neokretna. Ta podoba je bila netočna in tudi škodljiva; morala je v zaton. Zanimivo je, da so se nekatoliški opazovalci prvi in najbolj ostro ovedeli te načelne spremembe na koncilu, zakaj podoba monolitnega katolicizma je bila zanje le kamen spotike.

Vendar, da govorimo trezno in brez pretiravanja, ki samo škodi, pripomnimo dvoje: najprej, da Cerkev nikoli ni bila zgolj statična in brez dinamike, tudi pred koncilom ne. Kdor je živel s Cerkvijo, je čutil njeno vitalnost, toda ne v toliki meri, kot bi bilo prav in kakor se sedaj kaže in razvija. In drugič je jasno, da tudi najbolj prebujena dinamika Cerkev nikoli ne more biti brez nekih trdnih in trajnih struktur, ki so v najbolj notranjem jedru tudi zgodovinsko nesprejemljive, v tem namreč, kar je Kristus sam Cerkvi dal, ji za vedno določil in brez česar bi Cerkev dejansko ne bila več Kristusova Cerkev.

Površna pretiravanja v razlaganju koncila, kakor v teologiji nasploh, so le škodljiva in vodijo na napačno pot. Tako govorjenje ne bi bilo več resno, predvsem pa bi ne bilo resnično.

### 1. Cerkev kot skrivnost naše udeležbe pri božjem življenju

Z dveh plati se lahko približamo Cerkvi, ko skušamo razumeti, kaj je: ali od zunaj, po tem, kar se vidi in kar je v Cerkvi človeškega; ali pa od znotraj, po tem, kar Cerkev v svoji notranjosti zares je, začenši s tem, kar je božjega v njej. Obojna pot je dobra, obojna veljavna. Koncil pa je namenoma izbral drugo pot in je na začetek razglabljanja o Cerkvi postavil trditev, da je Cerkev v svojem pravem bistvu misterij, skrivnost, da ima Cerkev skrivnostni, zakramentalni značaj.

Ta prvenstvena izbira je nad vse važna: vsebuje namreč v jedru novi pogled na Cerkev, ki nam odkriva novo, sodobno lice Cerkev. Prej ko vse drugo je Cerkev v svojem bistvu skrivnost udeležbe pri božjem življenju.

Cerkev je misterij, kot pravi grški izraz, ki ga uporablja sv. Pavel; Cerkev je zakrament, kot so Pavlovo besedo prevedli prvi latinsko govoreči kristjani; Cerkev je skrivnost in zakrament odrešenja, kot pravimo mi; zato namreč ker se v njej uresničuje življenjska skupnost človeka z Bogom. Uresničuje se tista večna zamisel, kako bi božji Oče človeka rešil in pritegnil k sebi v najtesnejšo duhovno družbo.

Duhovni element ima absolutno prioriteto v Cerkvi. Ima prednost pred juridično strukturo, ki je sicer nujno potrebna, a je drugotna, in tudi pred zgodovinsko konkretizacijo tega življenja in dela v oblikah, ki se menjajo s časom in se prilagode potrebam. Vidna socialna zgodovinska zgradba Cerkev mora biti v službi duha in v službi življenja, zakaj njen končni in najgloblji vir ni morda neka fiksna struktura, ampak je božji Duh, ki se v svobodnem samodarovanju podeljuje človeku.



Ta osrednja intuicija prihaja na dan v mnogoterih postavkah koncil-skega nauka. Iz njih hitro razvidimo notranjo kompaktnost te eklezio-logije.

Takoj na začetku govori koncil o tem, da vir Cerkve ni v človeku mar-več v Bogu, v sv. Trojici. Cerkev je trinitarična Cerkev, je »Ecclesia de Trinitate« kot v pregnantni polnosti zveni latinski izraz, ki ga ni lahko ponášiti. Pomeni, da je Cerkev iz Trojice, da izvira iz božje ljubezni, ali, kakor je čudovito izrazil odlok o misijonski dejavnosti Cerkve, »ex fontali amore Patris« (M 2), po naše »iz brezdanje ljubezni Očeta, ki je vir vsega«. Nadalje je Ecclesia de Trinitate, ker v svojem obstoju in sestavi podaja podobo in sličnost z nedosežno skupnostjo in edinostjo treh oseb v Bogu: »Bodite eno, kakor sva Oče in jaz eno.« Je de Trinitate, ker je tako rekoč prepolna sv. Trojice, kakor trdi Origenes. Je de Trinitate, ker vsa živi iz ljubezni Očeta, iz daritve Sina in iz daru Duha. In tudi vsa teži v svojem razvoju proti končni polnosti v neizrekljivi zvezi s Trojico. Zato je Ciprijan označil Cerkev kot »ljudstvo zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4).

Jasno je, da je s tem koncil na novo uveljavil dragocene sestavine starega nauka cerkvenih očetov, zlasti vzhodnih, in zato tudi sedanjih vzhodnih Cerkev. Tu se novo stika s starim in staro se steka v novo in ustvarja gledanje Cerkve, ki je bolj katoliško in bolj ekumensko.

To pojmovanje Cerkve je s posebnim poudarkom teološko (začenja pri Bogu), je kristološko, zakaj le po Kristusu prihaja božje življenje med nas, je pneumatološko, ker postavlja vedno bolj v ospredje delo Svetega Duha, Pneuma, ki resnični činitelj življenjske dinamike v Cerkvi. Ena naj-nujnejših nalog sodobnega razglabljanja o Cerkvi je prav pneumatologija, ki naj pokaže eminentno vlogo Sv. Duha pri vsej in pri sleherni dejavnosti Cerkve in krščanske eksistence sploh, od dna do površja. Ako pozabimo na Pneuma, na Duha, nam od Cerkve ostane le lupina, mrtvi juridično-organizacijski kalup. Vesel znak tega pneumatološkega mišljenja so novi daritveni obrazi za mašo. Pogosto se molitve obračajo k Sv. Duhu; obnovljena je epikleza, klicanje Duha pred spremenjenjem; prevladuje zavest, da nas Sv. Duh zbira v cerkveno skupnost: »Ponižno prosimo, naj nas Sveti Duh po sprejemu Kristusovega telesa in njegove krvi, združi v eno« (druga evharistična molitev).

Ta Duh, Pneuma, je tvorec enotnosti in tvorec univerzalnosti, je vir obojne dinamike. Dekret o ekumenizmu s poudarkom ugotavlja: »To je sveta skrivnost edinosti Cerkve v Kristusa in po Kristusu, po delovanju Svetega Duha, ki vrši (povzroča) raznoličnost darov. Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu« (E 2).

Druge družbe, organizacije in skupnosti sestavljajo ljudje po svoji iniciativi, Cerkev vedno znova ustvarja Duh z božjo iniciativo.

## 2. Teologija o občestveni skupnosti, koinonia

Na dnu novega gledanja je tako imenovana teologia communionis, to je teologija občestvene življenjske skupnosti v pomenu koinonia, communio. Koinonia pomeni dvoje: najprej udeležbo ali participi-

ranje božjega življenja, nato pa skupnost, ki jo ta udeležba ustvarja najprej v smeri od Boga do človeka nato pa v smeri od človeka do človeka. In to tem tesneje, čim bolj je kdo deležen tega vpliva božje milosti.

Božje življenje se preliva po Kristusu in po Duhu v človeka, svojo polno zgodovinsko podobo ima v Cerkvi, a njegovo valovanje se dejansko razširja izven vidnih meja Cerkve na vse človeštvo. Organizacijski sestav Cerkve, njena avtoriteta, hierarhija, učenilstvo in vodstvo služi temu življenjskemu toku.

Čudovito je to skrivnost izrazil apostol Janez na začetku prvega pisma; to mesto navaja uvod v konstitucijo o božjem razodetju. Zakaj Cerkev oznanja razodetje? Ves smisel je v tem, da bi se tudi drugi ljudje svobodno vključili v to življenjsko skupnost, koinonia, ki jo dejansko mi že imamo z Bogom. »Oznanjamo Vam srečno življenje, ki je bilo pri Očetu..., da bi bili tudi vi z nami združeni (v originalu stoji: da bi imeli koinonia z nami), kakor smo mi združeni (v koinonia, v življenjski skupnosti) z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom« (1 Jan 1, 2—3).

Cerkev je torej končno božja ljubezen, ki se razdaja v svet. V bistvu je valovanje, je utrip božjega življenja v nas. Zaradi te ljubezni, razvija misel dalje Janez, »se imenujemo in smo božji otroci« (1 Jan 3, 1). Cerkev je družina božjih otrok.

Kdor to do konca preudari, bo doumel, v čem poglavitno obstoji novo lice Cerkve in naše bistveno izpopolnjeno pojmovanje o njej.

Prej je bila pozornost obrnjena predvsem v juridično determinacijo cerkvenega področja, pred oči so stopale bolj pregrade zdaj pa bolj komunikacija življenja, ki valovi tudi prek pregraj. Zato je papež Janez XXIII. dejal glede ločenih krščanskih cerkva: Več in silnejše je to, kar nas družijo, kot to kar nas razdvaja. In v tem smislu je res, da pregraje Cerkev ne segajo do neba, kot radi ponavljajo pravoslavni teologi.

Iz osnovne življenjske skupnosti nam postane razumljivo, zakaj je novo gledanje dvignilo na tako odlično mesto koncepcijo o božjem ljudstvu, ki ni nič drugega kot konkretno, zgodovinsko, postopno uresničevanje skrivnosti o Cerkvi.

Razumljivo nam postane, da vlada tako tesna in obojestranska povezanost med življenjsko skupnostjo vsega božjega ljudstva, ki je prvenstvena danost, in med njegovimi hierarhičnimi organi; od tod sledi tista silno važna odločitev koncila, ki je spočetka nihče ne bi mogel pričakovati, pa je polagoma dozorela sredi ostrih debat, namreč da je treba poglavje o »populus Dei« postaviti pred poglavje o hierarhiji, ker je v Cerkvi bolj važno to, kar zadeva krščansko dostojanstvo vseh udov kot pa vodstvena vloga hierarhije, škofov in papeža.

Postane nam bolj umljivo, da je po Kristusovi volji tudi oblast v Cerkvi zbornega značaja, ne pa koncentrirana v eni sami osebi, zakaj njen temelj je zakrament škofovskega posvečenja, to bi pa ne imelo nobene veljave, ako bi ne bilo dano na najbolj splošni osnovi, ki je krst in tista življenjska skupnost, ki jo krst ustvarja.

Naj pri tem znova opozorimo, da vse te silnice razvijajo dvojno življenjsko dinamiko: ustvarjajo in krepé edinost v skupnosti in povezanosti, katera pa z notranjo nujo teži v razmah, v univerzalnost.

Vzemimo za zgled zadnjo točko: zbornost škofovske oblasti. Škof je znamenje in dejavnik edinosti kot pastir sredi svoje črede, a je tudi dejavnik razmaha in razvoja v skrbi in odgovornosti za veliko vesoljno Cerkev in ne samo za svojo majhno škofijo. Papež je središče, ki enoti episkopat in Cerkev, a mora tudi varovati in pospeševati svojskost krajevnih Cerkva, ki so vir različnosti v univerzalnosti. Razlog je vedno isti: ker so vsi povezani v isti Communio, ki je ena, pa hoče biti univerzalna. To prepletanje idej daje novemu gledanju posebno veličino.

### 3. Zakramentalni, evharistični značaj ekleziologije

Misterij Cerkve se med nami najintenzivneje ustvarja v evharistični skrivnosti. Tu se gradi Cerkev in tu Cerkev v najglobljem smislu zaživi kot Cerkev, ker je tu Kristus navzoč v največji polnosti in realnosti. Izredna, da, čudovita — po pravici lahko tako rečemo — malone paradoksalna stran tega evharistično-zakramentalnega značaja Cerkve je v tem, da Cerkev sama ustvarja vir, iz katerega raste, in sama sebi gradi, seveda v Kristusa in v njegovi moči. Zakaj delo Cerkve so zakramenti, a še bolj je Cerkev sad in delo evharistije. Kjer koli se obhaja evharistična skrivnost, je navzoča vsa Cerkev. V tem je pomen lokalne Cerkve; to dejstvo je bilo odločilno, da je koncil tako močno naglasil našo povezanost z ločenimi vzhodnimi Cerkvami, z vsemi, ki »imajo resnične zakramente« (E 15). Obhajanje evharistije je vir življenja Cerkve. Povsod, kjerkoli se obhaja evharistična daritev, se gradi edina Kristusova Cerkev. »Tako se torej božja Cerkev zida in raste po obhajanju Gospodove evharistije v teh posameznih Cerkvah« (E 15), izrečno prizna koncil, ko govori o vzhodnih ločenih Cerkvah.

Znova sta se v tej velevažni točki približali katoliška in pravoslavna teologija odpirajoč se na tradicijo očetov.

Zakramentalna in evharistična ekleziologija odločilno valorizira pomen krajevnih Cerkve in liturgičnega občestva. Ko se Cerkev shaja, da slavi evharistijo, se v poudarjenem smislu shaja v enoto, a v tako enoto, ki nikoli ne ostane omejena na en sam kraj, marveč vedno obveže vse brate, ki slave to skrivnost, jih povezuje v občestvo, ki spet vsem skupaj nalaga poslanstvo in misijo, da po Kristusovem zgledu žive ne zase marveč za druge, za vse brez izjeme. Cerkev nastaja vedno znova kot ena in kot vesoljna, hkrati v dinamiki enote in univerzalnosti prav v evharistiji.

Kultno življenje, duhovnost in molitev, to kar preprosto imenujemo pobožnost, dobi širšo ekleziološko dimenzijo. Če drži, da Cerkev gradita Bog in Kristus in ne ljudje, je v evharistični skrivnosti res, da tu mi gradimo Cerkev. Tako sme reči o sebi tudi najskromnejši ud Cerkve. Zdaj je jasno, kako drugačno je po koncilu s temi novimi poudarki gledanje na notranjost Cerkve, na odnos do ločenih in na univerzalno poslanstvo do vsega človeštva.

Kaj zanimivo je, kako v luči te skrivnosti Cerkve zasiže dostojanstvo slehernega krščenega vernika, pomen in smisel krščanske eksistence kot takšne. Vsi člani božjega ljudstva so deležni trojne Kristusove službe, duhovniške, preroške in kraljevske. Zato so tudi vsi laiki v dorasli obliki res aktivni udje občestva, ki je Cerkev. Splošno duhovništvo vseh ver-

nih, ki iz tega izvira, krepí notranjo edinost Cerkve, a obenem vsem nalaga neko začetno misijo in poslanstvo, ki je univerzalnega značaja. Vsi so prejeli Duha-Pneuma, njegove milosti in karizme: brez karizem bi Cerkev ne bila več Cerkev. Vse ljudstvo je v tej moči nosilec razodetja in božje resnice. Vse ljudstvo vernih živi iz te resnice, živi to resnico in ta resnica živi v njem, tako da venomer prihaja do izraza v novih oblikah. Nezmotnost Cerkve zajema vse ljudstvo, ker vsa Cerkev je »steber in temelj resnice« (1 Tim 3, 15), in vse ljudstvo je skupno s hierarhijo priča za Kristusa in njegovo besedo. Naravnost držno zveni nauk koncila: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, se v verovanju ne more motiti. In to svojo lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva« (C 12).

Ker so vsi verniki prejeli Kristusovega Duha in njegove karizme, je s tem odnos med laiki in hierarhijo postavljen na nov bazo. Seveda ima hierarhija vodstveno funkcijo, ki je laiki nimajo, in to iz polnosti zakramenta škofovskega posvečenja. Toda hierarhija mora upoštevati pozitivni prispevek laikov pri vsem dogajanju v Cerkvi in njihove posebne duhovne darove neprimerno bolj, kot pa je bilo navadno v preteklosti. Razmerje med avtoriteto in podrejenostjo zadobi novo karakteristiko, ki zožuje razdalje, povečuje obojestransko zaupanje in uvaževanje, odbija ostrine, krepí vezi in vtisne pečat neke mirno dózorele, bolj človeške in bolj nadnaravne skupnosti. Ni več mogoče pojmovati življenja Cerkve brez pozitivnega prispevka laikov pri iskanju novih potov resnice, ki naj bo kakor neugasljiva in nezadušena luč v vedno novih verskih in moralnih problemih človeka: samo tako more biti Cerkev v toku zgodovine zares »lumen gentium«, luč narodom.

#### 4. Historičnost skrivnosti Cerkve

Morda sem se že predolgo zadržal ob svetli strani misterija Cerkve, ki pa ima tudi svojo senčno stran. Treba jo je resno pretehtati v vsej njeni neizprosni realnosti. Sicer bi bilo naše govorjenje le žalostna iluzija.

Pojem božjega ljudstva podčrtava človeški in zgodovinski realizem Cerkve.

Najprej v smeri Izrael—Ecclesia, ki vzpostavlja neko kontinuiteto in analogijo v zgodovini božjega ljudstva, stare in nove zaveze. Bil je sicer izvoljen rod, a vedno tudi uporno in ključevalno ljudstvo, »populus durae cervicis«, trdovratno ljudstvo. In tudi v svoji trdovratnosti je Izrael podoba zgodovinske Cerkve. Podobnost sicer ni enakost, Cerkev je deležna darov izpolnjenega odrešenja po Kristusovi milosti, kot jih Izrael še ni imel, ker je živel pod postavo v pričakovanju. Zato je v novi zavezi realnost božjega življenja polnejša kot pa v stari, toda eshatološko zmagovita milost nikakor ne izključuje ne padcev, ne pomot, ne greha, ne pohujšanja, ne škandalov. Cerkev je kakor ljudstvo, ki roma proti novi zemlji in novim nebesom, kakor gruča popotnikov, zaprašenih in oznojenih romarjev. Zato »nosi potujoča Cerkev v svojih zakramentih in ustanovah, ki spadajo v sedanji vek, podobo tega sveta, ki prejde« (C 48). Eshatologija pomeni to značilno napetost med tem, kar že je, in med tem, česar še ni.



Zavest eshatološke popolnosti in nepopolnosti se spet nanaša na edinost in na univerzalnost. Oboje, edinost in univerzalnost, označuje potujočo zemsko Cerkev že danes in po vsej njeni poti, a oboje je še nedovršeno in vedno tudi ogroženo, dokler teče zgodovina. Umljivo nam postane pohujšanje Cerkve in pohujšanje v Cerkvi. Umljiva postane tista globoka tragedija Cerkve, ki se izraža v razkolu in razdvojenosti, ki se vleče stoletja kakor v živo meso razpasen rak. Nobena stran ne more reči, da bi bila brez krivde, je priznal koncil.

Obojna stran ima dolžnost, da pozitivno dela za ozdravljenje. Nedopustno bi bilo čakati, naj vse store drugi. S tem je že delo za zedinjenje pognano v tek proč z mrtve točke, kjer je stoletja obtičalo.

S tem je postavljena nujnost reforme nenehne prenovitve v Cerkvi, ki je pot zbliževanja in zedinjenja. Zakaj ta »Cerkev ima v svoji sredi grešnike in je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8).

Toda z vsemi svojimi napakami je Cerkev še vedno univerzalni zakrament odrešenja, ostane sveta Cerkev, četudi je grešna Cerkev, in v tem smislu še bolj solidarna s človeštvom, ker mora obenem, ko je drugim v pomoč, celiti tudi svoje rane. Tako »čeprav v sencah vendar zvesto razodeva Njegovo (vstalega Kristusa) skrivnost, dokler se ne bo na koncu razodela v polni luči« (C 8). Prav ista je življenjska usoda, poklic in pot slehernega njenih udov.

## II. EKUMENSKI POGLED

Iz novega središča ekleziologije, ki je teologija o misteriju in o nadnaravni občestveni skupnosti v Cerkvi, se nam odpira nov ekumenski pogled na trpko in bridko realnost razcepljenega krščanstva in v novi luči zasije temeljni člen vere: *credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*.

Prememba središča in stališča je tu bistvena. Od zunaj, v pretežno juridičnem gledanju so v ospredju pozornosti predvsem meje med Cerkvami, nekako tako kot meje v duhovni geografiji božjega kraljestva in se zde neprestopne.

Z notranjega stališča, ki je *communio* pa se odpre pogled na tisto zakramentalno in duhovno realnost, ki v dnu še vedno povezuje v eno tudi najbolj oddaljene in oddeljene sektorje v krščanstvu.

Veljava krsta in neizbrisnega znamenja, moč evharistije in milosti, skrivnostni in zakramentalni značaj Cerkve, delovanje Sv. duha, to so bistveni elementi novega gledanja. Zato lahko rečemo, da je silnejše to, kar nas združuje, kot pa tisto, kar nas deli in loči. Zato lahko rečemo, da cepitve ne segajo do zadnjih korenin občestva, ki so ostale žive v vseh krščenih in so tem bolj žive v posameznih Cerkvah, čim bolj so ohranile zakramentalno realnost.

Pri vsej razklanosti ostane med ločenimi kristjani neko nedovršeno in nepopolno občestvo, neka realna *communio imperfecta*, neka osnovna koinonia. To je kakor stožer novega pojmovanja.



Ta nepopolna communio je sicer okrnjena, ne doseže dimenzij, ki bi jih morala imeti, toda v vsej svoji betežnosti je še tako močna, da iz nje kot iz žive korenike lahko požene polna edinost.

Prvi sklep iz tega je: ekumensko delo ni morda neko nelojalno krpuhanje izgubljene edinosti, ki gre na škodo čiste in iskrene vere. Prav nasprotno, ekumenizem obstoji v poglobljanju in izčiščevanju tiste nepopolne občestvenosti in v iskanju čimbolj avtentičnega, resničnega in klenega krščanstva. Prenovitev Cerkve obstoji v poglobljeni zvestobi njemu resničnemu poklicu in poslanstvu, zato gre nujno v smeri k edinosti; tako zatrjuje načelno dekret o ekumenizmu (E 6).

Ko se v ekumenskem dialogu bliža drugim, nihče, nobena Cerkev ne izdaja sama sebe, ne sme postati sebi nezvesta, marveč v soočenju, v razgovorih in v luči Duha od zgoraj jasneje vidi svoje pravo bistvo in poslanstvo in ga skuša zvesteje uresničiti. Ekumenska rast je v tem, da se ta začetna enotnost razrašča v polno univerzalno enotnost med vsemi vejami krščanstva.

Ekumenski dialog in ekumensko sodelovanje po eni strani javno izpričujeta to začetno skupnost, po drugi pa pospešujeta njeno rast v univerzalnost.

Skupno pričevanje in skupno delo ločenih Cerkva zlasti za socialni napredek in za mir se nujno obrača do vseh ljudi in tako razodeva univerzalnost Cerkve.

Ekumenizem skratka ni »cerkvena politika«, marveč osmiseljevanje pravega poslanstva Cerkve in stremljenje za polno avtentičnost cerkvene bitnosti. Novo gledanje Cerkve je zato ustvarilo popolnoma novo ozračje med ločenimi brati, ki se vedno bolj čutijo bratje med sabo in vedno manj ločeni, manj razdeljeni, tisti namreč, ki iskreno žele, da bi vsi v Kristusu bili eno. A tudi ta novi odnos do ločenih je odločilno pospešil razvoj nove ekleziologije. Razlike so še ogromne, cilj je daleč, a upanje ni prazno.

Ta dinamika pozna trenutke pospeška in trenutke zastoja. Na oboje se je treba pripraviti.

Zgled za to je problem *inter-komunije*, danes posebno pereče vprašanje in kjer še daleč ni vse prečiščeno in pojasnjeno. Prejšnja doba je bila v tem izredno tesnoba. Koncil je prinesel sproščenje. Danes se pojavljajo celo nekatera čudna pretiravanja.

V dnu pa je spet vprašanje o *communio*: kako daleč smemo sodelovati pri evharistični mizi ob tem nepopolnem občestvu, ki ga že imamo, in kaj bo postalo dopustno šele tedaj, ko bo občestvo tako popolno, da bo premagalo vso razdvojenost in bo ustvarilo univerzalno enoto Cerkve. Evharistija je obenem znamenje edinosti in je sredstvo milosti, ki pospešuje rast v edinost (prim. E 8). Ne more biti dovoljeno nič takega, kar bi dejansko postavilo na laž sveto znamenje edinosti, ki je evharistija, kakor da smo že eno, ko v resnici še nismo. Zaželeno pa je to, kar razodeva in pospešuje občestvo, ki je v nas in v nas raste. To je smisel in osnova novih navodil v Ekumenskem pravilniku.

Kljub rezervam, ki so nujne, je brez dvoma naše gledanje na ločene Cerkve zelo drugačno od preteklega, zato ker je Cerkev za nas dobila novo lice. In kakor se pogloblja gledanje drugih, se vzporedno izpopolnjuje tudi lice Cerkve.

Če naj zadevo nekoliko priostreno izrazimo, lahko rečemo: gledanje na druge afirmira druge ravno v njih »drugačnosti« in obenem afirmira eno in univerzalno Cerkev, v kateri je prostor za te in za one, za vse.

Ekumensko vprašanje ostane nerazvozljivo, ako se ne zavedamo, da dinamika edinosti vključuje tudi dinamiko univerzalnosti, da enotnost in edinost nikdar nisti uniformirana enoličnost, marveč dopuščati in zahtevata neki notranji, upravičeni pluralizem v zdravem smislu. Kdor ga negira, nujno druge izriva iz Cerkve in zožuje njeno univerzalnost. Vedno znova se vsiljuje vprašanje: ali je naše življenje v takšni občestvenosti, ki je resnična *koinonía*, takšni namreč, da tudi drugim omogoči, da zadihajo poleg nas in z nami? Zakaj Kristus je eden in je za vse, Duh je eden in je v vseh, evharistija je ena in vse včleni v istega Kristusa, vera je ena, a najde odziv v različnih srcih in vse poveže v eno ljudstvo božje.

Povsod je na delu dialektika edinosti in veseljnosti. Problem je kratkomalo v tem: enota v mnogoterosti, različnost v edinosti, mnoštvo lokalnih ali krajevnih Cerkva v eni veseljni Cerkvi. S tem zadenemo na bolečo točko na ekumenski ravni in zadenemo na veliki sodobni problem poslanstva Cerkve do vsega človeštva.

### III. UNIVERZALNO POSLANSTVO CERKVE

V dinamiki univerzalnosti se na nov način kaže novo lice Cerkve; bistveni elementi pa so isti, kot smo jih srečali vprašujoč se po naravi in edinosti Cerkve.

Začnimo s tem, kar je navadnemu kristjanu najbolj na dlani: misijoni. Nekoč je teolog le z neko napol pritajeno sramežljivostjo govoril mimogrede tudi o misijonih. Veljalo je, da so misijoni stvar prakse, zadeva idealistov, ki so v precejšnji meri tudi posebneži, bolj stvar čustev ko treznega razglabljanja. Danes je misijologija posebna panoga teologije. A še bolj važno je to, da danes sploh ni mogoče govoriti o Cerkvi, ne da bi govorili o njeni dinamični univerzalnosti, o njeni bistveni misiji, o njenem poslanstvu, iz katerega potem izvira misijonstvo v ožjem pomenu besede. Najprej misija — iz nje misijoni. A kjer je Cerkev, tam je misija in sicer misija odprta do kraja celotnega človeškega horizonta. In ne le odprta, marveč v zagonu, da ga doseže. Ta dinamični zagon, ta življenjski elan je zapisan v notranjost, v samo naravo Cerkve. Brez tega bi Cerkev ne bila to, kar mora biti, bi ne bila več Kristusova Cerkev.

Notranja dinamika nadnaravne življenjske skupnosti, ki je Cerkev, njena *koinonía* meri na vse ljudi in končno tudi na vse stvarstvo. Hoče zajeti in obogatiti slehernega človeka in po človeku se neki odsev razliva po vsem stvarstvu. Je univerzalna in ima tudi kozmični značaj: ne najde miru, preden se izlije v končno eshatološko polnost, kjer bo vse stvarstvo preustvarjeno v Kristusu in v Bogu.

Ta poteza je Cerkvi bistvena in nujna, zato ker je Cerkev skrivnost v Kristusu. Ni samo neka poznejša, dodatna kvaliteta. Kakor je en Kristus poslan k vsem, in v tem je ves razlog, zakaj je tu, tako je Cerkev med nami zato, da vrši svoje veseljno poslanstvo. Nekateri gredo tako daleč, da

poantirano naglašajo: Cerkev je misija. A vsaj to je popolnoma res, da bi brez misije Cerkve ne bilo treba.

Izklesano se izraža koncilski odlok o misijonski dejavnosti Cerkve: »Potujoča Cerkev je po svoji naravi misijonska« (M 2). In to trditev takoj trinitarično utemeljuje: poslanstvo Cerkve izvira iz udeležbe pri božjem življenju in poslanstvu Sina in Duha iz Očeta.

»Amor fontalis, brezdanja Očetova ljubezen«, ki je končni vir Cerkve, objema vse, kar je živega in ustvarjenega, teži v veseljnost, da vse povede v enoto in življenjsko skupnost z Bogom, hoče združiti vse ljudi »v eno družino in v eno božje ljudstvo« (M 1). Misija Cerkve je v tem, da je znamenje in sredstvo, to je zakrament rešenja vsemu. »Cerkev na tem svetu ni cilj sama sebi,« je dejal Pavel VI. v nagovoru ob začetku četrtega koncilskega zasedanja (14. septembra 1965), »ampak je v službi vseh ljudi«. Je v službi človeka, slehernega človeka in človeške družbe sploh. Človeku kaže njegovo polno poslanstvo, poklic in dostojanstvo, ki je le v Kristusu. »Ko torej cerkveni zbor naglaša vzvišeno človekovo poklicanost in poudarja, da je v človeka položeno nekakšno božje seme, ponuja vsemu človeštvu iskreno sodelovanje Cerkve za vzpostavitev tistega vesoljnega bratstva, ki se s to poklicanostjo sklada« (CS 3).

Ko Cerkev govori o vesoljnem bratstvu vseh ljudi, ne misli na neki plehki filantropizem, marveč na človekoljubje v tistem vzvišenem pomenu, o katerem govori sv. Pavel: »Benignitas et humanitas (filantropia) apparuit Salvatoris nostri Dei — razodela se je dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega Odrešenika«, tisto človekoljubje, tista nepotvorjena ljubezen do vseh ljudi in do vsakega človeka, ki je resnična *agape* v Kristusu in se iz Kristusa razliva v vse njegove ude ter ustvarja bratstvo resnične edinosti in ljubezni vseh ljudi.

Vzhodna liturgija zato pogosto kliče Kristusa in Očeta z nazivom: »naš Bog, človekoljube«. Namenoma se na to idejo poziva pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (št. 40 v opombi).

V moči te božje ljubezni Cerkev opravlja svoje poslanstvo miru, pravice, ljubezni in univerzalne edinosti. Božje ljudstvo po svojem notranjem ustroju teži v to univerzalnost: »Tako Cerkev hkrati moli in dela ut in Populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti totius mundi transeat plenitudo«, pravi z izklesanostjo, ki se ne da polno prevesti, latinski tekst dogmatične konstitucije o Cerkvi — »da bi svet v polnosti prišel v božje ljudstvo...« (C 17).

Z drugo besedo Cerkev dela za to, da bi vesoljna družina človeškega rodu postala tudi družina božjih otrok: »da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine« (C 28; isti tekst se ponovi v CS 43). Evangeljska blagovest se oznanja narodom, »da bi postal človeški rod božja družina, v kateri bi bila ljubezen polnost postave« (CS 32). Dejansko se danes po mnogovrstnih sredstvih medsebojnega obveščanja »med narodi človeška družina polagoma zaveda in oblikuje kot eno občestvo (tamquam unam in universo mundo communitatem) sredi vesoljstva« (CS 33). Milost Kristusa in Duha krepi tiste »težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško« (CS 38).

Cerkev dela za družbeni napredek, za dvig človečanskih vrednot in sama sebe pojmuje »kakor kvas in tako rekoč kakor duša človeške družbe,

ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino« (CS 40). Na človeški ravni, v interesu in delu za dvig človeka, je stik med Cerkvijo in družbo nujen in ploden: Cerkev more in hoče »prispevati k temu, da bi družina ljudi in zgodovina te družine postali bolj zares človeški (humaniores reddere)« (CS 40).

Iz univerzalnosti spet vodijo silnice k ideji edinosti in k ideji misterija Cerkve. To pozitivno in odprto stališče Cerkve do družbe vključuje ekumenski moment edinosti. Cerkev tem uspešneje opravlja to univerzalno funkcijo pričevanja in službe skupnosti, čim bolj jo opravlja v skupnosti med ločenimi Cerkvami (prim. CS 92 omenja posebej »brate in njihove skupnosti, ki še ne živijo v popolnem občestvu z nami«).

Socialna odgovornost Cerkve za svet je danes ekumenski problem in je tudi problem notranjega sestava Cerkve, ki bodi zares sposobna vršiti to nalogo, kakor se izraža v geslu: en evangelij v pričevanju in blagovesti ene Cerkve za en in celoten svet.

Ta skrb je celo premaknila ekumensko težišče od direktnega iskanja edinosti v skupno pričevanje in v delo za blagor družbe in človeka. V ospredje stopa problem »Cerkev in družba«, in v tem horizontalnem gledanju, ki človeka usmerja k človeku, je celo neka nevarnost, da bi pozabili na prvotnejši in bistvenejši odnos človeka k Bogu, ki je vir vse krščanske dinamike. Tudi konferenca Svetovnega sveta Cerkev v Uppsali (julija 1968) je opozorila na to, da zgolj horizontalno gledanje, ki bi ne poznalo drugega kot le socialno službo, ki je sicer nujno potrebna, dejansko ne bi zajelo polnosti krščanske in eklesialne eksistence.

Cerkev je od zgoraj, a je za vse tu na zemlji. Ako pa naj bo za vse, mora biti v njej zares prostor za vse. To vodi v docela novo gledanje ne le univerzalne ampak tudi krajevne Cerkve.

Univerzalna Cerkev ni vezana na nobeno kulturo, nacijo, tradicijo: kakor je Kristus zares človek, tako Cerkev zajame in zenoti vse, kar je zares človeška vrednota. To pa pomeni, da mora biti notranje diferencirana, a vendarle ena in ne razklana.

Božje ljudstvo obsega različne narode in različne narodne Cerkve. Različnost ni utemeljena samo v naravi ampak še bolj v tem, da Kristusov Duh deli različne karizme, duhovne narove poedincem v krajevni Cerkvi in posameznim krajevnim Cerkvam v univerzalni Cerkvi. Vsako telo ima različne ude z različnimi funkcijami.

Vsak del, vsaka krajevna Cerkev mora kultivirati svoje posebne darove in jih izoblikovati po tisti posebni fiziognomiji, ki je le njena in je druge krajevne Cerkve nimajo v takšni obliki. Vsaka krajevna Cerkev mora imeti svoje posebno lice in iz organske enote vseh sestoji in v tej enotnosti obstoji novo in vedno prenavljajoče se lice vesoljne Cerkve. Samo tako se uresničuje, kar trdi koncil, da vsak del božjega ljudstva s svojimi posebnimi darovi bogati vse druge dele in bogati celoto, prinaša jim darove, ki jih je sam prejel od Boga zase in za druge. Ni odločilno, ali je krajevna Cerkev velika in številna, ali je manjša, bolj važna je kvaliteta. Vsak ud nekaj prispeva telesu.

Morda najbolj temeljno spoznanje pa je to, da krajevna Cerkev ni le en sektor velike Cerkve; ni kos podoben drugim kosom teritorija. Nasprotno, je Cerkev v celoti, ki je na tem mestu prisotna in živi na poseben



način. Neprestano koncil naglaša o škofijah, da so »portio gregis«, ker noče reči pars (Š 11; 28; C 23). V krajevni Cerkvi se daruje evharistija in v njej je ves Kristus in vsa Cerkev.

Vesoljna Cerkev bi ne bila zdrava, ko bi v njej ne bilo močnih krajevnih Cerkev. In te Cerkve bi ne bile zdrave, ko bi ne znale živeti solidarno z drugimi in drugačnimi krajevnimi Cerkvami in z občestvom univerzalne Cerkve. Pri iskanju in ustvarjanju svojkega lica krajevene Cerkve imajo svojo naravno nalogo in delež prav vsi, ki to Cerkev sestavljajo, seveda pod hierarhičnim vodstvom škofa, ki je središče in glava občestva (koinonia) v krajevni Cerkvi.

Občestvo krajevnih Cerkev se organično razraste v občestvo vesoljne Cerkve. Cerkev je tako po besedah koncila: corpus ecclesiarum, organizem in telo mnogih in mnogoterih Cerkev. Vsaka od njih trajno obstoji in živi le v celoti in po drugi strani podeljuje celoti tisto polnost, ki šele celoto napravi zares celo in vesoljno. In spet celota ne visi v zraku, ne sama v sebi, marveč obstoji in živi v krajevnih Cerkvah. Univerzalnost in enotnost sta tesno povezani.

#### SKLEP

Naša razmišljanja o Cerkvi so se tako sklenila kakor v krogu. Iz središčne intuicije, da je Cerkev udeležba in skupnost pri božjem življenju, koinonia, so se misli odvile in tja so se spet povratile.

Občestvena skupnost daje človeku novo krščansko eksistenco v moči Svetega Duha: v tem je nova enota, novo bratstvo ljubezni v Kristusu in z njo nova odgovornost in novo poslanstvo.

In kakor je Kristus za vse, tako je poslanstvo Cerkve univerzalno, ko iz družine narodov gradi enoto vesoljne družine božjega ljudstva, ki se v občestvu pravice in nesebične ljubezni bliža tistemu miru, ki ga človeštvo želi, a si ga samo nikdar ni moglo dati; Kristusov mir je obljuba, sad in blagoslov tega enega in vesoljnega občestva.



## Promocija dr. Jakoba Ukmarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani

(29. jan. 1970)

Beseda promotorja pom. škofa dr. Vekoslava Grmiča

V 44. poglavju Sirahove knjige beremo: »Hvaliti hočem vrle može ... Vsi ti so bili v časteh pri svojih sodobnikih in v njihovih dneh je odmevala njih hvala ... in njih pravična dela se ne pozabijo.«

Tudi jaz sem zelo vesel, da morem v tem trenutku pohvaliti moža, duhovnika, teologa dr. Jakoba Ukmarja in predlagati, naj mu Teološka fakulteta v Ljubljani podeli ob svojem zlatem jubileju naslov častnega doktorja (dogmatične teologije).

Na svoji dolgi življenjski poti, ki se je začela 13. julija 1878 na Opčinah pri Trstu, si je g. dr. Jakob Ukmar to priznanje s svojim delom v polni meri zaslužil. In tako moramo reči, da je naša dolžnost, da mu to priznanje damo.

1. Predvsem si je naslov častnega doktorja zaslužil s svojim kulturno znanstvenim delom.

Napisal je tale dela iz področja teološke znanosti:

a) *Zadnja večerja*. Govori in znanstvene razprave o zadnji večerji našega Gospoda. Knjiga je izšla v Trstu l. 1954.

b) *Kratka zgodovina vesoljnih cerkvenih zborov*. Izdala Goriška Mohorjeva družba l. 1963.

c) *Mariologija*. Nauk o božji Materi. Izdala goriška Mohorjeva družba l. 1969.

V omenjenih delih dokazuje dr. Ukmar samostojnost in prodornost svoje teološke misli. Čeprav so bila napisana v poznih letih njegovega življenja, so vendar na znanstveni višini in upoštevajo sodobno stopnjo razvoja teološke znanosti.

Razen tega je bil imenovan v letih 1904—1906 urednik 14-dnevne revije »Družinski prijatelj«, v letih 1906—1910 pa urednik tednika »Zarja«.

Profesor verouka je bil na državni gimnaziji v Trstu od leta 1913 do 1918. Leta 1919 je postal ravnatelj bogoslovja v Trstu in ostal na tem mestu do leta 1922. V tem času je v bogoslovju tudi predaval različne teološke discipline.

Takšni so nekateri skopi podatki o znanstvenem delu g. dr. Jakoba Ukmarja. Pripomnili bi samo še, da je bil za doktorja teologije promoviran na Dunaju l. 1917.

2. Ker je naša fakulteta slovenska, zato je odločilen še en razlog, zakaj naj podelimo častni doktorat g. dr. Ukmarju. In ta razlog je njegova narodna zavednost in neustrašenost v borbi za pravice malega naroda, ki ga obdajajo veliki narodi in je zato stalno v nevarnosti za svoj obstanek. Dr. Jakob Ukmar je v tem pogledu naravnost simbol zvestobe lastnemu narodu. Prepričan sem, da bodo ta naš korak pozdravili vsi tisti, ki enako čutijo kakor on in se morajo boriti za pravice slovenske narodne manjšine

v tej ali oni državi izven mej Jugoslavije. Naj bo to priznanje zanje spodbuda, ki jim jo daje domovina.

3. Dr. Jakob Ukmar si je končno zaslužil častni doktorat z zvestobo v poslanstvu Cerkve. Posebno kot veroučitelja se ga še danes s hvaležnostjo spominjajo njegovi učenci. Ocenjujejo ga kot »vzor skromnega, potrpežljivega, pobožnega, strpnega in hkrati pravičnega učitelja, ki je znal pritegniti k sodelovanju vse učence«, kakor piše eden izmed njih. Isti njegov bivši učenec tudi pristavlja: »Bil pa je tudi vzor zavednega Slovence in so ga kot takega spoštovali tudi učenci drugih narodnosti.« Enako je bil seveda vzoren delavec v dušnem pastirstvu in pri cerkvenem sodišču v Benetkah.

Gotovo so to le nekatere zasluge tega moža, ki pa so vsekakor takšne, da smo lahko naravnost ponosni, da moremo ob 50-letnici naše fakultete dati starosti zamejskih slovenskih duhovnikov in neumornemu kulturnemu delavcu priznanje s tem, da mu podelimo častni doktorat. Vem, da je ta naslov z večnostnega vidika le bolj igračka, a kljub temu predlagam, da z njim počastimo večerno zarjo njegovega življenja in mu damo vsaj to skromno priznanje za njegovo delo.

Vekoslav Grmič,  
prodekan in profesor  
Teološke fakultete v Ljubljani

### **Zahvalni govor dr. Jakoba Ukmarja ob priliki podelitve častnega doktorata\***

Častiti in dragi zborovavci!

Slovesna podelitev častnega bogoslovnega doktorata, ki se je pravkar izvršila, mi je prišla nepričakovano, ker sem poleg odličnih slovenskih strokovnjakov na teološkem polju le bolj skromen diletant. Zato pa sprejemam to odlikovanje z veliko hvaležnostjo. Slava in čast predvsem Bogu, ki me je v bogoslovnih študijih milostno podpiral. Hvala in zahvala gospodu dekanu in profesorskemu zboru ljubljanske Teološke fakultete za njihovo pozornost name, ki delujem ob robu slovenske zemlje. Z današnjim odlikovanjem ste pač hoteli ne samo počastiti tržaško škofijo, ampak tudi utrditi duhovno vez, ki družni nas Slovence tostran in onstran državne meje. Za vse to izrekam prav prisrčno zahvalo.

Današnja slovesnost nas vnovič opozarja na pomembnost teološke vede v sklopu drugih znanosti in še posebej na njeno važnost pri hierarhičnem vodstvu Cerkve. Teologija je prava znanost v pristnem pomenu besede; znanost, ki to, kar je Bog v teku tisočletij človeškemu rodu razodel, kritično preiskuje, znanstveno tolmači in sistematično urejuje. Pri tem spoštuje vsako drugo znanost, ker je vsako resnično človeško znanje odsvit božje vednosti. Zato upošteva trdne izsledke drugih, posebno naravoslovnih ved, saj ne more resnica nesprotovati resnici, pač pa se razne stroke človeškega znanja med seboj dopolnjujejo.

\* Zahvalni govor slavljenca je prebral njegov zastopnik dr. Lojze Škerl, škofov vikar v Trstu, ker se dr. J. Ukmar zaradi slabega zdravja ni mogel osebno udeležiti slovesnosti.

Pa tudi učiteljska oblast Cerkve, tako imenovani magisterij, ki uživa po božji naredbi posebno vodstvo božjega Duha in ima v določenih primerih celo karizmo nezmotljivosti, se vendarle okorišča s teološko znanostjo. Kar je Cerkev v stoletjih, od prvega nicejskega zbora do zadnjega vatikanskega koncila avtoritativno določila, vse je sad dolgega, v nekaterih primerih tudi stoletnega študija bogoslovnih strokovnjakov. Bog je pač tak mojster, da zna po naravni poti doseči svoj prekonaravni cilj in zna delati čudeže tudi brez čudežev.

Živimo v nemirni pokoncilski dobi. Dobri Janez XXIII. je sklical vesoljni cerkveni zbor, ki naj bo aggiornamento, prilagoditev Cerkve potrebam sedanjega časa. Ta prenovitev se je teoretično tudi res izvršila po koncilskih odlokih in konstitucijah, ki so in ostanejo občudovanja vredni dokumenti. Odkrili so nam nove poglede na bistvo Cerkve in na njene mnogovrstne odnose do sedanjega sveta, krščanskega in nekrščanskega, vernega in nevernega, ter povrh vsega še njene poglede na raznolike stanove človeške družbe. Ta prilagoditev se zdaj praktično nadaljuje in se bo nadaljevala po škofovskih konferencah in po sinodah posameznih dežel in narodov.

To je vse prav. Toda človeška slabost je to prilagojevanje spremenila v nekako revolucionarno stanje, ki spravlja v krizo tudi vrednost temeljnih umskih in moralnih dobrin, spravlja v krizo tudi krščanstvo sploh in našo Cerkev še posebej. Radikalni reformatorji ne vidijo v dosedanjem krščanstvu čisto nič dobrega. Vse bi bilo treba porušiti in potem nekaj novega pozidati. Nič več avtoritarne in juridične Cerkve; bodoča Cerkev bodi karizmatična in ljudska. — Blagor mu, kdor v teh zmedah ohrani še mirno kri in zdravo razsodnost. Saj ni res, da je treba vse podreti. Kar je božja ustanova v strukturi in nauku, mora ostati in bo ostalo. Kar je človeška naredba, se spreminja, kakor se časi spreminjajo. Kar je postalo neumestno, nima obstanka; kar je dobrega, se počasi razvija v nove oblike, ne da bi konservativca po nepotrebnem dražilo. Počasi, pravim, se dobro razvija v nove oblike. Fanatizem ni bil nikdar prida, ne v politiki, ne v Cerkvi.

Božja ustanova, različno urejena po človeških naredbah, ustanova, ki nas sedaj prav posebno zanima je mesto laikov v Cerkvi. Navdušeni novotarji nam pravijo, da se je Cerkev šele v zadnjem koncilu zavedla, da obstoji tudi iz laikov; do tedaj se je vedno predstavljala kot hierarhična dinastija, ki vlada in vzgaja nedoraslo čredo vernega ljudstva. Po koncilu pravijo, da so laiki postali polnoletni; niso več otroci, da bi se jih moralo pitati z evharistično hrano v usta, dobe naj jo v lastne roke, ki niso nič manj svete kakor roke duhovnika celebranta. Laiki naj se zavedajo svojih demokratičnih pravic; svobodno naj si volijo svoje župnike in škofe ter naj imajo svoj delež tudi pri centralni vladi Cerkve. Na mesto klerikalne Cerkve naj stopi ljudska Cerkev, saj je koncil označil Cerkev kot božje ljudstvo.

Tako nekako govore ti novodobni reformatorji. Pa bodimo trezni in glejmo resnici odprto v obraz. Razlika, in sicer bistvena razlika, med hierarhijo in laiki je božja naredba, ki je mi ljudje ne moremo spremeniti. Obstaja že iz prvega početka krščanstva in bo trajala do konca dni (Trid. sess. 23, can. 6). Vendar ni to nič protidemokratičnega, kajti hierarhija

nima samo vladne oblasti, marveč tudi dolžnost služiti vernikom. Vsi škofje s papežem vred in vsi duhovniki morajo opravljati svojo sveto službo (sacrum ministerium) v prid laikom. Od druge strani pa so tudi laiki poklicani sodelovati s hierarhijo, različno v različnih časih in razmerah. Drugače je sodelovala Feba, ki je ponesla najodličnejše Pavlovo teološko delo iz Korinta v Rim; drugače so po štiristo letih sodelovali Efežani, ki so z baklado pritrdili odlokom tedanjih koncilskih očetov. Končno je 2. vat. koncil to sodelovanje laikov prilagodil sedanjim razmeram. Povabil jih je na bližje sodelovanje pri liturgičnih opravilih, posebno pri evharistični daritvi, ter pričakuje njihovo pomoč v cerkveni administraciji in v dušnem pastirstvu, kakor se bo škofovskim konferencam po raznih deželah zdelo primerno.

V tem novem ozračju me je veselo presenetilo, ko sem bral, kako marljivo in modro pripravljate slovensko cerkveno sinodo in da ste povabili tudi laike k sodelovanju v pripravah ter jih nameravate pritegniti še k sinodalnim razpravam. To je velik napredek, o katerem se še pred desetimi leti ni nobenemu sanjalo, napredek, ki se ga lahko po pravici veseli ves narod. Vsi pa čutimo, da bo prispevek laikov k pravemu uspehu sinode v veliki meri odvisen od njihove teološke izobrazbe. In prav tako čutimo, da stoji naša teološka fakulteta pred težkim pa važnim delom, pomagati izobražencem do primerne teološkega znanja. Ne bodo sicer specialisti v tem ali onem teološkem odseku, pač pa pravilno orientirani v sedanjih teoloških vprašanjih. Brez tega bi imela Cerkev v Sloveniji lahko spretne uradnike po škofijskih in župnijskih pisarnah, nikdar pa laike, ki bodo s hierarhi razpravljali in morda soodločali o dušnopastirskih problemih.

S tako vzgojo laičnih teologov bomo lahko dosegli še nekaj drugega. Spominjam se, koliko dragocene energije smo pred sedemdesetimi leti trošili v trajnem in večinoma brezplodnem polemiziranju v našem lastnem majhnem narodu. Nihče izmed nas si ne želi nazaj tistih časov ne tiste miselnosti. Zadnji koncil nam je pokazal drugačna pota. Odprl nam je širše vidike, učil nas je spoštovanja človeške osebnosti, spoštovanja drugačnega mišljenja, učil nas je prave tolerance. Na mesto anateme je stopila krščanska ljubezen kot glavni sad tega cerkvenega zbora.

To koncilsko pot bodo utirali tudi naši bodoči laični teologi, da bo med nami več ljubezni, več medsebojnega umevanja, pa tudi več zaupanja in več potrpljenja. Saj resnica bo gotovo zmagala nad zmoto, pravica bo gotovo premagala krivico, toda nikjer ni zapisano, da bo to že jutri. Skrivnostni so božji posegi v zgodovino našega naroda in včasih Bog vse vklene v nepokorščino zato, da se potem vseh usmili (Rimlj 11, 32).

Naj zaključim s ponovno zahvalo za to slovesno promocijo in z željo, da bi ljubljanska Teološka fakulteta dobro uspevala ter da bi postala Slovenija s tem visokim kulturnim zavodom v vsakem pogledu zdrava in krepka dežela, na katero bi mi zamejski Slovenci ponosno gledali in se nanjo zaupno naslanjali.



## Promocija prof. dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani

(2. aprila 1970)

### Uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdiga

V dobi, ko se med mladimi tudi v Cerkvi dviga protest zoper vsako obliko institucionalizma, bi se le rad ustavil pri instituciji, ki nas neposredno zanima, in to je naša teološka fakulteta.

Važne misli o njenem bistvu in poslanstvu smo slišali od prof. A. Trstenjaka dne 29. januarja letos, ko smo slavili 50-letnico te fakultete in razglašali za njenega častnega doktorja msgr. Jakoba Ukmarja iz Trsta. Ko danes s proslavo nadaljujemo in v tem nadaljevanju razglašamo še enega častnega doktorja in sicer našega priljubljenega profesorja Jožefa Demšarja, bi se rad ustavil pri eni izmed misli, ki jo poudarja Kongregacija za katoliški pouk v Rimu kot razlago za svoj »nihil obstat«. Pravi namreč med drugim, da je bil profesor Demšar »per dimidium saeculum dux motus catechetici in diocesisbus Sloveniae«, torej več kot pol stoletja vodja katehetskega gibanja v Cerkvi na Slovenskem. Ta zasluga se sliši kot nekaj zelo zelo velikega in v resnici tudi je: biti vodja in predstavnik katehetskega gibanja v slovenskih škofijah, gibanja, ki je osnovne važnosti za vso slovensko pastoralno dejavnost.

Nikakor se ne mislim pri samih zaslugah prof. Demšarja dalje ustavljati, saj to je naloga promotorjeva, ustaviti pa se hočem pri pomembnosti teološke fakultete kot institucije sredi božjega ljudstva na Slovenskem.

Najprej teološke fakultete kot celote. Če naj teologija izpolnjuje naročilo velikega Anzelma »fides quaerens intellectum«, pa tudi »intellectus quaerens fidem«, se takoj pokaže njena pomembnost. Od njenega dela je v veliki meri odvisno, ali bodo ljudje na Slovenskem prišli do vere ali ne. Ako jim bo znala to vero prav poiskati in dokazati za pravo in Kristusa povezati z vso njihovo sodobno stvarnostjo, bodo preko duhovnikov in laikov, ki so šli skozi njene učilnice in brali njene publikacije, našli tisti odgovor na večna vprašanja, ki jih nosijo v sebi, ki ga zaman iščejo drugod, pa jim ga je kot edinega pravega poslalo nebo. Kakšna sreča najti smisel svojega življenja, dela in trpljenja! In če bo teološka fakulteta odkrito božje sporočilo ljudem in naravnost Boga in Kristusa, ki se hoče z njimi srečati, znala prav in vsestransko osvetljevati in približevati, potem bo vernost našega naroda tako globoka in tako zdrava, da je niti najtežji viharji, skozi katere bi morala iti, ne bodo mogli omajati ali pregnati. Ne gre torej le za en ali drug pogled na vero, ampak za verovanje kot celoto, po katerem edinemu moremo biti Bogu všeč. Na vprašanje torej, ali so institucije še Cerkvi potrebne, moramo na kratko odgovoriti: teološka fakulteta je ena izmed njih in še kako potrebna. Potrebna predstavnikom hierarhičnega cerkvenega učiteljstva, da z njeno pomočjo prav učijo božje ljudstvo. Potrebna temu ljudstvu v celoti in vsakemu posamezniku, da najde pravi dostop do Kristusa, se zanj dokončno odloči, v njem zaživi in se razgiblje, da polagoma ne bo več živel sam, ampak bo v resnici in milosti v njem zaživel Kristus (prim. Gal 2, 20).



Gotovo pa je, da more fakulteta kot institucija to svoje poslanstvo v nekem narodu izpolniti le tako, da ga izpolni vsak posamezni njen profesor, vsak posamezni zastopnik te ali one njene discipline. Profesor Demšar, ki ga bo fakulteta razglasila za častnega doktorja, je to nalogo izpolnil tako, da je v svoji stroki postal dux, vodja celega gibanja, ki je iz njegovih predavanj in spisov izhajalo. Res je, niso vse stroke na enak način poklicane, da zbudijo pravo gibanje v slovenskih škofijah, vendar ne rečem preveč, če izrazim misel, da bi bilo nekaj takega ideal. Ne gre in nikoli ne sme iti, posebno pa po 2. vatikanskem koncilu, le zato, da se odpredava neka določena stvarina in se glave slušateljev napolnijo z neko novo vednostjo ali celo večino, od katere božje ljudstvo na Slovenskem nič posebnega ne bo imelo. Vsak bi moral svojo stvarino zajeti tako globoko v povezavi s celotno vero in Kristusom, da bi se znanju pridružilo navdušenje in navdušenju dejavnost, ki bi začela spreminjati obličje Cerkve na Slovenskem. Pa naj iz vrst slušateljev teološke fakultete na Slovenskem izidejo znanstveniki ali praktični dušni pastirji, vsi bi morali odnesti s seboj v življenje o božji resnici prižgani ogenj in želeči le eno, da zagori: v filozofskem, svetopisemskem, veroslovnem, dogmatičnem, moralnem, kerigmatičnem in vseh drugih smislih in smereh. »Ite et inflamate omnia!« je zapisano v veži jezuitske centrale v Borgo S. Spirito v Rimu. Vsak strokovnjak bi se moral potegovati za odliko, da je vodja gibanja, ki po osnovni pastoralni usmeritvi vse teologije, ki jo je ukazal 2. vatikanski koncil, razgiba v vseh smereh božje ljudstvo v nekem narodu.

Tako nam razglasitev novega častnega doktorja daje priliko, da poudarimo teološko fakulteto kot nujno potrebno institucijo, obenem pa se vprašamo, koliko mu hočemo vsi drugi biti podobni. Zares: spomenik postavimo mu tak, da sleherni skuša mu biti enak.

#### **Obrazložitev predloga za imenovanje dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani**

Ob petdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani imamo srečo, da je med nami eden izmed predavateljev, ki so sestavljali prvi profesorski zbor leta 1919 v Ljubljani ustanovljene Slovenske državne univerze in na njej obstoječe Teološke fakultete.

Dr. Josip Demšar je bil rojen 12. marca 1877 v Škofji Loki. Po maturi je 1895 stopil v ljubljansko bogoslovje in bil 1899 posvečen za duhovnika. Od 1899 do 1903 je bil kaplan v Kočevju, od 1903 do 1905 prefekt v Alojzijevišču, od 1905 do 1914 profesor verouka na Škofijski gimnaziji v Št. Vidu nad Ljubljano, od 1914 do 1932 profesor verouka na Državnem učiteljišču v Ljubljani, od 1932 do 1945 profesor metodike in pedagogike ter istočasno ravnatelj Uršulinskega učiteljišča v Ljubljani. Od leta 1919 do 1965 je bil predavatelj katehetike in metodike na Teološki fakulteti v Ljubljani, vodja Vadnice za veroučne nastope na Državnem učiteljišču v Ljubljani in član vodstva Slovenskega katehetskega društva. Leta 1906 je kot prefekt Alojzijevišča doktoriral iz bogoslovnih ved na Teološki fakulteti univerze na Dunaju, leta 1925 pa je kot profesor verouka na Državnem učiteljišču v Ljubljani, prejel doktorat na filozofski fakulteti Državne univerze v Ljubljani iz pedagoške stroke.

Iz povedanega je moč razbrati, da je dr. Josip Demšar bil za svoje poklicno delo kateheta in profesorja verouka temeljito pripravljen s študijem teologije in doktoratom iz bogoslovnih ved. Za strokovnjaka v pedagoških vprašanjih pa se je usposobil s študijem in doktoratom vzgojslovja. Značilna je povezava praktičnega udejstvovanja z znanstvenim raziskovanjem in navezovanje znanstvenega raziskovanja z izkušnjo. Dejstvo, da je pri 48-tih letih končal študij pedagogike in ga kronal z doktorsko dizertacijo, je zgovorna priča prave zavzetosti za znanstveno delo in strokovno izpopolnjevanje.

Poleg omenjenega udejstvovanja, ki je samo na sebi zmožno napolniti življenje zelo zavzetega kulturnega delavca, je dr. Josip Demšar pisal v strokovnih časopisih kot so Slovenski učitelj, Učiteljski tovariš, Čas, Vzajemnost, Zbornik Teološke fakultete, Bogoslovni vestnik in Cerkev v sedanjem času razprave, članke, kritike in ocene s področja didaktike, metodike pouka in vzgoje. Značilni so Demšarjevi posegi na poprišče Herbartovih formalnih stopenj, katehetskem gibanju, verski vzgoji v šoli, sodelovanju otrok pri verouku, spolni vzgoji in o Frideriku Viljemu Foersterju. Leta 1955 je izdal za slušatelje katehetike Metodiko verouka.

Nič manj važno pa ni njegovo praktično udejstvovanje za obnovo katehetskega gibanja od začetka tega stoletja v Sloveniji. Že dve leti po uvedbi monakovske katehetske metode 1901 je nadzornik Franc Hubad pohvalil dr. Demšarja, da spretno uporablja formalne stopnje pri verouku. Udeleževal se je katehetskih kongresov in tečajev v Salzburgu, Dunaju in Münchenu in skušal vse, kar je bilo uporabno presaditi na domača tla. Sodeloval je pri Slovenskem katehetskem društvu in pri Zvezi slovenskih učiteljev. Po 3. Slovenskem katoliškem shodu 1906 so ustanovili Katehetsko društvo v Ljubljani, 1907 na Koroškem in 1908 v tedanji lavantinski škofiji. 1918 je dosegel, da je postal Slovenski učitelj glasilo Zveze učiteljev, kateheti so pa sprejeli za svoje glasilo Vzajemnost. Leta 1912 je vodil slovenske katehete na Evharističnem kongresu na Dunaju, ki je imel velik vpliv na celotno katehetsko in versko življenje v Sloveniji. Ko je v tridesetih letih nastala Kerschtensteinerjeva »delovna šola« je pokazal, kaj je bilo uporabljivo in kaj manj ustrezno. Prav tako je v letih pred 2. svetovno vojno zavzel stališče do kerigmatike in ji odkazal pravo mesto. Dasi osebno zelo skromen, je vendar idejno in znanstveno vodil slovensko katehetsko gibanje vse od začetka našega stoletja do sedaj.

Kar smo nakazali, še zdaleč ne obsega vseh zaslug, ki jih ima dr. Josip Demšar za slovensko katehetsko in versko vzgojno delo. V mislih imamo predvsem njegov osebni lik, ki s svojo dobroto, skromnostjo in poštenostjo dosega prav enake, če ne še večje uspehe. Vendar je zadosti, da si s temeljito osnovo in tehtnimi razlogi upamo predlagati, da bi akademski svet Teološke fakultete in njen veliki kander imenovali dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja Teološke fakultete v Ljubljani kot priznanje za njegovo znanstveno, organizatorično in didaktično delo na polju slovenske katehetike.

Dr. Valter Dermota,  
profesor Teološke fakultete  
v Ljubljani,  
promotor

## Zahvalne besede dr. Josipa Demšarja ob podelitvi častnega doktorata

Kot je poročal Glas koncila je zagrebška Teološka fakulteta ob svoji 300-letnici podelila sedem častnih doktoratov, med drugimi dunajskemu nadškofu kardinalu Königu in zagrebškemu škofu msgr. Kuhariču. Poročilo Glasa koncila me je prestrašilo. Po častnem doktoratu sem zašel med kardinale in škofo. Zdaj bi moral najprej priznati, da sem častnega doktorata zelo nevreden. Pa razvidnih resnic ni treba dokazovati. Tako smem iti mimo svoje nevrednosti. Moram pa priznati, da mi je hudo, ker se ne bom mogel vsem tako zahvaliti, kot bi se hotel.

Spoštljivo se zahvaljujem fakulteti z g. velikim kanclerjem na čelu. Po poročilu Družine ste g. nadškof posredovali, da je Kongregacija za katoliški pouk pristala na moj častni doktorat. Globoko sem Vam za to hvaležen.

Prav tako spoštljivo se zahvaljujem Vam, g. mariborski škof. Po končanem teološkem tečaju ste ostali še pri tej dopolnilni proslavi 50-letnice Teološke fakultete. V hvaležnem spominu mi bo ostala Vaša dobrohotna pozornost.

In ljubljanski pomožni škof! Velik trud Vam je povzročila moja železna maša. Nedelja 6. julija preteklega leta je bila prava preizkušnja Vaših duševnih in telesnih moči. Železna maša zvečer je bila tretja slovesnost, ki ste jo tisti dan kot škof vodili. Zelo sem Vam hvaležen, da ste se potrudili tudi k tej proslavi.

V septembrski številki revije Cerkev v sedanjem času sem pri pregledu kazala postal pozoren na članek dr. Valterja Dermote z naslovom »Jubilej velikega kateheta«. Kateri veliki katehet je obhajal jubilej? V reviji sem pod omenjenim naslovom zagledal svoje ime. Začudil sem se, kako ste, g. profesor, mogli mene narediti velikega. Čudim se pa zdaj tudi Vašemu trudu, s katerim ste z drobtinicami mojega dela poskusili vsaj nekoliko opravičiti moj doktorat. Znanstvenik zna tudi drobtinice porabiti za svoj namen. G. promotor prosim, da za svoje utrudljivo delo sprejmete mojo globoko zahvalo.

Častni doktorat je zagrebška fakulteta podelila tudi Antoninu Zani-  
noviću, dominikancu iz Dubrovnika. V Glasu koncila je bila njegova slika. Pod sliko je bilo zapisano: »Oče Antonin Zaninović ni mogel priti na proslavo — ni čudno: 92 let je star«. Fakultetni svet ljubljanske Teološke fakultete je s podelitvijo častnega doktorata meni pokazal plemenito spoštovanje do starosti.

Pri proslavi 50-letnice v stolnici smo se čudili mirni spretnosti, s katero je g. dekan vodil veličastno, za njega pa vznemirljivo proslavo. Tudi za teološki tečaj in za to proslavo ob koncu tečaja se je g. dekan veliko-  
dušno žrtvoval. Naj mu bodo velike žrtve poplačane vsaj z našo hvalež-  
nostjo.

Stalno sem hvaležen svojim bivšim slušateljem, danes se jih posebno živo spominjam. Srečen sem bil med njimi. Nekaj mi pa le greni spomin na fakulteto. Predolgo sem bil na fakulteti. Prvikrat sem prosil za razrešitev od dela na fakulteti leta 1947, ko sem bil star 70 let. Razmere za menjavanje predavateljev niso bile ugodne. Po prvi prošnji za razrešitev sem ostal na fakulteti še 18 let. Z mojim slovesom od fakultete sta se

katehetika in kateheza poživili. Sedanji g. predavatelj je s knjigami in s krajšimi spisi katehetsko delo razgibal, predavanja pedagogike in katehetike pa je smotrno preuredil. Mladi duhovniki bodo mogli prihajati s fakultete za učno in vzgojno delo dobro pripravljeni. Dva katehetska tečaja sta duhovnike seznanila z novimi tokovi vzgoje in pouka. Medškofijski katehetski svet skrbi za učne knjige, ki lajšajo pouk katehetom in učencem. Po mojem odhodu s fakultete so za katehete prišli boljši časi. Tudi ta ugotovitev naj poveča proslavo 50-letnice Teološke fakultete.

Sebi v zagovor smem reči, da na Teološko fakulteto nisem prišel po svoji krivdi. Ko so leta 1919 iskali predavatelje za Teološko fakulteto, sem nepričakovano dobil sporočilo, da sem določen za predavatelja pedagogike in katehetike in naj pošljem kratek popis življenja. Poročilo so podpisali profesorji France in Aleš Ušeničnik in Janez Zore. Ušeničnik France in Zore sta me podrobneje poznala iz škofijskega zavoda v Št. Vidu. Ušeničnik je bil prvi rektor, Zore prvi generalni prefekt, jaz prvi gimnazijski veroučitelj. Na fakulteti sem začel predavati v jeseni 1919 po ustnem dogovoru. Izbor fakultetnega sveta je odobrilo ministrstvo prosvete Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev v Beogradu z odlokom z dne 24. marca 1920. Rektorat univerze »si je dovolil to sporočiti« z dopisom z dne 30. marca 1920. Podpisan je bil rektor Plemelj.

Reči smem, da sem delo na fakulteti resno vzel. Prav so mi prišle izkušnje pri delu na raznih osnovnih in srednjih šolah. Reči smem, da je bila moja podzavestna priprava na delo pri slušateljih Teološke fakultete tudi to, kar sem prej za lastno osebnost pridobil v Sveti deželi. Obiskal sem svete in druge znamenite kraje od Aleksandrije v Egiptu do Damaska v Siriji. Na moje poznejše delo na fakulteti je vplival tudi prof. Zore, ki me je vodil po Italiji. S svojo pogumno spretnostjo je dosegel, da sva bila mlada, prav preprosta duhovnika na veliki četrtek v zasebni kapeli pri maši Pija X., ki naju je tudi obhajal.

Ob začetku Münchenskega katehetskega gibanja v prvih letih tega stoletja sem bil večkrat v Münchnu. Na mednarodnem katehetskem kongresu leta 1912 ob priliki svetovnega evharističnega kongresa na Dunaju smo govorili o veroučnih knjigah, ki bi bile sestavljene po načelih Münchenske psihološke metode.

Poraz v prvi svetovni vojni je v Nemčiji vzbudil prepričanje, da bi do vojne ne bilo prišlo, če bi bila vzgoja v Nemčiji manj militaristično diktatorska. Po vojni je Nemčija iskala nova pota v pouku in vzgoji. Nemška šola je bila takrat za vso Evropo zanimiva. Šole v Nemčiji so rade sprejemale obiske iz inozemstva. Ugodno za obiske je bilo, da so šole v Nemčiji začele letne počitnice preje kot drugje, zato pa je novo šolsko leto že prve tedne avgusta — med našimi počitnicami — že tako urejeno steklo, da so bili obiski že takrat zaželeni.

Za katehetiko sem tudi po prvi svetovni vojni šel večkrat v München, za pedagogiko pa največ v Berlin in Hamburg. Pri obiskih v šolah sem se veselil pristrčnih odnosov med učitelji in učenci. Z Hitlerjevim nastopom je bilo naših obiskov v Nemčiji konec.

Pomen naše fakultete za duhovnike in naše ljudstvo smo živo začutili pri proslavi v stolnici ob govorih g. velikega kanclerja in prof. Trstenjaka. Prosim, da smem povedati, kaj je bila fakulteta meni.



16. marca 1906 sem bil na Dunaju promoviran za doktorja teologije. Z menoj je bil promoviran še en duhovnik Poljak. Promocija je spominjala na slovesnosti redkih pa slavnih univerz srednjega veka. Rektor univerze je bil takrat profesor juridične fakultete ekonomist Philippovizh. Pri promociji je imel kratek nagovor. Med drugim je rekel: »Vi duhovniki imate globok vpogled v človeške duše. Imate pa nanje tudi velik vpliv. Naša mlada doktorja bosta ta duhovni vpliv uporabljala v srečo ljudi.«

Kadarkoli sem v 45 letih svojega dela na fakulteti bil v ožjih stikih s fakulteto, sem dobil vtis, da je delo naše fakultete, delo profesorjev in slušateljev posvečeno Cerkvi in po Cerkvi ljudstvu. Po vsakem predavanju na fakulteti in na fakultetnih sejah sem se čutil duhovno poživljenega. Opazoval sem dobro voljo slušateljev, da bi pomagali mladini do življenja, vrednega človeka in kristjana. Plemenite želje bodočih duhovnikov niso bile brez vtisa name. Mnogo dobrega sem dobil od fakultete. Hvaležen sem za to profesorjem in bivšim slušateljem. Še enkrat prosim, da sprejmejo mojo globoko zahvalo gg. škofje, fakulteta in vsi spoštovani navzoči.



# **PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU OB PRILIKI PROSLAVE 100-LETNICE I. VATIKANSKEGA KONCILIA**

V Ljubljani, 1.—2. aprila 1970

## **Premiki v fundamentalni teologiji**

Predavanje — Vilko Fajdiga

MOTIONES NOVAE IN THEOLOGIA FUNDAMENTALI

### **Literatura**

1. J. Alfaro — H. Bouillard — H. Carrier — G. Dejaifve — R. Latourelle — G. Martelet, *La théologie fondamentale à recherche de son identité*; v *Gregorianum* 1969 (50), 3—4, 757—777.
2. Cahill Joseph, *Eine Fundamentaltheologie für unsere Zeit*; v *Concilium* 1969 (5), 6—7, 457—461.
3. Dragošević S., *Prvi vatikanski sabor, Crkva u svijetu*, Split 1970.
4. Dulles Avery, *Was ist Offenbarung?* (prev. iz angl.), Freiburg 1969.
5. Fajdiga Vilko, *O odločilni vlogi volje pri verovanju*, Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 59—74;  
Teoretična apologetika, Ljubljana 1964<sup>2</sup> (skripta);  
Praktična apologetika, Ljubljana 1963<sup>3</sup> (skripta);  
Čudeži v pridigi in katehezi, *Cerkev v sodobnem svetu* 1967 (1), 121 s.;  
Problemi teologije verstev, *Bog. vestnik* 1968, 1—2, 43—60.
6. Gilkey Langdon, *Tendenzen in der protestantischen Apologetik*, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 472—486.
7. Geffré Claude, *Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie*, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 418—429.
8. Fries Heinrich, *Von der Apologetik zur Fundamentaltheologie*, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 442—447.
9. Kamphaus Franz, *Von der Exegese zur Predigt*, Mainz, 1968<sup>2</sup>.
10. Latourelle René, *Zerstückelung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie?* *Concilium* 1969 (5), 6—7, 429—434.
11. Neuhausser E. und E. Gössmann, *Was ist Theologie?*, München 1966.
12. Paradis G., *Foi et raison au Concile du Vatican*; v zbirki »De doctrina concilii Vaticani I, Vaticanum 1969.
13. Rode Franc, *Le problème du miracle dans la crise moderniste*, Paris 1965.  
Odrešilni pomen nekrščanskih verstev, *Bog. vestnik* 1969, 3—4, 259—267.
14. Segundo Juan, *Dialog und Fundamentaltheologie*, *Concilium* 1969 (5), 6—7, 447—452.
15. P. de Sury — P. Grélot — M. Carrez — A. George — J. Delorme — X. Léon — Dufour, *La Résurrection du Christ et l'exegese moderne*, Paris 1969.
16. Walgrave Jan, *Beitrag zur Aufgabe, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie*, *Concilium* 1969, (5), 6—7, 452—457.
17. E. Poussot, *Foi et Réurrection*, *Nouv. revue théol.*, 1969, 1009 sl.

Ni dvoma, da je I. vatikanski koncil pred 100 leti izvršil veliko delo na doktrinalnem kakor na disciplinarnem področju v Cerkvi. Spričo mnogih zmed je bilo potrebno, da se škofje sestanejo in znova ostvariyo edinost na podlagi večnih resnic in cerkveno disciplino prilagodijo novim razmeram v svetu. Sadove koncila S. Dragošević oriše s sledečimi besedami: »Zgodilo se je, kakor da se je med ljudmi spustila avtoriteta Boga, ki edini more dati človeku notranji mir in gotovost... Definicije koncila so usmerile notranje življenje in razvoj v Cerkvi za 100 let in dale jasen pečat delovanju papežev v tej dobi. Prosti obremenjenosti svetnih skrbi so mogli s toliko večjo avtoriteto posvečati vse svoje sile Cerkvi in božjemu ljudstvu.«

Sadovi na doktrinalnem področju so bili predvsem v korist apologetiki oziroma fundamentalni teologiji, saj o prvi in glavni konstituciji koncila »Dei Filius«, ki je bila sprejeta 24. aprila 1869 govorijo kot o »magna charta apologeticae«. Spričo tolikih zmot o tem, kaj sploh razum more in sme vedeti o božjem razodetju — mislimo le na zmote, ki jih je 1864 naštel in obsodil znani Syllabus Pija IX! — je bilo treba enkrat za vselej ugotoviti, da človeški razum ne le more spoznati Boga, ampak more tudi racionalno utemeljiti nadnaravno razodetje, ko s pomočjo zdrave filozofije in zgodovine ugotovi, da je Bog resnično govoril. Po pravici je zato francoski apologet Gardeil nalogo in poslanstvo teoretične apologetike stisnil v besedo »Summa de credibilitate«.

Roger Aubert pa v razpravi, s katero povečuje delo 1. vatikanskega koncila, opozarja tiste, ki so se v pretirani zaskrbljenosti za resnico veselili predvsem dokončnega zavarovanja pravic človeškega razuma, ko gre za utemeljevanje razodetja, da je koncil istočasno hotel tudi obseg razumskega razpravljanja o veri omejiti na najnujnejše in zoper Hermesa Güntherja in Froschammerja ugotoviti, da vera nikdar ne more biti sad samih razumskih dokazov, ampak da je vse to le racionalni pogoj za dej vere, ki je bistveno nadnaraven in svoboden. Tudi 1. vatikanski koncil je torej hotel dati prvenstveni poudarek veri in ne razumu in upoštevati želje tistih škofov, ki so si želeli več pastoralnih in manj doktrinalnih poudarkov.

Ta želja je po koncilu naraščala, dasi so koncilski poudarki o veri in razumu, posebno pa o čudežih kot zanesljivih objektivnih znamenjih za božje razodetje sprožili živahno znanstveno raziskovanje in pisanje v omenjeni smeri. Bolj in bolj je prihajalo, posebno med francoskimi apologeti, do vse večjih poudarkov volje in srca ter milosti pri verovanju in tudi pri pripravljanju na vero, češ da vera ni samo dej razuma, ampak tudi volje in milosti, kakor je vedno učila Cerkev (Actus intellectus imperatus a voluntate sub influxu gratiae). Ti premaknjeni poudarki so se krepili toliko bolj, čimbolj je bilo spričo napredka v svetu jasno, da za samo verovanje v Kristusa in za vztrajanje v krščanstvu razumski dokazi ne zadostujejo in da kljub njim ljudje od vere bolj in bolj odpadajo, saj jih sijaj sodobne civilizacije vedno bolj vleče proč od hladne in suhoparne vere. Ljudje so si želeli vrednot, teh pa niso našli poudarjenih v krščanstvu ampak izven njega. Fundamentalna teologija je bila prisiljena bolj in bolj misliti na tiste načine priporočanja prave vere, ki jih je uporabljal Kristus, prva Cerkev, sv. Avgustin, Blaž Pascal in posebno novejši francoski apo-

logeti z Blondelom na čelu, ki pa jim tudi sv. Tomaž Akvinski ni bil nenaklonjen, saj je učil, da ima tudi pri verovanju volja glavno vlogo — »principalitatem habet« (C. G. III, 40, 3). Zahteva po upoštevanju teh občečloveških resničnosti tudi v disciplini o temeljih našega verovanja je postajala vedno močnejša. Hotela je, da se v njej poleg teoretičnega dokazovanja razodetja govori tudi o njegovi praktični važnosti za človeško življenje, češ da se bo le na ta način kdo mogel okleniti razodetja kot vrednote. Pojavljala se je zahteva po ne samo teoretični ampak tudi po praktični apologetiki, zahteva po integralni ali totalni apologetiki, ki naj upošteva celotnega človeka in celotno njegovo sedanjo situacijo.

Toda močnejša je bila še skupina tistih, ki jim je šlo bolj za »veritas quoad se« kakor onih, ki jim je šlo tudi za »veritas quoad nos«. Treba je bilo nič manj kakor 2. vatikanskega koncila, pastoralnega koncila, da je zmagalo stališče tistih, ki so zahtevali drugačno fundamentalno teologijo in so prav po koncilu o njej na ves glas spregovorili. Jasno je, da so spregovorili ne le o drugačni podobi te teološke discipline, ampak so morali spregovoriti tudi o tem, da je treba teoretičnim dokazom za božje razodetje — čudežem dati drugačen poudarek, pa tudi največjemu izmed njih, Kristusovemu vstajenju. O teh premaknjenih poudarkih moramo obširneje spregovoriti, če naj bo fundamentalni teologiji tudi v pokoncilski dobi zagotovljeno pravično mesto in prostor, ki ga ogreva sonce resnice in splošnih simpatij.

# 1

Četudi bomo morali te premike tako poudariti, da si poslej nihče več ne bo upal mimo njih učiti in hoditi, vendar še enkrat poudarimo, da pravice razuma, ki jih je slovesno ugotovil 1. vatikanski zbor, ostanejo. Posebno ohrani tudi za naprej vso svojo moč tisti odstavek omenjene dogmatične konstitucije o veri, ki se glasi: »Da bi pa bila pokorščina naše vere po pameti (prim. Rimlj 12, 1) je hotel Bog z notranjo močjo Sv. Duha združiti zunanje dokaze svojega razodetja: namreč božja dejstva, v prvi vrsti čudeže in prerokbe. Ker ti jasno izpričujejo božjo vsemočnost in vsevednost, so najbolj zanesljiva in razumu vseh prikladna znamenja. Zato so tako Mojzes kakor preroki, zlasti pa Kristus Gospod, delali mnoge in najočitnejše čudeže ter napovedovali prihodnje reči« (Denz 1790). Prav tako govori o zanesljivih znamenjih za božje razodetje koncil, ko omenja Cerkev. Pravi namreč, da je ona »velik in stalen nagib verovanja in neovrgljiva priča svojega božjega poslanstva« (Denz 1793).

Seveda so se koncilski očetje že takrat dobro zavedali, da se verovanje s še tako močnimi razumskimi dokazi ne da izsiliti, kot se prisilimo na zaključek na podlagi logičnih premis. Hermesov historičnokritični racionalizem je bil prav na tem koncilu obsojen. Razodetje ni preprosta zgodovina ampak »historia salutis« in pristanek nanj je po besedah G. Paradisa treba iskati v intimni zvezi človeške duše z Bogom, ki pa jo razumski argumenti morejo pripraviti ali utrditi. Vera sama namreč predpostavlja božje pričanje, ki pride do ušes, pa tudi pričanje, ki deluje v notranjosti in razsvetljuje razum in utrjuje voljo.

Zoper agnostike, ki so učili, da se nikdar ne more z gotovostjo vedeti, ali je Bog govoril, in zoper pietiste, ki so govorili, da moremo to spoznati »sola experientia interna«, je koncil moral poudariti veljavnost razumskih kriterijev, ki človekovo iskanje pomirijo in ostvariijo tako situacijo, da pametni človek sme in upa izreči svoj Credo. Da pa ne bi kdo mislil, da je koncil hotel reči, da je Boga in še posebej njegovo razodetje mogoče »demonstrare«, je treba povedati še sledeči zanimivi dogodek s koncila. Zoper stavek: »Recta ratio fidei fundamenta demonstrat,« je ugovarjal škof Gandolfi, češ da bi si kdo izraz »demonstrat« mogel razlagati tako, da gre za dokaze, katerim se ni mogoče izmakniti in bi bila s tem ukinjena svoboda pristanka na razodetje. Namesto izraza »demonstrat« je predložil izraz »probat«. Škof Pie, ki je razpravo vodil, mu je odgovoril, da koncil vztraja na izrazu »demonstrat«, ker je ta izraz posvečen po cerkveni tradiciji (demonstratio fidei, demonstratio evangelica) in ker temelji verovanja morajo biti na nek način dokazani.

1. vatikanski koncil je važnost in nujnost razumskega utemeljevanja našega verovanja previdno ali v celoti poudaril, s tem pa tudi teoretične strani fundamentalne teologije. Kakor koli odmikati se od stališč enega koncila, pa četudi bi se ob tem sklicevali na drugi koncil, ni dovoljeno. Zanimivo je, da tudi najbolj vidni pokoncilski teologi kakor K. Rahner, Y. Congar, de Lubac in drugi bolj in bolj uvidevajo, da bi podcenjevanje stališč 1. vatikanskega koncila glede vere in razuma, ne le ogrozilo zdravo pojmovanje razodetja in pristanka nanj, ampak tudi samo pokoncilsko teologijo.

## 2

Toda ostati pri omenjenih stališčih in ne priznati možnosti za še bolj poglobljeno pojmovanje razodetja in znamenj zanj, posebno če gre za pastoralni napredek, bi pomenilo veliko okostenelost mišljenja in samega verovanja. Že omenjeni Paradis pravi: »Cerkve živi božje razodetje. V tem, ko ga živi, se še bolj jasno pokažejo velika dejstva tega razodetja po načrtih božje previdnosti in po zahtevah zgodovine rešenja sveta.«

Mirno lahko trdimo, da se je boljša podoba tega razodetja pokazala prav ob 2. vatikanskem koncilu, ko se je poudarila ne več toliko njegova credibilitas, ampak njegova appetibilitas, ko se je znova razkrilo krščanstvo kot vrednota za sedanji svet in še posebej za človeka. Do veljave je prišlo Avguštinovo in Pascalovo »srce«, dočim je hladni razum doživel neki »tuš«, saj je celo papež Janez XXIII. govoril o dobi preživele apologetike.

Še enkrat je treba poudariti, da se je nova smer v apologetiki uveljavljala postopoma. Še predno je 2. vatikanski koncil izrekel dokončno besedo, se je že dolgo časa, posebno na Francoskem, kjer so bili apologeti bolj odprti človeku in sočasnemu svetu, vršili boj med novo, bolj praktično in življenjsko smerjo, in med staro, razumarsko sholastično skupino, ki je bila kar preveč zvesta konstituciji »Dei Filius« 1. vatikanskega koncila, saj je pozabila, da je v stalni tradiciji Cerkve pri pripravljanju in pridobivanju za Kristusa vedno upoštevan obojni moment, namreč intelektualni in volitivni. Posebej je za sv. Avgušтина to neizpodbitno



dokazal L. Lucić z doktorsko disertacijo na naši fakulteti. Sv. Tomaž Akvinski je stal na isti črti z načelom: »Verum et bonum in subiecto convertuntur. Quia omne verum est bonum et omne bonum est verum.« (S. Th. I, 109, 2.)

Zato opazamo pri novejših apologetih pred 2. vatikanskim koncilom, taki so Lais, Tromp, Nicolau in dr., že v sami teoretični apologetiki opozorila na nujnost praktične, pastoralne ali dispozitivne apologetike. Lang npr. sploh že deli fundamentalno teologijo v tisto, ki naj zbira dokaze za razodetje (Glaubwürdigkeitsmotive), in v tisto, ki zbira nagibe za voljo (Glaubwilligkeitsmotive). Zgodba z velikim apologetom Holandcem S. Trompom SJ pa je naravnost tragična. Njegovo odlično delo »De revelatione christiana« je doživelo več izdaj. Bolj in bolj se v njem zavzema za uvajanje dispozitivne oziroma praktične apologetike, za katero navaja že tudi vrsto načel in še posebej zgodovinskih praktično apologetičnih metod. Ko se je pripravljajl 2. vatikanski koncil, je bil Tromp imenovan za glavnega tajnika teološke komisije. S svojimi sodelavci se je vrgel na veliko delo v prepričanju, da se bo koncil kakor vsi doslej, pečal predvsem z doktrinalnimi vprašanji. V tem smislu so še posebej pripravljali konstitucijo o božjem razodetju. Ko pa se je koncil dejansko začel, ga je Janez XXIII. označil ne toliko kot doktrinalnega kakor pastoralnega. Nad doktrinalno komisijo so se začeli zbirati črni oblaki. Ko je prišla kot prva v razpravo konstitucija o božjem razodetju, je od strani koncilskih očetov doživela toliko ugovorov, ki niso veljali le problemom raziskovanja sv. pisma, ampak še bolj staremu, nepastoralnemu duhu, v katerem jih je komisija zamislila, da so morali razpravo predstavljati od zasedanja do zasedanja in je bila dokončno sprejeta šele na koncu koncila. Ob tem je teološka komisija neslavno izginjala v ozadju. In ko se je njen glavni tajnik Tromp po koncilu pojavil v rodni holandski deželi, so z njim zelo nemilostno ravnali. Tudi iz te življenjske zgodbe velikega teoretičnega apologeta se je pokazalo, kako se je sodilo o goli teoretični apologetiki in kako nujno je bilo, da se v tem oziru nekaj spremeni. K sreči pa se je na Teološki fakulteti v Ljubljani ta sprememba izvršila že davno pred koncilom, ko so bila predavanjem iz teoretične apologetike pridružena še predavanja iz praktične ali pastoralne apologetike, prva so bila v III. letniku, druga pa v VI. letniku teološkega študija. Kjer se ta sprememba niti po koncilu ni uvedla, jo bodo morali uvesti sedaj, ko jo po duhu in besedah 2. vatikanskega koncila zahteva Cerkev in pokoncilska teologija.

Da je res volja Cerkve, naj se povsod, tudi v teologiji, postavlja v ospredje človek in sedanji svet in naj bo zato vse delo v Cerkvi pastoralno usmerjeno in da je res koncil hotel prav to, razvidimo najprej iz besed papeža Janeza XXIII., ki je koncil zamislil in začel. V svoji prvi okrožnici »Ad Petri cathedram« je zapisal: »Cerkveni zbor hočemo obhajati predvsem zato, da bi prišli do rasti in prave obnove krščanskega ljudstva in da bi se cerkvena disciplina prilagodila potrebam našega časa. To bo nudilo čudovit zgled resnice, edinosti in ljubezni.« (AAS LII 434.) V govoru na začetku koncila dne 11. okt. 1962 je bil sebi zvesti Janez XXIII. še bolj jasen: »Glavni namen koncila niso razprave o tem ali onem temeljnem nauku Cerkve, ki so ga že obširno obravnavali očetje



in tudi stari in novi teologi in ki je vsem dobro znan in domač. Za tak namen torej koncil ni sklican. Krščanski, katoliški in apostolski duh vsega sveta pričakuje, da ob iskreni zvestobi katoliškemu nauku, ki še vedno blesti v vsej svoji celoti in čistosti, napravimo korak naprej... Eno je jedro starodavnega nauka, vsebovanega v zakladu vere, drugo pa je oblika oznanjevanja tega nauka in prav o tem drugem moramo veliko razmišljati.«

Stari papež je dokazal svojo duhovno mladost. Ukazal je premik. Temu ukazu je dejansko sledil koncil (ko ga je ob drugem zasedanju začel že Pavel VI., je zaklical koncilskim očetom, naj po Janezu začeto pot nadaljujejo). Vse delo je bilo pastoralno usmerjeno, teološke znanosti pa so dobile še poseben ukaz za ta premik v odloku o duhovniški vzgoji, v poglavju o prenovitvi cerkvenega študija, čigar »namen je dušnopastirski« (B 14).

### 3

Zvesti novemu duhu v Cerkvi, novim poudarkom in premikom, so se obenem s predstavniki drugih teoloških strok začeli zbirati in posvetovati tudi fundamentalni teologi, da bi našli nov obraz svoje stroke. V knjigi »Was ist Theologie?«, ki sta jo izdala l. 1966 E. Neuhausser in E. Gössmannova je objavljena razprava Gössmannove z naslovom »Fundamentaltheologie und Apologetik«. V njej že močno prihaja do izraza težnja, da je treba pri poučevanju fundamentalne teologije marsikaj premakniti. Znana pokoncilaska revija Concilium je svojo dvojno številko (junij/julij 1969) posvetila problemom nove fundamentalne teologije. Razprave so objavili C. Geffré, R. Latourelle, R. Pannikar, H. Fries, J. Segundo, J. Walgrave, J. Cahill, K. Rahner, L. Gilkey in J. Macquarrie. Znani sodobni apologeti in teologi zahtevajo premike v fundamentalni teologiji. Gregorijanska univerza v Rimu pa je novi obliki teološkega študija posvetila svojo lansko dvojno (3/4) številko z naslovom Horizons de l'Enseignement Theologique. V njej objavlja (str. 757—77) tudi »okroglo mizo«, ki je obravnavala nove težnje in iskanja v fundamentalni teologiji. Razprave so se udeležili jezuitski fundamentalisti in sociologi J. Alfaro, H. Bouillard, R. Latourelle, G. Martelet, H. Carrier in G. Dejaifve.

Težko si je misliti, da bi fundamentalisti iz raznih dežel in šol šli tako daleč v svojih zahtevah po spremenjeni fundamentalni teologiji, da bi prezrli nujnost racionalnega utemeljevanja vere v razodetje. Z drugimi besedami: Ali si je mogoče predstavljati fundamentalno teologijo, iz katere bi bila izključena filozofija in zgodovina? To bi pomenilo zanikanja predragocenih pridobitev 1. vatikanskega koncila, zanikanje pa tudi vse tradicionalne apologetike v zgodovini Cerkve in teologije, od Kristusa dalje. Prav je, da to poudarimo takoj na začetku, kajti pregled reformnih zahtev zgoraj omenjenih teologov bi nas včasih mogel zapeljati v misel, kakor da se zahteve po premikih v fundamentalni teologiji istovetijo z zahtevami po premikih od razuma k volji, od credibilitas k appetibilitas, od resnice k vrednotam. Biti mora eno in drugo. Kdo ne ve, da bo še vedno, posebno pa zaradi Bultmanna in raznih mitoloških in socioloških teorij treba braniti Kristusa zgodovine, da bo treba zoper pretirani historični kritizem

trezno raziskovati zgodovino bibličnega teksta, da bo treba s pomočjo znanosti odgovarjati na različne ugovore »v imenu znanosti«? Svetopisemska vprašanja, ki so znanstvena vprašanja, bodo slej ko prej temeljna vprašanja fundamentalne teologije, saj je Latourelle celo predlagal, naj bi konstitucijo o božjem razodetju »Dei Verbum« sploh vzeli za znanstveno podlago celotne fundamentalne teologije. Kljub temu, da človek odklanja golo ekstrinsecistično apologetiko in da vsi fundamentalisti soglašajo s Cahillom, ki pravi, da je danes apologetika, kakršno je predlagal Perrone v letih 1822—1842 nemogoča, saj ni imela nobenega smisla za pluralizem, ekumenizem in ateizem, pa zopet vsi sodijo, da problemi verske verifikacije morajo biti rešeni tudi zaradi drugih verstev. Geffré pravi, da mora fundamentalna teologija vedno upoštevati razumnost akta vere, seveda pa tudi upoštevati zgodovinsko pogojeno strukturo in konkretne razmere. Če bi se preveč oddaljili od razumskega utemeljevanja verovanja, bi se znašli lahko naenkrat na področju, pred katerim svri Pij XII. Dne 15. aprila 1953 je govoril psihiatrom: »Vemo, da vera ne izvira niti iz nezvesti niti iz podzvesti niti iz samih čustev, ampak iz jasnega in gotovega spoznanja Boga, ki ga posreduje naravno in nadnaravno razodetje. Tak je nauk in vera Cerkve.« Najbrže se je še spominjal žalostnih dob modernistov, ko je bilo treba obsoditi njihov stavek, da je »vera slepi verski čut, ki je privrel iz podzvesti pod vplivom srca in volje« (Denz 2145). Gotovo mora torej apologetika biti »eine Selbstreflexion des Gläubigen auf die Gründe seines Glaubens« (Gössmanova), sicer se bomo znašli v fideizmu in modernizmu. Latourelle je dejal: »Vprašanje Jezusa je vprašanje znamenj. Sicer smo v fideizmu«. Geffré pa navaja znanega Urs von Balthasarja, ki je izjavil: Če se objektivno izčrpa v subjektivnem dinamizmu razodetja, smo v modernizmu.«

Gotovo pa je, da fundamentalni teologiji ni dovoljeno pri tem obstati. Danes namreč ne zanima niti ljudi niti apologetov samo Kristus zgodovine, še bolj se zanimajo za Kristusa vere, tistega, ki se je hotel srečati s človekom vseh časov in jih odrešiti in osrečiti. Celotna obravnava fundamentalno teoloških vprašanj mora biti povezana z življenjem. Res je zgodovinska veda, pravi Cahill, ali upoštevati mora tudi sodobno zgodovino. Apologet naenkrat ne more biti več omejen samo na teoretične probleme razodetja in znamenj zanj, postati mora neke vrste »all round« teolog, tak, ki ima smisel za znanost, pa tudi za človeka in njegov svet. Res je, metoda v fundamentalni teologiji mora biti racionalna, ne pa iracionalna ali dogmatična. Vendar k racionalni pridružujejo tudi psihološko in sociološko metodo, celo od dogmatične v širšem smislu besede se več ne oddaljujejo, češ da je treba sodobnemu človeku krščanstvo približevati v njegovi razodeti celotnosti, za katero vemo šele iz dogmatične teologije. Res je, treba je paziti, da ne zaidemo v kak *circulus vitiosus*, vendar se kaže, da vprašanje takomenovane apologetične metode še ni rešeno. Odvisno je od tega, ali Kristusa dokazujemo ali ga svetu priporočamo: v prvem primeru bomo postopali drugače kakor v drugem. Metodo narekuje cilj, ki ga kdo hoče doseči.

Če so fundamentalni teologi soglasni o tem, da mora biti božje razodetje dokazano kot verovno, pa se nekoliko razhajajo glede vprašanja, kam bi razpravo o verovnosti postavili. Kolikor jo le malo podcenjujejo

spricho nenaklonjenosti do nekdanje preveč samo intelektualistične in za samo spreobračanje ljudi manj uporabne apologetike, bi teoretični apologetiki nekateri radi vzeli samostojno mesto, kot ga je imela doslej v sklopu teoloških disciplin in jo porinili kot uvodni del k dogmatiki v celoti ali k posameznim njenim specialnim poglavjem, drugi pa zopet premišlujejo, ali naj jo postavijo na začetek teološkega študija ali pa morda celo na konec. Tako uglednega mesta kot ga je imela doslej, morda res ne bo mogla zavzemati, saj je npr. Dejaifve potožil, kako malo je njegovim študentom za objektivno razodetje in tudi sam imam skušnje, da si mnogi želijo samo subjektivnih znamenj za razodetje in jim za objektivne ni mnogo mar. Stališče je gotovo zmotno, je pa v neki meri izraz časa, v katerem živimo.

4

Zato pa je še toliko bolj važno, da dobijo pri fundamentalni teologiji pouk o tistem, kar najbolj pogrešajo in je resnično bilo doslej preveč zanemarjeno, dasi je za pastoralno smer Cerkve posebno važno. Predvsem morajo spoznati, da krščansko razodetje ni resnično le samo na sebi, ampak hoče imeti in ima človeka in njegov svet stalno pred očmi. Vse, kar se oznanja, ne sme biti le »geschichtlich« ampak predvsem »heilsge-schichtlich« za človeka. Vsa vsebina krščanstva je antropocentrična in se mora taka pokazati tudi pri tisti vedi, ki pomeni mejno področje med razodetjem in človekom in njegovim svetom. Danes utemeljiti krščanstvo se pravi pokazati, da je krščanstvo smiselno z ozirom na moralno angažiranega in zgodovinsko situiranega človeka. Geffré meni, da celo verovnost krščanskega razodetja ne more biti samo racionalna, ko pa je njegov sprejem odvisen tudi od eksistencialne izbire ali vsaj globokega etičnega prepričanja. Pametnost verovanja bi bila torej dokazana s tem, da se pokaže, kako krščanstvo ustreza človekovi eksistenci v vseh njenih dimenzijah.

V bistvu gre torej za zahtevo, da naj ima fundamentalna teologija pred seboj vedno celega človeka. Po Friesovem mnenju naj človek v njej najde samega sebe. Naj spozna, da sebe taji, kadar taji Kristusa. Segundo meni, naj gre fundamentalni teologiji bolj kakor za resnice in dokaze za pomoč, da se bodo resni ljudje mogli za Kristusa odločiti. Argumenti za to naj bodo človeku imanentni. Vera kot eksistencialno dogajanje nosi že v sebi opravičilo in priporočilo. V zvezi s celotnim krščanstvom naj fundamentalni teolog odkriva ljudem smisel življenja in jim daje krščansko upanje. Celotna teologija se mora srečati z vsemi človeškimi problemi, ki jih more samo evangelij rešiti. Geffré zopet pravi, naj apologet prikazuje človeško eksistenco kot fundamentalni apriori, krščanstvo pa kot historični aposteriori. Lepo se ta zahteva srečuje s staro Dechampsovo metodo »o dveh dejstvih«, eno je v nas in drugo zunaj nas. Pannikkar meni, da je naloga te vede, da odkrije v človeku pripravljenost in sposobnost za krščanski kerygma.

Toda ne gre samo za človeka, marveč za ves svet. Po mnenju p. Carrieria naj bi fundamentalna teologija vodila dialog z vsemi civilizacijami. Gössmannova misli, da je sedanji sekularizirani svet potencialno, anonimno

krščanstvo, s katerim je treba stopiti v stik. Zato naj apologetika preučuje, kako Bog v svetu deluje, kako je možno zveličanje prek vseh religij, naj poišče sledove Boga v človeku vseh časov, naj bo interpret svojega časa in še posebej sv. pisma za naš čas. Ni izrekel tega le Cahill, večkrat se v debatah o novi obliki apologetike pojavlja misel, naj bi bila hermenevtika, tolmač božje misli za naš čas in svet. Naj najde odgovor na žgoča vprašanja našega časa, pravi Geffré, bo pa naj skromna in naj spoštuje misterij, predvsem pa mora računati, da ne bo imela vedno stalne oblike, ker se svet in človek stalno spreminjata. Da pa bo sholastični racionalizem čimprej iz vsega tega izginil, je po Alfarovem mnenju potrebno imeti stike z novo zavezo. Navedimo kot povzetek vsega povedanega še misel Gössmannove, da mora fundamentalna teologija voditi razgovor s svetom, pluralističnemu svetu ohranяти krščansko verovanje, biti teologija raznih verstev, kritika ideologij in tolmačenja profanega sveta. Biti mora neke vrste metateologija (Pannikkar).

Če smo govorili o mestu, ki naj ga dobi racionalno utemeljevanje krščanstvo v sklopu teoloških disciplin, se moramo vprašati še o mestu te druge, doslej preveč zanemarjene oblike fundamentalne teologije. Če bi upoštevali Segundovo mnenje, naj se spremeni v nekako antropološko propedevtiko, bi jo morali postaviti na začetek teoloških študij, da bo mogla ustvariti ugodne pogoje za sprejem krščanstva, ko bo obravnavala to, kar imenujejo Nemci »Vorverständniss des Christentums.« Po Friesovem mnenju naj bi danes ne šlo več za zavračanje zmot ampak za to, da se ostvarjajo predpogoji, najdejo dostopi, ko skušamo spraševati in poslušati in poiskati odgovor na stavljena vprašanja. Nekaj podobnega hoče koncil s svojo zahtevo v uvodnem kurzu v teologiji (B 14).

Še vedno pa je možno, da poiščemo za obnovljeno fundamentalno teologijo kako drugo mesto. Če se držimo starega pravila, da najprej razčistim resnico kot tako in jo šele potem ponudimo ljudem in svetu v hrano, bi morala razprava o znanstvenih predpogojih za verovanje biti pred tisto vedo, ki naj pokaže, kako dokazano resnico posredovati drugim. Pastoralna apologetika naj bi prišla za »dogmatično« oziroma teoretično.

Če pa gre za to, da dejansko v življenju stopimo pred ljudi in svet, je pa gotovo treba začeti s to široko, antropocentrično in svetu namenjeno fundamentalno teologijo, že po znanem Pascalovem načelu, da je treba za vero najprej pri ljudeh zbuditi simpatije in ljubezen, šele potem bodo tudi pripravljeni poslušati dokaze zanjo. V življenjski praksi je torej treba začeti s tistim prikazovanjem krščanstva, ki pomeni za človeka in svet vrednoto, nikakor pa ne najprej z razumskimi dokazi. Obča skušnja kaže, da to nikakor ne vodi k spreobrnjenju, ono pa. Torej naj bi bila v šoli teoretična apologetika pred praktično, v življenju pa obratno. V šoli naj bi bili obe po možnosti ločeni, kajti »qui bene distinguit bene decet«, v življenju pa se bo navadno eno mešalo z drugim, prikazovanje resničnosti in mikavnosti krščanstva bo često v službi tiste enotnosti, ki v človeku veže razum in srce in v veri resnico in dobrino.

Vendar je k sklepu treba pripomniti še eno. Nekdo je zapisal, da je 1. vatikanski koncil o razodetju povedal vse, samo besede Kristus ni izrekel. Tudi to je za sholastično miselnost takratne dobe značilno. Drugače pa je bilo na 2. vatikanskem cerkvenem zboru. Ko je Pavel VI. začenjal



njegovo drugo zasedanje, je v uvodnih besedah močno poudaril: »Naš cilj je Kristus in naša pot Kristus.« Kristus je bil v središču vseh razprav, zato mora tudi v obnovljenem gledanju na razodetje in njegovo posredovanje biti Kristus v središču. In to ne samo Kristus kot božji poslanec teoretične apologetike, ampak kot posredovalec smisla vseh stvari, ki se veže z vsemi kulturami (Martelet). Alfaro meni, da bi moralo biti kristološko gledanje v središču vsega razpravljanja o fundamentalni teologiji. Sicer pa je zadeva kaj preprosta: V Kristusu najde krščansko verovanje svojo utemeljitev, v Kristusu pa tudi svoje priporočilo za vse ljudi in vse čase. Bog je v njem učlovečil samega sebe kot zveličarja sveta. Kristocentričnost krščanstva in Cerkve pa tudi fundamentalne teologije je na dlani.

## 5

Spričo obnovljene in poglobljene podobe fundamentalne teologije, se morajo obnoviti v istem duhu in smeri vsa njena poglavja, predvsem pa poglavje o razodetju in o znamenjih za razodetje. Ni moja naloga, da tu razpravljam o osveženem in poglobljenem pojmovanju razodetja, saj bo to storil moj kolega prof. F. Rode. Opozoril bi samo na znamenito knjigo »Was ist Offenbarung?«, v kateri Avery Dulles popisuje, kako se je pojmovanje razodetja v teku raznih dob spreminjalo in kako je to spreminjanje vplivalo na celotni razvoj in podobo teologije. Pri teh spremembah je vedno šlo pravzaprav za tisto dvojnost, s katero se srečujemo tudi v tem predavanju. V določenih dobah so v smislu 1. vatikanskega koncila vedeli predvsem za zaklad objektivne razodete resnice, brez posebne pozornosti na človeka in svet. V drugih dobah pa so v razodetju gledali najbolj na srečanje človeka z Bogom in na vse tisto bogastvo, ki ga prinaša Bog človeku. To pa je bil duh 2. vatikanskega koncila. Edino pravilno je seveda, da se upošteva eno in drugo, saj tudi 1. vatikanski koncil ni hotel biti izključevanje 2. vatikanskega koncila in drugi ni hotel obsoditi prvega.

Ta dvojnost pride do izraza ne le pri poglavju o božjem razodetju ampak tudi pri poglavjih o znamenjih zanj, torej o čudežih, pri katerih se moramo posebej ustaviti.

Stališče 1. vatikanskega koncila o znamenjih je jasno: »Zmotno je, če kdo uči, da se božje razodetje z zunanjimi znamenji ne more dokazati kot verovno, ampak mora k veri človeka voditi le notranje izkustvo v duši. Obsoditi je zato treba tiste, ki pravijo, da se čudeži ne morejo goditi in da je vse govorjenje o njih bajka in pravljica.« (Prim. Denz 1812, 1813.) To stališče se ne ujema le s splošnim prepričanjem vsega človeštva, da morajo biti za božje razodetje tudi božja znamenja, ampak s filozofskim razglabljanjem vprašanja, kdaj in kako je mogoče razodetje dokazati kot resnično. Načelnemu stališču o nujnosti vsestransko raziskanih in izpričanih znamenj za razodetje prihaja kot potrdilo zgodovinsko dejstvo, da so se čudeži vršili v SZ in NZ, da jih je še posebej delal Kristus in se nanje skliceval kot na znamenja, s katerimi ga je izpričal Oče (Jan 6, 27). Razlog, da so vanj verovali njegovi učenci, so bili zopet čudeži in največji med njimi, njegovo vstajenje. Zelo značilen je v tem oziru prvi



Petrov govor po binkošnih (prim. Apd 2, 14—36). Bruno Dreher pravi v razpravi o čudežih v katehezi, da se mu zdijo najbolj izpričani prav tisti čudeži, ki jih je Kristus v spopadu s farizeji storil kot znamenje za svoje božje poslanstvo.

O teh znamenjih se torej ne dà dvomiti, preveč so izpričana. Vsaka fundamentalna teologija jim bo morala posvetiti mnogo skrbnosti, znanstvene natančnosti in pozornosti. Naj se ne da oplašiti podobnemu podcenjevanju znamenj kakor se podcenjuje teoretična apologetika sploh. In to čisto zelo neopravičeno. Če ima zdravnik ali tehnik težave s fizičnimi čudeži, ker da neprijetno motijo avtonomnost njegovega področja, je te težave treba razčistiti. Če pa subjektivna nenaklonjenost do takih čudežev ostane, jim je treba ponuditi znamenja, ki jim bolje ustrezajo, npr. moralni čudež Jezusove osebnosti ali zgodovinski čudež Cerkve, intelektualni čudež vzvišenega krščanskega nauka ali same prerokbe.

Predvsem pa jim je treba reči, da je vse govorjenje o božjem razodetju in pravi veri prazno, če ni nobenega višjega znamenja za to. Res pa je ta znamenja treba obravnavati kritično, vendar ne preveč kategorično. Posebno pa jih je vedno treba povezati s Kristusom. In še nadaljnjem z Latourellovimi besedami: »Doslej so bili na vrsti predvsem (fizični) čudeži in prerokbe, poslej naj pridejo na vrsto predvsem Kristus, Cerkev, historia salutis, pričevanje svetega življenja po evangeliju.« Fries je še bolj zahteven: »Včasih so dokazovali s čudeži in prerokbami, danes pa so prav ti postali problem, posebno pa Cerkev 1. vatikanskega koncila.«

Ta mnenja nas vodijo do preučevanja premika, ki ga je tudi glede teh božjih znamenj, ali velikih božjih del, kakor se izraža sv. pismo, treba napraviti. Zdi se namreč opravičena in z življenjsko skušnjo potrjena misel, da je bilo le preveč dokazovanja in da je bilo to dokazovanje za vero malo uspešno, ker je bilo preveč naravno dokazovanje, preveč samo dokazovanje. Pri tem pa je bil preveč prezrt tisti, ki so mu znamenja namenjena — človek.

## 6

V čem so torej čudeži problem? Problem ni in ne more biti v tem, da je treba razodetje izpričati z dejstvi iz vidne narave, ki jih more storiti samo Bog. Kako naj se sicer njegovo razodetje izpriča, če Bog sam ne dà znamenj zanj. Tudi v tem ne more biti problem, ali so se ta znamenja v resnici godila, ali gre za zgodovinska dejstva. Če so evangeliji zgodovina, potem so tudi čudeži, ki so bistveni sestavni del evangelijev, zgodovina. O demitologizaciji evangelijev v tem smislu, da je treba iz njih odstraniti vse, kar je nadnaravnega značaja, predvsem čudeže, ne more biti govora. Factum infectum fieri nequit. O tej zgodovini naj nas namesto drugih dokazov pomiri tekst konstitucije o božjem razodetju, ki pravi: »Sveta mati Cerkev je vztrajno in trdno učila in uči, da štirje našeti evangeliji, katerih zgodovinski značaj neprestano zagovarja, zvesto podajajo, kar je Jezus Kristus v času svojega življenja med ljudmi v resnici storil in učil za njihovo večno zveličanje, do dneva, ko je bil vzet v nebesa (Apd 1, 1—2). Apostoli so sicer po Gospodovem vnebohodu to, kar je on govoril in delal poslušalcem, izročili s tistim popolnejšim spoznanjem, ki

so ga bili deležni, ko so jih poučili slavni dogodki v zvezi s Kristusom in jih je razsvetlila luč Duha resnice. Toda, ko so odbrali nekaj od množine tega, kar je bilo že izročeno ustmeno ali pismeno, drugo zopet strnili v enoto ali razlagali z ozirom na potrebe cerkvene občine, kljub temu pa obdržali obliko oznanila, so sveti avtorji štiri evangelije sestavili tako, da so nam priobčili, kar je o Jezusu Kristusu resnično in zanesljivo (BR 19).«

Problem tudi ni v tem, da bi morali o božjih znamenjih za razodetje nehati govoriti ali pa jih prenesti v človekovo srce, saj bi mogli tako zapasti čistemu subjektivizmu, ki ga je le preveč pri protestantih. Kristus Gospod ni bil zoper znamenja kot taka, odklanjal je le nezdravo hlastanje po njih (prim. Mt 12, 39; Jan 6, 30). Problem je marveč v tem, kako o znamenjih govoriti, kako jih ljudem razlagati in priporočati. Opozorila novejših apologetov in iskalcev prave podobe fundamentalne teologije so nam v tem oziru zelo dobrodošla. Latourelle pravi, da bi znamenj ne smeli ločevati od celotne ekonomije odrešenja. Bojmo se preveč eksperimentalnega dokazovanja Boga in njegovega razodetja, saj potem za verovanje ne bi ostalo nič prostora (Kampfhaus). Točni datumi in dejstva ne zveličujejo, zveličuje vera v Kristusa, malo zaostreno pove Kampfhaus. Pri govoru o čudežih nam ne sme iti za kurioznosti. Borili smo se zoper pozitivizem, sedaj mu pa večkrat sami podležemo, kajti raven osebnih srečanj z Bogom ni ista kakor raven znanstvenih poskusov. Res je v evangeliju vse zgodovinsko, pravi H. Schlier, vendar resnice zveličanja v prvi občini niso bile odvisne od »historicitete in fakticitete poročil«, torej od pretirane pozornosti na zgodovinske podrobnosti. Slika ni lepa samo zato, ker točno izraža naravo, ampak je za lepoto treba še marsikaj drugega. Ne sme nam iti za to, da bi s pomočjo čudežev razodetje kar zgrabili, ampak ti le obzirno utemeljujejo njegovo verovnost, za samo verovanje pa je treba še kaj drugega. Območje dejstev je gotovo važno, saj je celotni Kristus povezan s stvarnostjo, vendar pa ne smemo pozabiti, da nas Kristus s pomočjo stvarnih znamenj nagovarja in hoče voditi dalje, meni zopet Kampfhaus.

Prav to je prvi, zelo vidni premik, ki ga je treba napraviti v zvezi z boljšo obliko moderne apologetike. Znamenja naj upoštevajo tistega, ki so mu namenjena, torej človeka v celotni njegovi situaciji. Res razodevajo božjo vsemogočnost in vsevednost, kot pravi 1. vatikanski koncil, vendar pa hočejo biti predvsem nagovor na človeka — »Anruf«, »Anrede« bi rekli Nemci — ki je prek njih zanesljivo povabljen k verovanju v Kristusa. Ozir na človeka je bil važen za Kristusa; človeka in cerkveno občino je imela pred očmi pri svoji kerygmi prva Cerkev; človeka in njegovo eksistenco je treba imeti pred očmi še vedno, danes, v dobi poudarjanja eksistencializma pa še prav posebej. Zato bi se morda včasih kazalo izogniti sami besedi »čudež« in bi namesto nje raje večkrat uporabljali besedo »znamenje«, ki ima v sv. pismu in v zgodovini apologetike važno mesto (prim. Masure, *Le signe!*) in največkrat isto vsebino kakor »čudež«. V nobenem primeru ni dovoljeno zaradi rabe besede »znamenje« zmanjševati objektivno vrednost in važnost »čudežev«, kakor da bi se jih sramovali ali imeli že kaj drugega namesto njih. Objektivno razodetja nič drugega ne more utemeljiti kakor dejstva, za katerimi stoji sam Bog, pa naj se godijo v človeku ali izven njega. Zato tudi ni dovoljeno z besedo »čudež«

označevati dejstev, ki za svojo razlago ne potrebujejo izrednega vzroka. V vsakem primeru pa so čudeži kot znamenja božje navzočnosti namenjeni človeku in tega se mora vsak, ki o njih govori, neprestano zavedati. Hvaležni moramo biti Blondelu in njegovim zahtevam po metodah imanence, da nas je iz neke pretiravane objektivnosti obrnil k človeku, kar je prof. F. Rode dobro opisal v svoji doktorski disertaciji o pojmovanju čudeža v dobi modernizma.

Prav zaradi pozornosti na človeka je treba biti pozoren tudi na to, za kaj pravzaprav pri znamenjih gre. Z njimi se je Kristus hotel izpričati pred Judi in celim svetom kot pravi Mesija, z njimi je hotel svoje učence in učence vsega sveta pridobiti za vero v svojo mesijansko resničnost. Th. Ohm je svojo misijologijo naslovil z besedami: *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962, str. 927). Sicer ni res, kar pravi Kampfhaus, da so vsi čudeži izhajali iz vere, gotovo pa je, da so bili vsi veri namenjeni in so jih zaradi te vere poročevalci tako podajali, kakor piše »*Verbum Dei*«. Kampfhaus se celo povzpne do trditve, da poročila o čudežih niso primarno historična, češ da čudeži ne spadajo k evangelijem ampak s o evangelij. V poročilih o božjih znamenjih je pogled na Jezusa vedno vezan s pogledom na občino. Vse se obleče v sedanost. Zato so tako brezskrbni glede zgodovine. Značaj opisov je izrazito kerigmatičen. Seveda s tem ni rečeno, da ni kerygma v celoti zvesta zgodovini. Ali zgodovino je treba pojmovati tako, kakor jo pojmuje koncilska konstitucija o božjem razodetju. Slejkoprej je treba vedno oznanjati celega Kristusa, njegov nauk in njegova dela v povezavi s celotno njegovo čudovito osebnostjo.

Kako naj se ti premiki konkretno pokažejo pri apologetovi govorici o božjih znamenjih, je hotel pokazati Franc Kampfhaus v svoji doktorski disertaciji »*Od eksegeze do pridige*«. Na vprašanje, ali naj sodobno oznanjevanje upošteva vse pridobitve sodobne eksegeze, odgovarja pritrdilno. Če je sv. pismo podlaga ne le teologije ampak še posebej oznanjevanja, ga nikakor ni mogoče prezirati, da je le pravilno razloženo. Da bi to načelo privedel do polne veljave, se je lotil raziskovanja nemške pridigarske literature za zadnjih 20 let in skušal dognati, koliko je v njih, kar zadeva zgodbe iz Jezusove mladosti, poročila o čudežih (ozdravitev hromca, pomnožitev kruha in vihar na morju) ter poročila o Kristusovem vstajenju, skladnosti z eksegetskimi dognanji zadnjih desetletij. Rezultat je bil precej porazen. Konstruktivno pa je, da skuša avtor pokazati ne le, kako se je pridigalo, ampak tudi kako se po novem o teh rečeh mora pridigati.

Glede čudeža v Kafarnaumu, ko so pred Jezusa spustili hromega bolnika s prošnjo, da ga ozdravi, on pa mu je najprej odpustil grehe, ugotavlja Kampfhaus, da je bilo za prvotno kerygmo glavno prav odpuščanje grehov, ne pa ozdravljenje. Stari pridigarji pa so prav to imeli za glavno. Ob njem se izgubljajo v podrobnostih; samo pri enem je našel poudarjeno, da je ozdravljenje hotelo zbuditi vero v Kristusa. V resnici pa moramo vsi poudarjati, da so Jezusovi čudeži znamenja, da je nastopila mesijanska doba in da ima po Jezusu Cerkev še danes oblast odpuščati grehe.

Glede pomiritve viharja na morju Kampfhaus tudi poudarja, da glavni naglas ni na dogodku ampak na Jezusovem povpraševanju po veri (Mr 4, 40). Jezus v čudežu nastopa kot zmagovalec nad stvarstvom, ljudje

se sprašujejo: Kdo je ta, ki so mu pokorni valovi in morje? V polnosti ga bodo spoznali na križu in v vstajenju. Niso pa tega spoznali pridigarji, ki jih je Kampfhaus pregledal. Govorijo dramatično o raznih stiskah, v katere človek zaide v življenju; o stiskah Cerkve, s katero se Kristus vozi skozi zgodovino, ne vedo veliko povedati. In vendar je svetopisemski poročevalec prav to hotel povedati: Cerkev je stalno ogrožena, Kristusova navzočnost jo stalno rešuje. Pa tudi to: vera v Kristusa pomeni tveganje, niti njegova navzočnost tega vedno ne pomiri. Bolj kakor nase in triumfalizem bi morali misliti na to, da je Cerkev kraj trdega dela in da je hoja za Kristusom tudi negotova. Verujem Gospod, pomagaj moji neveri! (Mk 9, 24). Torej: ne pretiravati z zgodovinskim dogodkom, raje vzeti čudež bolj kot znamenje, s katerim Bog nagovarja človeka, naj hodi za njim z zaupanjem, pa tudi v zavesti vsega hudega, ki je s tem združeno. V veri pa bo vse premagano: to je zmaga, ki premaga svet, naša vera!

Pomnožitev kruha je tretji čudež, ki ga Kampfhaus analizira v zvezi z analizo sodobnih pridigarjev. Pripominja, da je eksegeza dognala, da gre le za en čudež, o njem pa poročajo vsi evangelisti, vsak po svoje, kakor je pač zahtevala prva kateheza. Pri Mr se Jezus pokaže kot dobri pastir, ki rešuje množice. S tem je povezana misel na evharistijo in na obilje vsega dobrega ob koncu časov. Mt hoče še posebej opozoriti na vlogo Cerkve, ki posreduje dobrine. Lk opozarja na povezavo dogodka s Petrovo izjavo, napovedjo trpljenja in spremenjenjem na gori. Janez da vsemu že globlji pomen, pri njem imamo opraviti že s kristologijo in soteriologijo: Jezus je kruh življenja in središče sveta.

Pridigarji zadnjih desetletij pa vso pozornost obračajo samemu dogodku, kakor da je važna samo fotografija dogajanj; govorijo tako kakor da gre za cirkuško predstavo. Poudarjajo čudež, skoro nič pa ne Kristusa, ki hoče v evharistiji združiti božje ljudstvo, saj je obedovanje le znamenje za intimno zvezo z Bogom, saj je kruh mogoče jesti le v veri. Čudežnih dogodkov se ne sme podajati preveč izolirano od celotnega oznanila in preveč statično, brez tiste notranje dinamike, ki je odlikovala prvo kerygmo. Ne delajmo vtisa zakramentalizma, skoro magije, govorimo raje več o osebni veri. Jezusa, daritelja kruha, prikažimo kot vir življenja. V evharistiji gre za komunikacijo s Kristusom. Po evharistiji se bo božje ljudstvo združilo s Kristusom in med seboj. Gotovo, ne gre za čustva in simboliko, saj je vse zgodovinsko, ali treba je o znamenjih govoriti poglobljeno in poduhovljeno.

Če Kampfhaus misli predvsem na pridigo, misli znani Bruno Dreher bolj na katehezo, ko v »Bibel und Kirche« 1967 objavlja predloge za obravnavanje znamenj za božje razodetje v šoli. Tudi njegovo mnenje je, da se pridobitve moderne eksegeze ne smejo podcenjevati. Zopet pa opozarja na nevarnost nezdravega protestantskega kriticisma. Katehet naj čudeže obravnava kot znamenja in jih povezuje s Kristusom, posebej še z njegovim vstajenjem in koncem sveta. Skuša naj upoštevati okoliščine, zaradi katerih je čudežni dogodek prav tako opisan: loči naj jedro od oblike in zaveda naj se, da vsake besede ni treba jemati kot čisto zgodovino, saj so poročila o čudežih tudi po mnenju 2. vatikanskega zbora plod določenega razvoja v prvi Cerkvi. Odločno pa je proti temu, da bi katehezo o čudežih opuščali ali jo slabili, saj s tem slabimo evangelij. Nikakor jih



ni dovoljeno podajati kot neke vrste alegorije ali simbolična dejanja. Zopet pa naj ne bo v ospredju te kateheze dogmatika ali moralka, ampak res sv. pismo. S tem bo tudi zavarovana zgodovina, ki je v ozadju kerygme. Vsa poročila o božjih znamenjih pa je treba aktualizirati, prenesti jih v naš čas. Tudi kateheza o čudežih bodi eksistencialna, kajti Cerkev mora dajati odgovore sodobnemu svetu in njegovim problemom. Da bo katehet sposoben za dialog, naj črpa iz sv. pisma in sedanjega časa.

7

Kristusovo vstajenje je čudež in sicer največji od vseh njegovih čudežev, In ta čudež je znamenje, namenjeno ljudem vseh časov kot največja priča za njega: Bog ga je obudil (Apd 2, 24). Da je tu resnično govor o znamenju, nam Jezus sam izpričuje z besedami: Ta rod hoče znamenje. Ne bo se mu dalo drugo znamenje kakor znamenje preroka Jona (Mt 12, 39). In ko izžene kupčevalce iz templja ter napove svoje vstajenje, je to zopet odgovor na farizejsko zahtevo po znamenju (Jan 2, 18). Toda če se je kateremu znamenju nasprotovalo, se je gotovo vstajenju. Takrat in vse do danes. Kaj vse so poskusili, da bi temu znamenju vzeli moč in veljavo! Teorije so podirale teorijo, dejstvo vstajenja pa je ohranilo svojo moč. Toda vsa borba zoper Kristusovo vstajenje je imela tudi to veliko dobro posledico, da je pomagala čudež z vseh strani osvetliti in preveriti. Kakor nekdanj tudi za današnjega človeka velja Pavlova beseda: »Če pa Kristus ni vstal, je prazno oznanjevanje, prazna vaša vera, še ste v greh.« (Kor 15, 14 s.) Prav to večno eksistencialno komponento našega verovanja pokoncilski teologi zelo poudarjajo. Veliko število knjig je bilo že po koncilu napisanih posebno o dogmatičnem pomenu Kristusovega vstajenja. Zaradi tega postaja pravilno gledanje na to znamenje še toliko bolj važno, saj fundamentalna teologija daje temelje vsej ostali teologiji in še posebej dogmatiki. Premiki, ki so se posebno po koncilu pokazali v fundamentalni teologiji, se nujno pokažejo tudi pri poglavju o Kristusovem vstajenju, saj je vse povezano. Vsi premiki, ki smo jih omenili v poglavjih o znamenjih za božje razodetje, veljajo v še večji meri za čudež vstajenja. Pri tem znamenju je sprejem ali odklonitev od strani človeka še posebno usodna in se je treba posebno potruditi, da pristopimo k sodobnemu človeku s tem znamenjem na tak način, ki je za njega najbolj sprejemljiv in ki je obenem tudi najbolj v skladu z moderno biblično eksegezo poročil o vstajenju. S temi problemi se peča posebno znani ekseget X. Léon Dufour SJ, ki se je udeležil simpozija o tem vprašanju z dvema referatoma. Poleg njega pa tudi njegov redovni sobrat E. Pousset SJ, ki je v *Nouvelle revue théologique* v Louvainu objavil temeljito razpravo z naslovom »Foi et Résurrection«. Oba skušata odgovoriti na najbolj težak in za moderne dvomljivce najbolj hvaležen problem: Kako so se apostoli srečali z vstalim Kristusom, kako so se iz nevernih spremenili v verne in ostali do konca zveste priče njegovega vstajenja. Saj je pravzaprav le to pri vstajenju res težko umljivo, vse drugo kakor smrt, pokop, prazen grob in vera prve Cerkve je predmet preprostih zgodovinskih prijemov.



Léon-Dufour najprej opozarja, da nikar vstajenja ne jemljimo tako preprosto kakor francoski katekizem iz l. 1947, v katerem je zapisano: Vstajenje je največji čudež, ki ga je storil Kristus. Torej je Kristus Bog. Takim izjavam preveč botruje stališče, ki ga odklanja tudi oče sholastike sv. Tomaž Akvinski, češ da gre nekaterim le za »ratio demonstrationis«, premalo pa mislijo na to, da je to le »signum quo ad alicujus veritatis manifestationem inducimur«.

Apologeti so tudi v tem smislu včasih pretiravali, da so evangeljska poročila o vstajenju jemali dobesedno in kot čisto zgodovino v navadnem smislu besede. V resnici pa je vse to v službi zgodovine našega odrešenja, ki jo poleg navadne zgodovine sestavljajo še druge komponente. Saj je prav, da se niso vdajali sirenskim glasovom kakenga Bultmanna, ki je hotel, da se je vera v vstajenje porodila iz prvotne kerygme, ne pa iz zgodovine, vendar ne bi bilo prav, če bi pozabljali, da so ta zgodovinska dejstva namenjena veri prve Cerkve in Cerkve danes. Poudarek nikakor ne sme biti le na »réanimation du corps«, ampak tudi na misteriju vstajenja, ko verujemo, da Jezus, ki je vstal od mrtvih, še vedno med nami in za nas živi. Res je vse ukoreninjeno v zgodovini, toda namenjeno je bodočnosti, kjer bodo požeti vsi sadovi vstajenja. Ne gre samo za prazen grob in prikazovanje, gre tudi za to, da je dobila zgodovina novo središče.

Dejstvo praznega groba je sicer zelo važno, toda Léon-Dufourju in Poussetu se zdijo sama prikazovanja vstalega Kristusa še neprimerno bolj važna. Problem je, kako so se učenci srečevali s Kristusom na velikonočno jutro in še potem 40 dni, ko se jim je živega izkazoval, kakor pravi sv. Luka (prim. Apd 1, 3). Oba jezuita stojita na stališču, da je bilo to srečanje posebne vrste. Ni bilo več tako, kakor so se s Kristusom srečavali apostoli pred njegovo smrtjo, ko so z njim, Jezusom iz Nazareta, živeli, kakor živimo navadni ljudje med seboj. Po vstajenju je bil Kristus drugačen, poveljčan, kar je razvidno tudi iz tekstov o prikazovanjih. Vprašanje je, kako se bitje, ki je že v Bogu, more srečati z naravnim svetom? O tem ni mogoče dvomiti, da je iniciativa za to srečanje izhajala iz zunanjega sveta, od Kristusa, da je bilo torej nekaj objektivnega in resničnega, kar je stopalo pred učence, nikakor pa ne nekaj subjektivnega, kar se je rodilo v njihovih glavah ali pa celo iz nekega hrepenenja in vere, ko pa v resnici niti enega niti drugega ni bilo, saj so bili učenci do konca razočarani in potrti. Vstajenja niso pričakovali, tako da jih je Jezus moral grajati zaradi njihove nevere (Mr 16, 14). Prikazovanja so bila nekaj objektivnega, učinek pa je bil nekaj subjektivnega. Apostoli in žene so ob srečanju s Kristusom doživeli »une expérience historique, originale et unique«, pravi Léon-Dufour, kar je v njih povzročilo prepričanje in vero, da je resnično od mrtvih vstal. Pousset pa ga še dopolnjuje z besedami: Videnje in vera sta se mešali, znamenje pa je bil Kristus, prejšnji in novi.

Ali so ga hitro prepoznali? Iz evangeljskih poročil moremo sklepati, da ne. Spoznavanje je bilo progresivnega značaja. Vstajenje, ki jim je bilo nekaj časa kakor hipoteza, se je počasi spreminjalo v tezo, ki pa je postajala tako trdna in močna, da so za vstalega do zadnjega šli v smrt. Pri tem je igralo močno vlogo tudi spoznanje in priznanje Jezusa pred smrtjo. Kolikor je bilo to bolj popolno, toliko bolj jim je pomagalo Jezusa spoznati in sprejeti po vstajenju, pa ne samo kot od smrti vstalega ampak tudi kot

stalno navzočega in delujočega. Vstal je in živi! (Rimlj 6, 9). Od znamenja so prešli k veri v vstalega Zveličarja po premišljevanju prejšnjega Kristusa, pravi Pousset. Apostoli z zgodovinskim izkustvom povežejo čase, v katerih živijo sami in bodo živeli drugi. Vedno bolj se telesnemu in duhovnemu srečanju s Kristusom pridružuje vera v njegovo stalno navzočnost, ki pa ni statična ampak dinamična, misijonska. In ko po vnebohodu telesnih srečanj in videnj ni več, ostane samo vera, ki pa na zgodovini sloneča prenese vse viharje sveta. To svoje izkustvo so potem posredovali tudi drugim, seveda v svojem jeziku in tradiciji tistega časa, pravi Léon-Dufour. Naloga eksegetov je, da v poročilih o prikazovanju odkrijejo, kako se je osebno prepričanju iz zgodovine prelivalo v vero in izražalo v poročilih, namenjenih spodbujanju vere v prvi Cerkvi. Po dejstvih in veri je sledila teologija vstajenja. Kristusova smrt in vstajenje sta historično in transhistorično pomenili zmago nad zlom, v korist tistih, ki jih ljubi, meni Pousset. Kristus se aktualizira poslej v celotnem misteriju Cerkve, posebno pa v oznanjevanju. Toda ta Kristus ni več samo Jezus iz Nazareta, ampak tudi vstali Kristus, ki objema vse stvarstvo. Ko so ga učenci kot takega razumeli in sprejeli, je tudi njihova vera objela ves kozmos in razumeli so naročilo: Pojdite po vsem svetu ... Gotovo, njim je bilo nekako lažje kakor vsem drugim za njimi. Oni so kakor Tomaž »videli in verovali«. Ali vsem drugim pa velja Kristusovo blagrovanje: »Blagor tistim, ki niso videli in so verovali« (Jan 20, 29). Res je, nismo videli, toda prepričanje in vera tistih, ki so videli in postali priče vsega tega, nam zadostuje. Zato pa je naša vera v vstalega Kristusa toliko bolj zaslužna.

## 8

Naravnost gane človeka, če bere L. Gilkeyev opis sodobnih tendenc protestantske apologetike. Za kako naravno teologijo ali racionalno utemeljevanje božjega razodetja v njej ni mesta. Vse, kar ji pustijo, je neke vrste »Einführung in die Theologie«, uvod v ostale teološke discipline, ker sama apologetika obravnava neke »Grenzprobleme« med krščanstvom in svetom. Saj ni slabo, toda na čem bodo gradili nadnaravno, če so naravi obrnili hrbet. Tak uvod v teologijo, posebno pa pristop k človeku ima smisel za ostvarjanje simpatij za krščanstvo, pri čemer pa ni dovoljeno ostati, ampak se spoprijeti tudi s problemi resnice in zmote, zgodovine in bajke. Toda ostanimo pri uvodih. Z novo fundamentalno teologijo, predvsem s tisto, ki sedaj po koncilu z vso silo stopa v ospredje, moremo resnično človeku zbuditi pozornost na Kristusa in ga zanj pridobiti. Ne bomo v simpatični odprtosti božjega razodetja za človeka v njegovi celotni situaciji iskali dokazov za njegovo resničnost niti jih ne bomo našli, če se še tako približamo njegovi notranjosti, toda slejkoprej je pot imanence, kot jo je močno poudarjal Maurice Blondel in so jo v svojem katekizmu dosledno izvedli in preskusili Holandci, najboljša pot do človeka in najboljša priporočila za krščanstvo v naših dneh. Zato se je treba podati na to pot, zato je treba različnim krogom ljudi, ki nas obdajajo, odkrivati vrednote krščanstva in Cerkve, če hočemo, da bodo postali nanje pozorni in se jih morda celo želeli okleniti.

Med krogi ljudi, s katerimi je treba v tem smislu začeti dialog, Pavel VI. v svoji okrožnici »Ecclesiam suam«, omenja najprej naše brate po veri. Svestni si moramo biti njihovega odpada ali vsaj oddaljitve od krščanstva. Nasproti Vinice v Beli krajini leži župnija Lukodol. Izmed 1500 vernikov jih hodi k maši kvečjemu 50. Ob priliki nekega razgovora o življenju v Cerkvi danes, je vzkliknil p. Mijo Škvorec SJ: »Za mene je pretresljivo samo to, da izmed 30 000 študentov, ki obiskujejo univerzo v Zagrebu, dosežemo samo par sto.« Podobne statistike bi mogli navajati še za druge kraje Slovenije in Hrvaške. Odkod tolikšen odpad? Kako izboljševati stanje? Brez dvoma ne s kako samo teoretično, hladno in samo razumarsko apologetiko, kateri je načelnik tajništva za ekumenizem kard. Willebrandts napovedal konec (»fin d'apologétique!«). Pač pa z ono drugo, pastoralno usmerjeno in humanistično poglobljeno, o kateri smo govorili. Ko bodo krščanske vrednote za človeka in svet zažarele pred njihovimi očmi, ko bodo okusili našo dobroto in »kako sladek je Gospod«, se ustavljati več skoro ne bodo mogli v zavesti, da se od sebe oddaljijo, če se oddaljijo od Kristusa. Premiki v fundamentalni teologiji se morajo takoj poznati v oznanjevanju, od teoretičnih spoznanj je treba preiti v prakso. Če je dopisnik angleškega »Tableta« med koncilom pisal svojemu listu, da je izmed vseh kongregacij v Rimu reforme najbolj potrebna kongregacija za semenišča in univerze, češ da se duhovniki, ki so naučeni in vzgojeni po dosedanjih načelih, sploh ne znajo približati svetu in ljudem svojega časa, potem bo po novem to pripravo treba preusmeriti predvsem po smernicah, o katerih je bil govor v tem predavanju. Če F. Klostermann, dunajski pastoralist, v svoji najnovejši knjigi »Neues Priesterbild« vidi vzrok za pokoncilsko krizo duhovništva predvsem v pomanjkljivi pripravi v semeniščih in na fakultetah, potem bi se ta vzrok vsaj deloma dal odpraviti, če bi fundamentalna teologija dobila novo podobo in bi se po njej tudi v pastoralni praksi ravnali.

Toda ne gre samo za brate po veri, tu imamo še drugoverce in ateiste. Tudi zanje se je v fundamentalni teologiji nekaj premaknilo. Za dialog z drugoverci, katerih problemi so na nek način vključeni v fundamentalno teologijo, ki je traktat o pravi veri ali po naše: krščansko in primerjalno veroslovje, je posebno dragocena »Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev«, s katero je katoliška Cerkev zapustila svojo predolgo trajajočo teorijo in prakso o drugih verah, in se jim je hotela v spoštovanju približati, ko je ugotovila, da je tudi pri njih mnogo zdravega v nauku, dobrega v morali in pozitivnega v kultu. Poslej moramo drugače govoriti z Judi, mohamedanci, hinduisti, budisti in še drugimi. Ne gre več za staro teorijo, da je sholastika dokazala, da je pri njih vse narobe in naj zato misijonarji vedno najprej poskrbijo za »tabula rasa«, potem pa šele začno s krščanstvom, ampak da je v teh religijah mnogo takega, kar bi mogli imenovati predkrščansko in ob čemer naj bi nadaljevali do polne zrelosti Kristusove, kakor se izraža apostol (Ef 4, 13).

Tudi odnos do ateistov mora čutiti premike v fundamentalni teologiji, ne samo, kolikor zadeva krščansko veroslovje, ampak tudi, kar zadeva Cerkev, o kateri je beseda v drugem referatu. Če smo jih doslej preveč podcenjevali, je bila to posledica čiste apologetike, ki je z lahkoto ugotovila, da so v zmoti in je zato vse njihovo življenje zgrešeno, od Boga

obrnjeno proč. Če pa bi nanje gledali z očmi integralnih apologetov, ki bi radi bili pravični ne le racionalnim konkluzijam ampak celotnemu življenju, če bi se jim želeli približati s tisto širino srca, s katero je Kristus iskal »ovce, ki še niso iz tega hleva« (Jan 10, 46), tedaj bi se nam morda odkrile čudne reči: da so ateisti mnogokrat anonimni kristjani in da so kristjani često ljudje brez religije ali vsaj religioznosti in da bi tisti, ki se oklepajo teorij o smrti Boga radi verovali, če bi jim o Bogu enkrat prav spregovorili. Tedaj je še bolj jasno kako potrebno je, da dobro premislimo, kako naj k človeku in sodobni kulturi pristopamo in kako jih ne smemo pobijati z dokazi ampak ljubiti z ljubeznijo, ki edina napravi božje razodetje zares verovno, kakor pravi Geffré. Ko jim bomo v ljubezni pokazali smisel življenja in trpljenja, napredka in smrti, bodo morda hvaležno pristopili in se bo njih implicitna vera spremenila v eksplicitno (Gössmann). Naj vendarle že občutijo, da se je tudi v naših apostolskih in misijonskih metodah mnogokaj premaknilo.

K sklepu pa se spomnimo še odnosa krščanstva do profanega sveta. Ne gre samo za odnos nadnarave do narave, ki so ga že stari definirali z besedami: »*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*«, ampak še bolj za odnos sodobnih kristjanov do sekulariziranega sveta, do sveta, ki se je zavedel svojih avtonomnih pravic in jih tudi krepko uveljavlja. S preveč vsiljenim Bogom je obračunal; izrinil ga je in skuša biti na svojem področju svoj gospod. Spoštujmo to avtonomijo, ki je lastna stvarem in posameznim dejavnostim, spoštujmo pridobljene pravice, ker jih spoštuje Stvarnik. Čimbolj bomo do takega sveta v spoštljivem, pozitivnem razmerju, toliko prej se bo ta svet zopet odprl prav priporočenemu in prav razloženemu Bogu, saj brez njega končno ne more reševati svojih problemov, posebno pa ne, če gre za učlovečenega Boga — Jezusa Kristusa, ki so o njem že davno rekli, da je »*solutio omnium problematum*«. Premik v fundamentalni teologiji naj občuti tudi ta svet, ki je po svoji naravi in tolikih težkih preskušnjah odprt za tistega, ki k njemu prav pristopi in ga zna nagovoriti. Prav tega pa naj nas uči nova apologetika, saj je zapisal o njej Pannikkar, da je to »forma, v kateri se ljudje spoznava jo in vzljubijo«.



# Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu

Koreferat — Janez Marolt

Ako naletiš na človeka, ki je sprejemljiv za besedo, pa ga ne ogovoriš, si izgubil človeka.

Ako naletiš na človeka, ki za besedo ni dovzeten in z njim govoriš, si izgubil besedo.

Modri ne izgublja ne besed in ne človeka.

(Konfucij)

## Uvod

Božji posegi v zgodovino imajo očitne pedagoške posledice. Oblikovanje monoteistične miselnosti, sklepanje osebne zaveze z Bogom preko Abrahama, narodne preko Mojzesa, dozoreva v prerokih do kolektivne zavesti, ki poraja Izaija, Jeremija, Ezdra, Ozeja, Habakuka do največjega moža rojenega iz žene — Janeza Krstnika. Teologija starozavezne zgodovine doseže vrh v vidcu izredne prodornosti — Izaiji. Inspiriranost napisanih starozaveznih tekstov je vsa naravnana na Kristusa, »v katerem ima vse svoj obstoj«. Izredna konvergentnost, ki opozarja.

Kristusovo metodiko oznanjevanja lahko okarakteriziramo: posluževal se je vseh tedaj znanih načinov in metod; čeprav izgleda kot eden izmed mnogih učiteljev, se vendar v mnogočem razlikuje, saj je nastopal kot tisti, ki ima oblast, kot prerok, dobrotnik, gospodar sobote in postave. Vsebina njegovega nauka pa ljudi pretresa tako, »da še ni nihče tako govoril«. Osebni stik z ljudmi — kvaliteten. Kristus osvaja in stalno vzgaja, nauke deli, če je potrebno, vedno ponavlja, »da izpolnjuje voljo tistega, ki ga je poslal«. Trinitarično formulo, resnico o Sveti Trojici, le počasi dojemajo apostoli in ostali.

Način oznanjevanja apostolov v smislu: »Pojdite in učite vse narode« izgublja človeško modrost in zori v božjo.

## Naš čas in oznanilo o Kristusu

### a) *Strukture mišljenja se spreminjajo*

Koliko miselnega napora sproži in zahteva branje. O modernem človeku pravijo, da je psihološko ujet v formulo (po Trstenjaku): dražljaj — odziv, brez sposobnosti refleksije. Množičnost vplivov, družbenih občil (televizija, film, stripi, reklame) skrči miselni proces dojemanja na stopnjo analfabetov; kar ima za imanentno posledico, da ljudje z njihovim naraščajočim vplivom polagoma vso vsebino duhovnega sveta sprejemajo samo z očmi in ušesi. Ljudje samo gledajo in poslušajo in postajajo miselni lenuhi. Ravnaajo, ne da bi sploh še kaj mislili. Misli jim namreč ob tako nazorno in vsiljivo vsebinsko polni, ter časovno prenatrpani »duhovni hrani« sploh ni treba več, niti ne utegnejo



ali bolje — kot posledica obojega — misliti se jim ne ljubi več (Trstenjak).

Človek je opit samega sebe. V minljivosti bi rad imel večnost in v majhnosti veličino. Zato za pravo večnost in veličino sploh ne ve več. Na svoji poti se izgublja. Danes se razrašča brezidejnost, pomanjkanje ciljev, oziroma nezaupanje vanje, ozkost, potrošniška miselnost, egocentризem...

Človek danes je človek v stiski, išče ravnotežje. Naš verski infantilizem je povzročil, da je molitev vse bolj zamirala, Cerkev je premalo razumela krike trpečega Joba. Človeška stiska je vse bolj rastla in dozorela v prepir z Bogom, v borbo. Današnji Job je prav tak. Eni ga kregajo, ponižujejo, drugi ponujajo nadomestke. Stiska pa se širi in pogloblja. So tudi objektivni dejavniki, ki pripomorejo, da človek iztiri, ne najde poti nazaj. Duhovnik pri vsem tem ne more veliko pomagati, veliko pa lahko stori kot človek — mož božji, če le ni tudi sam izgubljen med izgubljenimi (Zalokar).

Čim neposredneje je kak poklic v službi življenja, tem bolj velja, da se njegove dolžnosti ne nehajo ob zgolj službeno zakoličenih obveznostih, saj tudi življenja samega ne moremo zgolj službeno omejiti in določiti. Tako zgolj juridično pojmovanje poklica etične ravni sploh ne doseže. Če bi se vsi ljudje do svojega poklica postavili na tako izključno službeno juridično pojmovanje, bi vso svojo poklicno dejavnost skrčili na juridično določeno prisilno delavnico (Trstenjak).

Ljudje skušajo najti vedno prepričevalen, opravičujoč alibi za svoje postopke. Na tem področju se začenja človekova etična zaveza in obveznost, vseh — ne samo kristjanov.

Mi imamo na razpolago le besedo o Besedi in vanjo je treba položiti vso resnobo oznanila, osebno verovanje, prepričljivost in preprostost evangelija. Šele takrat bodo ljudje deležni notranje preobrazbe, ki izhaja iz zakramentalne besede.

Današnja psihokibernetika nas ovaja in našo metodiko pomilovalno odpravlja (Kocbek).

#### *b) Naša statika, negibnost, dogmatičnost*

Duhovnik po končani fakulteti omrtvi za teologijo in sploh za branje ter postaja balast Cerkve. Prelevi se v duhovnega lenuha, vemo pa, da so duhovni lenuhi vedno ortodoksni, ali pa se vrže v herezijo akcije, kitariad, srečanj in družabnosti, ki pokopljejo. Začenja se osamelost besed o Kristusu, ki ga predstavljamo.

Kristusovo življenje, »ki naj bi ga imel duhovnik v izobilju«, je vendar gibalno. »Nismo ne mrzli ne vroči«. Napis na Pavlovem grobu: »Mihi vivere Christus est« razloži, akcijo in kontemplacijo največjega oznanjevalca Kristusovega evangelija — Pavla.

Naše oznanjevanje Kristusa, tako nam očitajo, je zares *kenoma* — praznina, izpraznjenost besed, človek pa teži, želi v *pleroma* božje ljubezni in življenja. Evangeljske prabesede morajo osrečevati.

Mnogi duhovniki, profesorji zapadajo v scientizem in se izgublajo v teološke alienacije. »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom zavrgetl« (1 Kor 1, 19). »Ni me namreč Kristus poslal krščevat, ampak evangelij oznanjevat; in sicer ne z modrostjo govora, da Kristusov križ moči ne izgubi« (1 Kor 1, 17). »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil, verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja« (1 Kor 1, 21). »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje. Sklenil sem bil namreč nič drugega vedeti med vami ko Kristusa in to križanega. In jaz sem prišel k vam slaboten in v strahu in velikem trepetu in moja beseda in moja pripoved ni bila v prepričevalnih besedah modrosti, ampak v skazovanju Duha in moči, da bi vaša vera ne slonela na človeški modrosti, ampak na božji moči« (1 Kor 2, 1—5).

Največja tragika krščanstva je, da se njegovi največji nasprotniki, sovražniki porajajo ravno v krščanskih vrstah (Holzner). Kdor je prejel božjega Duha, mora resno računati na kerigmatično oznanjevanje evangelija in Kristusa. »Duha ne ugašujte, prerokovanja ne zaničujte, vse pa preskušajte, kar je dobro, ohranite« (1 Tes 5, 20—21). »Kdor govori sam od sebe, išče lastne slave; kdor pa išče slave tistega, ki ga je poslal, ta je resničen in v njem ni krivice« (Jan 7, 18). Vsi, ki oznanjamo evangelij, se moramo držati stavka in res polagati vanj božjo vsebino: »Moj nauk ni moj, ampak tistega, ki me je poslal« (Jan 7, 16).

Kristusovi učenci sklepajo zavezo s Kristusovo osebo in ne z naukom. Pri duhovniku mora biti ravno obratno — preko človeških besed večnega življenja pridemo k Očetu. Ljudem moramo predstaviti Kristusa in ne le — včasih izgubljenost — znanstvenih resnic. Znanosti brez človeka ni. Krščanstva brez Kristusa tudi ne.

Krščanski humanizem in ekzistencializem je za mlade ljudi, študente in izobražence kot nauk absolutno premalo. Moramo predstaviti ne le nauk, pač pa osebo — Kristusa, Alfa in Omega vsega stvarstva. V božji oikonomiji ni odločilno število, pač pa kakovost. Šele takrat, ko bomo do kraja spojili eshatološke procese z bivanjskimi, bomo razumeli, da je Kristus bolj potreben teologiji, kakor je teologija potrebna Kristusu.

### *c) Zahteve, potrebe, želje mladih — brati znamenja časov*

Zanimivo, da mladega človeka zelo zanimajo eshata, velikonočni in binkoštni misterij. Kakor da se ekspanzija Duha nadaljuje v preprostost vernega ljudstva. Danes je prava manija novosti. Idejno siromašimo. Mladini premalo odkrivamo »različnost darov in enost Duha«. Preroštvo in glosolalijo si lastijo mnogi, varuhi Besede pa ostajamo zares le varuhi, kustosi in ne starozavezni silniki s prodornostjo misli in govornice. Ne znamo brati znamenja časov.

Mladi ljudje nočejo le predavateljev o Kristusu, razodetju, izobraževalcev, potrebujejo apostolov, ki verujejo v svojo misijo, poslanstvo.

Tudi mi živimo velikokrat v sanjskem svetu. (Sanjske knjige so mnogokrat naši učbeniki in naši učbeniki so večkrat sanjske knjige). Znani Oidipov kompleks pa nam polni cerkve s pobožnim ženstvom. »Gorje

tistim, ki o tebi molče, ko so pa še nemi zgovorni« (Confessiones I, 4). Kristusa jim predstavljamo v stilu: некоč je živel, deloval v Palestini mož, ki je ... Premalo izhajamo iz sedanjega ekzistenčnega časa v Kristusovo navzočnost danes. Kristus ne le heri, hodie, ampak tudi cras. Kristus je navzočnost, ki osvobaja.

Mladi ljudje so zelo zahtevni in prav imajo. Nočejo razkoraka med našo teorijo in prakso o Kristusu. Zbujajo nam vest in nas silijo iz samovšečne neaktivnosti, dobro se zavedajoč, da je dober prijatelj desetkrat nadležen, da je enkrat koristen. (Le koliko časa bodo?) Treba je modrosti.

»Prav kmalu jih boš s svojimi deli podučil, da ne gre razumnost meriti po letih, starčke častiti zaradi sive glave in mladeniče kratkomalo izključiti od te službe« (De sacerdotio III, 8). »Vsakega človeka poučujemo v vsej modrosti, da bi vsakega človeka napravili popolnega v Kristusu« (Kol 1, 28).

Mladostno zaletavost in energijo je treba pametno in prav usmerjati. Jo usmerjamo, ali ji nasprotujemo? Zakaj mlade ljudi oviramo, njihovo kritiko preskakujemo, se gremo avtoritarni profetizem in nezmotljivost v stvareh, za katere mladi ljudje dobro vedo, da bi morala veljati le demokratična avtoriteta razlogov, preiščanih, pametnih, zrelih in zanimivo — ne izključujejo absurdnosti križa. »Množica namreč tehta grehe ne po tem, kar se je zgodilo, marveč po dostojanstvu tistega, ki se je pregrešil« (De sacerdotio III, 4).

Premalo načrtno biblijsko izobraževanje nam jemlje navzočnost Duha. Ali je res potreben protestantski poseg, da se spomni tudi pravoverni Cerkev na zahteve, potrebe, želje in lakoto mladega človeka? Imamo pač kompleks zamujanja (nekateri prehitavanja). Človeka je lažje ubiti kakor vzgojiti, zato so jih v vseh časih toliko pobijali.

Naša krščanska privilegiranaost jih meče iz ravnotežja v relativnost. Velikokrat ravno duhovnik plitvi Kristusovo osebnost, misleč, da je ujel struno, na katero mladi primejo. Plitvi primejo, resni pa (vemo, da le resni ljudje vodijo družbo) odhajajo. Ponujamo jim hrano, ki ni ne za dojenca ne za odrasle, začinjena z religiozno zvođenelostjo. Odgovornost za besedo. K bogoslužju božje besede, pravimo, da spada tudi pridiga. Ali res? Pravimo, da je inspirirana. Je tudi naša?

Si angustiantur vasa carnis, dilatentur spatia caritatis (sv. Avgustin).

Kristusa prikazati ljudem kot vrednoto, ki osmisli naš jutri, učlovečuje človeka, inkarnira resnico, pot in življenje, vrši antropološko rehabilitacijo človeka in se kot »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15) imenuje naš brat. Zanimivo, da mnogi Kristusa sprejemajo, Boga v njem pa ne. Dviga se evangelizacija, kar pa je premalo.

Če smo šele dvignili sidro kamene dobe, kot pravi Teilhard, je kristogeneza perspektiva, ki osmisli in pogojuje do vse polnosti. Kristusova resnica nas peha ne v herezijo akcije (neoklerikalizem — Bog ve katerega je več — rdečega ali črnega) pač pa v metanoezo, ki naj spremeni vladanje v službovanje, trpljenje v odrešenje, sovraštvo v ljubezen, ko bo vsakdo delal zavezo s svetništvom. Naša doba potrebuje svetnikov. Mladi ljudje pa potrebujejo resnice, ki osvobaja, učlovečenje Besede, ki posvečuje.

## Sklep

Ako naletiš na Človeka,  
ki je sprejemljiv za Besedo,  
pa ga ne ogovoriš, si izgubil Človeka.  
Ako naletiš na Človeka,  
ki za Besedo ni dovzeten in z njim govoriš,  
si izgubil Besedo.  
Modri ne izgublja ne Besede in ne Človeka.

# Novi pogledi na razodetje

Predavanje — Franc Rode

## ASPECTUS NOVI DE REVELATIONE

### Uvod

Sodeč po številu traktatov »De Revelatione« v 19. stoletju in v začetku 20., bi lahko mislili, da je pojem razodetja dokaj dobro preučen. Še zdaleč ne. Namen teh študij je bil utemeljitev razodetja, kot predpogoj za sprejem vere. Z drugimi besedami: tu ni šlo za teološko razmišljanje o razodetju, marveč za dokazovanje, da je krščanstvo racionalno. Ti debeli traktati nam pravzaprav malo povedo o razodetju samem. V njih ne najdemo drugega kot skopo definicijo o razodetju.

Večina avtorjev poudarja transcendentni značaj razodetja in doktrinalni značaj razodetega predmeta: človek sprejema sklop resnic, ki so mu potrebne za zveličanje. Jules Lebreton, profesor na katoliški univerzi v Parizu, takole opiše razodetje: »Ko govorimo o božjem razodetju, hočemo reči, da je Bog govoril ljudem, da bi jim razodel kakšno resnico, in da so ljudje spoznali njegov glas.«<sup>1</sup> Podoben opis razodetja podaja H. Straubinger: »Razodetje je komunikacija verskih resnic ljudem.«<sup>2</sup>

Skoraj vsi avtorji vidijo v razodetju manifestacijo resnic, ki jih človek ne more drugače spoznati. Zanimivo je tu, da ni nobenega specifičnega krščanskega poudarka. In to ni nekaj slučajnega. V eni najboljših študij iz začetka stoletja avtor pravi izrecno, da pusti ob strani vsak namig na Kristusa, da ne bi kompliciral vprašanja.<sup>3</sup>

Da bomo razumeli to mišljenje, ga moramo postaviti v njegov zgodovinski kontekst. Značilno za vse teološko razmišljanje po prvem vatikanskem koncilu je poudarek na objektivni strani problema. Tako tudi pri razodetju. Teologi poudarjajo formalno plat vere in objektivno plat razodetja. Drugih poudarkov praktično ni. Modernistično gibanje bi lahko poglobilo pojem razodetja, pa je bilo žal izprijeno v svojih koreninah, ker je preveč zaviselo od svojih prednikov iz 19. stoletja, za katere razodetje ni nikakšen zunanji dar, ampak »postopni razvoj božjega življenja, ki ima svoje počelo v človeku samem.«<sup>4</sup>

Papež Pij X. je obsodil modernizem in poudaril transcendentni značaj ter objektivnost razodetja.

Odlične ideje o razodetju nahajamo v spisih katoliških teologov kot so Möhler, Scheeben, Newman, Blondel in drugi. Toda zaradi napetosti, ki je vladala v teoloških krogih, zaradi »obsednega stanja«, v katerem se je

<sup>1</sup> L'encyclique et la Théologie modérniste, v: Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, 3, 675.

<sup>2</sup> Lexikon für Theologie und Kirche, pod geslom Offenbarung, Freiburg, 1935, 7, 682.

<sup>3</sup> A. Gardeil: Le donné révélé et la Théologie, Paris 1910, 45.

<sup>4</sup> H. D. Mac Donald, Theories of Revelation, London 1963, 81, citira G. Moran, Vivante Révélation, Paris 1967, 28.



znašla Cerkev po obsodbi modernizma, te ideje praktično niso prodrle. Odkrivali so jih šele kasneje, ko so se duhovi pomirili.

Bolj tradicionalni teologi na splošno ne priznavajo nobene vloge verskemu izkustvu in razvoju nauka. Močno poudarjajo, da je bil krščanski nauk dan apostolom in vlit v nespremenljive resnice, da v ničemer ne zavisi od osebnega notranjega izkustva, ampak se definira v jasnih pojmi in absolutnih trditvah.<sup>5</sup>

Modernistična kriza je začasno zaustavila razvoj teologije. Vendar danes vedno bolj čutimo, da narava razodetja potrebuje globoke investicije. Povsod se izraža nezadovoljstvo nad pojmovanjem razodetja, kot je prevladovalo na začetku stoletja. L. Charlier<sup>6</sup> očita teologom, da preveč poudarjajo konceptualno plat razodetja, ne pa dosti realno plat. Teologi de Lubac, Daniélou, Fessard, Bouillard, von Balthasar so se na teološkem simpoziju v Saint-Maximinu leta 1947 izrazili proti intelektualizmu, ki teži k temu, da napravi iz krščanstva komunikacijo nekega idejnega sistema, namesto manifestacijo Osebe, ki je Resnica v osebi.<sup>7</sup> Belgijski teolog Roger Aubert pravi: »Razodetje se je pojmovalo prepogosto, kot da je Bog komuniciral določeno število presenetljivih trditev, ki so jih morali ljudje imeti za resnične, ne da bi jih razumeli. Dejansko se razodetje kaže v svetem pismu veliko manj pojmovno in mnogo bolj osebno: razodetje je predvsem pokaz Boga samega, ki v sveti zgodovini, ki ima svoj vrh v Kristusovi smrti in vstajenju, razodeva skrivnost svoje ljubezni.«<sup>8</sup>

Na splošno je pri katoliških teologih vedno večja reakcija proti intelektualističnemu in konceptualističnemu pojmovanju razodetja. Težijo za tem, da ovrednotijo realistični, zgodovinski in religiozni značaj razodetja.

Na začetku teologije je vera v razodetje, razodetje, ki je pričevanje Boga o samem sebi. Toda to pričevanje je samo sredstvo za realno spoznanje, ki nam predaja (čeprav na skrivnosten način) kot predmet doje-manja in ljubezni neko stvarnost — božjo skrivnost, Boga samega, v katerem spoznam smisel svojega življenja, slastni predmet moje sreče. Tako lahko razlikujemo v predmetu vere dve plati: po eni strani pojme, propozicije, s katerimi se izraža božje pričevanje, in po drugi strani Stvarnost, ki jo te propozicije izražajo. Brez dvoma je vera pritrditev propozicijam, ki izražajo skrivnost, tako preko tega vera meri na stvarnost skrivnosti, se pravi, na Boga kot predmet zrenja in blaženosti. Tako je vera realistični dojem Boga v konceptualni propoziciji.

Proti konceptualističnemu pojmovanju razodetja sodobna teologija tudi močno poudarja dejstvo, da nam razodetje prihaja v obliki zgodovine in ne v obliki abstraktnih idej. Razumeti je treba, da je razodetje ustrojeno kot ekonomija in da je izvrševanje te ekonomije vezano na čas. To je vrsta iniciativ proste božje ljubezni, ki vodi zgodovino po svoji volji. Razodetje niso metafizična načela, iz katerih bi logično izvajali jasne zaključke. To so božja dela, in osrednje delo je učlovečenje božjega Sina. Tako mora biti teologija osredotočena na zgodovino odrešenja. Teologija

<sup>5</sup> Prim. A. Gardeil, op. cit., 53—56.

<sup>6</sup> Essai sur le problème théologique, Thuillies, 1938, 66.

<sup>7</sup> Dialogue théologique, Saint-Maximin, 1947, 90.

<sup>8</sup> Le problème de l'acte de foi, Louvain 1958, 3.

je torej realistična, ker razumeva red odrešenja v njegovem zgodovinskem izvrševanju.

Teologija danes tudi vedno bolj poudarja religiozni element razodetja. Predmet vere moremo formalno spoznati le s primerno lučjo: z lučjo vere. Ta notranja luč je božja beseda v meni. To je osebna milost, ki me postavi v dialog in stik z Bogom, skrivnostna prisotnost, ki je dana novemu človeku, ne ker bi ga tja privedel razum, ampak ker se mu Bog razodeva, sibi ipsi testis. »Kdor veruje v božjega Sina, ima božje pričevanje v sebi« (1 Jan 5, 10). Brez te luči ni pravega spoznanja Boga. To spoznanje je temno, nerazvidno, nepopolno, toda obenem slastno, mistično, življenjsko, začetek prodiranja v božanstvo, ki se razplete v blaženo zrenje.

Kateri vplivi so privedli do novega pojmovanja razodetja? Na prvem mestu moramo imenovati katoliški prepoved na bibličnem polju, predvsem po izidu okrožnice Pija XII. *Divino afflante Spiritu* leta 1943. Biblično gibanje nam je približalo osebnostno, socialno in eshatološko dimenzijo božje besede.

Tudi filozofija igra tu važno vlogo. Sicer se poseg transcendentnega Boga, ki daje nadnaravno razodetje, upira dobršnemu delu moderne misli. Vendar je v moderni filozofiji nemalo tem, ki so sorodne bibličnim temam. Kljub temu, da največji moderni filozofi niso kristjani, so vendar vplivali na notranja krščanska gibanja. Tako npr. pojem srečanja pri Martinu Buberju, pojem razodevanja pri Heideggerju, pojem transcendence pri Jaspersu. Brez dvoma so se mnogi moderni teologi, predvsem Karl Rahner, obogatili s sodobno filozofijo.

Tudi ekumensko gibanje je pospešilo pomladitev teologije o razodetju. V 19. in 20. stoletju je katoliška teologija kazala silno malo zanimanja za protestantske teološke tokove. V zadnjih letih se je položaj docela spremenil. Tako so se katoliški teologi seznanili s protestantsko literaturo na tem področju, kar je prineslo mnogo novih pogledov.

Tudi pastoralno gibanje zadnjih let je pospeševalo študije o razodetju. Leta 1936 je Josef Jungmann izdal znamenito delo »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«, kjer zahteva, da se pri poučevanju krščanskega nauka upošteva sveto pismo in liturgija. Tako se je rodilo »kerigmatično gibanje«, ki je tudi pospešilo študije o razodetju.

Da nam bodo zgornje splošne trditve bolj jasne, primerjajmo v naslednjem delu razprave katoliški nauk o razodetju po 1. vatikanskem koncilu z naukom nekaterih sodobnih protestantskih teologov.

### 1. Pojem razodetja na prvem vatikanskem zboru

Od 18. stoletja sèm se je zahodni človek vpraševal o temeljih in o možnosti razodetja. Cerkev si je jasno stavila vprašanje na prvem vatikanskem zboru. V nasprotju z drugimi cerkvenimi zbori, se je le-ta bavil z vprašanjem temeljev vere in razodetja. Podal je svoje mnenje, kako postaviti problem osnovne teologije. Iz tega vidika je bil to koncil za svoj čas.

V dogmatični konstituciji *De fide catholica* podaja 1. vatikanski koncil katoliško pojmovanje razodetja. S tem odgovarja tudi na ugovore o močosti in stvarnosti razodetja, ki so prihajali predvsem iz fideizma.

Temeljna misel cerkvenega zbora je izražena v teh stavkih: »Sveta mati Cerkev veruje in uči, da moremo Boga, počelo in cilj vseh stvari, zagotovo spoznati z naravno lučjo človeškega razuma in ustvarjenih reči«, »zakaj to, kar je v njem nevidno, se od stvarjenja sveta po delih spoznano vidi« (Rim 1, 20). V svoji modrosti in dobroti pa je Bog hotel človeškemu rodu po drugi, nadnaravni poti razodeti sebe in večne sklepe svoje volje. Kakor pravi apostol: »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdanj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu« (Hebr 1, 1—2 — DzS 3004).

Iz koncilskega besedila razberemo, da so različne oblike in načini razodetja. Ko cerkveni zbor govori o »drugi, nadnaravni poti«, jasno predpostavlja obstoj »naravne poti«, ki je tudi oblika razodetja. Naravno razodetje nam je dano v stvarstvu, po »ustvarjenih rečeh«, po »stvarnosti sveta«. Stvarno nam razodeva Boga, kot počelo in cilj vseh stvari. To razodetje, pravi koncil, je dostopno naravni spoznavni zmožnosti človeškega razuma. V njem spoznavamo bit in bistvo Boga, različnega od sveta, transcendentnega svetu.

V nadnaravnem razodetju pa Bog razodeva sebe in »večne sklepe svoje volje« na način, ki ga ne moremo izpeljati, če vzamemo kot izhodišče naravo in človeka. To razodetje se izvrši v obliki manifestacije osebe, ki se razkriva v besedi. Bog se naravno razodeva v stvareh, nadnaravno pa v besedi. Človek kot »duh v svetu« lahko naravno spoznava Boga, in to spoznanje lahko tudi izrazi; ima torej naravno božjo besedo. Nasproti tej besedi je beseda, ki se izraža v nadnaravnem razodetju, beseda in govor Boga samega (locutio Dei), ki jo nobena človeška beseda o Bogu ne more odkriti ali doseči.

Kot pravi pismo Hebrejcem (1, 1), je bila ta beseda povedana na dva načina: »nekdanj očetom po prerokih«, ki so nosivci oznanila in božjih odločitev, in »slednjič, te dni nam« v Sinu, ki je božja beseda v osebi.

To je razodetje v Besedi.

Nadnaravno razodetje se je izvršilo v zgodovini, v določenih dobah in trenutkih, nekdanj in sedaj.

Naravno razodetje se postavlja na začetek zgodovine, ker se zgodovina začne s stvarjenjem. Zato je načelno dostopno vsem ljudem, v vseh krajih in časih, to je splošno razodetje (revelatio generalis).

Po drugi strani je nadnaravno razodetje, ki je bilo izvršeno po prerokih in v Sinu (posebno razodetje — revelatio specialis) prav tako namenjeno vsem ljudem, vsemu človeškemu rodu. To razodetje ne doseže človeka kot tujca, ampak apelira na to, kar je v njem najbolj intimno. Človeku razodene nekaj intimnega o njem samem. Razodene mu, da je namenjen, da vstopi v osebno razmerje z Bogom, ki se sam razkriva v besedi. Pove mu, da je Bog človekov cilj in njegova usoda.

Ker je človek po svojem izvoru, po svojem bivanju in po svoji naravi usmerjen k temu nadnaravnemu cilju, ki ga presega, ker človek neskončno presega človeka (Pascal), ker samo Bog lahko dokončno in docela uteši človekovega duha in srce, je bilo nadnaravno razodetje, kot odprtje Boga in pokazanje njegovih večnih sklepov odrešenja, potrebno.

Prvi vatikanski zbor to takole utemeljuje: »Ker je Bog v svoji neskončni dobroti dal človeku nadnaravni cilj, da bo deležen božjih dobrin,

ki popolnoma presegajo vse, kar more dojeti človeški duh, kajti oko ni videlo in uho ni slišalo in v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil njim, ki ga ljubijo (1 Kor 2, 9) — zato je nadnaravno razodetje potrebno».

Iz tega sledi, da je nadnaravno razodetje za človeka bivanjske važnosti, je nekaj, kar zadeva človeka; ima pa za človeka hkrati smiselno važnost in kot tako razlaga človekovo življenje.

Samo tako lahko človek dospe do popolne in pristne realizacije samega sebe! Ne — eksistencialno, neživljenjsko, protinaravno je zapirati se in odklanjati nadnaravno razodetje.

Nadnaravnega razodetja, kot besede in stvarnosti Boga, ki se daje, ne moremo doseči z zgolj človeškimi močmi; moremo ga le dojeti, poslušati in sprejeti kot čisto novost, kot vrenje proste božje ljubezni, kot dar dobrohotnosti in milosti, ki je povsem zastonska.

Brez dvoma je človek kot duhovno bitje že po svoji naravi in bistvu neomejena odprtost vsemu, kar je. V najbolj splošnem smislu je »poslušavec besede«, in je zmožen izreči o Bogu pravo človeško besedo. Toda to ne postavlja v Boga nek predeterminizem, kot da bi bilo nadnaravno razodetje nujno. Bog bi bil lahko molčal.

To novo nadnaravno razodetje človek dojame, ko ne samo posluša besedo razodetja, ampak ko veruje, v smislu: verujem vate, verjamem ti.

Po veri se človek združi z Bogom, ki se razodeva, se vkorenini vanj, ima delež pri njegovem bitju, besedi, modrosti in ljubezni. Vera človeku odpira nadnaravno stvarnost in mu daje možnost, da jo posluša in sprejme.

Obe razodetji imata isto počelo: Boga.

Obe sta namenjeni istemu subjektu: človeku.

Razodetje v stvarstvu je predpogoj za razodetje v besedi, zgodovini in osebi Boga. To izraža sholastični aksiom: *gratia praesupponit naturam*.

Nadnaravno razodetje predpostavlja svet in stvarstvo, predvsem pa človeka, kot duhovno bitje in poslušavca besede, kot zgodovinsko bitje, sposobno svobode in odločanja, kot bitje, ki se presega. Nadnaravno razodetje uporablja govorico, pojme, izrazna sredstva, ki jih ima stvarstvo.

Tako pa moramo reči, da je v nadnaravi narava integrirana, in dejansko pripeljana do svoje »najvišje dopolnitve«. *Gratia perficit et complevit naturam*.

Vendar tega ne smemo razumeti, kot da bi bilo nadnaravno razodetje dopolnitev človeka in človeške narave brez prekinitve. Kajti konkretni, zgodovinski človek je p a d l i človek. Narava, ki je padla narava, ne more doseči svoje dopolnitve v smeri svoje zgrešene usmerjenosti. Napuh grešnega človeka mora biti zlomljen. Samo tako bo človek došel do svoje dopolnitve. Zato se mora človek spreobrniti, se izgubiti, če se hoče najti. Zato je milost za padlo naravo »milost križa«, ki jo Bog daje z odpovedjo Jezusa Kristusa v pokorščini do smrti.

## 2. Protestantsko in katoliško pojmovanje razodetja

### a) Protestantsko gledanje

Protestanti in katoličani imajo različno gledanje na razodetje. Izvor te različnosti je že v Lutrovi distinkciji med *theologia gloriae* in *theologia crucis*.



Luther pravi: »Samo v Križanem je prava teologija in pravo spoznanje Boga.« Luther je za *Christus solus, crux sola*. Tako odpravi razloček med naravnim in nadnaravnim razodetjem.

Ta razloček med naravnim in nadnaravnim razodetjem sta v naši dobi preučevala dva protestantska teologa: Emil Brunner in Karl Barth. Večina protestantskih teologov jima sledi. Doslej se je mislilo, da se lahko ravno v tej točki jasno izrazi specifična opozicija med protestanti in katoličani.

### Emil Brunner

Po katoliški zamisli, pravi Brunner, ki se sklicuje na 1. vatikanski zbor, je razum pristojen in popolnoma zadosten za naravo. Samo nadnarava (to, kar zadeva odrešenje) je rezervirana veri. »Na eni strani narava, na drugi milost, na eni strani razum, na drugi razodetje. Prvo se razlikuje od drugega kot pritličje od prvega nadstropja, popolnoma ločeno z vodoravno ploščo.«

Sledeč tej zamisli, bi za katoliškega teologa sistem razuma in narave obstojal sam po sebi in si zadostoval.

Nasprotno pa naj bi bilo, po Brunnerjevem pojmovanju, značilno za protestantsko zamisel narave, dejstvo, da govori o stvarstvu in o naravi samo v veri, se pravi, da ima o njih teološko in celostno gledanje, da pozna stvarstvo samo kot padlo stvarstvo, kot »razbito ogledalo« in da opisuje človeka kot »človeka v nasprotjih« (*Der Mensch im Widerspruch*).

### Karl Barth

Karl Barth gre še dalje. Po njegovem je človeška narava radikalni ne, grešni ne razodetju. Formule: »Bog je skrit«, »človek je slep«, primerno izražajo njegovo misel. Po Barthovem je razodetje popolnoma novo stvarstvo, brez predpostavkov. Ni sprava, ampak novo stvarjenje.

Pojmovanje katoliškega nauka o naravnem razodetju je zgrešeno. Po katoliškem učenju narava ni avtonomna, brezhibna stvarnost, ki jo razum lahko dojame in doume, ni pritlično stanovanje z vsemi udobnostmi, nad katerim bi se brez vsakega pogoja in zahteve sezidalo nadstropje milosti in nadnarave.

#### b) *Katoliški odgovor*

Sodobna protestantska teologija v glavnem označuje katoliško pojmovanje nadnaravnega razodetja kot intelektualistično in racionalistično.

Pod razodetjem bi naj mi pojmovali razodevanje novih resnic o Bogu in povečanje našega spoznanja o njem. Brunner takole označi katoliško pojmovanje: »Pri razodetju naj bi šlo za neki *to*, neutrum, dictum, revelatum, testatum, objectum, za neki *na u k*.« Vera naj bi potemtakem bila vera v »to«.

Zaradi takega pojmovanja se je zgodilo nekaj tako ponesrečenega kot usodnega, pravi Brunner:

Vera, ki je osebno srečanje med dvema osebama,  
med jaz in ti,



med človekom in Bogom,

naj bi postala nevtralnno in neosebno razmerje; vera v neki nauk.

Isti avtor pravi: »Ta sprememba v načinu pojmovanja vere, ki je napravila iz zaupnega in pokornega stika z Gospodom avtoritarno pritr-ditev nauka (svetega pisma), je najgloblji vzrok šibkosti krščanstva in Cerkve od drugega stoletja naprej, do danes.«

Najhujša posledica tega pojmovanja (razodetje kot nek nauk, neka resnica, neka ideja, neki »to«), je v tem, da popači pravi odnos med Bogom in človekom.

»Dokler imamo opravka z ,nečim', smo gospodarji. Razum razpolaga s predmetom kot z nečim, kar je treba obvladati. Avtonomija in samovolja jaza ostaneta z razodetjem nedotaknjena. Tako pojmovanje onemogoča pravo razmerje med Bogom in človekom, ki je v tem, da nismo mi gospodarji, ampak samo Bog. Tu solus Dominus.«

Toda treba se je vprašati, če Brunner res pravilno označi katoliško pojmovanje nadnaravnega razodetja?

Najprej moramo priznati, da res najdemo v številnih katoliških apolo-getskih traktatih zamisel, ki jo kritizira Brunner. En sam zgled: »Razodetje je razkrivanje resnic, ki ljudem pomagajo, da spoznajo in dosežejo svoj nadnaravni cilj. Naravno razodetje se vrši v dejanju stvarjenja in najde svoje izrazno sredstvo v stvarstvu; nadnaravno razodetje pa terja nov poseg božje vseomogočnosti v človeškega duha, ki je obdarjen z razumom in daje višji nauk v obliki človeške govorice.<sup>9</sup> Tako dejansko mnogi apologetski traktati dajejo vtis, da gre v nadnaravnem razodetju izključno za spoznavanje, da se širi, večja, bogati naše znanje, da se pridruži resnicam, ki jih naravno spoznamo.

Kaj reči k temu? To, da to gledanje ni zgrešeno, temveč da je enostransko. Božje razodetje mora biti tako, da ga človek more razumeti. Predpostavljaja torej razumljivost, dojemljivost in resnico, v ontološkem pomenu.

Toda, ko dojemamo razodetje kot resnico in poznanje, ali ne postanemo gospodarji razodetja? To je specifično Brunnerjevo vprašanje. Ali se nam mora to, kar spoznamo, podvreči in nam biti na razpolago?

Pritrdilno bi odgovoril samo tisti, ki pozna samo določeno obliko spoznanja: spoznanje, kjer subjekt razpolaga z objektom: to je spoznanje v fizičnih in matematičnih vedah. Jasno, da se človek upre, ko gre za Boga, ker bi tako spoznanje v primeru razodetja pomenilo narediti iz Boga objekt, hoteč ga obvladati.

Vendar ta oblika spoznanja ni edina, niti temeljna oblika spoznavanja. Poznati nekaj, ne pomeni to obvladati in s tem razpolagati. Pomeni samo sprejeti, dojeti, biti od njega impregniran. To se uresniči predvsem, ko gre za spoznanje med osebami, s katerimi človek ne more razpolagati. In predvsem tako spoznanje se ostvari, ko gre za absolutno in transcendentno osebo, za Boga.

Kar zadeva očitek intelektualizma moramo reči tole: Ta ugovor ne upošteva definicij cerkvenega učiteljstva o nadnaravnem razodetju, ki jih je izdal 1. vatikanski cerkveni zbor! Če jih skrbno pregledamo, vidimo, da nam ne podaja kakšnega intelektualističnega gledanja na razodetje,

<sup>9</sup> J. Brunsmann, Lehrbuch der Apologetik, Dunaj 1930, 147.

ali skrčenje razodetja na nek »to«. Prvi vatikanski zbor takole opisuje nadnaravno razodetje: »v svoji modrosti in dobroti je Bog hotel človeškemu rodu razodeti samega sebe in večne sklepe svoje volje«.

To nedvomno pomeni: v nadnaravnem razodetju Bog ni razodel neki nauk, neko idejo, razodel je samega sebe (seipsum revelavit). Ta seipsum pove z jasnostjo, ki ne trpi ugovora, prav to, kar Brunner in z njim vsi protestantski teologi mislijo, da manjka katoliški teologiji: namreč, da je razodetje Bog, ki se razkriva in daje! Ni dvoma, da ta »seipsum« konkretno in natanko meri na razodetje v Jezusu Kristusu. Tu ne gre za neki neutrum, ampak za osebo. Zato srečanje z razodetjem ne more biti spoznanje nečesa, neke resnice, ampak osebno srečanje z Jezusom Kristusom. Resnice niso izključene. Vera »v tebe« se razčlenja v vero, ki se izraža v resnicah. Ne gre za to, da smo gospodarji »nečesa«. Tu ni druge mogočnosti kot ta, da dano sprejmemo. In še to mogočnost sprejmemo kot dar in milost.

Brunner piše: »Kristus je božji ti, ki se druží z nami in se nam daje. Vera je ponotranjenje tega ti, spoznanje in spoznavanje Boga, ki nas išče v njem in nas terja zase.« Ne samo, da to ne nasprotuje katoliški zamisli razodetja, natanko in polno ji ustreza.

Nadnaravno razodetje pa ne vsebuje samo »seipsum revelare«, ampak tudi »revelare aeternae voluntatis suae decreta«.

Teh sklepov ne moremo izvesti iz stvarstva ali iz razmišljanja človeka o samem sebi. Ti sklepi izvirajo iz božje svobodnosti in težijo k uresničenju v zgodovini.

Besede »aeternae voluntatis suae decreta« nam zopet branijo enostransko, intelektualistično pojmovanje nadnaravnega razodetja. Razodevajo namreč neko zamisel, ki vidi v nadnaravnem razodetju božje delovanje v zgodovini. Ker se razodetje tako uresničuje, lahko rečemo, da sta dogajanje in vsebina razodetja združena v dejanju zgodovinskega uresničevanja. Če hočemo prav natančno odgovoriti, v čem so ti večni sklepi božje volje, bomo odgovorili: v odrešenjskem dogajanju, ki izhaja iz božje volje in ki ima svoj vrh v Jezusu Kristusu.

Katoliško pojmovanje nadnaravnega razodetja torej nima nič enostransko intelektualističnega: osebnostni in zgodovinski element, o katerih mislijo, da so tipično protestantski, so zanj bistveni.

### c) *Rudolf Bultmann*

Naša analiza pojmovanja razodetja v sodobni teologiji ne bi bila popolna, če ne bi omenili pojem razodetja v tako imenovani eksistencialni teologiji, ki jo še vedno bistveno determinira Rudolf Bultmann.

Njegovo pojmovanje se razlikuje tako od katoliškega kot od protestantskega. V sodobni teologiji predstavlja izredno dinamični element.

Zanimivo, pravi Bultmann, da pojem razodetja zasledimo skoraj v vseh religijah. Kaj to pomeni? Da človek ne more sam po sebi dospeti do odrešilnih resnic, da se ne more sam po sebi uresničiti, odrešiti, ampak da mu mora biti odrešenje dano.

V zvezi z razodetjem se izraža neka zamisel življenja, ki si je svesta človekove omejenosti. Zato razodetje spada k človeškemu življenju.

Odgovor na vprašanje o razodetju lahko sliši samo tisti, ki je pripravljen priznati svojo lastno omejenost. Tako si Bultmann pripravi pot za teološko pojmovanje razodetja.

Nova zaveza si stavi vprašanje človekove omejenosti in odgovarja: To, kar omejuje človeka, je smrt, ne samo kot konec življenja, ampak tudi kot nemir in nenehno ogrožanje bivanja. Človek se upira temu eksistencialnemu ogrožanju, ki visi nad njim, obenem pa okuša svojo nezmožnost biti gospodar smrti.

Iz vidika smrti kot omejitve, ima razodetje lahko samo en smisel: uničiti smrt z življenjem. In tako je oznanilo nove zaveze: smrt je premagana. Kristus je vstajenje in življenje.

Toda smrt je še vedno na delu. Samo vera lahko razume (delno) to oznanilo in njegovo eshatološko uresničenje. Kajti samo vera prinese paradoks, da se življenje ne prikaže kot življenje, ampak kot naglašena, poudarjena smrt (2 Kor 1, 9. 10). Zato je razodetje v Jezusu Kristusu in njegovem križu temno razodetje, ki ga sprejemamo v veri.

Življenje, ki se razodeva v novi zavezi, lahko izrazimo tudi s pojmom »božja pravičnost«. Ta pravičnost je v odpuščanju greha, odpuščanje, ki ga Bog podari človeku.

Greh pa je človekova težnja, da se vzame kot izhodišče za razumevanje samega sebe (*pour se comprendre à partir de soi-même*), da išče gotovosti in varnosti v samem sebi, da slavi sebe, da pozabi, da je stvar.

Smrt kot »plačilo za greh« je obenem odpuščanje in kazen za tako stališče. Človek v grehu ima smrt za nekaj svojega, nekaj, kar je dokončno. Sebe razumeva kot bitje — za smrt.

Razodetje kot življenje tu pomeni, da se gleda na smrt kot na nekaj prehodnega, da ne pojmuje smrt temveč Boga kot mejo človeka in da sprejme smrt kot pot k njemu. Tako je meja, ki se imenuje smrt, premagana z večnim življenjem, ki ga daje Bog.

Da Bog to uresničuje, pričuje razodetje nove zaveze, Kristusove besede in usoda Jezusa Kristusa. V njem se obnavljajo izvori, v njem se obnavlja stvarstvo. V njem, drugem in resničnem Adamu se pojavi življenje, ki temelji na Bogu, ki ga Bog ljubi. Tega življenja se more vsak človek oprijeti v svobodni odločitvi.

Bultmann takole povzame svoje teološko pojmovanje razodetja: »Kaj je torej razodeto? Absolutno nič, če mislimo, da bomo našli v razodetju nauke, ki jih ne moremo najti drugje. Ampak vse, kolikor se človeku oči odprejo o njem samem in kjer sebe lahko zopet razume.«<sup>10</sup>

Toda katoliška in protestantska teologija stavita Bultmannu razna vprašanja: Ali se s tem, zgolj eksistencialnim pojmovanjem razodetja lahko vse pove, kar je v stari in novi zavezi obseženo kot beseda, oznanilo, dogodek? Ali to, kar Bultmann zanika, ni sestavni del razodetja? Božja absolutnost in suverenost se ne izčrpa z dejstvom, da človek lahko pride do svoje pristnosti. Predvsem pa: oseba Jezusa Kristusa se ne da skriti na »dogodek Jezusa Kristusa« in njegovo oznanjevanje.

<sup>10</sup> Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, v: Glauben und Verstehen III, 27.

## Kako približati razodetje katehumenom?

Koreferat — Rudi Koncilija

Tu je preizkusni kamen naše apostolske moči in gorečnosti, preizkusni kamen naše resnične zavzetosti za slehernega poedinca, ki nam ga Bog pošilja, torej preizkusni kamen našega duhovniškega erosa, čeprav je to pri nas nov, svež problem.

Mnogi duhovniki ob tem preizkusnem kamnu mečejo puške v koruzo. Kajti vsi župniki se danes zelo pogosto srečujejo s katehumeni in polkatehumeni v zvezi s porokami. Kdor je goreč, jih celo išče, zlasti pa vabi preko oznanil in posrednikov na posebne tečaje. Mnogi pa si mislijo: to bi bila samo kapljica v vodo, življenje ga bo itak zaneslo takoj nazaj v stare tokove. Zato se gredo zelo komodno in že v kali neučinkovito prakso, ki bi ji morda lahko rekli kar »bogoskrunska«, da namreč takemu človeku potisnejo v roke Mali katekizem in mu naročijo, naj se »naguli« odgovore, potem pa bo za njihove pojme že zrel za zakramente. Kako daleč je razraščena ta »pastoralna kuga« pri nas, nam zlasti kaže dejstvo, da je pred kratkim mariborski ordinariat v soglasju z ljubljanskim in koprskim prav na pritisk ogromnega števila duhovnikov izdal ponovno Mali katekizem.

Kaj ima človek, ki je v tem trenutku morda prvikrat in poslednjikrat stopil v osebni stik z duhovnikom, od te burke? Gotovo predvsem grenak spomin na brzoturnir guljenja na pamet nekih stavkov, ki mu nič ne pomenijo.

Kako torej ravnati s katehumeni?

Odgovor je preprost: misijonsko, kar pomeni oznanjati in vzgajati v verskem življenju.

Tisti, ki se nam prijavijo šele neposredno pred poroko, spadajo pod kan 1021,2, po katerem krščenega brez birme lahko poročimo, ker se nanjo pač ne more prav pripraviti. Vendar ga vpišimo med kandidate za naslednji tečaj za katehumene. Prijazno ga povabimo in mu obljubimo, da mu bomo pričetek sporočili! To storimo najlepše z obiskom.

Naša dolžnost je skrbeti za to, da bo čim več katehumenov opravilo tečaj mirno, vsaj precej stran od mrzlične poročne stiske. Zato vsakega, ki nam kakorkoli pade v naročje, kar zapišemo v seznam prihodnjega tečaja; kolikor moremo, vzdržujemo z njim topel stik in ga pred začetkom še enkrat osebno opomnimo!

Pred začetkom vsakega tečaja izrabimo vsa možna obveščevalna sredstva: plakat, par nedelj oznanjamo v cerkvi itd.!

Pri meni tečaj traja dvajset ur: vsak teden po ena ura skozi pet mesecev. Na njem že nastaja krščansko občestvo, čeprav sestavlja le pet do deset oseb. Prijateljstvo med seboj in z duhovnikom ustvarja prva plodna tla za sprejem presenetljive božje resnice.

V naslednjem bom na kratko razložil svojo prakso oznanjevanja katehumenom.

Tečaj imam razdeljen v tri poglavja. V prvem poglavju — pač zato, ker je človek najbolj zainteresiran za sebe in svojo usodo, svojo eksistenco



— razmišljamo torej o samem sebi na preprost, vsakdanji in vendar globlji način. Naš izsledek je: V GLOBINI SE ME DOTIKA BOG.

Prvo uro proučujemo samega sebe, kaj pravzaprav smo. Imamo roke, noge, glavo, trebuh... Vse to lahko vidimo, tipamo, tehtamo, merimo kot vse materialne stvari. Imamo pa tudi misli, voljo, ljubezen. Vse to pa izvira iz naše zavesti. Vsega tega ne moremo ne gledati, ne tipati, ne tehtati, ne meriti. Vse to je čisto drugačno kot materija. In to smo najprej mi: mi, ki se zavedamo, ki ljubimo, ki hočemo, ki mislimo. Mi smo torej duh, duša. Imamo pa tudi telo, ki je iz materije in je z našim duhom najtesneje združeno. Ko ljubimo, čutimo, da naša ljubezen teži v neskončnost. Ko hočemo, naše hotenje teži v neskončnost. Ko spoznavamo, bi radi spoznali zadnjo resnico o vsem. Naš duh torej teži v neskončnost, k Bogu, ki nas edini more v tem pogledu zadostiti. Vsak od nas v globini čuti božjo roko, ki ga je zgrabila.

Prvo uro katehumen na samem sebi začne spoznavati, kaj je duh. Po spoznanju duha v sebi mu bo tudi resnica »Bog je duh« dojemljiva in oprijemljiva.

Drugo uro obravnavamo najgloblje hrepenenje svojega duha: hrepenenje po popolni sreči. Najprej se zazremo v otroka, ki hodi z mamico po trgovini in si zaželi igračo. Mamica jo kupi. Tri dni je otrok ves v tisti igrači. Osrečuje ga. Naenkrat pa je sreče konec. Otrok vrže igračo v kot. Zaželi si drugo, tretjo, četrto... Toda vsake se naveliča. Otrokovo hrepenenje je veliko večje kot vsi užitki, ki jih dajejo igrače.

Z nami se pravzaprav dogaja isto, samo da so naše igrače večje. Seveda ne gre le za igrače, za luksuz, ampak še bolj za resne življenjske cilje: uspeh v šoli, poklic, ljubezen, poroka, otroci. V vsem tem, če smo pametni, lahko najdemo veliko sreče, toda srce je končno spet in spet nezadoščeno. Toda, čim starejši smo, manj je ciljev, ki bi nas opajali. Tako se včasih srečamo s starim človekom, ki si ne želi ničesar več, vse je poizkusil, vso grenkobo sveta popil in ne dela več drugega, kot da tarna nad vsem in vsemi. Samo smrt je še pred njim. Star človek je živa priča paradoksa, v katerega je človek postavljen: neugasljivo hrepeni po brezmejni sreči, pred seboj pa gleda skorajšnjo smrt. Če star človek celo govori, da ne hrepeni po ničemer več, prav s svojo resignacijo kaže, da hrepenenje v njem neugasljivo gori. Resignacija je boleče stanje. Njegova bolečina je prav navzočnost hrepenenja in nevere v njegovo uresničitev.

Po sledi svojega hrepenenja ugotavljamo: ustvarjeni smo za božanski svet. To življenje nas ne bo moglo zadostiti. Nočemo umreti. In tudi ne vedno takole živeti kot sedaj v tem življenju. Hočemo vsi v nezaslišani, neomejeni vrelec božjega življenja.

Tretjo uro pride na vrsto nadaljnja duhovna stvarnost, ki je nihče ne zanika: vest. Zelo važno je namreč, da se v prvih urah ukvarjamo z dejstvi, ki jih noben katehumen ne bo zanikal, ker jih je že prej zaznaval kot stvarnost, mi pa mu samo pomagamo, da ta dejstva globlje premisli in spozna njihovo nadnaravno dimenzijo. Tako bo vse nadnaravno od začetka pojmoval kot globoko povezano z vsakdanjo resničnostjo. Pri vesti je zlasti važno praktično ugotoviti, da je višji, neodvisni, neodstranljivi moralni imperativ v človeku, ki ga varuje in usmerja.



Otipljivi življenjski primeri so zločinci. Zločinec bi najraje vest izruval iz sebe in jo vrgel proč. Pa ne more. Muči ga. Sili ga k očiščenju, seveda pa ne prisili. Ko je pred leti morilec dekleta v Tivoliju po dolgih zasliševanjih priznal zločin, se je naenkrat spremenil, razvedril. Z njega je padla silna teža. Tako je poročal novinar Dela.

Odkod ta nadrejeni zakon v meni, ko v vsej prirodi ni nič višjega od človeka? Bog govori prav znotraj mene in me vodi skozi življenje. Ne sili me, ampak mi ljubeznivo pomaga, da bi osrečeval druge in sebe.

V prvem poglavju smo se torej zamislili v duha v sebi, v najgloblje duhovno hrepenenje, ki se zrcali v vseh naših dejanjih, in v božji glas sredi naše zavesti. O vsem tem ne govorimo dokazovalno, ampak opisno, deskriptivno — kot ugotavljanje dejstev, ne pa kot vsiljivo prepričevanje. To je psihološko silno pomembno. Le tako more postati govorjenje o duhovnih stvarnostih katehumenom nekaj normalnega, prepričljivega in zanimivega.

Medtem ko smo v prvem poglavju izhajali iz svojega osebnega središča, pa se v drugem poglavju obrnemo navzven. Iščemo namreč sled po svojem izvoru in ugotovimo: NAŠ IZVOR JE V BOGU. O tem govorimo četrto in peto uro.

Četrto uro govorimo o sledovih nadčloveške modrosti v nas samih in prirodi. Gre torej za smotrnost v prirodi. Edino razumno bitje v prirodi je človek. Toda že v sebi odkrivamo, da organi in organski sistemi (krvni obtok, prebavila, čutila, živčevje itd.) delujejo razumno, načrtno, nalašč tako, da pride do določenega smotra. Podrobno opišemo npr. delovanje krvi. Potem se ozremo v prirodo. Zelo presenetljiv je primer ose eumene. Potem se zamislimo v svoje spočetje in načrtno, smotrno rast do določene višine in teže. Potem se lahko zamislimo v izvor vesolja, kakor o njem govori astronomija. Tudi vesolje raste iz praelice in smotrno zori.

Občudovanje smotrnosti je odkritje čudeža prirode. Bistvo tega čudeža je: nerazumna bitja opravljajo načrtne, razumne posle, mnogokrat tako razumne, da jih v veliki meri tudi mi ne doumemo. Nedoumljivi božji razum deluje v prirodi, ki jo je ustvaril.

Kako smo zaslutili Boga v prvih štirih urah, ko smo sicer razmišljali o sebi, svetu in življenju? Bog je neskončni duh, ki bo utešil neskončno lakoto našega duha po spoznanju, svobodi in ljubezni, ki nas bo edini zares osrečil, ki pravzaprav biva v središču naše zavesti in nam razodeva svojo voljo, ki je izredno moder, o čemer pričajo njegova dela.

Pod vplivom te predstave o Bogu peto uro prvič spregovorimo o razodetju. To je nadaljnja stopnja razmišljanja o našem izvoru. Kot smo bili prve štiri ure vajeni govoriti o danih dejstvih, tudi o razodetju spregovorimo kot o danem dejstvu. Bog posamezniku govori po vesti, poleg tega pa govori tudi človeštvu skozi vso zgodovino.

Kaj pove o sebi in našem izvoru? Bog je Ljubezen, tisto najvišje, po čemer hrepeni naš duh. Iz ljubezni vse izvira, ne samo iz neizmerne razuma, ki se zrcali v prirodi, in vse je spet usmerjeno v večno Ljubezen. Ustvarjati se pravi ljubiti. Človek nastane v moči božje in človeške ljubezni. Njegov cilj pa je spet popolna božja in človeška občestvena ljubezen v nebesih. Da bi ta božji načrt ljudje laže uresničili, ko nas greh peha

s prave poti, je pred dvema tisočletji Bog postal človek. Njegova dejanja so eno samo razodetje, kako nas Bog ljubi in ceni.

S tem preidemo na tretje poglavje z naslovom KRISTUS. Vsebuje lekcije šest do štirinajst, v katerih govorimo tudi o zakramentih, povezano z dogodki.

Zadnje poglavje o Svetem Duhu, Cerkvi in krščanskem življenju pa vsebuje lekcije petnajst do dvajset.

Po vsem povedanem menim, da o zadnjih dveh poglavjih na tem mestu ni potrebno podrobneje govoriti.

Povem pa naj še mimogrede, da sem iz psiholoških ozirov mnenja, da morajo katehumeni zakramente prejemati postopoma, da jih globlje doživijo. H krstu, spovedi in obhajilu gredo postopoma med obravnavanjem poglavja Kristus. Zadnjih šest ur pa pomeni pripravo na birmo, ki jo prejmejo ob koncu tečaja.

Povedanih idej in izkušenj nočem nikomur vsiljevati, vesel pa bom, če bom v našem duhovniškem tisku imel priliko prebrati čim več člankov s tega področja.

## KATEHEZE ZA KATEHUMENE IN POLKATEHUMENE

### I. V GLOBINI SE ME DOTIKA BOG

1. Človek je duh v telesu (analiza samega sebe, spoznanje duha v sebi — to je predpogoj, da jim bo resnica »Bog je Duh« dostopna).

2. Hrepenenje po popolni sreči (analiza svojih teženj, načrtov, delovanja; opazovanje življenja: vzpona in umiranja; zavest stisnjenosti v čas — ustvarjeni smo za božanski svet. Boga zahteva moja duhovna konstitucija).

3. Vest je božji glas v človeku (ugotovitev višjega, neodvisnega, neodstranljivega moralnega imperativa v meni, ki ima odločilno vlogo na moji poti k sreči).

### II. NAŠ IZVOR JE V BOGU

4. Nadčloveška modrost v človeku in prirodi. (Edino razumno bitje v prirodi je človek. Vendar odkriva v strukturi in smotrnih življenjskih funkcijah pri samem sebi in v prirodi od sebe neprimerno višjo razumnost. Čudež v prirodi: nerazumna bitja ravnavajo razumno.)

5. Bog nam razodeva: Izvor sveta in človeka je v Ljubezni — Bogu. (Bog je Ljubezen. Vse izvira iz Ljubezni in je usmerjeno v večno Ljubezen. Človek nastane iz božje in človeške Ljubezni. Njegov cilj pa je spet božja in človeška Ljubezen.)

### III. KRISTUS

6. Bog je postal človek sredi človeške zgodovine. (Napovedi o Mesiju. Pričakovanje. Spočetje. Rojstvo. Mladost. Zgodovinski okvir. Središče in vrh zgodovine.)

7. Krst. (Jezusov krst. Sv. Trojica. Zakrament sv. krsta. — PRIPRAVA.)

8. Bog med ljudmi. (V javnem delovanju je Jezus pokazal, kakšen odnos ima Bog do človeka. Čudeži: pojem, namen.)

9. Jezusov nauk (zlasti Govor na gori).

10. Jezus in grešniki (farizeji, skesani grešniki. Spoved, PRIPRAVA).

11. Še o spovedi.

12. Jezusova zadnja večerja. Trpljenje in smrt. Sv. maša.

13. Vstajenje in vnebohod. (Prikazovanje. Njihov smisel: Jaz sem z vami. Jezus v Cerkvi do konca sveta.)

14. Evharistija. (Kristus med nami pri bogoslužju. Obhajilo. PRIPRAVA.)

15. Sv. Duh v Cerkvi. (Binkošti. Sv. Duh in Cerkev. Birma. Duhovna zrelost.)

#### IV. NAŠE ŽIVLJENJE V CERKVI

16. Cerkev smo mi. (Birmanska zavest pripadnosti celotni Cerkvi. Struktura Cerkve. Današnji položaj.)

17. Vključitev v župnijsko skupnost.

18. O molitvi. (Vse življenje naj postane molitev. Iskrenost: laž v molitvi.)

19. Nedeljska maša — srce župnijskega življenja.

20. Do smrti hočem ostati Bogu zvest. (Neposredno osveščanje pred birmo.)

# Cerkev institucija in odrešensko dogajanje

Predavanje — Perko Franc

ECCLESIA — INSTITUTIO ET EVENTUS SALVIFICUS

## Literatura

1. Alfrink, kardinal Bernard, Kirche im Umbruch, München 1969.
2. Baum Gregory, Glaubwürdigkeit, Zum Selbstverständnis der Kirche, Freiburg—Basel—Wien 1969.
3. Berger K. — E. Simons — M. J. Le Guillou, Kirche, v »Sacramentum mundi« II, 1123—1157, Herder Ver. 1968.
4. Betti Umberto, OFM, Dottrina della Costituzione dommatica »Pastor Aeternus«, v zborniku »De doctrina Concilii Vaticani primi«, 309—360, Vatican 1969.
5. Betz O. — H. Halbfas, Gemeinde von morgen, München 1969.
6. Bunnik R. J., Das Amt in der Kirche, Krise und Erneuerung in theologischer Sicht, Düsseldorf 1969.
7. Congar Yves M. J., Vrait et fausse réforme dans l'Eglise, Paris 1969.
8. Daniélou, kardinal Jean, Die Zukunft der Religion, München 1969.
9. Eyt Pierre, Vers une Eglise démocratique?, Nouvelle Revue Théologique 1969, 6, 597—613.
10. Fink H., Autorität und Gehorsam in der Kirche im Wandel, Theologisch — praktische Quartalschrift 1970, 3, 223—234.
11. Frey Ch., Mysterium der Kirche; Öffnung zur Welt, Göttingen 1969.
12. Govaart T. — Halkes, Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und Gehorsamsformen in der Kirche, Concilium 1969, 11, 680—686.
13. Greinacher Norbert, Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft, v zborniku »Kirche in der Stadt« I, 61—90, Wien—Freiburg—Basel 1967.
14. McKenzie John L., Authority in the Church, New York 1966.
15. Klosterman Ferdinand, Theologie der christlichen Gemeinde, v zborniku »Kirche in der Stadt« I, 34—60, Wien—Freiburg—Basel 1967.
16. Küng Hans, Die Kirche, Freiburg—Basel—Wien 1967.
17. Meigne Maurice, L'Eglise invente ses structures, Paris 1970.
18. Mörsdorf Klaus, Kirchenamt, v »Sacramentum mundi« II, 1157 do 1164; Herder Ver. 1968.
19. Mühlen Heribert, Entsakralisierung, München—Paderborn—Wien 1969.
20. Rahner Karl, Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, Schriften der Theologie VIII, 374—394; Einsiedeln—Zürich—Köln 1968.
21. Ratzinger Joseph, Das neue Volk Gottes, Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969.
22. Semmelroth Otto, Die Kirche als Heilszeichen für die Menschen, v zborniku »Kirche in der Stadt« II, 17—33; Wien—Freiburg—Basel 1967.
23. Stöger Alois, Die brüderliche Ordnung unter Christen, Theologisch-praktische Quartalschrift 1969, 3, 185—190.

Ni mogoče govoriti o sedanjosti in ne govoriti o bodočnosti brez upoštevania in poznavanja preteklosti. To velja tudi za teologijo. Zato je spominska proslava 1. vat. koncila dobrodošla za naš pregled novosti v ekleziologiji.

## Ekzeziologija 1. in 2. vat. koncila

a) Že 1. vat. koncil je bil prvenstveno koncil o Cerkvi. Zaradi zunanjih okoliščin ni mogel obširneje spregovoriti o Cerkvi. Dogmatična konstitucija »Pastor Aeternus« je le del široko zasnovanega ekzeziološkega nauka. Seveda ekzeziologija 1. vat. koncila ni zrasla na samem koncilu in tudi ne le v 19. st., ampak je logični zaključek tisočletnega razvoja Cerkve in nauka o Cerkvi na zahodu. Lahko rečemo, da v nekem pogledu prav z opredelitvijo papeške vrhovne oblasti in njegove nezmotnosti predstavlja ta koncil kulminacijo razvoja katoliške ekzeziologije v določeni smeri.

Začetek tega razvoja sega v 4. st., ko so se s povezavo Cerkve in rimskega imperija izvršile odločilne spremembe v zunanji strukturi krščanstva. Tedaj se je začela tako imenovana konstantinska era, za katero je značilna povezava krščanstva in cerkvenih institucij z rimskim imperijem. Ta povezava je dala cesarju posebno mesto v Cerkvi. Imenovali so ga »soprestolnik Kristusov«, cesarstvo naj bi bilo zunanja oblika Kristusovega kraljestva. Cesar je bil poglavar družine krščanskih narodov in tisti, ki je skrbel za zunanjo edinstvo Cerkve in zato skliceval vesoljne cerkvene zbore. V bistvu je pri tej povezavi šlo za prenos odnosov, ki so prej vladali med pogansko religijo in cesarstvom, na odnose med krščanstvom in cesarstvom. To pa je bilo za krščanstvo in cerkvene strukture usodno. Cerkev se je začela juridizirati, cerkvene službe so prehajale v cerkveno oblast. Božjepravna hierarhična struktura Cerkve je tako dobila značilno zgodovinsko obliko, ki v bistvenih potezah v kat. in pravoslavni Cerkvi prevladuje do današnjih dni.

V kat. Cerkvi se je pozneje spremenila le vloga rimskega škofa. Prvotnemu duhovnemu prvenstvu si je papež pridružil še prvenstvo na zunanjem političnem področju. Prevzel je vlogo, ki so jo od 4. st. naprej imeli v Cerkvi cesarji. Za ta razvoj papeške oblasti je pomemben dokument »Constitutum Constantini« (Konstantinova darovnica), ki je falzifikat iz začetka 9. st. V duhu tega dokumenta je papež duhovni in svetni poglavar družine krščanskih narodov. To misel je pozneje jasneje razvil papež Gregor VII. v znanem spisu »Dictatum papae«. Cerkvene strukture so se tedaj tesno spojile s fevdalno strukturo tedanje družbe. Kat. Cerkev se je tudi popolnoma centralizirala. Seveda je bil tak razvoj zgodovinsko pogojen in na nek način nujen. Prav v začetku drugega tisočletja je bil boj za obnovo Cerkve tesno povezan z bojem za oblast. Cerkvene strukture, ki so v jedru božjepravne, nujno nastopajo v določeni zgodovinski obliki, ki je v marsičem odvisna od socialno politične ureditve svetne družbe.

Kakor pa je pri vseh institucijah nevarnost, da okamenijo, tako se tej nevarnosti tudi Cerkev ni izognila. Institucionalne strukture, ki so bile zgodovinsko pogojene, so obdali celo z avreolo sakralnosti. Težko je namreč ločiti božjepravno jedro od konkretne zgodovinske oblike. Reformacija je bila velika reakcija zoper okostenelost cerkvenih struktur. Žal je šla reformacija predaleč, kajti z zgodovinsko pogojenimi strukturami je zavrgla deloma tudi njih božjepravno jedro. Protireformacija je ne glede na pozitivne rezultate obnove cerkvenega življenja na ekzeziološkem področju osiromašila pojmovanje Cerkve. Osredotočila se je na obrambo



hierarhičnih institucij in pogosto je konkretno zgodovinsko obliko teh institucij enačila z božjepravno hierarhično ureditvijo Cerkve. S tem je zavrnila potrebno obnovo teh institucij in odtegnila pozornost od notranjega bistva Cerkve. Zato je kriza cerkvenih institucij, ki se javlja po 2. vat. koncilu, dejansko nadaljevanje reformacijske krize, ki je bila v kat. Cerkvi dolga stoletja potisnjena ob stran, ni pa bila rešena. Značilno je, da progresistom očitajo danes protestantske tendence.

b) Obnova ekleziologije, ki se je uveljavila na 2. vat. koncilu, se je pričela že v prvi polovici prejšnjega stoletja, to se pravi že pred 1. vat. koncilom, zlasti v tübingenški in rimski šoli. Glavni predstavnik tübingenške šole Johhann Adam Möhler je opozoril, da mora ekleziologija bolj upoštevati tudi notranjo stran Cerkve. Pravo harmonijo med notranjo in zunanjo stranjo med božjim in človeškim elementom je videl v zgledu kalcedonske dogme o hipostatični uniji. V Cerkvi je videl neke vrste nadaljevanje te hipostatične unije. Rimška šola, katere glavni predstavniki so bili Karel Passaglia in njegova učenca Klemen Schrader in J. B. Franzelin, je v ospredje postavila podobo Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Ta šola je imela določen vpliv na 1. vat. koncil. Prvi osnutek konstitucije o Cerkvi je sestavil prav zastopnik te šole Klemen Schrader. Podlaga temu osnutku je bila podoba Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Koncilski očetje so ta osnutek zavrnil. Novi osnutek je pripravil nemški teolog J. Kleutgen. Tu je bila v ospredju Cerkev kot hierarhična institucija. Del tega osnutka so očetje obdelali in ga 18. julija 1870 sprejeli kot dogmatično konstitucijo o Cerkvi »Pastor Aeternus«.

c) Če presojamo pomen konstitucije »Pastor Aeternus« z vidika razvoja ekleziologije in pojmovanja Cerkve, moramo reči, da pomeni kulminacijo in neke vrste zaključek več kot tisočletnega razvoja na zahodu. V njej najdemo konstantinsko pojmovanje hierarhičnih služb kot oblasti in za nove razmere modificirano idejo o absolutni papeški vrhovni oblasti iz Konstantinove darovnice. Tako nam prikazuje petrinsko službo v Cerkvi v določeni zgodovinski obleki. Upoštevati moramo tudi, da so imeli koncilski očetje pred očmi položaj Cerkve v drugi polovici 19. st. Tedanja liberalna družba si je prizadevala podrediti Cerkev državi in jo postaviti v službo razvoju svetne družbe. Proti tem težnjam razglašala koncil vrhovnost in avtonomnost najvišje cerkvene oblasti. V tem pogledu je v razvoju Cerkve v zadnjem stoletju 1. vat. koncil brez dvoma odigral pozitivno vlogo.

Pretirane zahteve maksimalistov je dobro obrusila koncilaska manjšina, o kateri pravijo nekateri, da je dejansko zmagala na koncilu. V konstituciji je namreč absolutna papeška oblast omejena s poudarkom redne in neposredne oblasti krajevnih škofov in z omejitvijo papeške nezmotnosti. Kljub temu je 1. vat. koncil povzročil, da se je ekleziologija v naslednjih desetletjih še bolj osredotočila na primat, na dokazovanje prerogativ rimskega škofa. 2. vat. koncil je sicer v celoti sprejel in potrdil nauk 1. vat. koncila, toda z nekaterimi odločilnimi premiki in dal tudi petrinski službi v Cerkvi nov kontekst in začel globoko obnovo celotne katoliške ekleziologije.

d) Korenine ekleziološke obnove na 2. vat. koncilu segajo v 19. st. v tübingensko in rimsko šolo. Zlasti slednja je vplivala na ekleziologijo v desetletjih pred koncilom. Tedaj je bila namreč v ospredju ekleziološkega obravnavanja Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo. S tem je pozornost ekleziologije že prehajala na notranjo stran Cerkve, čeprav so pojmovali Kristusovo skrivnostno telo bolj kot družbeni organizem in ne kot odrešenjsko skupnost s Kristusom. Na obnovo ekleziologije je vplival razvoj bibličnih ved, liturgična obnova in sodobno ekumensko gibanje.

Vsaka resnična obnova mora črpati pri neposrednih virih. Tudi ekleziologija se je morala povrniti k bibličnim in patrističnim virom. Tam je namreč ohranjeno božjepravno jedro Cerkve v tanjši zgodovinski obleki in je lažje dojemljivo. Pri tem ne smemo prezreti vloge Pija XII., ki je dal pobudo za novo teološko usmeritev, čeprav je bila njegova ekleziologija v bistvu še vedno prežeta s tradicionalnim institucionalističnim duhom.

Ekleziologi poudarjajo, da se je bistveni premik v ekleziologiji izvršil na samem koncilu zlasti potem, ko so koncilski očetje zavrnil prvotni osnutek konstitucije o Cerkvi in je bolj prišel do izraza vpliv nekaterih naprednejših teologov, predvsem Yves Congarja.

f) V čem so bistveni premiki v ekleziologiji 2. vat. koncila? Najvažnejši premik je gotovo prenos poudarka od zunanje strukture Cerkve na njeno notranjo vsebino, od Cerkve kot institucije na Cerkev kot odrešenjsko dogajanje. V zvezi s tem pa je cela vrsta drugih premikov. Najprej gre za drugačno gledanje na okvir, v katerem se odvija odrešenjsko dogajanje. V tem pogledu bi mogli 2. vat. koncil primerjati apostolskemu zboru v Jeruzalemu. Tedaj je v prvo cerkveno skupnost prodrla in v njej zmagala zavest, da odrešenje ni samo za Jude, ampak tudi za pogane. Na 2. vat. koncilu pa je prišla do izraza zavest, da odrešenjski proces ni navzoč le v okviru Cerkve kot institucije, ampak je na nek način navzoč v celotnem svetu; navzoč je v drugih krščanskih Cerkvah in skupnostih, navzoč v nekrščanskih verstvih in v celotnem zgodovinskem razvoju človeštva. Cerkev kot institucija ni več ekskluzivna odrešenjska skupnost, pač pa je vesoljni zakrament — znamenje odrešenja. Tako gledanje je v marsičem spremenilo odnos kat. Cerkve do drugih krščanskih skupnosti, do nekrščanskih verstev in do sveta sploh. Vse to se dokaj jasno izraža v različnih dokumentih 2. vat. koncila.

V zvezi s tem pa se nujno spreminja sam način podajanja ekleziologije. Apologija institucij kat. Cerkve in polemika s protestanti ter pravoslavnimi se umika poglobljanju v skrivnost Cerkve kot odrešenjske skupnosti. V ospredje stopa ekumenska ekleziologija, ki sicer ne zatiska oči pred razlikami, vendar se zaveda, da je tudi na ekleziološkem področju, če motrimo Cerkev kot odrešenjsko dogajanje, med različnimi krščanskimi Cerkvami več skupnega kot tega, kar nas ločuje.

Cerkev kot odrešenjsko dogajanje stopa pred nas predvsem v konkretnem bogoslužnem in krajevnem občestvu, manj pa v strukturah vesoljne Cerkve. Zato se je prenesel tudi poudarek od Cerkve kot strukturalne celote na krajevno Cerkev in na konkretno Cerkev v župnijskem in bogoslužnem občestvu. S tem prenosom pa je zopet povezana vrsta drugih premikov. Ekleziologija se vedno bolj zanima za krajevne Cerkve. S tem

v zvezi pa je poudarek zbornega vodstva Cerkve na najvišji, škofijski in župnijski ravni. Odrešensko dogajanje je stvar Sv. Duha, po katerem Kristus nadaljuje svoje odrešilno delo. Sv. Duh pa deluje v vseh udih Kristusovega skrivnostnega telesa, ne samo v hierarhiji, ali samo v nekaterih hierarhičnih stopnjah. Zato je zborni vodstvo Cerkve nujna zahteva, ki izvira iz poglobljenega gledanja na notranje bistvo Cerkve. Tako prihaja do izraza Cerkev kot skupnost božjega ljudstva, v katerem vlada bistvena enakost glede dostojanstva in poslanstva, razlike pa so v službah.

Hierarhija dobiva v luči nove ekleziologije izrazito služeei značaj, vloga laikov v Cerkvi pa narašča. Vse to nujno zahteva tudi institucionalne spremembe v Cerkvi.

Novosti, ki so bile tu v dokaj dolgem uvodu nakazane, si oglejmo nekoliko bolj natančno pod vidikom Cerkve kot institucije in odrešenskega dogajanja.

### CERKEV KOT INSTITUCIJA

a) Katoliška ekleziologija je od svojih začetkov naprej predvsem branila Cerkev kot institucijo in sicer je branila določeno, zgodovinsko pogojeno institucijo Cerkve. Na široko se je mudila pri vprašanju ustanovitve Cerkve kot institucije. Danes to vprašanje stopa v ozadje. Jasno je namreč, da je Cerkev tukaj in da izhaja iz Kristusa. Kristus jo je osnoval kot odrešensko občestvo z vsem svojim javnim delovanjem, predvsem pa s svojim trpljenjem in poveličanjem. V tem občestvu je nekaterim naročil posebne službe in tako dal Cerkvi osnovo občestvene ureditve, ki jo imenujemo hierarhično. Tako izvira Cerkev kot odrešenska skrivnost in kot odrešenska institucija od Kristusa. Kristus po Sv. Duhu vodi in oživlja Cerkev kot odrešensko občestvo. In to občestvo nujno nastopa tudi kot neka institucija. Institucijo namreč predstavljajo določeni ustaljeni družbeni odnosi. In temelje teh odnosov je dal Cerkvi Kristus. Kristus je določil osnove škofovske in petrinske službe. Seveda je to božjepravno jedro hierarhične strukture Cerkve vedno nastopalo v določeni zgodovinski obliki. In reči moramo, da vprašanje, kaj je pri hierarhični ureditvi božjepravnega, kaj pa je nastalo z zgodovinskim razvojem, še ni rešeno. Tako npr. bo mogel le temeljit biblični in zgodovinski študij ob upoštevanju novejšega razvoja vsaj delno razjasniti, kaj je v določbah 1. vat. koncila glede petrinske službe božjepravnega, kaj le cerkvenopravnega.

Osnove hierarhične ureditve Cerkve prihajo sicer od Kristusa, toda Cerkev se je na teh osnovah pod vplivom različnih zgodovinskih okoliščin vedno bolj institucionalizirala.

b) Oglejmo si vsaj nekoliko to institucionalizacijo Cerkve v zgodovini! Že v prvih krščanskih občestvih nam stopi Cerkev pred oči kot institucija, to se pravi kot skupnost z določenimi družbenimi odnosi. Jeruzalemsko Cerkev so sprva vodili sami apostoli zborni, vendar je Peter zavzemal med njimi posebno mesto. Kmalu so si privzeli kot pomočnike v materialnih zadevah diakone. Ko se je Cerkev razširila tudi izven Jeruzalema in med pogani, so posamezne cerkvene občine vodili pod nadzorstvom apostolov ali apostolskih mož zbori starešin. V judovsko-

krščanskih skupnostih so zbor lokalnih voditeljev po zgledu judovske sinagoge imenovali »presbyteroi« (starešine), v pogansko-krščanskih skupnostih pa so jih po zgledu poganskih verskih skupnosti imenovali »episkopoi« (nadzorniki). Pozneje sta se ta dva izraza nekaj časa uporabljala kot sinonima za voditelje krajevnih Cerkva. Poleg teh voditeljev so bili v vsaki Cerkvi diakoni in vrsta drugih služb, npr. učitelji, evangelisti, preroki, razlagavci jezikov, oskrbniki bolnikov, dajavci miloščine. Nekatere teh služb so bile povezane z izrednimi karizmami. Šele sredi 2. st. so se povsod izkristalizirale tri temeljne hierarhične službe: škofovska, prezbiterijska in diakonska.

V nekaterih krajevnih Cerkvah so pa že v začetku uvedli monarhični način vodstva tako, da je eden izmed starešin opravljal službo vrhovnega vodstva, v pomoč pa mu je bil zbor prezbiterijev in diaconov. Tako ločimo v prvi Cerkvi dva tipa vodstva krajevnih Cerkva: pavlinistični kolegialni tip, kjer so krajevno Cerkev upravljali »presbyteroi« ali »episcopoi« zborno, in joanistični ali jeruzalemski monarhični tip, kjer je en »škof« vodil krajevno Cerkev. Ta monarhični tip je v 2. pol. 2. st. prevladal v vseh Cerkvah. Škofu je stal ob strani zbor prezbiterijev in zbor diaconov. Prehod od apostolske službe na službo škofov v posameznih krajevnih Cerkvah je torej zelo zapleten in dela resne težave pri dokazovanju apostolskega nasledstva škofov, kakor ga pojmuje katoliška Cerkev. Vprašanje božjepravne razlike med prezbiteriji in škofi še vedno ni docela razčiščeno. Gotovo je, da se je v 2. st. utrdila določena institucionalna hierarhična oblika Cerkve, ki je v katoliški in pravoslavni Cerkvi v jedru ostala do današnjega časa. Le diakonat je izgubil svojo prvotno funkcijo in si je privzel del prezbiterijskih funkcij, v rimski Cerkvi pa je kot samostojna hierarhična služba sploh izginil. Hierarhična ureditev Cerkve se je od 2. st. naprej javljala v krajevnih Cerkvah kot monarhično-kolegialna; en škof vodi krajevno Cerkev ob pomoči zbora prezbiterjev in diaconov. V medsebojnih odnosih krajevnih Cerkva se v začetku javlja močnejše kolegialni princip, polagoma pa se mu je pridružil monarhični princip, po katerem so dobili posebna pooblastila škofje glavnih mest provinc — metropolit, nad temi pa pozneje patriarhi. Rimsko prvenstvo se je v prvih treh stoletjih le rahlo javljalo, ne kot pravno prvenstvo pač pa kot primat ljubezni, primat pričevanja in primat skrbi za osirotele Cerkve in še to bolj kot primat rimske Cerkve kot pa primat rimskega škofa.

Te hierarhične funkcije so bile v prvih stoletjih resnično službe v občestvu božjega ljudstva, njih duhovna oblast je bila prav tako »servitium«. S povezavo med Cerkvijo in rimskim imperijem je dobila Cerkev nov položaj v družbi, postala je sestavni del pravno urejenega imperija. Cerkvene institucije so se juridizirale. Rimsko pravo je postalo podlaga cerkvenega prava, ki je veljalo tudi pred državo. Zato se je začel izgubljati službi značaj cerkvenih funkcij, te so začele dobivati oblastveni značaj; hierarhične službe, zlasti škofovstvo in papeštvo, so postajale oblast. Institucija bratovskih odnosov med vsemi člani božjega ljudstva, ki je prevladovala v prvi Cerkvi, se je polagoma umikala instituciji juridične podrejenosti in nadrejenosti po zgledu takratne svetne družbe. Pozneje so se cerkvene institucije tesno povezale s fevdalnim družbenim redom in na zahodu se je izvedla stroga centralizacija. Po svoji institucionalni strukturi je



Cerkev postala ogromna fevdalna institucija, v kateri je bila vsa oblast v rokah rimskega papeža, ki je posamezne škofije kot fevde dajal posameznim krajevnim škofom, ti pa posameznim duhovnikom, kolikor niso duhovnike nastavljali svetni fevdalni gospodje.

Ta zgodovinsko pogojena institucionalizacija Cerkve je skopala prepad med hierarhijo in laiki; med nosilci hierarhičnih služb in laiki so vladali odnosi kot med fevdalci in tlačani. Priznati je treba, da se je ta zgodovinska oblika hierarhične ureditve Cerkve precej oddaljila od prvotne krščanske bratske skupnosti in protesti, ki so se javljali v srednjeveških heretičnih gibanjih in končno tudi v reformaciji, so bili v marsičem upravičeni.

Pri vsem tem je bilo najhujše to, da je prevladalo prepričanje o nespremenljivosti te hierarhično institucionalne ureditve Cerkve. Tedanja ekleziologija je skušala dokazati ne samo božjepravi izvor hierarhične ureditve, ampak tudi božjepravni izvor zgodovinsko pogojene oblike te hierarhične ureditve. Zlasti obseg in način izvajanja papeške oblasti so dokazovali daleč prek meja dokazljivosti. V zadnjih stoletjih se je ustroj svetne družbe v temeljih spremenil, cerkvene institucije pa so ostale nespremenjene vse do zadnjega časa. Z določenega vidika pomeni 1. vat. koncil poskus preprečiti vpliv razvoja institucij svetne družbe na cerkvene institucije in le-te zavarovati z avreolo sakralnosti. Šele 2. vat. koncil je s poglobljeno analizo stvarnosti Cerkve dal možnost za postopno spremembo zastarelih institucionalnih oblik hierarhične ureditve Cerkve.

c) Vse institucije tako svetne kot cerkvene imajo to lastnost, da se skušajo čim dalj ohraniti in zato predstavljajo v prelomnih časih konservativno silo, ki se upira spremembam. Ta konservativna tendenca se močno uveljavlja tudi v pokoncilskem razvoju Cerkve in predstavlja enega izmed temeljnih vzrokov krize v Cerkvi, ki se javlja zlasti kot kriza avtoritete.

V zvezi s fevdalistično institucionalizacijo Cerkve je namreč tudi določeno institucionalistično pojmovanje avtoritete v Cerkvi. Za tako pojmovanje avtoritete je značilno: enačenje oblasti v Cerkvi z oblastjo v državi in sicer fevdalni državi, centralizacija oblasti, klerikalizacija Cerkve in avtokratičnost v izvajanju oblasti.

Enačenje oblasti v Cerkvi z oblastjo v fevdalni državi je vplivalo na pojmovanje odgovornosti v Cerkvi. Ker naj bi po pravilu »vsaka oblast je od Boga« nosilci oblasti v Cerkvi dobili svojo avtoriteto neposredno ali posredno po višjih hierarhičnih funkcijah od Boga in naj bi bila ta oblast njim lastna, zato niso čutili odgovornost nasproti nižjim. In v resnici zaman iščemo pravnih določil, po katerih bi nosilci hierarhičnih služb odgovarjali za izvrševanje svoje službe božjemu ljudstvu. Nosilce teh služb ne izbira božje ljudstvo, ampak so postavljeni od zgoraj. Zahteva se absolutna pokorščina avtoriteti, premalo pa se upošteva svoboda vesti vsakega posameznika. Vse to je dušilo svobodo, ki bi jo krščanstvo po svojem poslanstvu moralo prinašati človeku.

Centralizacija oblasti v rokah papeža oziroma rimske kurije je bila skoraj popolna. Res je, da so škofje po pravu imeli pravo in njim lastno oblast v svojih škofijah, toda dejansko so se skoraj za vse morali obračati na Rim, ali so od tam dobili posebna pooblastila.



Laiki so bili v odločanju in delovanju potisnjeni popolnoma ob stran. Ekleziologija jih je imenovala »poslušajoča Cerkev«, torej Cerkev, ki ima dolžnost poslušati in sprejemati ukaze, nima pa nobene pravice govoriti in odločati. V ekleziološkem smislu je bila Cerkev popolnoma klerikalizirana.

Nosivci oblasti — papež in škofje — so svojo avtoriteto izvajali avtokratično. Ta avtokratičnost je bila tudi kodificirana v cerkvenem pravu. Odloki cerkvenih zborov imajo veljavo le, če jih potrdi papež; sinode imajo le posvetovalni značaj. Stara praksa zbornega reševanja se je umaknila praksi avtokratičnih odlokov.

Zgodovinsko pogojena institucionalizacija Cerkve in tej ustrezno pojmovanje avtoritete je prihajalo v vedno večje nasprotje s splošnim razvojem človeške družbe, zlasti z demokratizacijo institucij svetne družbe. Z nategovanjem bibličnih citatov in zgodovinskih dejstev je klasična ekleziologija skušala utemeljevati in opravičevati obstoječe stanje v Cerkvi, a vedno manj uspešno. 2. vat. koncil je oprostil ekleziologijo te neprijetne naloge, pokazal pa je tudi novo smer. Ekleziologija naj bi na podlagi analize notranjega odrešenjskega bistva Cerkve in s pomočjo obnovljenih bibličnih in zgodovinskih ved orisala novo podobo Cerkve, kakor jo nakazuje dogmatična konstitucija »Lumen Gentium«. Pokoncilaska ekleziologija je zato usmerila svojo pozornost na notranjo stran Cerkve; o tem kratko govori drugi del te razprave.

## CERKEV KOT ODREŠENJSKO DOGAJANJE

a) Če gledamo Cerkev le kot institucijo se pravzaprav skoraj nič ne loči od drugih svetnih družb; je ena izmed verskih institucij človeške družbe, ki ima določeno strukturo, svoj nauk, svoj cilj in sredstva za doseg tega cilja. Če pa skušamo prodreti globlje v bistvo Cerkve, vidimo, da Cerkve ne moremo primerjati z nobeno drugo družbo ali institucijo. Celo zunanje strukture Cerkve, ki so enake ali podobne strukturam svetnih družb, dobivajo od notranjega bistva Cerkve neko svojskost tako, da jih moremo pravilno razumeti le v povezavi s celoto Cerkve.

Cerkev je namreč najtesneje povezana s skrivnostjo odrešenja. Skrivnost odrešenja pa obsega ne le božje odrešenjsko delovanje v toku zgodovine človeškega rodu, ampak je najtesneje povezana s temeljnimi resnicami o troedinem Bogu, o povezavi človeštva z Bogom ter z božjim delovanjem v človeštvu. Cerkev zavzema osrednje mesto v zgodovini odrešenja. Na Cerkev je naravnana priprava odrešenja, starozavezna odrešenjska skupnost izraelskega ljudstva je predpoda (typos) Cerkve. V Cerkvi in samo v Cerkvi se v zgodovini odvija proces odrešenja. Cerkev sama je v svojem najglobljem bistvu odrešenjsko dogajanje, oziroma občestvo, v katerem se odrešenjsko dogajanje odvija. Na eni strani odrešenjsko dogajanje Cerkev gradi, na drugi strani pa je odrešenje samo delo in cilj Cerkve kot celote. V luči krščanskega razodetja odrešenje ni samo v opravičevanju od greha in v rešitvi od vsega zla, ampak je v deležnosti človeka — stvari pri božjem življenju; z drugimi besedami:

odrešenje je najtesnejša povezava človeka z Bogom, je največja možna edinost človeka s troedinim Bogom.

Dogmatična konstitucija »Lumen Gentium« nam zato v začetku predstavi Cerkev kot skrivnost, kot nadnaravno stvarnost, ki je tesno povezana z življenjem treh božjih oseb in z njihovim odrešenijskim delovanjem, predloži nam jo kot kal božjega kraljestva in kot Kristusovo skrivnostno telo. Praizvor Cerkve vidi v večnem Očetovem sklepu odrešenja človeškega rodu in v poslanju Sina in Sv. Duha v svet.

b) V desetletjih pred zadnjim koncilom so ekleziologi precej razpravljali o vprašanju, kdaj je bila Kristusova Cerkev ustanovljena in so navedli različne rešitve. Staro mnenje, da je bila Cerkev ustanovljena na binkošti se je skoraj popolnoma umaknilo novi teoriji, da je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo na križu. V luči koncilske ekleziologije so prepričani o tem, kdaj je bila Cerkev ustanovljena, prazni. Cerkev izhaja iz Kristusa, je neke vrste nadaljevanje njegovega učlovečenja, je polnost Kristusova, nadaljevanje in dopolnjevanje njegovega odrešilnega dela. Cerkev izhaja iz celotne velikonočne skrivnosti in je zgodovinsko nadaljevanje te skrivnosti. Velikonočna skrivnost obsega celotno Kristusovo odrešenijsko delovanje, katerega vrh je Kristusova smrt na križu in njegovo poveljanie. S tem Kristusovim odrešenijskim delovanjem se je oblikovala Cerkev kot novozavezna odrešenijska skupnost. Zato ne moremo reči, da je Kristus prav z enim določenim dejanjem ustanovil Cerkev, pač pa predstavlja ustanavljanje Cerkve njegovo celotno odrešenijsko delo. Ker se to delo nadaljuje v zgodovini, se Cerkev še vedno gradi do polnosti, ki jo bo dosegla ob koncu časov.

Rekli smo, da je Cerkev nadaljevanje velikonočne skrivnosti, to je Kristusovega odrešenijskega delovanja. Vendar tega ne smemo vzeti v tem smislu, da bi Kristus prepustil Cerkvi odrešenijsko delo, pač pa Kristus po Sv. Duhu v Cerkvi sam to delo nadaljuje. Zato je Cerkev orodje, znamenje ali zakrament odrešenja. Konstitucija o Cerkvi na treh mestih imenuje Cerkev zakrament: »zakrament za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1), »vidni zakrament odrešilne edinosti« (C 9), »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48). Vsa tri navedena mesta nam povedo eno in isto: Cerkev je zakrament, to je vidno znamenje odrešenja, ki je v edinosti z Bogom in z vsemi soodrešenimi. Zakramentalnost Cerkve je v najtesnejši zvezi z zakramentalnostjo Kristusa, ki je zakrament, vidno znamenje troedinega Boga in božjega odrešilnega delovanja. Ker Kristus živi in deluje v Cerkvi je tudi Cerkev sama vidno znamenje Kristusa in njegovega odrešenja. Zato je jedro Cerkve odrešenijsko dogajanje, ki je zgodovinsko nadaljevanje odrešenijskega dogajanja v času Kristusovega zemeljskega življenja. Pri tem ne smemo pozabiti, da je Cerkev kot odrešenijsko dogajanje širša kot Cerkev institucija, ki ima vidne zunanje meje; Cerkev kot odrešenijsko dogajanje je celokupnost vseh, ki verujejo v Kristusa, ali so po svoji pravi volji nanj naravnani. Cerkev v tem pomenu obsega vse, v katerih se odvija proces odrešenja. Vendar pri tem ni brez pomena Cerkev kot institucija, kajti prav zunanja struktura Cerkve je vidno znamenje notranjega odrešenijskega dogajanja.

V zvezi s tem je novo gledanje na odnos kat. Cerkve, ki je o sebi prepričana, da je kot institucija prava Kristusova Cerkev, do drugih krščan-

skih Cerkev in do nekrščanskih verstev. Bistvena edinost vseh krščanskih Cerkev in njih članov v Kristusu po Sv. Duhu ni nikdar nehala obstojati. Tudi mnogi elementi zunanje edinosti so nam še vedno skupni. Zato nepopolna edinost ne le notranja ampak tudi zunanja že obstoja. Prizadevanje za edinost ima nalogo, da ta nepopolna edinost raste v popolno. Odlok o ekumenizmu priznava tudi nekatoliškim Cerkvam in cerkvenim skupnostim odrešenjski pomen. Ker pa je odrešenjski proces navzoč v vsem človeštvu, so vsi ljudje dobre volje povezani ali naravnani na Cerkev. Tako Cerkev stopa pred nas resnično kot vesoljni zakrament odrešenja, znamenje odrešenja vsega človeškega rodu.

c) Vprašanje je, kako se javlja Cerkev kot odrešenjsko dogajanje? Ker proces odrešenja zavzema celotnega človeka, se odraža odrešenjsko dogajanje na različne načine v celotni človeški družbi. Na nek način je tudi kulturni, družbeni in celo tehnični razvoj vključen v to dogajanje. Zato mora voditi Cerkev dialog z vsem svetom, da tako kot znamenje odrešenja povezuje celotni odrešenjski proces. Dialog Cerkvi torej ni trenutna taktika, ampak nujna zahteva njenega odrešenjskega poslanstva. Cerkev sama pa se javlja kot odrešenjsko dogajanje na tri načine, ki ustrezajo izpolnjevanju Kristusove trojne službe: učiteljske, duhovniške in vodniške; Cerkev je odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija, v obhajanju evharistije in podeljevanju ter prejemanju zakramentov in končno v dialogičnem vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju odrešenja. Ker je Cerkev v najširšem pomenu te besede hkrati nosivec in objekt tega odrešenjskega dogajanja, moremo reči, da je prav to dogajanje najgloblje bistvo Cerkve, da je na nek način Cerkev sama odrešenjsko dogajanje.

Cerkev je najprej odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija. Temelj aplikacije odrešenja je namreč vera. Zato je začetek odrešenjskega procesa oznanjevanje in sprejemanje evangelija. Kristus v Cerkvi in po njej nadaljuje oznanjevanje božjega kraljestva, ki je sinonim za odrešenje. Po oznanjevanju evangelija človek spozna božji odrešitveni načrt in sprejme božje povabilo, da se priključi božjemu kraljestvu, ki je cilj odrešitvenega načrta. Če to povabilo in oznanilo sprejme, se v Sv. Duhu po Kristusu poveže z Očetom in v njem se zavestno začne odrešenjski proces. Človek se tako vključi v odrešenjsko dogajanje Cerkve. Kristus živi v vsej Cerkvi in po vsej Cerkvi nadaljuje oznanjevanje božjega kraljestva, zato so vsi krščeni nosilci evangelizacije, deležni so Kristusove učiteljske službe. Jasno pa je, da ima pri tem hierarhija poseben delež te službe. Hkrati pa so vsi tudi objekt te evangelizacije. Truditi se morajo, da rastejo v razumevanju božje besede in tako v sebi pospešujejo rast odrešenjskega procesa. Ta aktivna in pasivna evangelizacija Cerkev gradi tako, da stopa pred nas kot občestvo božje besede.

Pri tem vsekakor ostane naloga ekleziologije, da podrobneje opredeli ne samo splošno učiteljsko službo, ampak tudi vlogo službenega cerkvenega učiteljstva, nezmotnost Cerkve kot celote in nezmotnost hierarhičnega vodstva.

Nadalje je Cerkev odrešenjsko dogajanje v obhajanju evharistije ter podeljevanju in prejemanju zakramentov. Obhajanje evharistije je pona-

vzočevanje in zakramentalno nadaljevanje velikonočne skrivnosti. Videli smo, da Cerkev izhaja iz velikonočne skrivnosti, zato iz obhajanja evharistije neposredno izhaja konkretna Cerkev, ki jo predstavlja evharistični bogoslužni zbor. Kristus, ki je navzoč v evharistiji, Cerkev gradi. Po evharistiji se namreč neposredno vključujemo v Kristusovo telo in s tem tudi v proces odrešenja. Evharistija zedinja vse ljudi v Kristusu in je tako znamenje eshatološke edinosti vseh v troedinem Bogu. Z obhajanjem evharistije je običajno združeno tudi oznanjevanje božje besede, tako se Cerkev kot Kristusovo telo, kot božje ljudstvo, kot eshatološko občestvo oblikuje predvsem z obhajanjem evharistije. Tu se nam resnično predstavi konkretna Cerkev kot odrešenijsko dogajanje v občestvu. V konkretnem evharističnem bogoslužnem zboru zaživi Cerkev kot skrivnost; po Kristusu in Svetem Duhu v božji besedi in milosti prihaja Bog do nas, nas notranje spreminja in vključuje v nedoumljivo življenje troedinega Boga. V tem zboru se nam predstavi Cerkev tudi kot zakrament odrešenja, kajti ta zbor je vidno znamenje Kristusove prisotnosti in njegovega odrešenijskega delovanja v vseh, ki zbor sestavljajo. Teh dejstev sodobna ekleziologija ne more prezreti, zato konkretno bogoslužno občestvo tudi v ekleziologiji dobiva vedno večji pomen. Predvsem pa bi morala naša kerigma in kateheza o Cerkvi izhajati iz te konkretne predstave Cerkve, katere konkretni sestavni del je vsak vernik.

Tudi drugi zakramenti so povezani z evharistijo. Ne smemo tu prezeti Avguštinove misli, da nas krst vključuje v Kristusa in Cerkev le z intencionalno povezanostjo z evharistijo. Odrešenijsko moč dobivajo zakramenti od Kristusa, ki na zakramentalen način živi v evharistiji. Zato liturgična reforma povezuje, kolikor je mogoče, podeljevanje zakramentov z obhajanjem evharistije. Bog po Kristusu, ki živi v Cerkvi po zakramentih prihaja z odrešenijskim delovanjem do posameznega človeka. Človek pa se zopet po zakramentih vključuje v Cerkev, po Cerkvi v Kristusa in in po njem se bliža Bogu. Tako je Cerkev neločljivo vključena v krog odrešenijskega dogajanja.

Cerkev stopa pred nas kot odrešenijsko dogajanje tudi v vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju. Cerkev vodi Kristus po Svetem Duhu; Sv. Duh pa deluje v celotni Cerkvi še posebej pa v hierarhičnih službah. Po tem vodstvu je odrešenijsko dogajanje v Cerkvi urejen proces. Ker pa je Cerkev tudi vidno občestvo, Kristus tudi vidno po nosivcih hierarhičnih služb, ki jih posebej vodi po Sv. Duhu, vlada svojo Cerkev. Tako je odrešenijski proces povezan s hierarhično strukturo Cerkve.

### **CERKEV KOT ODREŠENJSKO OBČESTVO**

a) Zgodovina dokazuje, da je stvarna nevarnost notranjega nasprotja med pojmovanjem Cerkve kot hierarhične institucije in Cerkve kot odrešenijskega dogajanja. Kat. Cerkev se je v srednjem veku pod vplivom različnih zgodovinskih okoliščin preveč institucionalizirala, protestantizem pa je nasprotno ob poudarjenem pojmovanju Cerkve kot odrešenijskega dogajanja zavrzel potrebno in božjepravno hierarhično institucijo Cerkve. Premostitev tega navideznega nasprotja med Cer-



kvijo kot institucijo in Cerkvijo kot odrešejskim dogajanjem je v pojmovanju Cerkve kot odrešenjskega občestva. Jedro Cerkve je v odrešenjskem dogajanju, toda to dogajanje je postavljeno v zgodovino človeške družbe, zato Cerkev kot odrešenjska skupnost nujno nastopa tudi kot družbena institucija. Cerkev je namreč istočasno deleženje božjega življenja in zgodovinsko družbena stvarnost. In sicer je Cerkev živa stvarnost, kot pravi papež Pavel VI. v encikliki »Ecclesiam suam«. Cerkev je živ organizem Kristusovega telesa, v katerem se odvija odrešenjski proces. Cerkvene institucije so v službi odrešenjskega dogajanja. Na to se je včasih v kat. Cerkvi pozabljal in tudi kat. ekleziologija je proučevala večinoma le institucionalno strukturo Cerkve.

Drugi vat. koncil je s prenosom poudarka na notranje bistvo Cerkve postavil v ospredje Cerkev kot odrešenjsko dogajanje. O tem govori prvo pogl. dogmatične konstitucije o Cerkvi. Ob koncu tega poglavja pa konstitucija razloži, da je Cerkev sicer duhovna, a hkrati tudi vidna. Nato v 2. pogl. napravi sintezo vidne in nevidne strani Cerkve, Cerkve kot odrešenjskega dogajanja in kot družbene institucije v predstavi Cerkve kot odrešenjske skupnosti božjega ljudstva. V tej predstavi je namreč na eni strani poudarjeno božje, nadnaravno bistvo; to ljudstvo postaja božje in je božje po odrešenjskem delovanju troedinega Boga; po drugi strani pa ostaja ljudstvo, to je človeško občestvo s posebno družbeno ureditvijo.

Cerkev se je kot odrešenjsko občestvo predstavila svetu že ob svojem začetku. Bila je »ekklesia tou Theou«, od Boga k odrešenju poklicano ljudstvo, novi Izrael, občestvo svetih od Boga izvoljenih, »sóma tou Christou«, kakor nam jo predstavlja apostol Pavel v svojih listih. Institucija hierarhičnega vodstva je bila v službi odrešenjskega občestva. Cerkev se je zavedala, da je različna od vsake druge zemeljske skupnosti ljudi. Žal je pozneje prevladala zunanja stran in Cerkev kot institucija se je vedno bolj izenačevala z drugimi človeškimi družbami. Postajala je tako preveč človeška in premalo božja.

Danes Cerkev išče novo, današnjemu času primerno obliko odrešenjskega občestva. Koncil je nakazal smernice: laiki naj bi dobili v Cerkvi več besede; v vodstvu Cerkve naj bi prišla do izraza zbornost; podčrtal je službo značaj hierarhičnega vodstva; dvignil naj bi se pomen krajevnih Cerkva. Tako naj bi se spremenila zunanja struktura Cerkve in se prilagodila današnji zavesti o notranjem bistvu Cerkve in tudi ureditvi sodobne človeške družbe. Naloga sodobne ekleziologije je, da na temeljih, ki jih je postavil koncil, teoretično raziskuje ta vprašanja in nakazuje praktične rešitve. Zato posveča manj prostora klasičnim vprašanjem o ustanovitvi Cerkve, utemeljevanju njene hierarhične strukture in rimskega primata, bolj pa se zanima za mesto laikov v Cerkvi, za nove načine opravljanja hierarhične službe, za krajevne Cerkve in za odnose z drugimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi ter drugimi verstvi. Kratko si oglejmo nekatera izmed teh vprašanj!

b) Zmagala je zavest, da je Cerkev odrešenjsko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešenjskega dogajanja. Zato se dviga pomen laikov. Temelj odrešenjskega občestva je Kristus, v katerega se vcepljajo vsi, ki



vanj verujejo. Kristus živi in deluje v celotni Cerkvi, ne samo v hierarhiji. Zato je celotno občestvo božjega ljudstva nosivec odrešenjskega poslanstva in odrešenjskega dogajanja. Najvišje dostojanstvo v Cerkvi ni v hierarhičnih službah, pač pa je to dostojanstvo božjega otroštva, ki je vsem skupno. Zato pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerobenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva... med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32). Z 2. vat. koncilom je začela iti v zaton tisočpetstoletna doba cerkvenega klerikalizma. Seveda bo potrebna prevzgoja oziroma nova vzgoja klera in laikov, da bodo mogli zavzeti v Cerkvi mesto, ki jim pripada. V tej smeri gre danes demokratizacija Cerkve, ki pa ne pomeni isto kot demokratizacija v svetni družbi. Cerkev je namreč zaradi posebne povezanosti s Kristusom tako svojstvena družba, da ne more posnemati institucij svetne družbe, čeprav je pod vplivom razvoja svetne družbe. Demokracija v Cerkvi izvira iz dejstva, da Kristus živi in deluje v vseh udih svojega skrivnostnega telesa. Nosilci hierarhičnih služb dobivajo svoje poslanstvo od Kristusa, ki živi v Cerkvi, in dobivajo ga zato, da služijo svojim bratom, v katerih živi Kristus.

Kristus deli v odrešenjskem občestvu različne službe zato, da po njih nadaljuje svoje odrešenjsko delo. Posebno mesto zavzemajo hierarhične službe, ki so v svojem bistvu »servitium« ne pa »potestas«. Služeči značaj hierarhičnih služb je koncil izrecno naglasil. S tem pa ni rečeno, da nosilci teh služb ne morejo izvajati oblasti v Cerkvi, toda izvajati jo morejo le kot službo celotnemu božjemu ljudstvu.

V zvezi z resnico, da Kristus živi in deluje v celotni Cerkvi je tudi načelo zbornega vodstva Cerkve. Ker Kristus deluje v vseh udih in v vseh različnih službah, je nujno da nosilci teh služb upoštevajo drug drugega, da odločajo zborno. Koncil je pretresal le vprašanje zbornosti na najvišji ravni v odnosih papež—škofje, zbornost pa se bo morala uveljaviti v Cerkvi tudi na ravni škof—duhovniki in hierarhija—laiki. Seveda je na tem področju še veliko nerešenih vprašanj kot je pokazala druga sinoda škofov v Rimu. Velik problem je uskladiti papeževo oblast, kakor jo je opredelil 1. vat. koncil, z zbornostjo na najvišji ravni. Pri tem naj mimogrede omenim, kako novejša raziskave kažejo, da se je način izvajanja petrinske službe v zgodovini zelo spreminjal. Tudi v formulacijah 1. vat. koncila je bistvo petrinske službe podano v določeni zgodovinski obleki. Zato niso brez osnove zahteve, da se tudi izvajanje te službe prilagodi novim odnosom in novim razmeram v Cerkvi.

Odrešenjsko občestvo, kakor ga nam predstavi 2. vat. koncil, ni zaprto samo vase. Na nek način obsega vse kristjane, vse verujoče in celo vse ljudi dobre volje. V tem se kaže nova ekumenska dimenzija novozaveznega božjega ljudstva. Zaradi te zavesti medsebojne povezanosti z drugimi krščanskimi skupnostmi kakor tudi z drugimi verstvi se spreminja odnos kat. Cerkve do teh skupnosti, spreminja pa se s tem tudi naloga in metoda ekleziologije. Ekleziologija naj bi preučevala predvsem tiste elemente, ki nas povezujejo. Na mesto apologije stopa dialog z drugimi kristjani, z drugimi verstvi in končno z vsemi ljudmi dobre volje.

Na ta način pomaga ekleziologija Cerkvi, da postane resnično vidno znamenje odrešenja za vse — vesoljni zakrament odrešenja.

c) Premiki v pojmovanju Cerkve, ki so ob 2. vat. koncilu naglo prodrli v zavest božjega ljudstva, so marsikje izvali krizo avtoritete v Cerkvi. Zato ne bo odveč, če ob koncu z ekleziološkega stališča orišemo vlogo avtoritete v odrešenjskem občestvu božjega ljudstva. Tega, da je avtoriteta v občestvu Cerkve potrebna, danes nihče ne zanika. Ker je Cerkev vidno občestvo je nujna tudi vidna avtoriteta. Prišlo pa je do sprememb v pojmovanju vloge avtoritete in načinu izvajanja avtoritete v Cerkvi.

Različno je že pojmovanje, kdo je resnični nosilec avtoritete v Cerkvi. Ekleziologija je doslej običajno učila, da je Kristus, ki je vir vse avtoritete v Cerkvi, le-to izročil apostolom s Petrom na čelu in njihovim naslednikom. Tako naj bi bili papež in škofje pravi nosilci vidne avtoritete v božjem ljudstvu. Danes se tudi tu odpirajo novi pogledi. Nekateri (npr. John McKenzie) menijo, da Kristus ni nikomur predal svoje oblasti oziroma avtoritete, ampak je ostal on sam edini nosilec avtoritete v Cerkvi. To avtoriteto pa izvaja po različnih hierarhičnih službah. Tako predstavniki hierarhije niso nosilci avtoritete, pač pa orodje, po katerem Kristus izvaja svojo avtoriteto. Praktično pridemo tu do istega učinka, vendar je izhodiščno gledanje povsem drugačno.

Do važnega premika v pojmovanju avtoritete je prišlo zaradi poudarka verske svobode in osebne odgovornosti vseh udov Cerkve. Avtoriteta ne sme dušiti svobode božjih otrok. Nosilci hierarhičnih služb morajo upoštevati odgovornost drugih pri izpolnjevanju odrešenjskega poslanstva. Zato se čuti v Cerkvi odpor proti formalističnemu izvajanju avtoritete. Do izraza prihaja načelo: *Non ratio auctoritatis sed auctoritas rationis*. Ne zadošča več golo sklicevanje na avtoriteto, pač pa se zahtevajo tudi razlogi za določeno odločitev. To je popolnoma v skladu s soodgovornostjo vseh v Cerkvi. Avtoriteta se ne bi smela izvajati avtokratično, pač pa v dialogu z vsemi, ki jih odločitev avtoritete zadene. Jasno pa je, da zlasti v primeru različnih gledišč končno odločajo nosilci hierarhičnih služb.

V izvajanju avtoritete je važno tudi načelo subsidiarnosti, ki zahteva, da se višji organi ne vtikajo v zadeve, ki jih z enako učinkovitostjo lahko opravijo nižji organi. V zvezi s tem je zahteva po decentralizaciji kat. Cerkve. Dejstvo je, da se je v preteklosti uprava kat. Cerkve tako centralizirala, da je praktično o vseh zadevah odločala apostolska stolica, škofje pa le po njenem posebnem pooblastilu, dasi so bili redni pastirji svoji škofiji. Centralizacija uprave nima nič skupnega s petrinsko službo, ampak je le določena zgodovinska oblika izvajanja petrinske službe; v prvih stoletjih take centralizacije ni bilo. Jasno je, da je v današnjem svetu, v katerem se vse vedno bolj med seboj povezuje in zrašča v eno, potrebna tudi krepitev vidne edinosti Cerkve, vendar ne na preživelih načelih avtokratičnosti in centralizma, pač pa na načelih zbornosti in subsidiarnosti.

Krivde za krizo avtoritete ne smemo iskati samo pri tistih, ki se upirajo, ampak tudi pri tistih, ki avtoriteto izvajajo na način, ki današnjemu človeku ne ustreza. Holandski prof. p. P. Smulders, SJ, pravi, ko razpravlja o krizi v napetosti med Cerkvijo v Holandiji in apostolskim sedežem,

sledeče: »Kdor vidi v slepi pokorščini papežu bistvo katoliške skupnosti, bo v tej napetosti težko videl kaj drugega kot upor. Morda pa moremo videti v skupnosti tudi povezanost polnoletnih in soodgovornih osebnosti? Potem more biti tudi protest in odpor proti izvajanju avtoritete in njenim odločitvam ne upor proti avtoriteti, ampak nasprotno — oblika odgovorne solidarnosti z avtoriteto.«<sup>1</sup>

### Sklep

Kriza, ki zajema današnjo Cerkev je deloma tudi odraz premikov v pojmovanju Cerkve. Upravičeno gledamo nanjo ne kot na razpad Cerkve, ampak kot na znak novega življenja v Cerkvi. Tudi sodobna ekleziologija noče rušiti Cerkve in njenih božjepravnih struktur, pač pa jih utemeljuje, hkrati pa išče nove oblike, ki bodo bolje služile osnovnemu poslanstvu Cerkve — nadaljevanju Kristusovega odrešenja. Cerkev bodočnosti naj bi bila bratovska skupnost božjih otrok, živo odrešenjsko občestvo, zakrament odrešenja vsemu človeškemu rodu.

---

<sup>1</sup> Orientierung, 31. jan. 1970, str. 24.

# Krajevna Cerkev kot institucija in kot odrešensko občestvo

Koreferat — Rafko Lešnik

## Uvod

Danes kar naprej slišimo razlaganje, da je koncil predvsem samo premaknil poudarke, da je »implicitno«<sup>1</sup> že vse bilo prej v Cerkvi. Sedaj samo »ekspliciramo«<sup>2</sup> to, kar je bilo v Cerkvi nekako pozabljeno. Prav. Toda prehod od »implicitno«<sup>3</sup> v »explicitno«<sup>4</sup> je zelo težaven. V besedi se mu hitro pritrdi, v dejanju in resnici pa se to zelo težko izvaja.

Cerkev zahteva od nas, da iščemo nova pota v mnogih rečeh. Iskanje novih potov pa vključuje trezno in kritično presojanje starih načinov. To presojanje se vrši po večini tako, da se vprašujemo: Koliko je v življenju Cerkve leta 1970 uresničen evangelij oz. Jezus Kristus. Cerkev presojamo v luči evangelija. Iz tega spoznamo neko večje ali manjše nasprotje med Cerkvijo 1970 in evangelijem. CERKEV — EVANGELIJ.

Po drugi strani se zbuja osebna zavest. Človek hoče nositi odgovornost in soodgovornost. Zato nehote stopa večkrat v večji ali manjši konflikt, ki ga doživlja med avtoriteto in svojo vestjo. AVTORITETA — VEST.

Cerkev tudi hoče, da se v njej uveljavijo karizme posameznikov (ne le v vodstvu, ampak vseh udov Cerkve), kolegialnost vsaj »na višji ravni«<sup>5</sup> (kjer je izrazito definirana, čeprav nekoliko nejasno), bratstvo med vsemi, pluralizem v potrebnih mejah... Cerkev hoče, da različne kulture s svojim načinom mišljenja dobijo domovinsko pravico v Cerkvi — ne le v bogoslužju, tudi v teologiji... Posamezni narodi naj v življenje Cerkve vnesejo svoje posebnosti (dovolj je mest v koncilskih dokumentih, ki to priporočajo, k temu spodbujajo).

Dalje.

Cerkev ne sme biti Cerkev samo za tiste, ki so v njej. Njen obraz naj jasneje zasveti pred ljudmi, pred narodi. Torej je na njej nekaj pomanjkljivega. Na Cerkvi se mora nekaj spremeniti — to ugotavlja koncil. Spremeniti pa se mora ne le notranje, ampak tudi na zunan, da bo opazno, da bo zaznavno.

Vsi smo torej postavljeni pred neko nalogo, ki ni lahka.

Konkretni primeri.

Pri blagoslavljanju krstne vode nismo več uporabljali krizme in olja, ni bilo obvezno potopiti svečo v vodo, bilo je na voljo dano, ali jo potopimo enkrat ali trikrat ali nikoli, nismo dihali nad vodo, nismo vode razdelili na štiri strani neba, nismo je razdelili z znamenjem križa — in vendar je to »živi studenec, ki preraja za božjo otroštvo«. A nekatere to moti.

Pri maši ne poznamo več samo rimski kanon. Ne molimo več trikrat Gospod, nisem vreden; Gospod z vami uporabljamo manjkrat — in še marsikaj. Gospodova daritev sije pred nami v preprostejši plemenitosti in jasnosti — toda ne vsem.

Cerkev torej dejansko išče svoj novi obraz. Pa ne v veselje vsem, ki so v Cerkvi. Iskanje novega ima svoj izvor v zahtevi koncila, da »je treba spoznati in RAZUMETI svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja, težnje in njegov pogosto dramatičen značaj« (CS 4, 1).

Pri vseh spreminjanjih prihaja seveda do različnih reakcij. Te reakcije so lahko pozitivne ali negativne.

### **Pozitivne reakcije**

1. **Sodelovanje** — dve ali več oseb oz. skupin deluje skupno, da bi dosegli skupen cilj. Takšen način reagiranja je bistven in neobhoden pogoj za ohranitev in trajanje skupin in družb. Cerkev pričakuje predvsem ta način reagiranja od nas vseh. Vendar resničnega sodelovanja v Cerkvi še ni zaslediti ravno v preveliki meri.

2. **Akomodacija** — je tisti socialni proces, ki v njem dve ali več oseb oz. skupin stopi v interakcijo zato, da bi se izognili konfliktom (sporum), da bi ublažili ali odstranili spore. Minimalna akomodacija je toleranca, nekaj dalj seže kompromis. Te vrste reagiranja odkrijemo danes v Cerkvi v precejšnji meri.

3. **Asimilacija** — je bolj proces kakor pa rezultat reagiranja. Vrší se med dvema stranema. Kjer bivajo skupaj ljudje različnih narodnosti, si npr. počasi tako priličijo posamezne kulturne svojskosti, da jih preoblikujejo in si jih slednjič prisvojijo. Odtenki tega procesa se javljajo v Cerkvi, ko skuša Cerkev marsikaj, kar je ljubo starejši generaciji, v neki meri preoblikovati, da bi si to mogla prisvojiti tudi mlajša generacija, ki drugače čuti in misli.

### **Negativne reakcije**

1. **Konflikt** (spor, nesoglasje) — nastane med dvema ali več osebami, ki skušajo drug drugega spraviti s poti tako, da je drugi popolnoma uničen ali vsaj neškodljiv. Spor je seveda samo sredstvo za doseglo namena. Prav zato je vedno deklariran cilj, ki boju daje smisel. Pogoji za spor v sociološkem pomenu besede so različne oblike needinosti. Navadno izvirajo spori iz tekmovanja in kontravencije in se končajo v akomodaciji. Tudi te oblike reagiranja najdemo v Cerkvi (med generacijami, interesnimi skupinami...).

2. **Kontravencija** — nasprotujoči si osebi ali skupini skušata ena drugo ovirati pri dosegu cilja (ni važno, ali imata obe isti ali različen cilj pred očmi). Proces kontravencije pogosto spremlja proces sodelovanja. V Cerkvi je tega procesa veliko okrog uresničevanja koncilskih sklepov in odlokov.

3. **Tekmovanje** — nastane med osebami ali skupinami, ki imajo isti cilj. Pri konfliktu in kontravenciji je pozornost obrnjena predvsem na nasprotnika, pri tekmovanju pa je pozornost obeh strani v prvi vrsti obrnjena k cilju in šele potem na nasprotnika. Pri tekmovanju so v navadi »pravila igre«. Tudi ta oblika reagiranja igra v Cerkvi posebno vlogo. Ne



smemo pa pozabiti, da je kljub dobrim uspehom to v bistvu negativna oblika (tekmovanje v znanju pri verouku, pri uvajanju liturgične reforme...).

### **Tema koreferata**

Krajevna Cerkev kot institucija IN kot odrešensko občestvo. Predvsem gre za dva vidika na Cerkvi. Cerkev moremo dojeti in v življenju srečati kot institucijo pa tudi kot odrešensko skupnost, občestvo. V glavnem predavanju smo slišali, da more med Cerkvijo kot institucijo in Cerkvijo kot odrešenskim občestvom v zgodovini počasi prihajati do neke vrste napetosti, do nasprotja.

Za nas je predvsem važen IN v zastavljeni temi. Zanima nas vprašanje, ali se institucija in odrešensko občestvo v Cerkvi izključujeta? V tem pomenu, da more Cerkev biti samo eno od obojega (če je institucija, ne more biti odrešensko občestvo, in obratno). Ali pa se morebiti ta dva vidika dopolnjujeta? V tem pomenu: Da Cerkev odrešenja sploh ne more prinašati ljudem in ga živeti na sebi, ako njeno delo in življenje ni institucionalizirano. Videli bomo — in v glavnem referatu smo že slišali — da Cerkev, ki je skupnost in občestvo, ki jo torej sestavljajo ljudje, sploh ne more živeti brez institucij.

Zato je za nas najvažnejše vprašanje: KAJ JE INSTITUCIJA?

Začetni moramo z jasnimi pojmi. Ravno nejasnost namreč povzroča največ težav in sporov v življenju.

Kjer koli ljudje živijo skupaj, jih tudi nekaj veže med seboj. To kar jih na različne načine povezuje med seboj, so institucije. Ljudje poznajo določene vzorce zadržanja, reagiranja, obnašanja, mišljenja. Ti vzorci zadržanja se spleta v vloge, skupno z vlogami pa v »kompleks« (v splet) institucij.

Človeška družba pozna šest glavnih institucij: 1. družina, 2. vzgoja in izobraževanje, 3. gospodarstvo, 4. politika (javno življenje), 5. rekreacija, 6. religija. Vsaka od teh glavnih institucij pozna celo vrsto podrejenih institucij. V sodobnem, modernem, skrajno dinamičnem svetu se celo institucije teh glavnih skupin prepletajo med seboj, ker niso do potankosti omejene v življenju. Življenje pozna v tem svoje »zakovitosti«.

Oglejmo si institucijo družine. Kakšne institucije pozna družina v svoji sredi? Vse vrste urejenih medsebojnih odnosov med možem in ženo so institucionalizirane (seksualni, gospodarski...). Odnos med starši in otroki je institucionaliziran, ker vsi vedo, kdaj eden ali drugi ravna prav, namreč tako kakor drugi (vsi) pričakujejo. Tudi rojstvo otroka sproži celo vrsto shematiziranih zadržanj (iskanje botrov, izbira imena, pripravljanje gostije, obveščanje nekaterih oseb, čestitke, kupovanje šopkov; prvorojenec ali prvi sin je drugače sprejet kakor hčerka...). Institucija je ves način izbiranja ženina ali neveste oz. zaročitev (v tradicionalnih oblikah je to močnejše vidno kakor v novih načinih; pa tudi »moderni« način se drži nekih nepisanih »pravil«). Izročanje posestva je institucionalizirano (drugače ne »drži«). Praznovanje kakega jubileja v družini.

Poglejmo župnijo na podeželju! Kaj vse »spada« k veliki noči. Praznik SRT s procesijo (institucija bander, nošenja sveč ob nebu, pritrkavanje,

pokanje s topiči...). Dan prvega obhajila (vsaka župnija ima nekaj svojega; vprašanje je, če zna novi župnik z dovolj takta uvajati »svoje novosti«). Ponekod kvatrne nedelje. Prošnji dnevi. Žegnanje. Birma v fari. »Farna cerkev« (ne kot zidana stavba, ampak kot institucija; kaj vse je vezano nanjo — dogaja se, da župnik bolj brani to institucijo, kakor pa da bi prinesel odrešenje pretežnemu delu župnije, ki gravitira k drugi cerkvi na ozemlju župnije). Podružna cerkev (kaj vse pomeni ljudem!). Pomislimo na šolo, na športni klub, na društvo »fajfarjev«...

Kako različna so torej zadržanja v posameznih primerih, so pa točno določena v mentaliteti ljudi, so trajna (nepisan zakon).

Važna je razlika: Institucije imajo v podeželskem kraju bolj osebno značaj (po večini so vezane kar na eno samo določeno osebo, ker ni potrebno »visoko organizirano« življenje — vsi se poznajo osebno med seboj). V mestnem in industrijskem okolju pa imajo institucije bolj brezosebni, »anonimni« značaj, ker se ljudje premalo poznajo med seboj in ker morajo biti institucije bolj »formalno urejene (organizirane)«. Zato se v mestu in industrijskem kraju institucije bolj »razgaliijo« kot institucije (bolj pride do izraza institucionalnost sama).

Rekli smo, da so institucije shematizirana zadržanja in vloge. Vsekakor so cel splet različnih komponent. Njih namen je, da zadovoljijo določenim potrebam ljudi. Te potrebe niso zgolj osebne (privatne) narave, ampak imajo vselej socialni značaj, so skupne ljudem. Prav zato ljudje nikjer ne morejo urejeno živeti — tudi v Cerkvi ne — če ni institucij.

Ne smemo pa pozabiti, da niti institucije iste vrste niso enolične med ljudmi. Kmečka, delavska, mestna družina — se med seboj razlikuje pri nas (v vsaki deželi). Kdor te razlike ne dojame, bo, če izhaja iz kmečkega okolja, težko resnično pripravil zaročenca iz delavskega okolja na zakon. Pa še to je treba reči, da je naša kmečka družina izoblikovala drugačne institucije kakor pa kmečka družina v Južni Afriki, v Indoneziji ali na Polineziji. Sicer nam pa teh razlik ni treba iskati v takšni geografski oddaljenosti. Te razlike ugotovimo med slovensko kmečko družino in kmečko družino najbližjih sosednjih pokrajin (Italije, Nemčije, Madžarske, Hrvaške). Človek vedno nese s seboj tisto, kar je v mladosti s procesom vključevanja v družbo (socializiranjem) vpil vase. Prav zato tudi na Francoskem ali Švedskem za vse ostane človek Slovenec.

Institucije se tudi spreminjajo, a vendar so še naprej institucije in ne kaj drugega. Družina patriarhalne dobe pozna v večji meri institucijo »podrejenosti« žene možu, sodobna družina pa se pomika k večji »enakosti« med možem in ženo, kar se odraža v partnerstvu med njima. Prav zato tudi vzporedno »pokorščina« otrok sicer ostaja pokorščina, a dobiva drugačen značaj, drugo obliko. Prav na tem primeru zaslutimo, da ni vsakdo (oče, mati) kos tem premikom, »procesom« v družbi. Ker pa tem procesom ni kos, tudi ni kos »vzgajanju« otroka. Z otrokom sta si duhovno tujca.

Zakaj se institucije spreminjajo? Zato, ker se na splošno spreminjajo shematizirani odnosi med ljudmi in vloge. Mi se od sloga absolutizma vedno bolj oddaljujemo, oddaljujemo — in to v družini, v državnem in cerkvenem življenju. Vrh tega se pa institucije spreminjajo tudi zato, ker na njih opazimo pozitivne in negativne funkcije.

### Pozitivne funkcije institucij

1. Človeku poenostavijo njegovo socialno zadržanje in mu tako olajšujejo vključevanje v človeško skupnost.

2. Človek zaradi institucij že vnaprej ve, kako naj se pripravi na svojo vlogo v življenju, ker ve, kaj ljudje npr. pričakujejo od odvetnika, od zdravnika, od kmetijskega tehnika ... Če bi življenje ne bilo institucionalizirano, bi bila priprava na življenje zelo otežkočena, če ne za mnoge skoraj nemogoča.

3. Institucije so koordinacijski in stabilizacijski faktor znotraj celotne kulture. Zato pomagajo človeku, da se more izogniti protislovjem in nasprotjem. Človek zaradi institucij ve, kateri način mišljenja in zadržanja je za ljudi smiseln, pravilen, olikan, plemenit, neprimeren ...

4. Ako pa se človek nagiblje k odklonu od socialnih norm, ravno institucije izvajajo nanj socialni pritisk, da najde »ravnotežje«.

### Negativne funkcije institucij

1. Ker so institucije stabilizacijski faktor, nasprotujejo spremembam in tako ovirajo socialni napredek. To pa se dogaja na dvojen način. Institucije se lahko oklepajo tistih shematiziranih vzorcev zadržanja, ki so že brez pomena, ker so vezani na vrednote, ki ljudem nič več ne pomenijo. Lahko pa se institucije oklepajo vrednot, ki so se jim ljudje že po večini odrekli in nočejo odstopiti od njih.

2. Institucije lahko zavirajo tudi razvoj socialne osebnosti posameznika. Človek more postati zaradi tega »posebnež«, »čudak«, ker nikakor noče dovoliti, da bi ga institucija zapirala v ozek okvir. »Iz principa« se upira instituciji.

3. Institucije pa tudi pri posamezniku slabijo socialno zavest odgovornosti. Po eni strani se človek lahko izogiblje spremembam »že zastarelih vzorcev in ureditev«, ker noče nase sprejeti odgovornosti za nekaj novega. Pritožuje se sicer nad »sistemom«, a se v svoje opravičilo spet sklicuje nanj in sicer z izgovorom: Saj je bilo »vselej« tako. Lepo ponazoritev je to ravnanje našlo v izrazu včeraj popoldne: Duhovni lenuh je vedno ortodoksen. Drugi način pa se razodene tako, da je človek zaradi institucije doživel že marsikatero krivico, ker pa je institucija zakoreninjena v tradiciji, ji prav to vselej daje neko aureolo pravilnosti in pravičnosti — zaradi tega sprejema nase nesmiselne krivice, ker nima toliko močne odgovornosti, da bi to spremenil.

Iz gornjega spoznamo, da imajo vsi kritiki institucionalnosti v Cerkvi zelo pogosto pred očmi predvsem negativne funkcije institucij. Zato je treba reči, da je takšno gledanje in presojanje enostransko, torej precej manj vredno, kakor pa se navadno misli. Prav zato takšna enostranska prikazovanja zavajajo v zmoto in k napačnim pričakovanjem ali obsodbam. Ti vidiki na institucijah nam morajo biti vedno navzoči pred očmi, da imamo v rokah kriterij za presojanje vsega vrenja v Cerkvi. To vrenje namreč nikakor še ni zaključeno, ampak ga bomo doživljali še desetletja.

Ce torej institucijo pojmuje prav, bomo rekli, da je Cerkev že od vsega početka bila institucija in bo to tudi do konca ostala. Ker je Cerkev ustanovljena kot skupnost, kot občestvo, mora vezati ljudi med seboj v eno — to pa zmore samo prek institucij, prek shematiziranih vzorcev zadržanj in vlog.

Vemo pa tudi, da se je ta institucija Cerkve v zgodovini »formalno« krepila. Vzoredno z naraščanjem števila članov v posamezni skupnosti, se krepí tudi institucionalnost te skupnosti. Čim več je namreč članov skupnosti tem bolj je treba poskrbeti, da bo ta skupnost res urejena. Ker naraščajo potrebe, narašča tudi število podrejenih institucij. Današnje stanje institucij v Cerkvi je s stališča sociologije zelo lahko umljivo in tudi razložljivo, težje pa je to reči, če bi se hoteli za vse današnje institucije sklicevati na eksegezo ali teologijo. V Cerkvi je vendar veliko več stvari, ki jih narekujejo socialne potrebe vernikov, pa so človeškega prava kakor pa stvari, ki so božjega prava. Vedno pa morajo institucije človeškega prava služiti dobremu funkcioniranju institucij božjega prava. Institucije človeškega prava so samo v službi odrešenjskega dogajanja v občestvu Cerkve, so samo sredstvo in nič več.

Omenimo nekatere značilne institucije: škof (bolje: škofovanje), generalni vikar (vikarovanje), oficial (sojenje), dekan (dekanovanje), župnik, kaplan, škofov vikar, škofijski sveti, ključarji... To so predvsem institucije administrativnega in upravnega značaja. Toda dokler so v službi odrešenjskega dogajanja v Cerkvi tako, da zadovoljujejo takšne potrebe vernikov v Cerkvi, so »legitimne«. Če pa te institucije niso več predvsem v službi odrešenjskega dogajanja, zgrešijo svoj cilj in v negativnem pomenu besede »institucionalizirajo« Cerkev.

Tudi življenje Cerkve pozna institucije: Opuščanje grehov (je institucionalizirano, ker vsi — spovednik, penitent, verniki nasploh — vedo, kako naj ravnajo, da dosežejo opuščanje grehov), delitev vseh zakramentov, sveta daritev, pridiga, homilija, kateheza (otrok, mladine, tečaji...), krščanski nauk popoldne, opravilo božje besede, krščanski pogreb (s konduktom, tudi z mašo, brez enega ali obojega), botrinstvo pri krstu ali birmi, priče pri poroki, ustanovne maše, bired, kolar, sprejemanje mašnih intencij, ravnanje s strankami v župnijski pisarni, ravnanje z verniki pri oznanilih oz. s prižnice; farna cerkev (ne kot stavba, ampak kot institucija).

Farna cerkev je bila središče župnijskega življenja in zbiranja vernikov v statični družbi; pri današnji dinamičnosti (komunikacijska sredstva v prometu in drugje) takšna »institucionalnost« farne cerkve izgublja pomen in zavira versko življenje.

Namenoma smo omenili tradicionalne in sodobne institucije brez reda. Pomešali smo jih med seboj, da bolje vidimo, da se institucije spreminjajo, da je treba na njih marsikaj spremeniti. Cerkev namreč brez nekih institucij sploh ne more posredovati odrešenja in vršiti svojega poslanstva. Edino prek svojih institucij se more vključiti v kulturo, v življenjski ritem svojega časa prav pri določenem narodu. Zato mora ravno Cerkev razviti zelo oster čut za spreminjanje civilnih institucij, kajti v tem spreminjanju se odraža čutenje in mišljenje ljudi. Civilne institucije nam pokažejo, kje sodobni človek duhovno stoji, kakor smo se vpraševali včeraj. Med ljudmi



nastajajo novi odnosi, obračajo se k novim vrednotam. To zahteva, da se institucije menjajo. Cerkev mora temu slediti tako, da more »zveličavno« delovati. Prav zveličavnost je zanjo norma njenega presojanja, kako naj v spreminjanju institucij ravna. Ne more ravnati brezglavo in lahkomiselno, brez odgovornosti. »Conformari huic saeculo« ima več aspektov, ne samo tisti negativni aspekt, ki ga omenja apostol Rimljanom.

Nekatere institucije so obsojene na izumrtje. Npr. krščanski nauk v nedeljo popoldne (v statični družbi je imel svoj smisel, svojo moč; v dinamični družbi je za človeka »prosti čas« veliko večja vrednota), zgolj spominsko osvajanje snovi za prvo obhajilo ali birmo, mehanično krščenje otrok (umrje z novim krstnim obredom), zgolj nadzorna in administrativna služba dekana, nekdanja »vsevednost« škofa (ker danes sam ve, da ne more vedeti vsega, tudi če bi hotel)...

Polno je stvari, ki se že spreminjajo pred našimi očmi. Spomnimo se na Markovo procesijo, na obrede velikega tedna, na procesije za prošnje dni, na različne namenske nedelje, na prenašanje večjih praznikov z dneva med tednom na naslednjo nedeljo (Razgl. Gosp., Vnebohod, SRT) pogrebni obred, način delovanja konferenc dekanov, začetki delovanja duhovniških svetov, prezbiterij, služba dekana...

Oglejmo si službo dekana! Motuproprij Ecclesiae Sanctae je izšel 6. avgusta 1966 in ureja celo vrsto institucij v Cerkvi. Seveda nekatere še precej nejasno, ker manjka izkušenj. O dekanu pravi, naj dobi od škofa fakultete, da bo mogel primerno pospeševati in urejati skupno pastoralno delo na zaupanem ozemlju. Institucija dekana ima po zamisli Cerkve, ustrezno potrebam našega časa, drugačno funkcijo kakor doslej. Čez 4 mesece bo motuproprij star 4 leta; to nekaj pove.

Prav ta primer nam ponazori, da se Cerkev odvrača od tistega načina, ki je pri njenih institucijah postavljala v ospredje predvsem pravni, administrativni in nekako avtoritarni — torej institucionalni način. Cerkev ima dober »čut«, kaj naš čas potrebuje, da mu more posredovati zveličanje.

Zato vidimo, da so zahteve nekaterih, naj se v Cerkvi najprej spremeni vse na vrhu, pretirane ali skoraj nesmiselne. »Na vrhu« se odraža dovolj dober čut za potrebe časa. V nekaterih stvareh sicer nekoliko oklevajoče, a — kar je važnejše — prav zato s primerno mero odgovornosti.

Nekaj drugega je važnejše. Kakor Cerkev dandanes sebe razumeva iz baze (iz božjega ljudstva), a vendar kot hierarhično občestvo, tako mora ravno iz baze tj. iz mentalitete duhovnikov in ljudstva rasti v Cerkvi nov način, nova oblika institucionalnosti. Spreobrnjenje se začne v fundamentnih! Kaj pa »vrhovi« (škofje, papež)? Morajo spodbujati k temu spreminjanju, morajo temu spreminjanju pripravljati pot, morajo to spreminjanje »kritično« (ker so v službi skupne blaginje v Cerkvi in to je njihova »služba«) spremljati, ga sprejemati in po potrebi očiščevati (krino, cribrare — rešetati, prečiščevati). In v veliki meri se to že godi. Tudi se srečujemo z mnogimi spodbudami, naj iščemo nova pota.

Vsi dobro vemo, da je vsem predstojnikom v Cerkvi — torej ne le škofom in papežem — rečeno, naj vršijo svojo hierarhično službo v službi bratom. Tudi mi smo vezani na to. Z odgovornostjo! Treba je tudi v tem predvsem »graditi«. Veliko več mora biti pozitivnih predlogov in spodbud!



Ne toliko negativnih stvari! Kdor se vrže v negativno prikazovanje in ocenjevanje, ne dela usluge ne sebi ne Cerkvi!

Prav na tipičen način o tem govori pastoralna konstitucija. Samo nekatere misli!

Ničesar resnično človeškega ni (torej tudi institucije ne), kar bi ne našlo odmeva v srcih Kristusovih učencev (CS 1, 1).

Cerkev se čuti resnično in notranje povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino (tudi z našo dobo!) (CS 1, 1).

V pastoralni konstituciji želi koncil povedati, »kako pojmuje navzočnost in dejavnost Cerkve v današnjem svetu« (torej tudi pri nas! — CS 1, 2).

Cerkev je za izvrševanje te naloge v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov ... (način življenja, tipične stvari). Treba je torej spoznati in razumeti svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja, težnje in njegov pogosto dramatičen značaj (CS 4, 1).

Ne pozabimo: SPOZNATI IN RAZUMETI SVET, V KATEREM ŽIVIMO. Ne samo spoznati in takoj reči: Svet že razumem. Ne zatrjevati, da že vse razumem, čeprav se nisem niti toliko potrudil, da bi vsaj nekaj »spoznal«. Treba se je temeljito lotiti dela: SPOZNATI IN RAZUMETI.

# Župnija kot institucija in kot odrešenska skupnost

Koreferat — Uršič Pavel

Dosedanje znanstvene razprave so imele dolge uvode. Ne zamerite moji poeziji, namesto uvoda kratek motto...

»Hvaljen Jezus! Zadnjikrat sem bil pri spovedi... ja, gospod, pravzaprav še pred koncilom. Res je! K spovedi zahajam večkrat na mesec, a spovedujem se le grehov, ne samega sebe. Takih na primer: nisem zbrano molil brevir, bil malo nevoščljiv sosednjemu župniku, se jezil nad ordinariatom, imel pol prostovoljne nečiste misli, ipd. Danes pa bi se rad spovedal samega sebe: Jezil sem se nad koncilskimi nauki. Kaj pa mislite? V odlokih, navidezno nedolžnih stavkih — nikoli niso ukazovalni — je skrita velika, velika zahtevnost. Ti jim pomoliš prst, oni hočejo kožo s tebe. Vse za vse. V imenu evangelija. Spremeniti bi moral naravo, skočiti iz kože. Prva leta po koncilu smo upali, da bo že nekako šlo: lepo bomo prelepili etikete, postorili nekaj upravnih ukrepov, poudarili uporabo modernjših sredstev, uporabili modernjše montaže v verskem tisku... sedaj ti hočejo »sleči kožo«. Zahtevajo nove strukture, nov način eksistence itd. Upira se mi. — Obtožujem se greha: še vedno sem »gospod«, avtoriteta, vodja. To je sicer izvirni greh. Izvira od Kuriije in teče prek ordinariata do mojega župnega urada. — Obtožujem se tudi klerikalnega napuha na skoraj vseh področjih mojega udejstvovanja. Dalje: sploh nimam prave vere do svojih vernikov. Odtod pomanjkanje zaupanja in manko ljubezni. Dalje: pridigam še vedno po Opeki — uvod, prvič, drugič, tretjič in zaključek. Verouk poučujem po solidnih in odobrenih učbenikih. Pisarno imam urejeno. Vse, kar nalaga kodeks, izvršujem, toda moje duhovniško življenje postaja vedno bolj prazno. Zadnje čase celo berem koncilске odloke. Čeprav imam vse urejeno in me celo moje vodstvo pohvali... moja vest je močnejša, vse to prevpije in me vedno bolj peče. Zato sem prišel k spovedi samega sebe. Gospod, pomagajte mi, pa me, prosim, kaj vprašajte...?«

## Uvod

Naročili so mi, naj kot župnik izpričam doživljanje župnije kot institucije in pokoncilске premike župnije k odrešenski skupnosti. Ne lovite me, prosim, za besede! Skušajte razumeti, kaj mislim povedati, četudi se mi manj posreči. Marsikaj ni dognano. Ali pa ste, spoštovani navzoči, vi dognani in če kdo želi, vse trditve rad prekličem. Tudi samega sebe. Toda, ali bo zato stvarnost kaj drugačna?

Koreferat je odgovor na notranjo dinamiko, napetost glavnega referata med tezo in antitezo. Kar je on prikazal teoretično, bi rad napravil praktično: teza — predkoncilski tip duhovnika, vernikov, župnije — antiteza — nova situacija, premaknjena težišča. Sintezo bomo napravili v debati, še bolj v življenju.

Pot od teze do antiteze ima neko razdaljo. Treba jo je prehoditi. Nastane gibanje. Zato bom govoril tudi o pokoncilskem župnijskem gibanju.

## I. Premenitev mišljenja

Priporočimo se Jezusovim apostolom, ki so prvi postonili to tako težko operacijo duha. Obremenjeni s tradicijo, osebnimi pogledi, z vaško, podeželsko mentaliteto. Čeravno so se pridružili Jezusu iz še kar dobrih namenov, so preživljali težke krize, metanoie. Na kraju »operacije« izjavlja »najmanjši« izmed apostolov: »Vse sem zavrgel zaradi Kristusa.« Ta »vse« je pomenil: ne samo greh, slabe navade mesa in duha itd., ne samo domovino, dom, prijatelje, ampak je predvsem pomenil: svoje ideje, versko prepričanje, vero, duhovnost, osebno pobožnost, vse, prav vse — zaradi Kristusa.

S tega mesta sem nekoč že omenjal: za prvo krščanstvo je bilo rešilno, da ni bilo med apostoli nobenega znanstvenika, ki bi Jezusa analiziral, naštudiral, »dal pod točke«, priredil študijski teden za velike duhovnike, pismouke in farizeje. Jezus je bil precej pameten in se je obdal z navadnimi grešniki. Z njimi je od prvega dne prakticiral božje kraljestvo, jim pomagal iskati pravih vrednot, novih odnosov med seboj in z Očetom itd. itd. Izdali so ga, sicer ne znanstveno, ampak iz preprostega strahu pred ljudmi. In pozneje so ga globlje spoznali in predvsem vzljubili, ga označevali »z veliko močjo« in pričevali zanj z življenjem. Edini analitični tip, ki je hotel Jezusa »zmeriti«, potipati z rokami in možgani, ga stehatati, analizirati, razumeti, je bil Tomaž. Slabo bi končal, če se ga ne bi Jezus usmilil.

Kazno je namreč, da v našem mišljenju še vedno straši zmota prosvetljenstva »kdor več zna, več velja«. Tudi razne zmote racionalizma: česar ne razumemo, tega ni. Podobno enačimo: znati = biti veren. In: izobražen duhovnik = dober duhovnik, pretendent za boljšo župnijo. In: »otroci so dobro znali, zato so dobro pripravljeni na prejem obhajila, birm« itd. Podobno ugotavlja neka razsvetljena krščanska duša v svojih mislih o krizi celibata danes: »Nekateri naši bratje, dostikrat veliki znanstveniki, nimajo sorazmerno zadosti velike ljubezni in se priključujejo upornikom našega časa, ki ne prenesejo niti stvari, ki so razumljive samo po sebi. S Kristusom se ukvarjajo preveč znanstveno, premalo pa ga posnemajo. Premalo ga posnemajo zato, ker ga premalo l j u b i j o. Toda razume tisti, ki ljubi; kdor pa pri svoji znanosti nima ljubezni, samo razčlenjuje.« Sedaj smo pa tam! Kljub pravilnim in čistim dognanjem teologije, nosimo dejansko s seboj iz svoje preteklosti, vzgoje, okolja, napačno »izkustvo« vere, popačeno, neizčiščeno. Izgubiti bi morali čimprej svojo popačeno dediščino in se odločiti za Boga kot takega. Poglejmo na primer našo intelektualno izobrazbo splošnih pojmov, pogledov. Klasična definicija za človeka »homo est animal rationale« je daleč od bliblične »homo est animal amabile« — bitje, ki ljubi. Descartesov »cogito, ergo sum« nas prav tako zavaja od pravega, svetopisemskega eksistencializma, ki pravi »diligo, ergo sum«. Apostol Janez v prvem listu pove, ugotovi: »Mi vemo, da smo prešli iz smrti v življenje, ker brate ljubimo; (ne, ker jih premišljujemo) kdor ne ljubi, ostane v smrti.« — Ergo — ga ni, ne obstoja, je le kadaver, živ kadaver. Jezus pravi: »Kdor me ljubi, temu se razodenem.« Ne, kdor me študira.

Se zavedamo dovolj, kakšne žalostne posledice imajo nekoliko premaknjeni akcenti pri teh osnovnih danostih, vrednotah verskega življenja. Pri formaciji bogoslovcev, pri veroučni vzgoji, pri pripravah na prejem zakramentov, pri oblikovanju cele generacije kristjanov? Kako velike deleže pri vzrokih današnjih verskih kriz? Sedaj razumemo, zakaj odhajamo tako hladni in prazni po naših študijskih dnevih, konsideracijah, konferencah, srečanjih. Podobno kakor naša uboga mladina odhaja hladna, vzgojno neprizadeta iz kinodvoran po predvajanju spolno-vzgojnih filmov. Prireditelji seksfilmov in teoloških dnevorov so si v marsičem enaki: nepravilno so analizirali neke osnovne danosti. Niso se jih lotili od prave strani. Čutijo, da nekaj ni v redu, pa ne vedo natančno, kaj pravzaprav ni v redu. Bog ne daj, da bi bili proti izobraževanju, proti temeljitemu študiju in spopolnjevanju. Le z apostolom Pavlom trdimo: »Odslej, tisti, ki študirate, kakor da ne bi študirali...« Hočemo samo premakniti akcent.

Papež Pavel VI. je večkrat dejal pol za šalo pol za res: »Teologi ne bodo rešili kriz. Če bomo nanje čakali, bomo še dolgo čakali, da nas bodo pripeljali do rešitev npr. do edinosti med krščanskimi cerkvami.« Kako naj bi nas teologija rešila krize, če je sama v krizi?

Bistvo pokoncilskega župnijskega gibanja je na področju božje-človeških eksistencialnih danosti. Napraviti bo treba novo teologijo bolj na temelju svetopisemskih stvarnosti. Že pred dvajsetimi leti je naš dragi profesor Jakob Aleksič — nikoli mu ne bomo dovolj hvaležni — previdno in previdnostno oznanjal pri predavanjih pravega pokoncilskega duha: napraviti novo teologijo čistejših, enostavnejših bibličnih linij. Z današnjo teologijo večkrat praktično nimamo kaj početi. Francoz Babin v svojih Options (katehetskih izbirah) pravi takole: »Sv. pismo uporablja eksistencialne kategorije, ki bolj soglašajo s sodobnim svetom, medtem, ko se sholastika izraža v kategorijah, ki so mnogo bolj oddaljene od kategorij sodobne miselnosti.«

Sv. pismo doktrinalno sicer priznavamo, praktično pa ga večkrat falsificiramo. Npr. takole: »Jezus reče Petru: 'Simon, Jonov Sin, ali imaš doktorat?' Peter odgovori: 'Jezus, ti vse veš, ti veš, da sem doktor teologije.' Jezus nato: 'Pasi moje ovce!'«

Podobno prenavljamo Jezusove besede v stavek: »Jezus je rekel, kdor me bo znal, temu se razodenem.« Poglejte, kako izrazito tipično prosvetljenjsko se izražamo o arškem župniku. Pravimo: Čeravno ni imel zadostne duhovniške izobrazbe, bil zabit, znal komaj brati latinsko — vseeno mu je bil dan božji duh. Namesto tega bi moral reči: Čeprav je imel diplomu in doktorat iz teologije, se ga je Bog usmilil in mu dal svojega duha.« Tako premaknemo težišče na pravo mesto.

Univerzalna Cerkev in vsaka delna krajevna Cerkev, tudi župnija kot »minicerkev«, izhaja eksistencialno naravnost iz bitnosti presvete Trojice. Cerkev je na skrivnostni način Trojica, »ostvarjena«, inkarnirana v času, v ljudeh posamezne dobe, po učlovečenem Kristusu. Učloveči se v vsak čas primerno tisti dobi. Danes se človeštvo spreminja v BITI. Pojavljajo se doslej nepoznane strukture, nekje hitreje, nekje počasneje. Torej mora nastati tudi nova t. i. »aplikacija Trojice« v čas in prostor.

Nova inkarnacija v vsej in v posameznih Cerkvah z njim lastno specifičnostjo. Tudi papež Pavel VI. izrecno izjavlja, da se vse temeljito spreminja. Pred nekaj leti je dejal v Brescii: »Neizpodbitno je, da naša civilizacija in družba doživlja temeljne spremembe: pojmi, kultura, navade, ekonomija, družbeno življenje, verski čut in način njegovega izražanja, vse je v razvoju.« Zato je VZTRAJANJE V ZVESTOBI PREDHODNIM »INKARNACIJAM TROJICE« LAHKO ZA CERKEV USODNO. LAHKO SE ZNAJDE NENADOMA V T. I. »EKSISTENCIALNI SHIZMI SAMA S SEBOJ«. V nas samih nastaja novo. Mi sami začnemo »bivati« na nov način. Bog znotraj nas povzroča skrivnostne eksistencialne premike in ustvarjajo se intenzivnejše realnosti, strukture, napovedane pred dva tisoč leti v evangeliju.

Podoben proces se vrši po župnijah. Po meri darov od zgoraj moramo najprej BITI nova stvar, šele potem DELOVATI v moči Trojice. Župnija naj postaja »živo izkustvo evangelija«, praktični evangelij, kakor je bilo dolgo časa zapisano na zadnji strani platnic »Farnega ognjišča«, tudi besede Pavla VI. Torej rešitve iz današnjih kriz niso v smeri: več študirati, dodati še en letnik študentom teologije, iznajti, izumiti še boljše metode, kopiciti nove ideje, znanje, teorije, niti več moliti, adorirati, se vpisati v nove bratovščine, ampak izbrati Boga kot takega z vsemi eksistencialnimi posledicami. Pavel VI. vztrajno ponavlja z modernimi eksegeti: »Naš Bog ni Bog modrecev. Če ne ljubiš, ne poznaš. Če ne eksperimentiraš, ne odkriješ.« Ljubiti pa ne pomeni storiti, delati, ampak v prvi vrsti NE BITI, umreti, da zaživiš, začneš eksistirati na nov način oz. pustiti, da se po tebi uveljavi Bog, prava ljubezen. Tako tezo zagovarja božji Sin s svojim uničenjem na križu, s svojim eksistencialnim zgodovinskim krikom »moj Bog, zakaj si se mi odtegnil, zakaj si me zapustil, zakaj izpodnašaš mojo najnotranjšo eksistenco, saj sem jaz Edini, ki sem po Tebi«? Cerkev tako na novo odkriva »pashalno skrivnost« kot bistvo krščanstva. Jezus je na križu razodel, kar dela že vso večnost kot božji Sin v Očetovem naročju. V času napravi tvarno vidno svoje bistvo. Kar stori, ni samo junaška ascetična poteza, ampak predvsem razodetje: naša bit je božja bit. Zato se moramo predvsem eksistencialno, bivanjsko, spreobrniti. Ni potrebno toliko analizirati posamezne smisle evangelijskih besedi. Bog tega gotovo ne želi. Hoče, da postanemo mi žive besede evangelija, »znaki« živega Boga. Tega še ni moči »naučiti«. Danes, v dobi pridobivanja zemeljskih vrednosti, ko pridobitniška mentaliteta zajema tudi mnoge duhovne ljudi, je zelo težko prodreti s »krščanskim eksistencializmom«: »ne biti« zato da »biti«, oz. zaradi Kristusa vse izgubiti, da bomo vse pridobili. Najpreje izgubiti!

V čem je torej ta ČUDOVITA BITNA REŠITEV? Predvsem je bistvo pokoncilskega župnijskega gibanja v BITI občestvo po vzoru Trojice, biti živ znak Trojice v družbeni dimenziji. Kaj to pomeni? Bog, ki je najvišje dobro naše vere, se je kot ena in ista stvarnost razodel človeštvu v troje eksistencialno važnih dimenzijah: kot Kruh, kot Beseda, kot družbeni Organizem. Kot Kruh ga zazna, sprejema naša tvarno-duhovna eksistenca, kot Besedo naša intelektualna, spoznanjska sposobnost, kot Organizem naša družbenost. »Biti« je torej tretji, v družbeni dimen-



ziji razodeti znak Trojice. Današnjega povprečnega človeka ne prepriča več toliko »živi Bog v koščku kruha«, niti njegova beseda, ampak človeška skupnost. Tako živo božje občestvo npr. župnija, morda sprva kot neka elita v župniji, more rekompensirati, nadomestiti oba božja znaka, kruh in besedo in postati »znak« tudi zanju. Božje občestvo kristjanov postane brez obrednega zauživanja in govornice božje besede, plemenita in dobra kakor kruh, živa bitnost božje besede. Ljudje se tako lahko soočijo z živim Bogom na nov, izviren način, se odločijo zanj (ljubezen je zapeljiva), ga vzljubijo. Kdor pa ljubi Boga, mu ni težko prepoznati še ostalih znakov njegove ljubezni: Kruh in Besedo in celo Avtoriteto v Organizmu Skrivnostnega Telesa. Šele na tak in morda samo na tak način Cerkev danes lahko izvršuje Kristusovo naročilo: Pojdite in učite (Beseda), krščujte (zakramenti, Življenje, Kruh) in storite, da spolnjujejo vse, kar sem vam zapovedal (disciplina, pripadnost Organizmu Cerkve, Avtoriteta itd.). Mislim, da smo zelo jasno nakazali premike župnijskega občestva od institucionalnosti v smeri župnijske skupnosti. Bog se tako začne razodevati predvsem po živih ljudeh. Drugo je današnjemu človeku manj zaznavno. Dolžni smo spoznati tak znak časa in se po njem ravhati. Svoje mnenje, ideje, mišljenje moramo znati umakniti »zaradi Kristusa« in sprejeti tega. Naš krščanski eksistencializem je torej predvsem v tem da »smo« ta živi znak, manj govorimo, učimo, vodimo in delimo zakramente. »Skočiti« moramo naravnost v božjo realnost, da jo neposredno lahko dajemo in spričo te zapostaviti vse druge, še tako idealne (zakramenti, molitev, avtoriteta itd.). Spoznati moramo, da je kriza današnjega sveta v »pomankanju biti v Bogu« in če mi ne postanemo evangelijska realnost sama (»biti v Bogu«), ne razumemo prav ničesar od tega, kaj danes pomeni »poslani ste«. Božje ljudstvo ni nič drugega kot konkretni živi Bog, Emanuel, ki živi med nami. On je skrivnostni mi in mi smo skrivnostni On. Ta Bog je eksperimentirani »Jezus med nami« (evangelij): »kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu ...«. Sam je obljubil, da bo pod temi pogoji »z nami do konca sveta«. To imenujemo živo, avtentično Cerkev, kar je **NAJVEČJI EKSPERIMENT BOGA V ZGODOVINI**. Kdor vidi nas, mora reči: to je božje ljudstvo, Bog je z njimi. Edina rešitev, nikjer še ali skoro nikjer eksperimentirana, slutena v zadnjih stoletjih v raznih »duhovnostih« Cerkva, jasno nakazana v koncilskih odlokih, pravi prava ni nova. Stara je kot evangelij, celo stara kakor Bog, ampak ...

## II. Nekatere konkretne naloge

Danes, ko je mnogo, ponekod vse »na tleh«, nastopa zlasti čas za tako avtentično duhovnostjo pokoncilске Cerkve. Česa ne smemo zamuditi. Ne smemo se izgubljati v perifernih rešitvah. Zakaj se nekateri boje premikov v Cerkvi? Ako Duh božji povzroča toliko sprememb v zemljiskih stvarnostih, zakaj bi jih vzporedno ne v nadnaravnih? Danes doživljamo velik polet mnogih duš k Bogu, prave eksplozije Sv. Duha, korenite premike v duhovnosti občeštev, — kot odgovor na mnoge molitve, prošnje, solze, vzdih, na mnoge padle žrtve, kot posledice idejnih zmešnjav v zmedenih tokovih polpreteklega časa. Danes je Cerkev pri nas v drugačnem položaju

kot prva leta po vojni. Jasno! Še bomo morali doživljati fiaske, toda vemo; vse »na račun« velikonočne skrivnosti, umiranja skrivnostnega Jezusa in vstajanja k novemu življenju. Priznati moramo, da imajo nekateri »tovariši« prav, ko nam očitajo nevarnosti neoklerikalizma. Podobno prav slutijo pisci tistih neljubih člankov v Naših razgledih. Če se ne bomo res iskreno oprijeli čistih religioznih izhodišč iz presvete Trojice, živeli velikonočno skrivnost z Jezusom, se res lahko porodi spaka v novi podobi. Ljudje so marsikje nad današnjo civilno stvarnostjo razočarani. Tudi mladina. Marsikje je duhovnik, mladi župnik, kaplan, edina intelektualna in moralna sila v kraju. Ni mu posebno težko vse za sabo povleči. Izrabiti, zlorabiti, poudariti zunanjo moč Cerkve. »Preganjana«, prečiščena Cerkev je pridobila na ugledu. Ljudje se je marsikje z večjim zaupanjem oklepajo. »Najoddaljenejši« ji zaupajo vzgojo mladine zaradi njenih preizkušenih metod, morda tudi zaradi neuspehov civilnih organizacij. Ako ne bomo iskreno iskali novih, lastnih duhovnih »eksistenc«, bomo z neoklerikalizmom izdali svojega Učitelja in Odrešenika.

Poglejmo npr. v luči teh spoznanj našo »trojno« službo: »Pojdimo in učimo, krščujmo v imenu Trojice, storimo jih, da izpolnjujejo vse, kar nam je Jezus zapovedal!« Za božjo voljo! Nehajmo že enkrat »pridigovati«, »učiti« verouk, »deliti« zakramente! Bistvo Cerkve ni »deljenje« zakramentov, niti »pridigovanje«, niti »vodstvo«, ampak ... Res, da beremo v sv. pismu, kaj Jezus naroča svojim učencem, ko jim predaja trojno službo. Toda prezremo, da pred tem, v mnogih važnejših odločitvah, še bolj iz globočine srca, naroči učencem nujnejše zadeve. »Vi ste sol, luč!« — »Glejte, da boste eno, kakor sva jaz in Oče eno, da bo svet spoznal, da si me ti poslal!« Tista trojna služba lahko zazveni preveč institucionalno, se lahko z njo pretirava in poudarja na škodo drugih besed. Če smo predvsem institucija, moram npr. jaz v Srednji vasi v Bohinju pritrditi na župnišče tablo z napisom: »Grehopromet-Bohinj«, ali: »Slovenija-truplo, podružnica v Bohinju«, ali: »Zastopstvo Vatikana, komandos Srednja vas v Bohinju«, ali: »Verska šola«. Mi smo kot Cerkev mnogo, mnogo več, visoko nad institucionalnostjo. Mogoče je bilo za neka stoletja dobro tako. Danes ugotavljamo, da se Trojica razodeva na nov, povsem izviren način. Duhovniki in božje ljudstvo bomo morali biti vedno bolj »eksistenca tistega, kar delamo«.

Kerigmatičnost bogoslužja je, hvala Bogu, premenila poudarek pri t.i. »pridigovanju«. Besedo bogoslužje izhaja in se povrača k mašni skrivnosti.

Pri »verouku« je treba otrokom že zelo zgodaj dopovedati, da so pravzaprav oni sami verouk, da se verouk sploh ne da naučiti — ker se npr. tudi njih oče in mati nista »naučila drug drugega« in se potem vzela — da kadar nagajajo, nagaja »verouk verouku«. Mladincem moramo povedati, jih osvetiti, da se začne verouk tedaj, ko prideta vsaj dva ali trije skupaj zaradi Jezusa, ne pa šele takrat, ko pridejo gospod župnik in začnejo z uradno molitvijo in »danes bomo ...« Pri verouku čimpreje odpravimo vzdušje urejenosti šolske institucije: razredni videz, klopi in kateder, »spodaj« učenci, »zgoraj« gospod. Napravimo neprisiljeni krog, občestvo, bodimo iznajdljivi. Duhovnik naj sedi tako pri predšolcih kakor

najstarejših, z njimi enak, kot član verouka. Že predšolcem lahko povemo: Vodja verouka je Jezus, jaz mu samo pomagam. Babin v svojih »Options« pravi: »Katehet naj zavzame nov vzgojni položaj. Njegova avtoriteta naj ne zgrmi nad skupino kot teža, ampak je v službi skupine. Jasnó je, da se katehet s tem ne odpoveduje svojemu bistvenemu, zakramentalnemu namenu učeče Cerkve, ampak ga uresničuje na drugačen način: spodbuja k izmenjavi mnenj, izziva iskanje in dopolnjuje pridobitve skupine. Je predvsem nekaka garancija, ki v imenu Cerkve zagotavlja prisotnost resnice, ki jo odkriva skupina.«

Še Babin: »V skupini, kadar je duhovnik prisoten, neha biti oče in postane brat. Tako nastaja horizontalna, bratska kateheza.«

»Eksistencialni shizmatiki« nevede kopljejo grob Cerkvi. Babin pravi: »Če bi ljudje bodočnosti biti aktivni in ustvarjalni v svojih medsebojnih odnosih in pri osvajanju zemlje, pa bi na področju vere bili zadovoljni le s tem, da bi ostali navadni ponavljalci naučenih lekcij, in bi se jim zdelo dovolj za njihovo vernost, da sprejmejo stališča in težnje sveta in Cerkve, tedaj bi gotovo bila vera obsojena na skorajšnjo smrt.«

Z našo šolo večkrat res »obsojamo« vero na smrt. »Otroci, kdor se ne bo naučil, ne bo šel k birmi, k obhajilu, pa pika!« In potem pride kot odmev od »zgoraj«: »Dragi gospod župnik! Vaši otroci so bili zelo dobro pripravljeni na prejem sv. birme. Odlično so znali.« In začel se je z dnem sv. potrditve v veri masovni odpad mladine od Cerkve. Cerkev v eksistencialni shizmi sama s sabo! Samomor! Po cerkvenih kanonih bi morala Cerkev samo sebe pokopati izven posvečene zemlje, če bi se res nekoč samoubila. Kolika ironija!

Glede vodstvene službe se Jezus prejasno izraža: »Kdor hoče biti prvi naj bo zadnji, naj služi skupnosti.« Omenjeno imamo večji del le na jeziku. V resnici... Vodstvena služba je prisotnost papeža, škofa v krajevni Cerkvi. Je jamstvo edinstva in vezi z drugimi glavami, Glavo. Koliko škode dela eksistencialno napačno pojmovana avtoriteta v Cerkvi. Babin pravi: »Eden vodilnih članov katoliške akcije se je takole izrazil: »Že nekaj let sem popolnoma zmeden. Dovolj mi je tega napredovanja s pomočjo v naprej fabriciranih gesel: treba je odpreti vrata vsemu svetu, treba je delovati v župniji! itd. itd. In kar je najhuje: Župniki se med seboj sploh ne razumejo. Eni vlečejo na levo, drugi na desno. Naj se najpreje zedinijo med seboj, potem bodo lahko povedali, kaj naj je storiti.« — Tipičen primer kristjana, ki ni sposoben, da bi gledal in ocenjeval položaj sam od sebe. Z neprestano potrebo, da se obrača na avtoritete. Suženjsko navezan in nedelaven pod okriljem avtoritete. V svojem poklicnem področju uporablja svoj razum za odkrivanje novih rešitev, v svojem verskem življenju pa se zdi, kakor da nima Sv. Duha, ki bi obnovil nove verske poglede.

Če hočemo zapeljati res na globoko v naših župnijah, bomo verjetno morali »osvestiti« bolj »odprte« duše z na novo osveščeno duhovnostjo Cerkve in jih združevati v manjša občestva. Ne pomeni: organizirati po sistemu celic KP. Pomeni: formirati v Bogu svobodne »mini Trojice«, mala občestva živega Boga. Postajali bodo mali »Emanueli«, prisotnost živega Boga med ljudmi. Kakor strogi kontemplativci bodo imeli glavno nalogo, da ohranjajo, ponavzočujejo Boga med ljudmi, se trudijo za medsebojne

odnose ljubezni, »umirajo drug za drugega v Jezusovem imenu« tj. principu bitnosti božjega Sina, ki je umrl za Očeta. To bo nova Katoliška Akcija »biti«, ne »delovati«. Bog sam bo iniciator in iskalec novih smeri, navdihovalec in rešitev v novih situacijah. Za rešitev iz novih položajev se namreč nimaš prav nikamor iti zgledovat ali učit. Mnogo se spreminja, je originalno, prvič v procesu itd. Tak bi bil začetek pokoncilskega župnijskega gibanja.

### **Motto (sklep)**

Hvaljen Jezus! Zadnjikrat sem bil pri spovedi pred enim tednom. Moji grehi so: Gospod, kadar pogledam svojo drago nevesto slovensko krajevno Cerkev, me napadajo polprostovoljne nespodobne misli: Pod vodstvom naših ordinariatov smo vsi skupaj v kronični eksistencialni shizmi s samim seboj. Na žalost tudi jaz z vami. Moj Jezus usmiljenje! Gospod, pa veliko pokoro mi naložite!

## Problem posodobljenja teologije

Grmič Vekoslav

### QUAESTIO DANDI THEOLOGIAE VULTUM HUIUS TEMPORIS

**Summarium:** Quaestio dandi theologiae vultum huius temporis res magni momenti est. Quamquam theologia in sacra scriptura et infallibili magisterio Ecclesiae fundatur quaestio nominata ius ad dissertationem habet. Quam ob rem theologia condicionem spiritualem hominis huius temporis cognovisse debet. Ad quaestiones ex eadem condicione ortas a theologia responsa ope conceptuum et loquelarum nostri temporis danda sunt. Perspicuum autem est quod theologia in patria nostra etiam condiciones nostras specificas respicere debet, scilicet: quaestiones oecumenismi, facta socialismi et atheismi.

### Literatura

1. Konstitucije in odloki 2. vatikanskega cerkvenega zbora:  
Dogmatična konstitucija o Cerkvi,  
Konstitucija o božjem razodetju,  
Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu,  
Odlok o ekumenizmu,  
Odlok o duhovniški vzgoji,  
Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve.
2. Burke Patrick, Künftige Aufgaben der Theologie, München (Hueber) 1967.
3. Deckers Willy, Rätsel Mensch — Rätsel Gott, Graz—Wien—Köln (Styria) 1969.
4. Neuenzeit Paul, Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München (Kösel) 1969.
5. Rahner Karl, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln—Zürich—Köln (Benzinger) 1967, 13—42.
6. Rahner Karl, Theologie und Anthropologie, Schriften zur Theologie VIII, 43—64.
7. Rahner Karl, Philosophie und Philosophien in der Theologie, Schriften zur Theologie VIII, 66—87.
8. Rahner Karl, Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, Schriften zur Theologie VIII, 111—132.
9. Rahner Karl, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, Schriften zur Theologie VIII, 133—152.
10. Rahner Karl, Zur Lage der Theologie, Düsseldorf (Patmos) 1969.
11. Rahner Karl, Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1969.
12. Schlette Heinz Robert, Philosophie-Theologie-Ideologie, Köln (Bachem) 1968.
13. Vorgrimler Herbert und Gucht Robert Vander, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert I, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1969.

### Uvod

Na prvi pogled se zdi vprašanje posodobljenja teologije nekoliko čudno, ne toliko zaradi tega, ker vključuje misel o razvoju teologije, temveč bolj zato, ker je istočasno nakazana zahteva, da mora teologija ustre-



zati sedanjemu času ali bolje miselnosti našega časa, njegovim potrebam in zahtevam. Da se mora teologija kot znanost razvijati, da mora vedno popolneje osvetljevati verski nauk, vse to je nekam samo po sebi razumljivo. Da pa bi naj ustrezala zahtevam prav našega časa, ki se zdi tako odtujen Bogu, tako malo odprt za vero, to se zdi na prvi pogled precej čudno. Ali naj odstopamo od svojega verskega prepričanja? Ali naj sprejmemo teologijo popolne božje smrti oziroma povsem mrtvega Boga? Ali naj zapustimo Cerkev in nezmotno učiteljstvo in se podamo v popoln subjektivizem? Ali naj se oklenemo načela vsestranske demitologizacije in se predamo imanentizmu? Vse to bi namreč precej ustrezalo miselnosti našega časa, toda istočasno bi se na tak način odpovedali resnični teologiji. Začudenje ob omenjenem vprašanju je torej nekoliko upravičeno. Kljub temu pa je res, da je teologijo treba posodobiti.

Teologija je znanost o Bogu in obenem božja znanost, ki sloni na razodetju in učenju Cerkve, v občestvu, katere živi in se razvija, ki pa kljub temu upošteva tudi naravno razodetje, ki prihaja do izraza v izkustveni znanosti in v filozofiji. 2. vatikanski cerkveni zbor izjavlja: »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojujejo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati.« (CS 44, 2). Toda te novejšie filozofske smeri, ali je treba tudi te upoštevati? Zopet pravi 2. vatikanski cerkveni zbor: »Ozirajo pa naj se (filozofski predmeti, ki naj bodo osnova za teološki študij) tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi vpliv. Upoštevati je treba tudi novejši napredek znanosti; tako da bodo bogoslovci pravilno poznali značilnosti današnjega časa in bodo tako primerno pripravljeni na razgovor z ljudmi svoje dobe« (DV 15).

Teologija torej ne more in ne sme biti abstraktna in neživljenjska veda, saj govori o Bogu, ki ima globok pomen za naše življenje. Ne sme biti abstraktna in neživljenjska, ker sloni na božjem razodetju, s katerim nas je Bog »povabil v svojo skupnost«, kakor pravi konstitucija o božjem razodetju (2). Teologija končno ne sme biti abstraktna in neživljenjska, ker mora biti v službi oznanjevanja božje besede, ki bi naj v vseh časih in razmerah delovala odrešitelsko, kazala ljudem pravo pot skozi življenje, jih vabila v skupnost z Bogom. To pa ne pomeni nič drugega kakor vedno novo posodobljenje teologije.

In tako se bomo po teh uvodnih mislih tudi mi lotili navedene teme, čeprav moram takoj reči, da bom skušal le nakazati nekatere smernice v tem pogledu, ker je pač nemogoče v okviru krajše razprave nekaj izčrpnjega razviti. Dotaknili pa se bomo leh-le vprašanj:

1. trdne osnove in razvoj,
2. današnja duhovna situacija,
3. odgovor teologije na vprašanja današnjega časa,
4. pouk teologije na naših fakultetah.

## Trdne osnove in razvoj

Trdni osnovi, ki na videz nasprotujeta posodobljenju teologije, sta razodetje in nezmotno cerkveno učiteljstvo. Zato je prav, da si ju nekoliko ogledamo, čeprav samo z določenega vidika, kolikor nas zanimata z ozirom na našo temo.

O razodetju moramo reči, da je božje — človeško delo. To se pravi, da je Bog človeka vodil in podpiral pri iskanju odgovora na osnovna vprašanja glede smisla človeškega življenja, zgodovinskih dogodkov, začetka in konca stvari. Torej sta pri nastanku razodetja sodelovala Bog in človek, oziroma se je Bog razodeval tako, da je človeka resno vzel kot človeka in ga upošteval. Dalje pa iz istega sledi, da je razodetje dano v obliki, ki jo določajo tile dejavniki: značaj, sposobnosti in problemi človeka, ki mu je bilo razodetje dano; posebnosti naroda, ki mu je ta človek pripadal in kateremu ga je najprej posredoval, oziroma mu je bilo najprej namenjeno; splošne kulturne razmere časa in kraja, torej stopnja razvoja izkustvene znanosti, modroslovni pogledi na svet in življenje ter življenjsko važna vprašanja, ki so bila takrat posebno živa. Božja beseda je tako res postala meso in je mogla kazati človeku pot skozi življenje, ljudje so jo mogli razumeti in sprejeti. Večno veljavna verska resnica je prihajala na svet v časovno in krajevno pogojeni obliki, a prav zaradi tega je mogla odgovarjati na vprašanja, ki so ljudi takrat v verskem pogledu zanimala in vznemirjala.

Iz tega pa sledi, da mora ista božja beseda v nekem pogledu v vsakem času postati meso, kolikor se pač pojavljajo nova vprašanja, na katera pričakuje človek odgovor iz božjega razodetja, in kolikor to zahteva kulturni razvoj človeštva v najširšem pomenu besede (znanost, tehnika, filozofija in umetnost). In to se zgodi po oznanjevanju božje besede v Cerkvi.

Kar zadeva posebej tradicijo, je важно, da ločimo božjo tradicijo od človeške in da dobro presodimo, koliko res lahko neka tradicija nastopa kot normativna razlaga pisane božje besede. Potrebno pa se je tudi resnično poglobiti v tradicijo, ker bomo potem večkrat odkrili v njej nastavke za to, kar se nam zdi povsem nekje novo. 2. vatikanski cerkveni zbor zato močno poudarja važnost nauka vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov »pri zvestem podajanju in razlaganju posameznih razodetih resnic« (DV 16, 3).

Glede cerkvenega učiteljstva je potrebno na tem mestu poudariti, da je njegova razlaga verskih resnic, da so njegove formulacije, tudi kolikor gre za nezmotne definicije, nekoliko vendarle zgodovinsko pogojene, odvisne od zgodovinsko pogojenih pogledov na svet in življenje, od stopnje razvoja znanosti, od modroslovnih nazorov in od problemov, ki so v določenem času bili ali so pereči. Tudi kolikor gre za nezmotne definicije, nosijo te na sebi pečat časa, v katerem so nastale, pečat takratnega načina govorjenja kakor istočasno človeške nemoči in nepopolnosti. 2. vatikanski cerkveni zbor priznava to dejstvo indirektno z ugotovitvijo, da je Cerkev na potu, da napreduje v spoznanju razodetega nauka in življenja iz tega nauka.

Iz povedanega sledi, da omenjeni trdni osnovi nikakor ne nasprotujeta posodobljenju teologije, in tako se sedaj lahko lotimo drugega vprašanja, ki smo si ga v zvezi s temo postavili.

## II

### Današnja duhovna situacija

V tem poglavju se bomo kratko spomnili tistih značilnosti našega časa, ki na poseben način določajo človekovo miselnost. Da teh značilnosti ni tako malo, nam pove že tale izjava 2. vatikanskega cerkvenega zbora: »Človeštvo stoji danes v novem obdobju svoje zgodovine, kateremu dajejo pečat globoke in nagle spremembe, ki polagoma zajemajo ves svet. Povzročila sta jih človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost; te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na način njegovega mišljenja in delovanja tako v odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi sveta, kar ima svoj odmev tudi v verskem življenju.« (CS 2).

Kaj je torej povzročilo spremembe, ki jih omenja cerkveni zbor in katere so značilnosti današnje duhovne situacije?

Sem spada najprej silen razvoj znanosti in tehnike. Človek je postal zaradi tega gospodar narave v pravem pomenu besede. Strgal je z narave tančico nečesa skrivnostnega in numinoznega, božanskega. V odnosu do nje ni več objekt, ampak je postal v polnem pomenu besede subjekt. Narava ni več nekaj svetega, nedotakljivega, ampak nekaj, kar mu je dano na voljo, s čimer lahko razpolaga po svoji volji in tako zadošča svojim potrebam in zahtevam, ki so vedno večje.

Zato se človek danes v posebni meri zaveda sebe, svojih zmožnosti in svojega dostojanstva. Želel bi biti v vsakem pogledu avtonomen, posebno avtonomen od nečesa, kar bi mu bilo vsiljeno nekako od zunaj, kar bi pomenilo nad njim kakršnokoli nasilje. Današnji človek je zato močno antropocentričen v svoji miselnosti in v svojem čutenju. In v tem gre večkrat tako daleč, da se mu Bog zazdi kot tekmeč in ga to vodi do postulatoričnega ateizma.

V zvezi z razvojem znanosti in tehnike je dalje človekova tostranska usmerjenost in sekularizacija njegovega življenja in dela. Uspehi v znanosti in tehniki ga naravnost omamljajo, nezadovoljnost in negotovost pa ga ženeta k vedno novim podvigom, čeprav ne smemo pri tem prezreti še drugega važnega dejavnika, ki je pogonska sila teh podvigov, in to je transcendentalna usmerjenost njegovega duha.

Miselnost današnjega človeka določajo predvsem tri načela: načelo splošnega razvoja in spreminjanja, ki pravi, da ni nič stalnega; načelo komplementarnosti, po katerem navidezno nasprotje ustreza le dvema pogledoma na isto stvar; in načelo, ki zanika, da bi bilo mogoče odpraviti takšna nasprotja različnih pogledov na določeno stvar in jo vsestransko in enotno osvetliti. Vsa ta načela so vzeta končno iz izkustvene znanosti,

iz fizike, a so danes postala takorekoč obzorje, v katerem se odvija človeška misel sploh.

Na vsak način pa danes človeka ne zanima toliko bistvo stvari, ampak ga zanima njihova funkcija. Zato si današnji človek ne postavlja ontološko-metafizičnega vprašanja, temveč si postavlja funkcionalno-eksistenčno vprašanje. Ne sprašuje se: Kaj je to? pač pa se sprašuje: Kako to deluje, kakšen pomen ima zame, za moje življenje?

Kar zadeva družbene spremembe, bi morali posebej omeniti demokratizacijo, socializacijo, pa tudi pluralizem, ki prehaja že kar v planetizacijo. Vse te spremembe pa gotovo močno vplivajo tudi na miselnost posameznega človeka in ga po svoje oblikujejo, saj je družbena komponenta zanj bistvena.

V zvezi z omenjenimi značilnostmi za miselnost današnjega človeka menda sploh ni potrebno omenjati, da so se njegovi pogledi na svet in življenje močno spremenili in da si zato v verskem pogledu postavlja vprašanja, ki so čisto značilna za njegovo duhovno situacijo in so v marsičem različna od vprašanj, ki si jih je človek postavljajl nekoč. In na ta vprašanja pričakuje današnji človek odgovor iz razodetja. Torej mu ga mora dati Cerkev, mora mu ga dati teologija, saj bo le tako razodeta resnica zanj odrešitjska. To pa mora biti, ker se je Bog razodel zato, da vse ljudi povabi v svojo skupnost in je Kristus vsem ljudem prinesel veselo oznanilo. Kako naj daje teologija ta odgovor? Poglejmo.

### III

#### Odgovor teologije na vprašanje današnjega človeka

Papež Janez XXIII. je v zvezi z 2. vatikanskim cerkvenim zborom izjavil: »Ne gre za to, da bi vero pravilno formulirali, temveč za to, da to resnično vero tako formuliramo, da jo ljudje morejo razumeti.«<sup>1</sup> V tem je bistvo »aggionarmenta«, kar zadeva razlago razodetega nauka. Iz istega pa sledi, da moramo prisluhniti sedanjemu času, sedanjemu človeku in njegovim problemom, njegovi duhovni situaciji in mu razodeto resnico ustrezno podajati. Prav to pomeni tudi posodobljenje teologije. Podati hočem nekoliko smernic v tem pogledu.

1. V zvezi z antropocentrično usmerjenostjo v miselnosti današnjega človeka mora biti tudi teologija mutatis mutandis antropocentrična, čeprav se to na prvi pogled še tako čudno sliši. Izhodišče za razlago verskih resnic mora biti človek in njegovi problemi, ki ga danes vznemirjajo, kakor tudi človek, kolikor je sploh odprt za razodetje, kolikor je transcendentno usmerjen, kolikor je »potentia oboedientialis« za skupnost z Bogom, da, za »unio hypostatica«, kakor pravi Karl Rahner, ki zato naravnost izjavlja: »Dogmatična teologija mora biti danes teološka antropologija.«<sup>2</sup>

2. Verske resnice moramo osvetljevati s tistega vidika, ki jih zahteva miselnost današnjega človeka, ne da bi se seveda s tem odpovedali celotni

<sup>1</sup> Nav. Deckers, Rätsel Gott — Rätsel Mensch, 90.

<sup>2</sup> K. Rahner, Theologie und Antropologie, Schriften zur Theologie VIII, 43.



resnici, ki je tako ni nikdar mogoče zajeti v naše formulacije. Npr., kadar govorimo o grehu, pokažimo, kako je greh nekaj, kar nasprotuje človekovemu najglobljemu bistvu, saj je človek po božji podobi ustvarjen in bi zato moralo biti njegovo delovanje v skladu z božjo voljo.

3. Govoriti moramo v jeziku, ki ga narekujejo današnji človekovi pogledi na svet in življenje. Teologija mora zato resno upoštevati dognanja današnjih izkustvenih znanosti in filozofske smeri, ki na njih slonijo. Če je neka formulacija postala tuja današnjemu človeku, jo naj skuša nadomestiti z drugo, ki mu bo razumljivejša, čeprav ni morda nič boljša ali popolnejša. Spomnimo se tukaj besed odloka o misijonski dejavnosti Cerkve, ko pravi: »V ta namen je treba v vsakem velikem tako imenovanem družbeno kulturnem ozemlju spodbuditi tisto bogoslovno raziskovanje, ki v luči splošnega cerkvenega izročila na novo raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in so jih že razložili očetje in učiteljstvo Cerkve. Na ta način se bo še jasneje pokazalo, na kakšne načine je mogoče vero razumsko razlagati ob polnem upoštevanju filozofije ali modrosti narodov in kako je mogoče združevati življenje po božjem razodetju z navadami, življenjem in družbenim redom. Tako se bodo odkrila pota za še globljo prilagoditev v celotnem obsegu krščanskega življenja.« (22, 2).

4. Teologija mora ob današnji tostranski usmerjenosti človeka pokazati vrednost človeškega dela in ustvarjanja tudi za rast božjega kraljestva, tako da bo današnji človek lažje odkril poleg horizontale tudi vertikalo, ki je prisotna v njegovem življenju in delu, čeprav se tega ne zaveda. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji ... Vrednote človeškega dostojanstva, bratskega občestva in svobode, vse te odlične sadove narave in našega truda, bomo namreč potem, ko smo si jih v Gospodovem duhu in po Gospodovi zapovedi razvijali na zemlji, znova našli, toda očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobražene.« (39, 2, 3).

5. Teologija se mora danes bolj kot kdaj koli zavedati, da med naravo in nadnaravo ni nasprotja, da se nadnaravno in naravno božje razodetje med seboj osvetljuje in dopolnjujeta. In ker je danes v območju naravnega razodetja vse v nekem nemiru, je razumljivo, da se to odraža tudi v teologiji v najširšem pomenu besede. To je dokaz življenja Cerkve, dokaz, da je Cerkev res prisotna v današnjem svetu in da vera ni nekaj mrtvega, ampak v resnici življenje, odgovor na božji klic, ki prihaja človeku tudi po znamenjih današnjega nemirnega časa.

6. Teologija mora današnjemu človeku pomagati, da bo kot kristjan res lahko nastopal kot kritik našega časa, ki bo vse dobro priznaval in iskreno vrednotil, vse slabo pa zavračal ter odpiral poglede v nova obzorja, to je res deloval kot »kvas«, ali kakor pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi: »Kar je duša v telesu, to naj bodo kristjani v svetu.« (38).

Lahko bi prav gotovo nakazali še druge smernice, ki jih mora upoštevati današnja teologija, vendar naj to zadostuje. Našel sem pač tiste, ki so se mi zdele najvažnejše. Iz njih smo tudi spoznali, da morajo teologa



poleg drugih čednosti odlikovati posebno tele: iskrena zavzetost za resničen posluš za probleme kot probleme, ki jih moremo reševati samo v duhu dialoga, kolikor jih sploh rešujemo.

#### IV

#### Pouk teologije na naših fakultetah

Razumljivo je, da vse te smernice, po katerih bi se naj ravnala teologija danes in tako dosegla posodobljenje, veljajo tudi za teologijo pri nas. Kljub temu pa ne smemo pozabiti, da so naše razmere v marsičem čisto specifične, narodnostno, kulturno in zgodovinsko na poseben način pogojene. Zato bi hotel na tem mestu poudariti le nekaj misli, ki se nanašajo prav na te specifične razmere in probleme, ki se v zvezi z njimi pojavljajo, oziroma povedati kratko, kaj bi morala teologija pri nas upoštevati, da bo res sodobna v tistem pomenu, kakor smo rekli.

Naša teologija bi morala voditi najprej dialog z ločenimi brati, biti bi morala ekumensko usmerjena, ker živimo in delamo z njimi, pa tudi delimo z njimi skupno usodo. Ob tej ekumenski usmerjenosti, ob tem dialogu z ločenimi brati pa moramo misliti tudi na to, da bomo na tak način lahko obogatili sploh katoliško teološko misel in veliko storili za cerkveno edinost.

Drugič bi morala naša teologija dajati tudi smernice za dialog s socializmom, s socialistično družbeno ureditvijo. Morala bi usposobiti naše duhovnike in po njih vernike za to, da bodo znali ceniti vrednote resničnega socializma in zavračati negativne sestavine napačnega socializma, da bodo kristjani tudi v socializmu kvas za vedno popolnejši red na zemlji, ki bo še popolneje odražal božje kraljestvo resnice, pravičnosti, ljubezni in miru.

Tretjič mora naša teologija voditi dialog z ateizmom prav po načelih 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Ateizem nam lahko pomaga, da spoznamo svoje napake in jih odpravimo. Pamaga nam lahko, da prečistimo svoje pojme o Bogu in se varujemo vsake preproščine v izražanju in pri reševanju vprašanj, ki se pojavljajo današnjemu človeku v zvezi z vero.

In če za teologijo sploh velja, da mora biti danes pastoralno usmerjena, da mora biti kerigmatična, velja za našo teologijo to še posebej, saj se na naših fakultetah in visokih bogoslovnih šolah vzgajajo res bodoči dušni pastirji, in to za področja, ki postajajo misijonska. Posebno važnost bi zaslužila tako imenovana pastoralna sociologija, ki nam šele odpre oči za resnično situacijo naših ljudi, ki bi jim naj oznanjali božjo besedo.

Končno bi se morali posebej zavedati dejstva, da tradicionalna vernost pri nas zelo hitro pojema in da moramo zato ljudi vzgajati za osebno prepričane vernike, ki bodo sposobni ustavljati se viharjem nevere, ki bodo mogli tudi sami »razločevati duhove« in si krščansko oblikovati vest. V ta namen je seveda teologom potrebna kar najširša izobrazba, ki jih bo usposobila, da bodo odgovarjali na življenjsko važna vprašanja vernikov, da jim bodo res svetovalci in luč, ki jim bo svetila, in to neprisiljeno svetila v temi težkih problemov, s katerimi se bodo srečevali. Resnica mora z vso

svojo globino in širino najprej vsestransko osvojiti duhovnike, da bo potem prek njih lažje osvajala tudi vernike.

Morda se komu zdi, da je teologija pri nas že na tej poti, ki smo jo pravkar kratko orisali. Četudi bi bilo tako, se ne smemo nikdar zadovoljiti s tem, kar smo že dosegli, temveč moramo težiti vedno dalje, zavedajoč se, da je vse nepopolno, kar storimo, in da je razvoj dejstvo, s katerim moramo vedno računati.

### Sklepna misel

Kar sem povedal, naj ne velja kot recept, ampak kot perspektiva. Sicer pa sem povedal tako nepopolno, da najbrž nihče ne bo mogel vzeti tega kot recept.

Pripomniti moram tudi, da nikakor nimam tega, kar je bilo povedano, in so povedali že drugi pred menoj, za nekaj čisto novega, kakor da bi doslej teologi teh smernic sploh ne upoštevali. Vsekakor pa je res, da jih današnji čas še posebej zahteva, ker je pač zgodovinski razvoj človeštva privedel do tega. Vsak razvoj namreč vsebuje nekaj novega, vsebuje nova dogajanja, nova vprašanja in tudi nove nepopolnosti. Prav tega zadnjega se moramo zavedati, da gre tudi za nove nepopolnosti, ker se bomo le tako obvarovali pretirane samozvesti, kakor da bi mi danes odkrili vso resnico, naši predhodniki pa bi naj bili zagovorniki neke duhovne preprošćine. Gotovo pa zopet ne smemo vsega opravićevati z zgodovinsko nujnostjo, kajti tudi v Cerkvi se uveljavlja poleg milosti greh in posledice greha. Najbrž je ravno tukaj krivda, zakaj je prišlo do razkola med svetom in Cerkvijo, ki ga Cerkev danes skuša premostiti, in ji mora pri tem prizadevanju resno pomagati tudi ustrezna teologija.

# Progresivni značaj božje besede

Jakob Aleksič

## VERBI DEI INDOLES PROGRESSIVA

Sv. pismo je zapisnik o dialogu med Bogom in človekom. Njegova vsebina je božje razodetje. Po njem »nevidni Bog iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje«, pravi 2. vatikanski koncil.<sup>1</sup>

Dialogični značaj božjega razodetja nas sili k vprašanju, čemu Bog nagovarja človeka. Gotovo je, da tega ne dela brez razlogov, ampak iz ljubezni do človeka, zato, da mu pomaga, da ga dviga na njegovi poti skozi zgodovino k napredku. To namreč zahteva logika stvarjenja. Sv. Tomaž Akvinski je na vprašanje, zakaj je Bog svet ustvaril, odgovoril: »Zato, da se pokaže red v stvarstvu stvari, v tem, ko jih vodi iz nepopolnega k popolnemu.«<sup>2</sup>

Gibanje iz stanja nepopolnosti v smeri popolnega predpostavlja zakonitost razvoja. Smo na poti razvoja ali evolucije. Razvoj pomeni rast ali gibanje iz nepopolnega k popolnemu, kajti gibanje v obratni, nasprotni smeri, ni razvoj, ampak razpad.

Razvojnost, kakor jo pojmuje sv. pismo, je izraz in učinek stvarjenja. Od pravilnega pojmovanja stvarjenja zato zavisi pravilno pojmovanje razvoja in progresivnosti. To je temeljne važnosti. Stvarjenje po nauku sv. pisma ni statična danost, ampak dinamično-razvojni proces. Le tako je prav razumljiva zakonitost razvoja kot gibanja od začetne nepopolnosti k popolnosti kot cilju razvoja.

Toda, kaj je popolno? Kakšna popolnost je cilj in smisel razvojnosti, progresivnosti stvariteljske božje besede? Na to vprašanje smemo odgovoriti s Teilhard de Chardinom: Cilj vsega razvoja je Omega; »razvoj je dviganje k Zavesti«,<sup>3</sup> se pravi, dialog med Bogom in človekom, ki doseže vrh v Bogočloveku — Kristusu.

Razmišljanje o razvojnem značaju božjega razodetja je zanimivo in aktualno. Moramo pa ga motriti v celotnem okviru sv. pisma kot zgodovine božjega razodetja.

Razdelitev snovi: a) Stvarjenje kot izhodišče razvojnosti, b) Kontinuiteta v razvoju, c) Progresivnost.

### I. Stvarjenje — izhodišče progresivnosti

Mladinska knjiga v Ljubljani je lani izdala prevod knjige »Erinnerungen an die Zukunft« — Spomini na prihodnost. Avtor je švicarski hotelir Erich von Däniken. Za to knjigo je — v nemščini — izšla hitro druga, podobna knjiga, z naslovom »Zurück zu den Sternen« — Povratek k zvezdam. Obe knjigi je senzacionalistična reklama proglasila za best-

<sup>1</sup> BR 2.

<sup>2</sup> S. Theol. I, 66, 1.

<sup>3</sup> Le Phénomène Humain, 1955, 287: »L'Évolution est une montée vers la Conscience«.

sellerja. Ilustrirana revija »Tovariš« v 9. letošnji številki piše o prvi knjigi (v članku z naslovom »Mož, ki je v zaporu obogatel«) na primer: »V 22 mesecih po izidu svoje knjige »Spomini na preteklost« je Erich von Däniken zaslužil z njo milijon švicarskih frankov. Od izvoda dobiva po sedem odstotkov. Doslej je izšlo že 20 izdaj v 450 000 izvodih, »Povratka k zvezdam« pa 250 000 izvodov. Toliko samo na nemškem jezikovnem področju. K temu je treba prišteti še izdaje v tujini. Doslej so »Spomini na prihodnost« izšli v Jugoslaviji, Angliji, na Norveškem, Nizozemskem, Finskem, v Franciji in Italiji. Napovedanih je tudi več izdaj v Ameriki.«

Tako naš »Tovariš«. Vendar po svoji časnikarski dolžnosti tudi pove, da je bil Erich von Däniken zaradi poneverb in goljufij 19. novembra 1968 aretiran. Obtožnica mu je očitala goljufije in poneverbe v vrednosti 400 000 švicarskih frankov. Zanimivo je, da je prav v preiskovalnem zaporu napisal svojo drugo knjigo, to je »Povratek k zvezdam«.

Znanec iz Švice mi je poslal to drugo knjigo. Zraven je priložil kratek časopisni izrezek iz lista Schweiz (11. 4. 1970), ki poroča, da je bil Erich von Däniken letos 13. februarja od kantonskega sodišča v Churu obsojen na tri in pol leta zapora, in sicer: »als Schuldenmacher, Prahler und Hochstapler, der zur Genuss- und Geltungssucht neige, kaum moralische Bedenken kenne und eine oberflächliche Betriebsamkeit zeige«. Prosto prevedeno bi se to glasilo: »Obsojen je bil zato, ker dela dolgove, je bahač in pustolovec, nagiba k pohlepu po uživanju in uveljavljanju, ima komaj kake moralne pomisleke in kaže površnost v prizadevnosti.«

Zakaj te stvari tu omenjam? Von Däniken se namreč v obeh knjigah precej bavi tudi s sv. pismom. V obeh knjigah skuša brave prepričati, da so nekoč v pradednini inteligentna bitja z drugih svetov — to se pravi, vesoljski astronomi — v svojih vesoljskih ladjah pristaja na naši zemlji, tu oplodila ženske naših davnih prednikov, delala z našimi predniki r a s n e e k s p e r i m e n t e. Pri tem se von Däniken opira in sklicuje predvsem na arheologijo in sv. pismo stare zaveze — toda neznanstveno, in z neverjetno mero domišljije. Ta švicarski hotelir ima pogum, da izjavlja: »Z našo preteklostjo, tisto, ki leži tisoče in milijone let za nami, nekaj ni v redu... Nekaj ni v redu z našo arheologijo... Našli smo električne baterije, ki so stare več tisoč let.« »V bibliji je polno skrivnosti in protislovij... Sveto pismo stare zaveze živo opisuje dogodke, ko so bog sam ali njegovi angeli z velikim truščem in v oblakih dima prileteli naravnost z nebes.« (str. 57).

Uredništvo znanega tednika »Die Weltwoche«, ki sicer z veliko reklamo objavlja Dänikenove fantazije, je vprašalo za strokovno mnenje o Dänikenovih knjigah tudi dva švicarska strokovnjaka, za zgodovino, prof. dr. Marcela Becka, ordinarija za zgodovino na filozofski fakulteti univerze v Zürichu, za astronomijo pa astrofizika Waltera Staneka, znanstvenega sodelavca zvezdarne ETH. Sodba obeh je bila negativna. Astrofizik Stanek zaključuje svojo oceno z besedami: »Dänikens Theorie erweist sich als reine Phantasterei.«<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Weltwoche. Magazin. Nr. 3. Okt. 1969, 18. — Glej tudi: Othmar Keel-Leu, Zurück von der Sternen. Kritik und Situierung der These Erich von Dänikens. Fribourg 1970 (65 strani).

Ker nas tu bolj zanimata Dänikenovi knjigi, kolikor imata svezo s sv. pismom, navajam del izjave zgodovinarja, prof. Becka. Ta piše med drugim: »Von Däniken se obrača na tisto plast današnje družbe, za katero pomenijo dosežki moderne znanosti totalno razrušenje tradicionalnih predstav o zemlji, o nebu, o Bogu in peklu. Spričo velikanskega današnjega napredka ostajajo ti ljudje zadaj, osamljeni z vrednotami, ki so jih prejeli od najzgodnejše mladosti. In zdaj želijo, da bi se na podlagi von Dänikenove razlage vrnili k določenim starozaveznim predstavam. Tudi če ne gre več za bitja božjega porekla, ampak za vesoljne potnike. Kajti tu se jim vendarle nudijo neke za silo razumljive možnosti razlage.«<sup>5</sup>

Ta odgovor zgodovinarja nam da misliti. Vprašati se moramo, odkod to, da je današnji nagli, silni napredek naravoslovne znanosti v glavi tolikih ljudi današnje družbe povzročil »razrušenje« njihovih tradicionalnih verskih predstav, ki jih zajemamo iz knjig božjega razodetja? Mislim, da je vzrok temu v veliki, če ne največji meri, napačno, zastarelo pojmovanje svetopisemskega nauka o stvarjanju sveta. Evropski verni ljudje, ki so vzgojeni na temelju starogrške in latinske kulture, namreč pojmujejo stvarjenje sveta in človeka statično, to je, kot enkratno božje dejanje, ne pa razvojno-dinamično, kar je gotovo bolj v skladu s svetopisemskim naukom in pojmom stvarjenja. Novejše globlje raziskave starih vzhodnih kultur, in primerjalni študij hebrejsko-bibličnega in starogrškega mišljenja nam to pojasnjuje in potrjuje.

Pri tem gre zlasti za pravičen pojem o času. Kaj je čas? Od odgovora na vprašanje, kaj je čas, zavisi odgovor na vprašanje, kaj je zgodovina. Le če pojmujeemo čas kot merilo razvoja in stvarjenje kot razvojni proces ali genezo, bomo tudi zgodovino pojmovali kot razvojno gibanje. Če se tega prav ne zavedamo, je nevarnost, da se nam spričo današnjega napredka naravoslovnih znanosti in tehnike začne rušiti temelj, na katerem stojimo. Zato nas tudi konstitucija 2. vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu opozarja: »Hitrost zgodovine tako silno raste, da jo posamezniki komaj še morejo dohajati. Usoda človeške družbe postaja ena in se nič več ne razčlenjuje v različne zgodovine. Tako človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje.« (5, 3).

Tako 2. vatikanski koncil. Da zahodni krščanski svet šele danes prehaja od »statičnega« na bolj »dinamično« in razvojno pojmovanje zgodovine, je vzrok ravno v tem, ker se je evropsko razumništvo zadnja stoletja enostransko naslanjalo na staro-grško in ne na izvirno svetopisemsko pojmovanje časa.

Ko danes primerjamo hebrejsko in grško pojmovanje časa, pridemo do zaključka, da stari Grki niso imeli adekvatnega, to se pravi, z zgodovinsko stvarnostjo skladnega pojmovanja časa, pač pa so ga imeli Hebrejci oziroma ga ima sv. pismo.

<sup>5</sup> Ravno tam, 26. sept. 1969, 19.



Francoski filozof Henri Bergson († 1941), ki se je prvi temeljito lotil tega vprašanja, pravilno ugotavlja, da so stari Grki čas »vprostorili«, to je, ga vtisnili v prostor, ga utesnili in mu vzeli dinamičnost. Grško mišljenje se namreč orientira vizualno in prostorninsko. Za Grke ima čas isto vsebino kakor prostor. Preteklost, pravijo, da je za nami, prihodnost pa pred nami. Po Platonovem in Aristotelovem naziranju se čas vrednoti kot nekaj negativnega. Aristotel pravi, da se pod pritiskom časa vse stara, razdira in vse pozabi. Čas ne prinese nič novega. Skratka, Grki so čas pojmovali bolj kot nekaj razdiralnega kakor graditeljskega.<sup>6</sup> Temelj grškega mišljenja je nadčuten večni svet idej. Ker je tvorni svet le posnetek večnih neustvarjenih idej, je prav tako večni in neustvarjen. Platonska večnost je zato nekaj statičnega, mirujočega, in temu dosledno tudi izkustveni svet ali kozmos.

Povsem drugačno je hebrejsko-biblično pojmovanje časa. Po hebrejskem pojmovanju je čas merilo stvarjenja, se pravi, merilo geneze ali razvoja. Po hebrejskem pojmovanju nastaja s stvarjenjem nova bit, ki prej na noben način ni obstajala. In to je tisto, kar čas beleži, kar čas izraža. Zato se hebrejsko mišljenje giblje v času in ne v prostoru. Biblični čas je merilo gibljivosti, dovršene ali nedovršene, je pojem rasti in razvoja, kajti čas se je začel s stvarjenjem, ki še traja.

To dvojno različno pojmovanje časa ima za posledico različno pojmovanje zgodovine. Po hebrejskem pojmovanju je zgodovina nadaljevanje stvarjenja. Zgodovina ima začetek, je rast in razvoj v smeri zorenja. To je gibanje od nepopolnega k popolnemu. Zgodovina je usmerjena k cilju, podobna je sadnemu drevesu, ki »daje sad ob svojem času«, kakor pravi psalmist (1, 3). Zato so hebrejski preroki zgodovino pojmovali razvojno, kot zorenje, kot nekaj globoko smiselnega, česar ni mogoče reči ne o Babiloncih, ne o Egipčanih in ne o starih Grkih. Dosledno temu moderni Evropejec, dedič grške miselnosti, ne razume, kaj je smisel zgodovine. Zato tudi razumljivo, zakaj Däniken misli, »da z našo preteklostjo nekaj ni v redu«. Toda preteklost je že v redu, le naše pojmovanje časa in zgodovine ni v redu.

Svetopisemsko pojmovanje časa nam pomaga prav razumeti, zakaj je Bog začel govoriti ljudem v jeziku zgodovine šele, ko je drevo zgodovine doseglo primerno stopnjo razvoja. V starejših dobah še ni bilo pogojev za to, človek še ni bil zrel za dialog z Bogom, ali kakor pravi Kristus, polja še niso bila »bela za žetev« (Jan 4, 35).

Tako je bilo tudi s preroškim razodetjem. Odrešenjski načrt se uresničuje v času, in zato v mejah in v skladu z zakonitostjo razvoja. V tem smislu so hebrejski preroki tudi umevali in tolmačili zgodovino. Razsvetljeni od Boga so razumeli, kaj zgodovinski dogodki pomenijo, kaj pripravljajo, kaj naznanjajo. Podobno, kakor poljedelec iz brsta rastline pozna čas razcveta, ali iz žitne bilke bližino žetve, tako prerok ume brati znamenja časa, znamenja zgodovinskega razvoja, in to spoznanje posreduje svojemu ljudstvu.

Takšno je svetopisemsko gledanje na človeško preteklost. Krščanski človek, ki se tega zaveda, ne čuti potrebe, da bi ob današnjem naglem

razvoju znanosti in napredku tehnike klical astronave z drugih svetov, da bi mu pojasnili, odkod je prišel in kaj je njegova naloga. Res je, da današnjega človeka vznemirja, kakor pravi koncilski konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, »tesnobno vprašanje, kako se bo nadalje razvijal svet, kakšno mesto in nalogo ima človek v vesoljstvu, kakšen smisel imajo napor človeka kot posameznika in v skupnosti, in končno, kaj je zadnji namen stvari in ljudi« (3, 1). Toda to niso bistveno nova vprašanja. Nova je le etapa razvoja, ki v njo današnje človeštvo stopa. Ko sledimo knjigam sv. pisma, vidimo, da Bog stopnjo za stopnjo vodi človeštvo iz »nepopolnega k popolnemu«, le da prehod z ene stopnje na drugo ni vedno enak, niti vsebinsko niti časovno, ker to zavisi tudi od človeka, ki je bitje s svobodno voljo. Zato so možne stopnje zastoja in stopnje naglega razvoja.

To se prav dobro vidi v zgodovini božjega ljudstva stare zaveze, ki ga je Bog poklical, da po njem nagovori človeka v jeziku zgodovine. Na zgodovini tako imenovanega izraelskega fakta, ki je obenem zgodovina božjega razodetja, vidimo dve življenjski značilnosti: to je konstantni značaj ali kontinuiteta in dinamični značaj ali progresivnost. Oglejmo si najprej prvo značilnost.

## II. Konstantni značaj božje besede

Zgodovina božjega razodetja se odvija v časovnem razponu od Abrahama do Jezusa Nazareškega, to je, dobrih osemnajst stoletij. Ves ta čas je nauk izraelskih prerokov, ki so bili nosilci in sredniki božjega razodetja, ostal v svojem jedru isti. To je nadaljevalnost ali kontinuiteta resnic božjega razodetja. Poglejmo:

Preroki so bili različni po svoji izobrazbi in svojem značaju. Abraham je bil šejk velike nomadske družine, ni bil intelektuallec v našem pomenu besede. Prerok Amos pravi o sebi: »Bil sem pastir in sem gojil smokve.« (7, 14). Prerok Izaija je bil iz odlične, morda kraljevske hiše. Prerok Jeromija je bil iz duhovniške družine, prav tako Ezekiel. Izraelski preroki so živeli v različnih, največkrat težkih življenjskih okoliščinah. Svoj nauk so širili ustno, z živo besedo, ne kot pisarji, razen v izjemnih primerih. Njihovi govori, opomini in izreki so se predajali najprej ustno, preden so bili zapisani.

In vendar je njihov nauk v verskem in moralnem oziru ostal vedno isti, to so vedno iste temeljne resnice o Bogu Stvarniku, o svetu in o človeku.

Izraelski preroki so živeli in delovali v raznih dobah, v raznih stoletjih izraelske zgodovine, in v različnih pokrajinah dežel bližnjega Vzhoda. Nikoli se niso shajali na skupne sestanke in konference, da bi se med seboj posvetovali, se dogovarjali in sklepali, kaj in kako bodo izrazili božjo besedo, kako jo zapisali.

<sup>6</sup> Prim. Phys., IV, 222 b.

In vendar v njihovem nauku ni nesoglasij, ni nasprotij.

Izraelski preroki so bili često izpostavljeni hudim nasprotovanjem in najtežjim preizkušnjam. Nasprotovali so jim kralji in ljudstvo in lažni preroki, ki so ljudstvo zapeljevali. Ko je prerok Jeremija nekoč ljudstvu povedal, kar je spoznal, da mu mora povedati, pravi sv. pismo, da »so ga duhovniki, preroki in vse ljudstvo zgrabili s klicem: 'Umreti moraš!'. Vse ljudstvo v hiši Gospodovi se je zbralo zoper Jeremija« (26, 7—9). Kralj Sedekija ga je dal zapreti (32, 2). Knezi so zahtevali od kralja: »Tega moža je treba usmrtiti.« Vzeli so ga in vrgli v blatno kapnico, kjer bi gotovo umrl, če ga ne bi rešil neki Ebed Melek.

In vendar vsa taka in podobna nasprotovanja in preganjanja niso nagnila prerokov, da bi nauk božje besede spreminjali.

Odkod so izraelski preroki zajemali moč, da so skozi osemnajst stoletij vztrajali v bistveno istem nauku, čeprav so jih ločila stoletja časa, čeprav so živeli v različnih socialnih okoliščinah in različnih zgodovinskih pogojih? Pomislimo, da se izraelski preroki začeni od Abrahama pa do Jezusa Nazareškega, ki je bil tudi, in to največji prerok, niso naslanjali na nikak državni ali policijski aparat. Izraelsko preroštvo ni bilo nikak državna ustanova, kakor je bilo preroštvo Babilona ali starega Egipta. Staromezopotamski preroki, pravilneje vedeži, so bili uradniki v službi poganske politeistične države. Njihova naloga je bila, da s proučevanjem zvezd, s proučevanjem določenih pojavov na zemlji, na primer barve in oblike živalskih jeter, spoznajo in napovedo prihodnost, ki je važna za vodstvo države. Kajti verovali so, da se na nebesnem oboku, v zvezdnih premikih in konstelacijah, a tudi v številnih dogodkih in pojavih na zemlji, riše usoda zemeljskih kraljestev, kraljev in njihovih podložnikov. Treba je le, tako so verovali, vse prav brati in razumeti. In ta dejavnost je spadala v področje državne uprave, kakor finance in vojska. Poganska religija je bila namreč v bistvu državna zadeva. To je veljalo za Babilon, za Asirijo, za stari Egipt in prav tako za poganski Rim.

Pri izraelskih prerokih o vsem tem ni bilo govora. Ko je izraelsko preroštvo v 10. stoletju pr. Kr., za časa kralja Salomona, stalo na razpotju, da izbere ali pot sodelovanja s kraljestvom, kakor je to storila duhovščina, ali pa da ostane zvesto svojemu poklicu, tolmači božjo voljo in tvega boj s kraljestvom, z duhovništvom in z ljudstvom, je preroštvo izbralo to drugo pot in na njem vztrajalo skozi vsa stoletja izraelske zgodovine, do Kristusa in njegovih apostolov.

Odkod torej to, da so izraelski preroki vztrajali na svoji samotni poti in ohranjali kontinuiteto istega nauka? Božje razodetje samo nam odgovarja, ko uči, da je sv. pismo delo Boga in človeka. Sodelovanje med Bogom in ljudmi pri nastanku sv. pisma je bilo tako popolno, da je napisana knjiga sv. pisma, ki je v jedru rezultat preroškega oznanila, povsem božja in povsem človeška. Čeprav so hagiografi popolnoma svobodno uporabljali svoje moči in sposobnosti, kakor jih drugi pisci uporabljajo v svojih delih, in so zato vnesli v sv. pismo tudi sami sebe, svoj značaj, svoj način mišljenja in izražanja, je bil delež božjega avtorstva — odločujoč in določujoč.

Zato je sv. pismo, čeprav rezultat dolgotrajnega zgodovinskega procesa, v katerem so sodelovali mnogi znani in neznani avtorji, vendarle delo, v katerem je napisano »vse to in samo to, kar je Bog hotel«, kakor je izjavil 2. vatik. koncil.<sup>7</sup>

### III. Progresivnost božjega razodetja

Ozrli smo se na konstantni značaj sv. pisma in njegovo vsebino. Videli smo, da to pomeni stalnost, trajnost, nespremenljivo nadaljevalnost ali kontinuiteto svetopisemskega nauka. Ta značilnost je kakor okostje v živem telesu, ki daje organizmu trdnost in sposobnost, da nosi in ohranja življenje.

Toda, če bi to življenjsko značilnost enostransko presojali, in njen pomen pretiravali, se nam okostje spremeni v skelet brez življenja, v utelešeno statičnost. Prav tako važno je zato, da upoštevamo v svetopisemski stvarnosti tudi drugo njeno značilnost, to je progresivnost, razvojnost, dinamičnost.

Izraelski preroki niso bili samo čuvarji božjega reda, božjega razodetja in njegove konstantnosti, ampak tudi in to predvsem glasniki, znanilci in tolmači vsemogočne stvariteljske božje besede. Kajti božji nagovor je božja moč na delu.

Biblična znanost nam danes omogoča, da ločimo v zgodovini svetopisemske misli določene razvojne etape ali razdobja. Kritična analiza svetopisemskih tekstov nam odkriva, da se je v religiji stare zaveze odvijala stalno globoka evolucija, rast ali razvoj, tako, da moremo govoriti o progresivnem značaju božje besede.

Poglavitne etape svetopisemske razvojnosti si pregledno predočimo, če pred vsako postavimo preroka, ki je za tisto razdobje posebno značilen. Za staro zavezo bi menil, da so to sledeče postave: Abraham, Mojzes, Samuel, Izaija, Ezekiel in Daniel. Za novo zavezo ni treba posebej premišljati. To je namreč Kristus, v katerem je polnost božjega razodetja, njegov vrh, in v katerem je celotno človeštvo dalo dovršen odgovor na božji nagovor.

Poglejmo v kratkih pregledih, kako se nam ob teh postavah kaže progresivni značaj svetopisemskih misli.

**Prva etapa: Abraham in njegova doba.** — Ko je propadla tretja dinastija Sumercev v Uru, ki je vladala med 2070 in 1960 pr. Kr., so se začeli v Abrahamovi domovini v južni Mezopotamiji nemirni časi. L. H. Vincent, dolgoletni profesor na Biblični šoli v Jeruzalemu in odličen poznavalec starega bližnjega Vzhoda, daje k temu sledeči mednarodno-politični okvir:

»V prvi četrtini drugega tisočletja pred našim štetjem so se izvršila velika gibanja ljudstev, ki so globoko spremenila politični in etnografski položaj v Siriji in Palestini. V pokrajinah srednjega Efrata so se ustanovila amorejska kraljestva, medtem ko so mogočni valovi priseljencev, prihajajoč od severa, začeli čez Kanaan pljuskati kontingente novih ljudstev. Selitev Abrahama in njegovega klana sovпада časovno z osvajanji Hiksov, ki so dajali svoj žig palestinski kulturi od srede 19. stoletja,

<sup>7</sup> BR št. 11.



in so prodrli sto let pozneje do ustja Nila in si podvrgli Egipt. Čas proti letu 1850 lahko označimo kot približni datum, ko je Abraham začel s svojo naselitvijo v Kanaanu.«<sup>8</sup>

Tako Père Vincent. Abraham se je v Kanaanu ustavil najprej v Sihemu. Če pomislimo, da razdalja od Ura v Mezopotamiji do Sihema v Kanaanu znaša 1650 km, si lahko predstavimo, kako daleč se je Abraham moral s čredami svoje drobnice pomikati, da je izpolnil božji poziv v Uru: »Pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem.« (1 Mojz 12, 1).

Čemu je to bilo potrebno? Danes vemo za razlog. Bog je hotel Abrahamu iztrgati iz obroča poganškega mnogoboštva in ga presaditi na drug konec tako imenovanega rodovitnega polmesca, v okolje, kjer bi kot tujec živel s svojo družino zase. Iz njega bo Bog naredil očeta naroda, ki ga bo posebej vodil, tako, da po njem pripravi pot Odrešeniku za vse narode. Razvojna pot do tega cilja je jasna: najprej utrditev vere v enega edinega pravega Boga v eni družini, nato v enem ljudstvu, ki bo izšlo iz te družine, in končno, obnova vsega človeštva po Sredniku, ki bo izšel iz tega ljudstva.

Abraham je torej izhodiščna točka in temelj tega, zgodovinsko otipljivega razvoja, ali tako imenovane zgodovine odrešenja. Ta začetek progresivnega gibanja je bil mogoč zato, ker je Abraham dal na božji klic in poziv pozitiven, pritrdilen odgovor.

**Druga etapa: Mojzes in njegova doba.** — Petsto let po Abrahamovem prihodu v Kanaan, je dozorel razvoj za novo etapo. Potomci hebrejskih očakov, Abrahama, Izaka in Jakoba, so se v Egiptu razmnožili v ljudstvo. Ker je to ljudstvo zraslo ob polnih egiptovskih loncih, ni bilo niti sposobno niti voljno, da sprejme z navdušenjem nalogo, ki mu jo je Bog namenil. Moralo je iti prej v trdo šolo trpljenja. V 16. stoletju je nastal nov mednarodno-politični položaj. V Egiptu je domača faraonska dinastija v krvavih bojih zrušila azijske okupatorje — Hikse, in jih vrgla iz dežele. Začela pa je tudi zatirati Izraelce, ki so uživali naklonjenost Hiksov. Za Abrahamove sinove so nastopili hudi časi, časi tlake in suženjstva. Šele to jih je napravilo voljne, da zapuste Egipt in si gredo pridobivat obljubljeno deželo, ki jo je Bog zagotovil Abrahamu.

Toda iz množice tlačanov in sužnjev je bilo treba šele skovati narod, ki bo sposoben za lastno državno življenje, in vrh tega za posebno nalogo in poslanstvo v božjem odrešenjskem načrtu. Za to nalogo je Bog poklical Mojzesa. A tudi Mojzes ni bil v začetku ne sposoben in ne pripravljen, da vzame nase tako breme. Saj tu ni moglo iti za kako vrsto krvave revolucije ali upora, ampak za nekaj čisto novega, za mutacijo, za novo kategorijo človečnosti. Šele v samotni sinajskih gora je visoko izobraženi, toda nepremišljeni, vročekrvni mladi človek, po mnogih letih tihega dialoga z Bogom, zrasel v zrelega moža. Smemo reči, da je samo dejstvo, kako je Bog vodil Mojzesa in kako je Mojzes v dialogu z Bogom postal sekularna osebnost, osvoboditelj, voditelj in zakonodavec svojega ljudstva, tako, da je njegovo ime postalo neločljivo povezano z vso nadaljnjo Izraelovo zgodovino, samo to dejstvo, pravim, jasno izpričuje progresivno, da, ustvar-

<sup>8</sup> Rev. Bib., 1951, str. 361.



jalno moč božjega razodetja. Sinajska zaveza, sklenjena po Mojzesovem sredništvu, je postala osište stare zaveze in izraelske zgodovine vseh naslednjih stoletij. Z njo je Mojzes razbil železen oklep nacionalnega češčenja narave in utemeljil monoteizem, sposoben, da tvori osnovo treh svetovnih religij: judovstva, krščanstva in islama. S tem monoteizmom je bil odkrit vrhovni princip svetovnega reda. Zato se ne motijo kulturni zgodovinarji, ki pravijo, da je nastop Mojzesovega monoteizma spremenil, to je, preusmeril zgodovino, ki je sledila.

**Tretja etapa: Samuel in njegova doba.** — Doba sodnikov, ki je sledila za Mojzesovim naslednikom Jozuetom ob koncu 13. stoletja in zajela 12. in 11. stoletje, je bila popolnoma drugačna, kakor je bila Mojzesova doba. Zdaj nismo več v Egiptu in v Sinajski puščavi, ampak v Palestini, v deželi kanaanskih ljudstev. Ta ljudstva so imela visoko civilizacijo agrarnega tipa, toda nevarno pokvarjeno verstvo. Kanaanska vera, zakoreninjena v poljedelstvu, gospodarski osnovi dežele, je uporabljala kruta in nemoralna liturgična sredstva, to je, človeške žrtve in spolno razbrzdanost. Magični obredi s svojo orgiastično opojnostjo in obredno prostitucijo, so ustrezali počutnosti lahkomisljenih množic.

Prav zaradi tega je ob prihodu Izraelcev v Kanaan nastalo vprašanje, ali se bo izraelski monoteizem znal in mogel ustavljati mogočnim silam kanaanskega mnogoboštva, ali pa bo podlegel. V teku enega stoletja se je pokazalo, da čas dela za poganstvo in ne za resnobni izraelski monoteizem. Avtor Knjige sodnikov to pozneje nazorno opisuje.

Toda še o pravem času je nastopil sodnik in prerok Samuel. To je bila največja osebnost v času med Mojzesom in izraelsko monarhijo. Samuel je bil obnovitelj vere. Ker je imel istega duha kakor Mojzes, je v ljudstvu oživil vero v pravega Boga. Samuel je bil ustanovitelj izraelske monarhije. Za ustavo hebrejske države je pomenil to, kar je bil Mojzes nekoč za ustanovitev izraelske narodnosti. Samuel je bil končno ustanovitelj demokracije. Postavil je kraljestvo na idejo narodnosti, in določil, da mora kralj biti izvoljen od ljudstva in da je v službi ljudstva.

Angleški zgodovinar H. W. Robinson pravi k temu: »Izvemši idejo vere Izrael ni mogel dati svetu večjega daru, kakor ga je dal, namreč pravo demokratično teorijo o odnosu med vlado in vladanimi.<sup>9</sup> Ni dvoma, da je to dokaz progresivnosti v svetopisemski misli.

**Četrta etapa: Prerok Izaija in njegova doba.** Za dobo sodnikov je sledila doba izraelske monarhije, ki je trajala tristo let. Za vlade kralja Davida in njegovega sina Salomona je dosegla svoj višek, nato je začela propadati. Takoj po Salomonovi smrti, okrog leta 930, se je razcepila v dve kraljestvi, severno ali izraelsko in južno ali judovsko. Prvo je trajalo do leta 722, druga do leta 587. Prvo je uničila Asirija, drugo Babilon. Po oceni in sodbi prerokov je bil glavni vzrok propada obeh kraljestev nezsvetoba zavezi z Bogom, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom na gori Sinaj.

<sup>9</sup> The History of Israel (1949), str. 52.

Največji med preroki v tej tristoletni dobi je Izaija. Prerok Izaija daje odgovor na vprašanje, ki se zbuja človeku ob zgodovini teh dveh kraljestev, namreč vprašanje: Ali ni propad obeh kraljestev v nasprotju z idejo progresivnosti, v zgodovini božjega razodetja?

Prerok Izaija nam odgovarja. Ne! Ampak nasprotno, ravno zato sta morali obe kraljestvi propasti, ker sta postali ovira za nov progresivni vzpon v zgodovini odrešenja oziroma priprave nanj. Ravno ob tej tristoletni zgodovini, od Salomona do Babilonskega izgnanstva, lahko opazujemo, kako Bog vodi zgodovino k določenemu cilju, namreč razvojno, progresivno. In sicer na paradoksen način, to se pravi, po dveh na videz nasprotujočih si potih: po poti sodbe in po poti rešenja, s tem, da sodi in kaznuje, in s tem da rešuje. Oboje, sodba in rešenje, zajemata ne samo izvoljeno ljudstvo Izraela, temveč vse človeštvo. Razumljivo, saj Izrael je paradigma za vse človeštvo.

Izraelsko ljudstvo s svojimi kralji ni bilo zvesto obveznostim, ki jih je prevzelo s sinajsko zavezo. Zato je sledila sodba, kazen. Toda izraelsko ljudstvo ni moglo biti docela uničeno, zavoljo božjih obljub, da bo po njem odrešen svet. Zato bo del ljudstva rešen. Prerok napove: »Ostanek se spreobrne, ostanek Jakobov, k močnemu Bogu.« (10, 20).

Ista dialektična resnica pa velja za vse človeštvo kot celoto. Vsi tako imenovani zgodovinski dogodki in pretresi so gradivo v božjih rokah, ki ga Bog uporabi pri uresničenju svojega načrta. Naj bodo narodi še tako mogočni, naj imajo še tako daljnosežne zavojevalne in uničevalne namene, izvršili jih bodo le toliko, kolikor jim dopusti božja previdnost. Ko pa hočejo od Boga začrtano nevidno mejo prekoračiti, jih Bog zavrne in njihova moč se razbije, kakor morski valovi ob skalnati steni obrežja. Prerok Izaja to lepo pove s svojimi besedami, ko pravi: »Glej, ob večernem mraku — strahota! Preden pa zasveti jutro — jih ni več!« (17, 14).

Prerok Izaija je v svojih govorih z dotlej nepoznano lepoto in močjo besede razvil gotovo najglobljo filozofijo in teologijo zgodovine. Z njo je veliki videc opozoril na razvojnost in dinamičnost božje besede v zgodovini sveta.

**Peta etapa: Prerok Ezekiel in njegova doba.** — Leto 578 je za izvoljeno ljudstvo pomenilo strašno nesrečo: razdejanje Jeruzalema in templja, izgubo narodne neodvisnosti, svobode in premoženja, izgubo domovine. Kaj je vse to pomenilo? V to vprašanje se je poglobil zlasti prerok Ezekiel, ki je sam bival kot izgnanec med izgnanci v Babilonu. Poglobil se je, kakor dvesto let pred njim tudi prerok Izaija, v božjo svetost. Že Izaija je videl v božji svetosti sintezo med božjo pravičnostjo in božjo ljubeznijo. Kaj to pomeni?

V luči božje svetosti je prerok Ezekiel videl vso strašno hudobijo greha. Spoznal je, da prihodnost poraženega, fizično in moralno razbitega izraelskega naroda zavisi od tega, ali bo mogoče v izgnanstvu iz pokvarjene in razbite izraelske družbe zgraditi novo živo versko skupnost. Zato se je Ezekiel ves posvetil nalogi, da zbudi v judovskih izgnancih zavest osebne odgovornosti vsakega posameznika. Ezekiel izgnancem v Babilonu dokazuje, dokaže in jih prepriča s svojo preroško besedo, da skozi nevihto božje sodbe, ki je zagrmela nad nesrečnim

ljudstvom, prodira luč upanja na odrešenje, prodira božja ljubezen, in si išče pot v dušo vsakega posameznika, da si tu zgradi dom in kraljestvo. Od tod pa se bo potem odprla pot v novo življenje in novo občestvo.

Na ta način je Ezekiel, veliki učitelj in vzgojitelj judovskih izgnancev v Babilonu, uvedel tako imenovani »ostanek« izvoljenega naroda v šolo in skrivnost trpljenja. Odkril je njegovo očiščevalno in ustvarjalno moč. Pokazal je, da trpljenje človeka trga iz vezi greha in mu zopet vrača notranjo svobodo; daje mu možnost, da se reorientira, preusmeri, in zopet najde pozitiven odnos do življenja, do Boga in do bližnjega. V tem je bistvo dialektične resnice: Bog ne sodi in ne kaznuje človeka in narod zato, da bi užival ob trpljenju človeka, ali zato, ker je božja pravičnost užaljena in terjá zadoščenje. Bog sodi in kaznuje zato, da rešuje. Božja pravičnost je, da tako rečemo, v službi božjega usmiljenja, božje ljubezni.

S to dialektiko resnice, ki jo je Kristus tako čudovito osvetlil v priliki o izgubljenem sinu, je že prerok Ezekiel prevzgajal Izraelov ostanek v Babilonu. In dosegel je, da niso obupali, da se niso razpršili in izgubili v izgnanstvu, ampak se spet oklenili vere v pravega Boga in končno dosegli svobodo.

Werner Keller v svoji znani knjigi »Und die Bibel hat doch recht« pravi, da je s karavano judovskih izgnancev, ki so se leta 538 pr. Kr. vračali iz babilonskega izgnanstva, šla v Jeruzalem prihodnost sveta.<sup>10</sup>

Zato pač smemo reči: Gibanje, ki nosi s seboj prihodnost sveta, je progresivno gibanje.

**Šesta etapa: Daniel in njegova doba.** — Z vrnitvijo prve in glavne skupine judovskih izgnancev iz Babilona leta 538 pred Kristusom se je začela zadnja etapa v zgodovini izvoljenega ljudstva v stari zavezi. In kakor vsa prejšnja razdobja izraelske zgodovine, tako je tudi to zadnje razdobje polno dramatičnih napetosti. Najprej so bili Judje, kakor navadno imenujemo Izraelsko ljudstvo te dobe, 200 let pod nadoblastjo svojih osvoboditeljev, to je, Peržanov, nato dvesto let pod nasledniki Aleksandra Velikega, in končno, od leta 63. pod Rimljani. Vmes je približno sto let makabejsko-hasmonejske delne svobode.

Značilnost celotnega razdobja po eksilu je obnova in pričakovanje. Najprej obnova templja. Že o Salomonovem templju vemo, da je bil skozi vsa tri stoletja svojega obstanka ognjišča starozaveznega bogoslužja in vernosti, pa tudi središče narodne skupnosti. Še veliko bolj to velja o novem templju, ki so ga po mnogih težavah, 22 let po vrnitvi iz Babilona, zgotovili in posvetili. O tem templju je prerok Agej napovedal, da bo v njem nastopil Mesija in oznanil svetu svoj mir (2, 9). Ta napoved je pomenila, da je na dogledu izpolnitev mesijanskih obljub. Zato so bile v zadnjem obdobju misli najboljših judovskih ljudi usmerjene v pričakovanje »novega neba in nove zemlje«, kakor se je to glasilo v jeziku prerokov (Iz 65, 17).

V najznačilnejšo podobo je to pričakovanje strnil prerok Daniel. To ni le podoba, to je preroška vizija, ki je časovno najbližja novi zavezi.

<sup>10</sup> »Mit diesem Zuge zog nach Jerusalem die Zukunft der Welt«, str. 303.

Danielova knjiga, ki po svoji zadnji redakciji spada v 2. stol. pr. Kr., prerokovo videnje opiše tako:

»Gledal sem v nočnih videnjih. — Glej, na oblakih neba — je prišel sin človekov. — Dospel je do Starodavnega, — in privedli so ga predenj. — Dana mu je bila oblast, — čast in kraljestvo, — in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili. — Njegova oblast je večna, — neminljiva oblast — in njegovo kraljestvo neuničljivo.« (7, 13—14).

»S to Danielovo prerokbo«, pravi francoski ekseget I. Chaine, »smo dospeli na duhovni vrh, ki je uvodna igra ali preludij k evangeliju.«<sup>11</sup>

Da, s to prerokbo smo dospeli na duhovni vrh stare zaveze. To pomeni, da se je naša pot dvigala iz nižin vedno višje, da smo se progresivno pomikali k cilju. — — —

Toda pravi vrh razodetja ni v stari zavezi. Razodetje ima samo en vrh. To je Kristus, učlovečena božja beseda, sam razodeti Bog. Kdor njega vidi, vidi Boga. »Kdor mene vidi, vidi Očeta«, je dejal Kristus Filipu, ko ga je prosil: »Gospod pokaži nam Očeta.« (Jan 14, 8 10). »V Kristusu se ves božji govor zbira v eno, poslednjo besedo človeku. Kar je resnice v prejšnjih besedah, ki jih je Bog izrekel v stari zavezi, se nahaja v izrečeni božji Besedi, ki je človek postala (Jan 1, 14). V Kristusu je Bog in človek zedinjen. V njem je celotno človeštvo dalo dovršen odgovor na božje razodetje. V njem ima tudi vsak človek dovršen vzor za svoj osebni odgovor Bogu in mero za srečanje z njim.«<sup>12</sup> To je zadnja etapa razvoja v odrešilnem načrtu, ki bo končan ob koncu časov.

<sup>11</sup> Introduction à la Lecture des Prophets, str. 265.

<sup>12</sup> Prim. Božja beseda. Verski nauk o sv. pismu. Dokument jugoslovanske škofovske konference. Ljubljana 1968 (št. 14).

## † DDr. Vinko Močnik, red. univ. profesor

1889—1969

Dne 24. 12. 1969. na sveti večer je Gospodar življenja poklical k sebi rednega profesorja cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani dr. Vinka Močnika. Na to srečanje se je pokojni profesor pripravljal z vso resnostjo in ljubeznijo. Latinski pregovor: *ordo dux ad Deum*, je našel v njegovem življenju resnično utelešenje. Temu načelu je ostal zvest tudi v najmanjših stvareh. V življenju je hotel hoditi po varni pot, zato se je vse življenje zvesto oklepal Cerkve in njenih zapovedi.

Rodil se je v Cogetincih župniji Sv. Antona v Slovenskih goricah 10. 1. 1889. V mašnika je bil posvečen 30. 6. 1919 v škofijski kapeli v Mariboru. Kaplanoval je v Loki pri Zidanem mostu in na Vidmu ob Savi. 1. 9. 1922. je bil imenovan za profesorja cerkvenega prava in cerkvene zgodovine na bogoslovni šoli v Mariboru. 18. 4. 1941 je prenehalo delovati mariborsko bogoslovje. Profesor Močnik je bil izgnan na Hrvaško, od koder je odšel v Beograd, kjer je bil veroučitelj na moški realni gimnaziji in predsednik nadškofijskega cerkvenega sodišča do 11. 9. 1945. Nato se je vrnil v svojo rojstno župnijo, kjer je kaplanoval do 28. 2. 1946. Dne 7. 9. 1946 je bil imenovan za rednega profesorja Teološke fakultete v Ljubljani. Predaval je cerkveno pravo vse do lanskega leta, čeprav je bil že 10. 1. 1954. leta upokojen.

Skoraj pol stoletja njegovega dela je bilo posvečeno cerkvenemu pravu. Od leta 1922, ko je bil imenovan za predavatelja za cerkveno pravo in zgodovino v Mariboru pa vse do smrti 1969. leta je bil neutrudljiv znanstveni delavec, vzgojitelj in pravni svetovalec. V Okrožnici ljubljanske nadškofije beremo: »Pokojni je bil zelo tankočuten jurist in v svoji stroki zares velik strokovnjak. Bil je vedno pripravljen dajati nasvete in navodila.« (Okr. 1/1970). Njegovo delo bi lahko razdelili v tri področja: vzgoja bogoslovcev, cerkveno sodišče in znanstveno delo.

1. Kot bogoslovni profesor je vzgajal bogoslovce najprej z vzgledom urejenega človeka in kristjana. V sporočilih mariborske škofije je zapisano: »Bil je natančen v svoji stroki, zelo delaven in v vsem vedno na tekočem. Dobro je uporabil čas od zgodnjega jutra do večera, kot značaj v vsem urejen, kot duhovnik v vsem natančen in točen.« (Spr. 1/1970). Zvestoba in doslednost v izpolnjevanju cerkvenih zapovedi je bila tako velika, da je mogla izhajati le iz izredne ljubezni do Boga. Ljubezen do Cerkve in njenih zapovedi je skušal vlit v dolgi generaciji svojih slušateljev od predlanskih novomašnikov pa vse do tistih, ki se že pripravljajo na zlato sv. mašo.

Njegova predavanja so bila skrbno pripravljena in vedno na znanstveni višini. V skriptih je upošteval vso sočasno literaturo jo obdelal s samozavestjo, solidnostjo in znanstveno doslednostjo. V najnovejšem skriptu o kazenskem pravu so sodobne teorije in mnenja skrbno analizi-



rana in preiskana. Podane sentence so na vrhu dosedanjega razvoja formalnega kazenskega prava. (Zakonsko pravo, Ljubljana 1954. Kazensko pravo Ljubljana 1968.)

2. Drugo področje, ki mu je posvečal prof. Močnik posebno skrb je bilo cerkveno sodišče. Kmalu po prihodu v Maribor je bil imenovan za branilca vezi. S kolikšno zavzetostjo je spremljal delo cerkvenega sodišča nam kaže 14 sestavkov, ki jih je v letih od 1930—1941 objavil v *Theologisch-Praktische Quartalschrift*.

Od l. 1941 do 1945 je bil predsednik nadškofijskega cerkvenega sodišča v Beogradu. Vsi člani slovenskih cerkvenih sodišč so imeli v dr. Močniku vedno zanesljivega pravnega svetovalca.

3. Tretje področje njegovega delokroga je pravno teološka znanost. Dne 31. 11. 1923 je bil v Zagrebu promoviran za doktorja bogoslovja, 5. 7. 1927 pa v Rimu za doktorja cerkvenega prava. Že leta 1922 je objavil svoj prvi članek v *Bogoslovnem vestniku* (Procesija na Sv. Rešnjega Telesa dan, 1922 292—293). Nato ga redno zasledimo v *Bogoslovnem vestniku*, v *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Zborniku Teološke fakultete in Novi poti. Pomemben je njegov sestavek *Quasiaffinitas et infideles*, (Apollinaris, Universitas Lateranensis, Roma 1959, XIII, 80).

Veliko veselje je imel z liturgično-rubricističnimi vprašanji (12 član-  
kov), kjer je vidna skoraj pretirana natančnost.

V devetih člankih razpravlja o cerkvenoupornih vprašanjih. Največ sestavkov pa je posvetil cerkvenemu sodišču in zakonskemu pravu. Ob podrobnem pregledu njegovih del dobimo podobo, ki je skoraj ne bi pričakovali, namreč: izredno sodobnost in pa aktualnost glede cerkvene zakonodaje in cerkveno pravne znanosti.

Zadnje dni svojega življenja je posvetil delu na področju kazenskega prava. O tem je pisal že l. 1931 in 1932 ter nazadnje 1965 v *Bogoslovnem vestniku*. Posnetek njegovega dela zadnjih let pa je že v omenjenem skriptu o kazenskem pravu iz 1968. leta.

Vsi sestavki izpod peresa dr. Močnika, slovenski, latinski ali pa nemški, razodevajo izredno preciznost in doslednost. Ni imel velikih ambicij po novih idejah in novih sestavih, toda v malem je bil velik in cerkvenemu vodstvu zvest do zadnjega. Tudi zadnji trenutki njegovega življenja razodevajo čudoviti red, ki ga je očitno vodil k Bogu, zato smo prepričani, da je že na sveti večer slišal besede: »Prav, dobri in zvesti služabnik, v malem si bil zvest čez veliko te bom postavil, pojdi v veselje svojega Gospoda.« (Mt 25, 23).

Stanko Ojnik

## Vedno novo vprašanje: Kaj je smisel človeškega življenja

QUAESTIO SEMPER NOVA: DE SENSU VITAE HUMANAЕ

Eno izmed najbolj značilnih dejstev našega časa je globok občut nezadostnosti, nezadovoljstva tako pri tistih ljudeh, ki živijo v velikem ali celo skrajnem pomanjkanju, kakor pri tistih, ki se kopljejo v preobilju. Treba je živeti in imeti sredstev za dostojno življenje. Toda tudi tisti in dostikrat še posebno tisti, ki imajo dovolj in preveč snovnih sredstev za življenje, so mnogokrat deležni globokega izkustva, ki jim pove: Življenje ni vse, biti mora takšno življenje, ki ga je vredno živeti — gre za smisel življenja.

To vprašanje, vprašanje o smislu in vrednosti človeškega življenja obravnava Rudolf Weiler, profesor za etiko in krščanske socialne znanosti na dunajski univerzi, v knjigi »Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens«.\* Pri tem se naslanja na nauk drugega vatikanskega cerkvenega zbora v pastoralni konstituciji »Cerkev v sedanjem svetu«; vendar jemlje v poštev v bistvu le prvih 22 členov konstitucije, ne da bi podajal komentar v strogem pomenu. Tematika je brez dvoma med najvažnejšimi, kar jih obravnava današnja teologija. So to vprašanja teološke antropologije, vprašanja o teološkem gledanju na človeka, ki ga sploh ni mogoče obiti, če naj karkoli veljavnega in razumljivega povemo o Bogu.

Knjiga je razdeljena na tri dele: I. Vprašanje o človeku v današnjem svetu (15—39); II. Za človekovo dostojanstvo (46—117); III. Vprašanje o humanizmu brez Boga (118—146). Ob koncu je še tekst prvih 22 členov konstitucije in nato vse drugo, kar spada k dobri znanstveni publikaciji.

V uvodu avtor ugotavlja, da samo nekdo, ki spoznava samega sebe, tudi ve, čemu živi, in more svojemu življenju dati smer in smisel. Smisel življenja je torej človeku na neki način že dan, toda tako, da ga potem mora sam uresničevati. Vprašanje, kdo je človek in kaj je smisel človeškega življenja, ni danes prav nič izgubilo svoje aktualnosti, kakor posebej naglašata npr. tudi znana poljska marksistična filozofa Adam Schaff in Leszek Kolakowski (str. 9). Vsekakor moramo upoštevati, da v človeku sicer obstoji neizgubljivo jedro njegovega bistva; vendar pa tega »jedra« ne smemo razumeti le kot statično naravo (čeprav neke »statičnosti« ne gre tajiti), marveč tudi kot dinamično naravno moč, ki se naj — po analogiji z jedrom semena — uveljavi in oblikuje v razvitju svojih virtualnosti v smeri k cilju svojega bistva. Tudi koncil v svoji pastoralni konstituciji upošteva nova spoznanja glede historičnih in socialnih dimenzij »človeške narave«, kakor nam jih posredujejo moderne empirično-antropološke znanosti (15).

Naj tu navedemo iz Weilerjeve knjige nekatere za teološko antropologijo važnejše teme.

1. »Človek v napetosti«. — Pod tem naslovom avtor povzema najvažnejše ugotovitve glede situacije današnjega človeka. Te napetosti obstoje: med težanjem po avtonomiji in odtujitvijo samemu sebi; med močjo in negoto-

\* Rudolf Weiler, Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens. Kommentar zur Pastoralkonstitution, Bachem, Köln 1968, 184 str. (To je 2. zv. Bachemove zbirke komentarjev pastoralne konstitucije. Vsega skupaj je 9 zv.).

vostjo; med bogastvom in lakoto; med svobodo in zasužnjenostjo; med solidarnostjo in razrednim bojem; med gmotnim napredkom in duhovnimi krizami rasti. — Iz tega in iz še nekaterih drugih dejstev izvira izguba ravnotežja v notranjosti človekove osebnosti in v družbi.

Vendar pa to kristjana niti od daleč še ne sme zavajati v črnogledje. Saj ima vsak čas svoje velike možnosti, teološko govoreno: svojo milost odrešenja, svoj kairós. Sicer pa v zgodovini sploh nikoli ni bil uresničen popoln red; saj že na podlagi tega dejstva pogosto slišimo očitke, da je krščanstvo v vseh stoletjih tolikokrat »odpovedalo«. To je seveda poceni očitek, če pomislimo, da je razklanost v človeški naravi eksistencialna dediščina in da človek vedno živi v ogroženosti svojega ravnotežja (42). Znani strokovnjak za kibernetiko H. Zemanek je l. 1964 zapisal: »Čim bolj se ukvarjamo z elektronskimi računalniki, tem bolj spoznavamo, kako čudovita tvorba je človeško bitje. Človek ostane slej ko prej največje čudo stvarstva, čudo, kakršnega ni mogoče resnično doseči z nobenim naporom. In človek se spreminja počasi. 2000 let razvoja so zanj le majhen korak. To je pomirjujoče...« Zaupati hočemo v to, da je človek ustvarjen za to, da bi se izkazal na tem svetu. Če bi ne bilo tako, tedaj bi bil že zdavnaj izginil.« (44 sl.)

Koncil opira svoj nauk na biblično gledanje na človeka kot božjo podobo — sijaj te podobe pa ne more žareti lepše kakor v »eikon« nevidnega Boga, to je v Kristusu (45). Odložitev t.i. triumfalizma Cerkve ne more pomeniti, da naj se v današnji pluralistični družbi sploh ne izpovedujemo tudi javno kot kristjane. Pač pa je potrebno, da se zavemo, kaj je bistvo vere, posebej krščanske vere — in ne bo treba potem nič govoriti o koncu »ljudske vernosti« (Volksreligion), pa naj se Cerkve še tako izkazuje kot majhna čreda, kot znamenje zveličanja ob robu družbenega razvoja in industrijske kulture, ki sta izgubili »anteno« za Boga (38).

2. Krščanski humanizem danes. — Ko avtor podaja temelje krščanskega humanizma, ugotavlja, da je k odprtosti in pozornosti kristjanov za humanistične ideje kot povod v precejšnji meri pripomogel marksistični humanizem, v svoji korenini oblikovan od ateističnega naturalističnega humanizma 19. stol. in njegove predzgodovine (53). Drugače pa, pravi avtor, je krščanski humanizem tisti, ki se orientira ob razodetju in dobiva svojo luč iz razodetja; in ta krščanski humanizem je v polnosti humanizem ne v smislu polne posesti vse resnice, marveč humanizem, ki je s pomočjo razodetja še na poti kakor vsak drug humanizem, ki pa ve, da je ob pomoči razodetja na pravi poti in da mu je poznan pravi, dokončni temelj za »vzvišeno človekovo poklicanost« (CS 13). — A glede dialoga kristjanov z zastopniki drugačnih nazorov je dobro upoštevati naslednjo Weilerjevo opozorilo: Krščanski humanizem bo mogel z neteistično (ateistično) orientiranimi humanizmi našega časa imeti dialog le ob tehle predpogojih z vsaktere strani: Če krščanski humanizem za vodstvo in razsvetljevanje s strani razodetja sicer sam ve, a tega vodstva in razsvetljevanja v argumentacijah navzven ne uporablja, marveč ostane na črti naravno danih spoznav in empiričnih dejstev; in če zgolj posvetni humanizmi ne sprejmejo ateizma v svoje argumentacije, marveč prav tako ostanejo na področju filozofske in naravoslovne antropološke argumentacije (54). — V tej zvezi naj bo omenjen odgovor, ki ga je Weilerju dal Milan Machovec, profesor za filozofijo na praški Karlovi univerzi pri forumskem razgovoru jeseni 1967 na Dunaju, ker more ta odgovor po Weilerjevem mnenju biti uvod v novi razvoj v marksističnem humanizmu. Machovec je dejal: »Zame ne obstoji nobena dogma ateizma. Imam dvome glede božje eksistence, nisem pa noben predstavnik primitivnega ateizma, ki sprejema vedno materijo. Vprašanje o Prabitju je vsekakor možno (55).«

V stiku z nekrščanskimi humanizmi je važno imeti pred očmi zlasti bistveno človekovo »odprtost« v brezmejnost, človekovo presežnost v pogledu na vsa ustvarjena bitja. V tej »odprtosti« ima svoj temelj človekova svobodnost, tako da človek ni podložen prav ničemur in nikomur, razen svojemu Stvarniku (kakor je to s poudarkom ugotavljal npr. Suarez, *De legibus* 1. 3. c. 1,1). Človeku so lastna temeljna eksistencialna izkustva, ki so vsaj »odprta« nasproti nekemu spoznanju Boga in se pojavljajo kot »podedovane kreposti«, dane kot dar človeški naravi Tako npr. izkustvo ljubezni, ki po Nikolaju Hartmanu (l. 1933) povedo človeku, da »tisto, kar jè, ne more biti preprosto sam zase«, marveč da »potrebuje nekoga, za katerega more biti tisto, kar jè«. Nihče ne prenese »nesmiselnosti, da bi bil tukaj zaman«; vsakdo potrebuje za to, kar jè, še spolnitve smisla. In v ta namen nujno potrebuje nekoga drugega! Ta »moč za podeljevanje smisla« je lastna samo človekovemu duhu. K temu spada tudi neposredna vednost glede svoje lastne narave. In razen tega gotovost v pogledu na smrt, ki vedno znova postavlja vprašanje, ali je ta svet »edina resničnost« in kaj se bo morda godilo po smrti — kakor o tem govori H. Driesch v svoji »Wirklichkeitslehre« iz l. 1933... Razen tega stalni poskusi, kako omajati pričevanje duha za božje bivanje, dokazujejo na enega od najmočnejših dokazov, da naravne vesti kot pričevalke za božjo eksistenco ni mogoče spraviti k molku. (Str. 56—58.

Zanimiva je v tej zvezi téma »v večjo božjo slavo« (61 sl.), kar bi pa bilo dobro obširneje in globlje obdelati Vsekakor pa velja, da je vsak človek tako rekoč posebna božja misel, kot osebnostno bitje je poklican k lastnemu, enkratnemu poslanstvu, obdarjen z njemu lastnimi darovi in lastnostmi. Bog je človeka ustvaril kot bitje, ki naj se uresničuje v svobodnosti — človek brez lastnega delovanja in sodelovanja sploh ni dovršen. Z druge strani pa volja po totalni avtonomiji vodi nujno k totalni »odtujitvi« človeka, k totalni izgubi lastne posebnosti in dostojanstva.

3. Človekovo bistvo. — Od tega, kar avtor obravnava pod tem naslovom, naj bodo spet navedene le nekatere stvari. — Človek je po svojem bistvu »nedogotovljeno bitje« (unfertiges Wesen). Tisti nekaj, ki mu je dan, je predvsem neko spoznanje o svoji naravi, spoznanje, ki je istovetno z uvidom v najbolj splošne npravstvene resnice, ki so hkrati temeljne vrednote za človeka. V tem pogledu se človek najprej in najbolj neposredno doživlja kot »bitje, ki deluje« v pogledu na vrednote (79).

»Ustvarjalni nagon v človeku ne deluje le v smeri k vedno znova ponavljanemu razlaganju samega sebe, marveč navsezadnje k prekoračenju (preseganju) samega sebe. Njegova podoba o samem sebi je vedno večja v osveščanju glede svoje svobode, da zraste nad samega sebe. Kakor pravi J. Messner, ima človek v spoznanju svoje človečnosti ne morda izkustvo »pojma norme« ali »pojma poprečja«, marveč usmeritveno podobo za svoje življenje, ki ga ima kot kulturno bitje« (80). Sicer pa je tudi Aristotelova etika usmerjena dinamično na prekoračenje, preseženje samega sebe, čeprav v razpravljanju o krepostih ne govori izrecno o tem (81).

V človeku zasledimo neki dualizem duše in telesa, materije in duha; ta dualizem se ne da odpraviti, sicer bi morali spremeniti človekovo bistvo, z druge strani pa tu dualizem ne sme prezreti bistvene človekove enote: Človek je telo in je duša, pri čemer pa seveda duhovna duša človeka napravi specifično za človeka. — Za svoj polni razvoj človek nujno potrebuje družbe; v vsem svojem bitju je določen tudi sociološko-historično, ne da bi se seveda utopil v svojem okolju. Ravno ta družbenost pa vodi človeka k rasti njegovega duha, da prekorači samega sebe v svoji ustvarjalni predanosti, v ljubezni hot osnovni moči človeškega življenja. Obenem pa je solidarnost kot temeljni povedek člo-



vekovе družbene povezanosti možna le, če človeku pripada osebnostnost v metafizičnem smislu. (85 sl.)

Weiler govori nato od »dostojanstvu razuma«; »dostojanstvu vesti« in odnosu med svobodo in smislom življenja. To zadnje je posebej zanimivo. Znaná je trditev Leona XIII., da je »svoboda najmenitnejši dar narave«. Toda nobeno človekovo teženje ni najbrž povezano z ostrejšimi protislovji kakor ravno teženje po svobodi. Naša »doba svobode« je prav tako značilna po svoji najgloblji nesvobodnosti. Na ravni duha se determinizem kar najbolj trudi, da bi z ene strani tajil svobodno voljo, z druge strani pa označeval človekovo avtonomijo (99). Zato tudi ni čudno, če je toliko razlik v določanju, kaj je pravzaprav svoboda. Koncil pravi: »Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja« (CS 17). A ta svoboda je teološko določena: »Resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku. Bog je namreč hotel človeka pustiti v roki njegovega lastnega odločanja, da bi tako sam od sebe iskal svojega Stvarnika, se ga svobodno oklepal in prišel na ta način do dovršene in blažene popolnosti« (CS). — V svobodni volji vsebovana človekova ustvarjalnost, ki je evolucionizem kot monistično-materialistični svetovni nazor sploh ne more razložiti, čeprav s tem nočemo tajiti teorije evolucije kot »univerzalnega hevrističnega načela« (105). Seveda pa obstoji nevarnost spačenja ustvarjalnosti in svobode z vsemi strašnimi vidiki in posledicami razbrzdane tehnične manipulacije. Dostojanstvo, ki ga človeku daje svobodna volja, doseže človek le tedaj, »če se osvobodi vsake sužnosti strastem in v svobodnem odločanju za dobro hodi za svojim ciljem ter si z učinkovito in preudarno vnemo priskrbi za to primerna sredstva«, med katerimi je tudi »pomoč božje milosti« (CS 17). — Človeku ni dana svoboda sploh. Naravnan je na cilj. Moč svobodnosti more postati uporniška, če se hoče odreči temu cilju. Posebna slabost človeškega duha je v tem, da prihodnost manj ceni kakor vabo sedanjega trenutka. Pametna skrb za naprej, celo za poslednjo sodbo, mora biti priborjena. Zato Cerkev tudi moli v liturgiji, naj Bog našo uporno voljo obrne k sebi (107).

Globoko v človekovo bistvo posega zlasti gotovost smrti z vsem, kar jo spremlja (107—117). — Vprašanje o smislu človeškega življenja se ne more ustaviti pred smrtjo. Človekovo življenje ima samo tedaj smisel, če ima smisel smrt. To pa je le tedaj res, če analiza človeške eksistence vodi k tisti antinomiji, ki obstoji med gotovostjo smrti za človeka (»Sein-zum-Tode« pravi Heidegger) z ene strani in neizkoreninljivim teženjem po še nadaljnjem življenju z druge strani. Izhodiščna točka je človekovo teženje po ohranitvi samega sebe, za razliko od teženja pri živali. Vprašanje je: ali je to človekovo teženje po svojem bistvu le fizično-biološko, ali pa je smrt nekaj več kakor pa le biološko dejstvo. In če je več, se znova pojavi vprašanje o smislu življenja, namreč ravno s stališča smrti in s stališča tistega, kar je onstran materialno biološkega, torej s stališča duhovnega (107). Vsekakor imamo opraviti s tragičnim zapravljanjem v naravi, če je smrt absoluten konec. Če analiziramo izkustvo smrti, se nam pokaže, kako človek jasno ve, da se smrti ne more izogniti, a obenem v sebi nosi takšno teženje po še nadaljnjem življenju, ki ga sploh ne more izkoreniniti iz sebe — zlasti še, če upoštevamo hrepenenje tudi po neumrljivosti dragih nam oseb. To, kar doživljamo v priči smrti, postane po besedah H. Driescha »vrata k metafiziki«. Smrt človeka nujno prej ali slej postavi pred vprašanje, ali je res ta zunanji svet »edina resničnost«. Človekovemu razvijanju lastne osebnosti je v teženju po dobrem, po dovrstitvi boljšega jaza v sebi, postavljen cilj, ki ga je mogoče po vseh izkustvih v tem življenju doseči le zelo okrnjeno in celo v najboljšem primeru samo



približno. Strah pred smrtjo ni le strah pred fizičnim propadom in njegovo mučnostjo; ta strah marveč vsebuje tudi boleče vprašanje, ali nismo morda v življenju zgrešili razvitje resničnega jaza in s tem živeli mimo pravega smisla življenja. Seveda pa ta strah ne bi bil tako boleč, če ne bi stala pred našo zavestjo neizogibnost dokončnega obračuna, kakor nam govori vest, če ji le nismo delali nasilja in jo tako spravili k molku. (107 sl.)

4. Vprašanje nesmrtnosti. — Danes nam spričo gospodovanja materialistično-monističnega in evolucionističnega mišljenja bolj izrazito stopa v zavest neka šibkost tradicionalnih dokazov za neumrljivost duše; seveda pa je vzrok za to šibkost vsekakor v veliki meri ta, da gre pri tem za vprašanje, ki prizadeva naše življenje v njegovi globini in je zato priznavanje neumrljivosti nujno zadeva svobodnega odločanja, združenega dostikrat z zelo velikimi žrtvami. Ignacij Lepp pripoveduje, kako se je kot mlad študent filozofije srečal z dokazi za neumrljivost duše. »Sicer jih nisem mogel ovreči, toda prepričali me niso. Deset let pozneje, ko sem prišel do tega, da sem veroval v nesmrtnost duše, pa sem tem dokazom rad pripisoval dokazno vrednost a posteriori.« (109. sl.)

Weiler k temu pripominja: »S tem se nočemo potegovati za to, da bi celotno vprašanje spravili na področje (religiozne) vere; hočemo le poudariti težavnost filozofsko-racionalnega dokazovanja, pa tudi nemožnost, da bi s pomočjo empirično-naravoslovne metode došli in verificirali celotno stvarnost naši zavesti splošno danega uvida v še naprej živeče bistvo v človeka« (110).

Vendar nam celo evolucionistično gledanje na »fenomen človeka« podaja dobre argumente v prid trditvi, da ima snovno stvarstvo svoj »podaljšek« in nadaljevanje v neuničljivem duhovnem bitju, da se torej snovni evolucionizem podaljšuje v smeri k »duhovnemu evolucionizmu«, kakor pravi Ignacij Lepp. Tu si moremo poklicati v spomin pričevanje, ki ga dajejo dela Teilharda de Chardina, čeprav v njih mnogokrat srečamo ne toliko strogo znanstvenega izražanja in obravnavanja kakor pa veličastno miselno fascinacijo. Sicer pa najdemo navsezadnje isto idejo tudi na osnovi statično pojmovanega reda v stvarstvu in biti — tudi po tem tradicionalnem statičnem pojmovanju so snovna bitja v svojih stopnjah naravnana k duhovnemu in neumrljivemu (110).

Spet pa je treba priznati, da nas poudarjanje evolucionističnega življenjskega procesa v pogledu na celotno človeštvo kaj lahko privede v nevarnost vsesplošnega biologizma in kolektivizma, čeprav je bila nekakšna reakcija na racionalizem in individualizem, ki posamezne človekove osebe nista videla v povezavi s celoto človeštva in ostalega vesoljstva, zelo razumljiva in celo potrebna (111). Moderni evolucionistični tokovi se skušajo izmakniti težavnosti, ki jo vsebuje vprašanje o smislu človekovega življenja, tako, da pravijo: Proces posameznikovega življenja se nadaljuje v človeštvu kot celoti. Vendar se s tem dilemi vprašanja o smislu življenja ni mogoče izogniti; saj se to vprašanje postavlja samo duhu. Duh pa se ne more zadovoljiti z »velikimi dejanji prihodnjega razvoja«; kajti v tem primeru »upanje« sploh ni nekaj resnično duhovnega, kar edino bi moglo zadovoljiti duha (ki pa je pri človeku seveda duh v snovnosti, v telesu). Posameznikov »iztok v kolektivni tok življenja« bi bil za posameznega človeka — in zato pravzaprav tudi za celoto — nagla ustavitev stalnega procesa zorenja in korak nazaj; smrt bi bila nazadovanje, ki bi ga ne bilo več mogoče popraviti. Če bi bit človeka, ki se zaveda samega sebe, stopila nasproti smrti samo zato, da bi spet ugasnila, potem bi ta bit, ki se je po tako dolgotrajnem razvoju materije pojavila kot »krona« tega razvoja, ne imela pravega smisla.

Milan Machovec skuša smiselnost smrti (in torej tudi življenja) utemeljiti s tem, da pravi: »Če ne morem odstraniti svoje smrti, jo vsekakor morem vklju-

čiti v svoje življenje« in se umiriti ob zavesti, da sem »spolnil svoje poslanstvo in torej lahko grem, ko je prišel čas za odhod«, potem ko je moje »individualno življenje, pojmovano kot stalno zorenje« prišlo do svojega konca (114). — V čem pa je kriterij, ki mi pove, da je moje življenje izpolnjeno in da sem dozorel? Kdo pa more sploh kdaj reči o sebi, da je »spolnil svoje poslanstvo« v celoti? Kaj pa je mogoče odgovoriti npr. na vprašanje o smrti mladega človeka in o vsej bolečini, ki to smrt obdaja? Le po krščanskem gledanju je tudi smrti takega človeka mogoče dati veličasten smisel, ki se ne ustavlja pri odrešenjskem in zveličavnem individualizmu. Bog človeka pritegne v Kristusovo velikonočno skrivnost, ki se bo v polnosti dovršila ob koncu sveta na celotnem človeštvu, ne da bi se individualnost in osebnost posameznega človeka utopila v brezosebnosti celoti. »Bog je človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti... S trdnimi razlogi predložena vera... razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobi glede prihodnje usode; obenem pa omogoča, da smo v Kristusu povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko nam daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu (CS 18,2).« Tudi človek, ki umira v zavesti, da nikakor ni spolnil svojega poslanstva, more dati smisel svoji smrti in življenju: v priključitvi na umrlega in poveljčane Kristusa mu umiranje lahko postane zadnje dejanje kesanja in obenem upanja, ki ne osramoti (prim. Rimlj 5,5).

Navsezadnje sklepa Machovec ne dosti drugače, kakor je to storil Epikur, čeprav ga kot neeksistencialist odklanja: naj si človek spričo neizbežnosti smrti pomaga z »mirno resignacijo«, pri čemer se more naslanjati prvič na vidik izpolnjenega poslanstva, drugič pa na vključitev v »proces življenja«. To »kozmično občutje« (ki ga je v sklicevanju na Einsteina mogoče imenovati »kozmično religijo«), temelji na neki kontinuiteti rodov, enoti ljudi v vesoljstvu in na absolutnih prvinah, ki se nahajajo v naziranjih in idealih časa. Iz tega pri-teka — trdi Machovec — realni in univerzalni humanizem namesto religiozne utvare. (114 sl.) »Življenje najde svoj smisel v današnjem dnevu, v preprostem delu, v ljubezni in človekovem sožitju z drugimi ljudmi. Vendar ni več izgubljeno v sedanosti, marveč živi v zgodovini in v bratovski edinosti z večnostjo. Potem je 'vse eno', ne več v skeptičnem smislu, v občutju nizkosti in minljivosti, marveč v smislu dvignjenja duha nad vse nizko, nečloveško — na raven človeka kot najznamenitejšega pojava v vesoljstvu« (115).

Samo če bi se mogel človek zadovoljiti s takšnim »dvignjenjem« in s takšno »večnostjo«! Seveda pa je v tem razmišljanju povedano mnogo takega, mimo česar tudi kristjan nikoli ne sme iti; saj ravno Kristus z vsem svojim bitjem in ne le z naukom človeka kliče k sočlovečnosti na najbolj radikalen način! To je na skoraj neprekosljiv način izrazil sv. Frančišek Asiški v svoji »Sončni pesmi«, ki gleda kristjana povezanega ne le z vsemi ljudmi, marveč tudi z »bratovskim vesoljstvom«. Sv. Frančišku je celo smrt »sestra« — ne sicer sama na sebi, pač pa zaradi tega, ker je za smrtjo kristjanu treba videti ljubečega Boga, ki napravlja, da smrt postane za človeka pot k očiščenju in k popolni predanosti nasproti Bogu, ki je po svojem bistvu ljubezen sama in ki zato v stvareh, poklicanih k notranjemu občestvu z Bogom, ne trpi niti sence nepopolnosti (117 in 145 sl.).

Krščanska antropologija razsvetljuje zadnjo uganko »bolečine in smrti« (CS 22,6), čeprav zadržanost vere ni odstranjena. Življenje ima samo tedaj smisel, če najdemo poslednji smisel trpljenja in smrti. Tega poslednjega smisla pa ni mogoče najti, »če ni ljubečega Boga« — je dejal J. Messner (145). Trpljenju je smisel mogoče najti le, če stoji z božje strani v službi očiščujoče ljubezni, s človekove strani pa v službi predane ljubezni. S svobodnim prestajanjem trpljenja in s sprejemom smrti more človek Bogu darovati nekaj takega, nad čemer samo on razpolaga — s tem pa postane deležen srečanja z očiščujočo Lju-

beznijo. To je resnično omogočeno le s Kristusovo skrivnostjo. S svojim trpljenjem nam je Kristus »dal ne samo zgled, da bi hodili po njegovih stopinjah, ampak nam je tudi odprl pot« (CS 22,3). V sklepni poslanici, naslovljeni na bolne in trpeče, pravi drugi vatikanski koncil, da obstoji »edina resnica, ki more pojasniti skrivnost trpljenja in brez slepila potolažiti: vera in združenje z Možem bolečin, s Kristusom, božjim Sinom, ki je bil za naše grehe in naše zveličanje križan«, ki pa je tudi poveličan vstal od mrtvih ter s tem »s svojo smrtjo uničil smrt in nam v obilju podelil življenje, da kot sinovi v Sinu kličemo v Duhu: Aba, Oče!« (CS 22,6).

Pri uresničevanju smisla svojega življenja naj človek s svojo svobodno dejavnostjo tudi sam sodeluje. Zato pripominja koncil: »Gotovo kristjana bremeni nujnost in dolžnost, da se za ceno mnogih skrivnosti bojuje zoper zlo in da pretrpi tudi smrt« (CS 22,4). A vse to ni nazadnje nekaj izgubljenega in brezupnega: »pridružen velikonočni skrivnosti bo (kristjan) šel, ko je bil upodobljen po Kristusu v njegovi smrti, okrepljen z upanjem vstajenju naproti... To velja ne le za kristjane, ampak tudi za vse ljudi, ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednji človekov poklic v resnici samo eden, to se pravi božji, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22,4.5).

Zadnji odgovor na smisel življenja nam daje vera v Kristusa, božjega Sina, ki s podeljevanjem Svetega Duha človeka napravi za božjega otroka. To pa presega sleherni razum (prim. Rimlj 11, 33). Kaj to pomeni, je mogoče nekoliko globlje zaslutiti samo v notranjem dialogu z Bogom. In Bog hoče, da človek pri uresnitvi (in s tem pri odkrivanju) smisla življenja tudi sam sodeluje.

Zdelo se je koristno navesti nekaj več vsaj iz nekaterih poglavij knjige, ki govori o smislu človeškega življenja. Danes je ta téma pač še mnogo bolj živa, kakor pa je bila npr. ob začetku našega stoletja. Navsezadnje mora zlasti današnja teologija (z njo pa oznanjevanje) odgovarjati v luči Kristusove skrivnosti v prvi vrsti ravno na vprašanje: Kaj je človek, čemu živi, čemu trpi, se bori in umira? (Vprašanje, ki si ga je pred obličjem smrti postavil — v »Podobah iz sanj« — slovenski pisatelj I. Cankar: »Človek, povej, kako si živel, komu živiš!«). Odgovarjanje na to vprašanje bi moralo bolj ali manj razločno biti navzoče pri vseh temah teologije in oznanjevanja. V ta namen more biti Weilerjev komentar (čeprav ni to komentar v strogem pomenu prvih 22 členov pastoralne konstitucije »Cerkev v sedanjem svetu«) biti dober pomoček, zlasti ker bravec v njem lahko najde pobudo in literaturo za poglobljen študij tistih vprašanj, ki bi nas po 2. vat. koncilu še posebno ne smela pustiti pri miru.

Anton Strle

K. Hörmann, **Lexikon der christlichen Moral**. Innsbruck (Tyrolia) 1969, 1392 stolpcev + 25 str. literature in stvarnega kazala.

Moralna teologija išče danes svoj biblični in pokoncilski obraz, pa bolj življenjsko metodo. Iz samozavestne fevdalistične dame, ki vsem ukazuje, hoče postati stevardesa, ki na poti k sreči vsem služi. Zaradi naglega razvoja fizičnega in duhovnega sveta ter zaradi nešteti novih spoznanj svetnih in teoloških znanosti se je nagrmadilo mnogo novih moralnih problemov, ki jih s tradicionalnimi prijemi moralna teologija ne more več zadovoljivo rešiti. Marsikatera pretekla rešitev se je poleg tega danes pokazala aprioristična. Glede nekaterih osnovnih moralnih vprašanj vlada med samimi katoliškimi teologi pluralizem, npr. glede določljivosti naravnega moralnega zakona. Tudi v katoliški Cerkvi se pojavlja močno situacionistično mišljenje, na drugi strani pa sta stari juri-dizem in formalizem še vedno potentna. Moralnoteološke literature je danes toliko, da je skoraj nepregledna.

Ali je mogoče v tem stanju napisati moralnoteološki leksikon, torej zbrati dosedanja najpomembnejša moralna spoznanja, koncizno in razumljivo predstaviti najpotrebnejša in življenjsko verodostojna moralna načela, končno pa predložiti vsaj najbolj tipične rešitve za sodobno krščansko življenje? Ali je mogoče, da tako zahtevno in obširno delo napiše en sam človek, čeprav je tako sposoben kot profesor dr. Karl Hörmann, predstojnik moralnoteološke katedre na dunajski univerzi?

Avtor obravnava 250 značnic oz. moralnoteoloških predmetov. Posamezen predmet postavi v obilno luč sv. pisma, tradicije in cerkvenega učiteljstva (posebno zadnjih papežev in 2. vat. cerkv. zbora). Pogosto ga obdela filozofsko, psihološko in sociološko ter pokaže njegov zgodovinski razvoj. Redno ga ovrednoti s stališča krščanskega življenja. Prizadeva si, da bi pokazal, kako moralno dobrotno v življenju postopno uresničiti. Sedanji teološki problematiki se izogne, če le more, kar se največkrat izkaže kot dobro, saj je leksikon namenil predvsem praktični uporabi, to je osnovnemu moralnoteološkemu študiju in duhovniškemu ter laičnemu apostolatu. Zaradi istega razloga opušča tudi manj važne delitve nekaterih pojmov in obširno obravnava vprašanja iz specialne moralke.

Na koncu obravnave posameznega predmeta navaja obširno literaturo o njem. Ta literatura, ki obsega domala vsa pomembnejša moralno-teološka dela zadnjega desetletja v nemščini, francoščini, angleščini, italijanščini, španščini in holandsčini, je namenjena strokovnjakom in tistim, ki hočejo predmet dalje študirati ali si o njem pridobiti podrobnejše znanje.

Posamezni predmeti so, splošno rečeno, dobro obdelani. Nekatere obdelave so prave monografije, npr. o naravnem zakonu (42 stolpcev). Razumljivo pa je, da nekatere enote v tako zahtevnem delu niso povsem uspele; tako je npr. moralno dejanje blede orisano, pomen refleksnih načel, posebno probilizma, v primeru dvomeče vesti premalo izrazit, razlika med materialno in formalno moralnostjo nezadostno označena, kazuističnih primerov bi moralo biti v enotah osnovne moralke več.

Idejno in vsebinsko se Hörmann naslanja na novejšo probirane avtorje, posebno na B. Häringa in Mausbach-Ermeckeja. Verjetno pa je premalo upošteval nekatere važne vidike, ki so jih vnesli v moralno teologijo K. Rahner, npr. o pomenu osnovne usmeritve v moralnem življenju in o težkem dobrem dejanju, O. Lottin, npr. o nadnaravnosti moralnega dejanja, J. Fuchs, npr. o delitvi sodbe vesti na sodbo o izvrševanju dejanja in o izvrševanem dejanju.

Avtor se zvesto drži nauka cerkvenega učiteljstva, kar daje delu posebno tehtnost. Menimo pa, da nekaterih možnosti v okviru tega učiteljstva ni izkoristil, posebno možnosti nauka 2. vat. cerkv. zbora, npr. za pojasnitev moralnega zakona situacije (prim. Denz. 3918—3921; CS 11, 14, 16, 23—31 itd.). Tudi



ni upal na podlagi cerkvenega nauka predložiti konkretnjših izpeljav, npr. glede zakonskih odnosov, homološke osemenitve.

Za problemom, kako daleč naj se pri predstavljanju delikatnih vprašanj in predlaganju še delikatnejših aplikacij spušča, je Hörmannu verjetno največ težav povzročala metoda podajanja. V moralni teologiji je delitev snovi v enote težko in nikdar splošno zadovoljivo rešeno vprašanje, nevarnost ponavljanja, gostobesednosti in moraliziranja je velika, izrazoslovje je občutljivo, delitve pojmov so številne itd. Hörmann je problem metode zgledno rešil. Govori nam preprosto in vendar znanstveno, v plemenitem slogu. Označitev pojmov je navadno presenetljivo enostavna, toda dovolj izčrpna, obdelava spornih vprašanj je diplomatsko iznajdljiva, delitev snovi v posamezne enote in njih omejitve je dovolj naravna itd.

Hörmannov leksikon je prvo tovrstno delo na nemškem področju. Če pomislimo, da je pisatelj imel za zgled leksikonifikacije moralno-teološke snovi samo Palazzini-Galeanov *„Dictionarium morale et canonicum“* (Roma 1966), ki pa je po miselnosti, vsebini in metodi še v okviru predkoncilске moralne teologije, potem moramo reči, da je Hörmannovo delo pionirskega značaja. Kot tako je zelo dobro uspelo: predvsem zaradi prvovrstne metode, teološke uravnovešenosti med starim in novim, postoralne modrosti, biblične in koncilске prepojenosti.

Nobenega potrebnjšega priročnika za moralnoteološko znanje ne pripočam slovenskim apostolskim delavcem in študentom teologije bolj kot Hörmannov leksikon.

Š. Steiner

**Studia moralia**, I—VII, Rim 1963—1969 (Ed. Ancora I, Desclée II—VII). Izdala Academia Alfonsiana (Rim).

Med publikacijami, ki jih Teološka fakulteta v Ljubljani prejema v zameno za Bogoslovni vestnik, je tudi zbornik *Studia moralia*. Izdaja ga Academia Alfonsiana (Inštitut za moralno teologijo pri Lateranski univerzi v Rimu), ki jo vodijo redovniki-redemptoristi. Inštitut je bil osnovan leta 1957 in sicer samo za redovnike, redemptoriste. Leta 1960 pa je bil priključen Lateranski univerzi in je tako dostopen vsem, ki se žele izpopolniti v moralni in pastoralni teologiji. Namen Inštituta je »studia moralia et pastoralia secundum temporum progressus et necessitates promovere« (Statut 1). Temu namenu naj služi vsakoletni zbornik razprav, pri katerem poleg profesorjev Inštituta sodelujejo tudi moralisti in pastoralisti iz vsega sveta.

Vsebinska vsakoletnega zbornika je dokaj različna. Posebej je potrebno poudariti, da je na nekaterih področjih moralne teologije storjeno pionirsko delo. To zlasti velja za biblično moralno teologijo. Na splošno bi mogli reči, da se avtorji niso zadovoljili le z izhono potjo, marveč so iskali neobdelana področja moralne in pastoralne teologije.

Vsi doslej izšli zvezki, razen prvega, prinašajo na zadnjih straneh kratka poročila o delu omenjenega Inštituta. Razprave so napisane v latinskem, italijanskem, francoskem, španskem, nemškem in angleškem jeziku.

Namen pričujočega poročila je prikazati vsebino sedmih doslej izdanih števil zbornika. Temu ali onemu bo s tem odkrita tematika današnje moralne in pastoralne teologije. Morda bo s tem v njem naraslo tudi zanimanje za omenjena vprašanja. Ustavimo se sedaj pri posameznih številkah zbornika.

**Prvi zvezek** (1963, 450 strani) prinaša deset razprav, vse izpod peresa profesorjev Inštituta. Znani moralist B. Häring govori o prizadevanjih za obnovo in poglobitev moralne teologije. Avtor naglašja, da je današnji, laično usmerjeni etiki potrebno pokazati pravno, ki bo usmerjena kristocentrično. To je mogoče doseči le po zakramentih, ki so »forma totius vitae christianae«. Patrolog F. X. Murphy v svoji razpravi govori o glavnih idejah moralne teologije pri cerkvenih očetih in to sta: hoja za Kristusom ter obnova božje podobe v človeku. L. Vereecke piše o zgodovini moderne moralne teologije ter ugotavlja, da je za dobro razumevanje nujno potrebno poznati čas in pri-



like (duhovne in materialne), v katerih so nastajala dela moralistov v preteklosti. A. Hortelano primerja moralno teologijo in ekonomijo. Ni dvoma, da je bodočnost sveta v marsičem odvisna prav od ekonomskih rešitev. Zmotno je obe vedi pretirano združevati ali pa jima odrekati neko povezavo v luči Kristusovega misterija. Filozof T. Fornoville razpravlja o eksistencializmu in etiki. Razprava biblicista A. Humberta je posvečena izpolnjevanju zapovedi v spisih apostola Janeza (evangelij in prvi list). Biblična moralka se je razvila šele v zadnjih desetletjih in nam je odkrila premnogotero evangelijsko resnico. Izpolnjevanje zapovedi je znamenje ljubezni in občestva z Bogom in Kristusom. J. Endress razpravlja o vlogi kreposti razumnosti za človekovo нравno življenje. D. Capone pa v najdaljši razpravi zbornika prikaže nauk sv. Alfonza o izvestnosti in vesti.

Zadnji dve razpravi sta posvečeni pastoralni teologiji. S. O'Riordan govori o naravi in vlogi pastoralne psihologije kot teološke znanosti, A. Regan pa daje oris teologije oznanjevanja božje besede.

**Drugi** zvezek (1964, 336 strani) najprej prinaša tri razprave posvečene bibličnim temam. J. Buijs povezuje moralno teologijo in govor na gori. J. Endress pa poudarja, da katoliške moralke ni mogoče zgraditi samo na osnovah svetega pisma. Potrebno je upoštevati tudi druge znanosti, zlasti moralno filozofijo oz. naravni нравni zakon. Biblicist R. Koch prinaša na dan zanimivo temo o hoji za Bogom v Stari Zavezi. Preroki SZ (Ozej, Amos, Jeremija...) postavljajo Boga kot zgled, ki ga je treba posnemati. D. Capone nadaljuje razpravo začeto v prvem zborniku o izvestnosti in vesti pri sv. Alfonzu. A. Hortelano razglablja o krščanski moralni nadsvesti. Letani ni zgolj nekaj neosebnega in abstraktnega, marveč pomeni klic osebnega Boga, ki se nam razodeva v zgodovini odrešenja po Kristusu in v Cerkvi. K. O'Shea v svoji razpravi govori o dejanju vere, ki mora biti temelj vsega нравnega življenja ter hkrati razumski in spoštljiv pristanek Bogu, ki se nam razodeva in nas kliče k sebi. B. Peters načenna povsem novo vprašanje, ki se pojavlja šele v našem času in sicer o vrednosti človekovega intimnega življenja. Današnja tehnika, farmakologija, posega v svetišče človekove osebnosti in je zato potrebno določiti meje njenih posegov.

Naslednji dve razpravi sta posvečeni pastoralni teologiji. S. O'Riordan govori o naravi pastoralne teologije na splošno in posebej še o njenem odnosu do drugih teoloških ved (dogmatike in moralke). B. de Margerie obravnava praktično vprašanje in sicer o vzgoji za ljubezen in socialno pravičnost po zakramentu pokore. Obžaluje, da nekateri avtorji tem vprašanjem posvečajo premalo važnosti, saj ima to težke posledice v narodnem in mednarodnem življenju.

Zadnja razprava izpod peresa T. Fornovillea želi kritično analizirati knjigo F. Jeansona z naslovom »La Foi d'un Incroyant« (Paris 1963).

**Tretji** zvezek (1965, 442 strani) prinaša trinajst razprav in sicer s področja fundamentalne in socialne moralke ter še nekatera danes pereča vprašanja. B. Häring govori o vrednotah in lestvici vrednot v krščanstvu. L. Owens razpravlja o Aristotelovem pojmovanju etike kot teoretične in praktične vede. Aristotel namreč gradi svojo etiko na človeku, njegovi kulturi in delovanju. E. Hamel v svojem precej obširnem članku piše o epikiji, njenem obsegu pri raznih starejših in novejših avtorjih. D. Capone pa nadaljuje in zaključuje svojo razpravo o izvestnosti in vesti pri sv. Alfonzu.

L. Vereecke obravnava gledanje G. De Ockhama na odnose med poedincem in družbo. J. Endress govori o institucijah (svetnih in cerkvenih), ki so danes postale predmet osporavanja ter išče vzroke takšnega stanja (pri podložnih in nadrejenih). S. O'Riordan razpravlja o avtoriteti in pokorščini in sicer ozirajoč se na zaključke socialnih psihologov. P. Lippert objavlja del svoje doktorske disertacije in sicer o krščanskem življenju kot pričevanju v odnosu do nevernih. Avtor se sklicuje zlasti na prvi list apostola Petra.

T. Fornoville govori o teizmu in ateizmu in sicer s filozofskega stališča ter o možnosti dialoga. H. Stenger prispeva pastoralno-psihološko štu-

dijo o spreminjanju oblik verovanja: od naravne do razodete vere, od otroške do zrele vere, od idejnih verskih zmot do osebnega dialoškega odnosa z Bogom. A. Regan v zelo zanimivem članku obravnava presajevanje človeških organov ter ugotavlja, da krepost ljubezni do bližnjega opravičuje to dejanje.

Zadnji dve razpravi sta posvečeni celibatu oz. vzgoji za čistost. Znani moralist Ph. Delhaye prinaša zgodovinske beležke o duhovniškem celibatu. P. Mietto pa razpravlja o čistosti in vzgoji za čistost pripravnikov na duhovniško in redovniško življenje. Avtor se zlasti ozira na cerkvene predpise in navodila.

**Četrty** zvezek (1966, 392 strani) je ves posvečen zadnjemu koncilskemu dokumentu pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu. Mnogi izmed profesorjev omenjenega Inštituta so na Koncilu sodelovali in imajo zato njihove razprave še posebno vrednost. To potrjuje že prva razprava B. Häringa z naslovom »Moralna teologija na razpotju«. F. X. Murphy podaja splošni uvod v pastoralno konstitucijo in njeno problematiko ter problematiko našega časa. L. Vereecke kot zgodovinar spremlja razvoj nekaterih vprašanj, ki so tudi na 2. vatikanskem koncilu našla svoje mesto (družina, kultura, ekonomsko in politično življenje) skozi srednji vek do Leona XIII. D. Capone obravnava antropološko temo o človekovi vesti in osebnosti v prvem delu pastoralne konstitucije. R. Koch primerja biblično antropologijo (Geneza 1—11) s prvim poglavjem pastoralne konstitucije (Dostojanstvo človekove osebe, 11—22). Antropologiji je posvečena tudi razprava A. Regana o človekovi bogopodobnosti kot temelju njegovega dostojanstva. S. O'Riorden prav tako obravnava koncilsko antropologijo in sicer s teološkega in psihološkega vidika. A. Humbert pa je našel v pastoralni konstituciji spodbudo za študij odnosa prvih kristjanov do svetnih dobrin. J. Endress govori o »povrednotenju« svetla v istem koncilskem dokumentu, saj je prav v tem velik korak naprej v današnji teologiji. T. Fornoville kritično ocenjuje pastoralno konstitucijo in njeno gledanje na izvor ateizma ter ugotavlja nekatere pomanjkljivosti.

B. Häring posveča svoj drugi članek v istem zborniku problemu družine. A. Hortelano pa obravnava vprašanje spreminjanja struktur Cerkve v svetu, čigar socialno-ekonomske strukture so se popolnoma spremenile. J. De La Torre obravnava vprašanje verske svobode in konfesionalne države. Zadnjo razpravo četrtega zvezka je napisal F. X. Murphy in obravnava problem vojne.

**Peti** zvezek (1967, 372 strani) prinaša med drugim tudi razpravi dveh hrvaških moralistov: J. Kuničiča in M. Valkovića. J. Endress podaja kritične opombe na dve danes zelo razširjeni teoriji o nastanku človeške vesti: sociološko in biološko. Avtor sicer priznava sociološke in biološke vplive na formiranje vesti, vendar poudarja, da to niso edini niti najvažnejši činitelji. H. Boelaars razpravlja o mnenju nekaterih avtorjev, da se »normalen« (zdrav) človek **more** varovati tudi samo materialno velikega greha. R. Frattalone objavlja del svoje disertacije o naravni in nadnaravni antropologiji v prvem listu apostola Petra. R. Corriveau nam predstavi nauk apostola Jakoba o povezavi vere in človekovega npravnega življenja (udejstvovanja). S. O'Riorden v svoji razpravi govori o veri, ki je odgovor na božje razodetje in ljubezen ter o našem izkustvu Boga po veri in v veri. J. Kuničič in A. Regan vsak v svoji razpravi obravnavata in delno polemizirata o dopustnosti presajevanja človeških organov ter o motivih takšnega postopanja. A. Regen poudarja, da le krepost ljubezni opravičuje to dejanje, J. Kuničič pa navaja še druge razloge. M. Valković se spuša v dogmatični in pastoralni nauk o eklezijski (socialni) razsežnosti zakramenta pokore. R. Van Kessel v zelo dolgem članku (90 strani) piše o sakralnih temeljih človekovega spolnega (zakonskega) življenja. L. Buijs govori o kakšnem pomenu je zakonsko življenje »remedium concupiscentiae«. K. O'Shea z razpravo o bodočnosti pridiganja zaključuje peti zvezek zbornika *Studia moralia*. Poudarja, da nam je naš čas prinesel tako imenovani kerigmatični način pridiganja. Sedaj

se postavlja zahteva, naj bo pridiganje tudi antropološko, se pravi na način, kakor verniki verske resnice doživljajo. Zato je potrebno, da ima pridiganje tudi dialogalni značaj, kar je mogoče doseči le v manjših komunitetah.

**Šesti** zvezek (1968, 446 strani) obsega enajst razprav. Biblicist R. Koch piše o pojmovanju morale v Stari Zavezi. V začetku je zlasti poudarjen moralni imperativ (dekalog), nato morala posnemanja (imitacije), ljubezni do Boga in bližnjega. B. Häring daje zanimiv prispevek o ekumenski etiki v luči nauka »sola fides« (protestanti). Dobra dela so sad vere. Krščanska etika je utemeljena v veri in je za vero odprta. G. Therrien govori o moralnem spoznanju v Pavlovem pismu Rimljanom: moralno spoznanje poganov (1, 28), Judov (2, 17—18) in kristjanov (12, 2) s posebnim ozirom na odnos do slabotnih v veri (14, 22—23). J. Endress podaja in kritizira nauk anglikanskega teologa J. Fletcherja, da je le ljubezen do bližnjega edina norma nravnega življenja. Vsako človeško dejanje je indiferentno: moralno kvalifikacijo mu dá šele namen (ljubezen). T. Fornoville nam predstavlja ateista in marksista R. Garaudyja. Razprava bo zelo dobrodošla vsem, ki se trudijo za iskren dialog med ljudmi različnih nazorov. H. Boelaars prispeva zelo zanimivo razpravo o prisegi. Avtor najprej podaja biblični in zgodovinski razvoj pojmovanja prisega, nato pa še pomen prisega v današnjem, sekulariziranem svetu. A. Regan razpravlja o vrednosti človeškega življenja s posebnim ozirom na nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Podrobneje razlaga zlasti zapoved »Ne ubijaj!« tudi z ozirom na razne okoliščine človeškega življenja. A. Hortalano se ukvarja s problemom pluralističnega duhovništva. Ves način današnjega življenja postavlja nove zahteve tudi pred institucijo duhovništva, ki se mora vedno bolj prilagoditi potrebam časa (narodom, kulturi, tehniki, družini...). T. Van Balen prispeva dolgo zgodovinsko razpravo o zakramentu pokore v 13. stoletju s posebnim ozirom na kanon 4. lateranskega cerkvenega zbora (1215 l.), da se morajo verniki vsaj enkrat na leto izpovedati svojih grehov. L. Vereecke prav tako prispeva zgodovinsko razpravo o moralnem nauku francoskega humanista F. Rabelaisa. R. Roy pa govori o sodelovanju pri slabem dejanju v moralni teologiji sv. Alfonza Liguorskega.

**Sedmi** zvezek (1969, 339 strani) prinaša to posebnost, da je ves posvečen le enemu vprašanju in sicer upanju. B. Häring piše o krščanskem življenju v znamenju upanja ter poudarja, da sta vera in ljubezen tesno povezani z upanjem, ki človeka spodbuja k delu, k čuječnosti, k pravilnemu vrednotenju telesa in vsega stvarstva ter pričakuje drugega Kristusovega prihoda. S. O'Riorden razpravlja o upanju s psihološkega stališča. Ugotavlja, da se je psihologija vse do današnjih dni zelo malo ukvarjala s tem vprašanjem. D. Capone govori o Kristusu, ki je upanje človeštva in se pri tem zlasti ozira na nauk apostola Pavla in pastoralno konstitucijo 2. vat. cerkvenega zbora »Veselite in upanje«. F. X. Murphy primerja današnjo teologijo upanja s tem, kar so o isti stvari pisali cerkveni očetje. A. Fries v najdaljši razpravi tega zvezka govori o krščanskem upanju (kreposti upanja) pri sv. Tomažu Akvinskem. O krščanskem upanju v nauku zadnjega cerkvenega zbora (zlasti pastoralne konstitucije VU) govori tudi razprava F. Dingjana. Cerkev želi povedati sedanjemu svetu, kaj ona v luči vere misli o bodočnosti sveta in kako se tudi sama zalaga, da bi bodočnost bila za vse človeštvo vedno lepša, saj tudi sami moremo in moramo prispevati k prihodu božjega kraljestva med nas. H. Boelaars podaja vsebino (le delno) knjige o teologiji upanja sodobnega nemškega teologa J. Moltmanna. Na koncu avtor daje tudi nekatere kritične opombe. J. Endress pa nam predstavi pojmovanje upanja pri marksističnem filozofu E. Blochu.

Rafko Valenčič

Hubertus Halbfas: **Fundamentalkatechetik**. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Patmos, Düsseldorf, 1969<sup>2</sup>.

Hubertus Halbfas je profesor učiteljišča in je ves posvečen pripravi učiteljev, ki naj bi poučevali verouk na različnih šolah. Leta 1967 je bil poklican za profesorja na Visoki pedagoški šoli v Reutlingenu. V delu »Handbuch der Jugendseelsorge und Jugendführung« se je lotil problema odnosov med mladino in Cerkvijo. V »Der Religionsunterricht« je prikazal didaktične in psihološke osnove novega načina oznanjevanja v šoli. Halbfas je sourednik najpomembnejše nemške katehetske revije »Katechetische Blätter« v oddelku za Mladinsko cerkveno udejstvovanje. V delu »Fundamentalkatechetik« skuša položiti osnove za novo katehetsko gibanje. Delo je tako od katoliške, kakor protestantovske strani predmet živahnih razprav. Na osnovi dolgoletnih izkušenj hoče dati katehetskemu udejstvovanju nov polet.

Naslov knjige je nadvse značilen: Fundamentalkatechetik — Osnovna katehetika. Halbfasova Katehetika naj bi služila za osnovo oznanjevanja katerekoli religije in ne samo katoliške ali krščanske nasploh. Prepričan je namreč, da institucionaliziranim veram izginja osnova, ker bolj branijo institucijo in nadzgradbo kot duha in osnovo ali fundament. Treba je najti vsem religijam stične točke in tako postaviti temelje, na katerih so zgrajene vse veroizpovedi. Nevarnost za vero v današnjem času je tako velika, da je treba pozabiti na vse, kar različne veroizpovedi loči in se zbrati ob skupnih osnovah.

Vsem veroizpovedim je skupna religija. Religija je vsaka vrsta doživete religioznosti. Religioznost pa je odprtost za tisto, kar se tiče človeka, odprtost za dimenzije in globine človeka, odprtost za smisel človeka.

Religija je nadalje tista oblika človeške eksistence, ki se veže na zadnje osnove smiselnosti, od katere je osvetljena vsaka stran življenja in življenje v celoti. Kaj pa je vsebina tega osnovnega smisla, ki ga ni mogoče več prekorajčiti, pa ni važno. Lahko je Bog, lahko je pa tudi numinozno, ljubezen, življenje, materija, nič ali kaj drugega. Tako more biti prostovoljna angažiranost za katerokoli vsebino, ali tudi vsebino, katere izmed že obsojenih verstev, religija. Prav tako pa more biti religija tudi ateizem ali kaka psevdoreligija.

Religija je odnos do absolutnega. Absolutno pa je tisto, kar ima človek za absolutno. Kaj naj bi končno to absolutno samo v sebi bilo, pa Halbfas ne razmišlja ali ne pove. Odgovor na to vprašanje stavi enostavno ob stran. Ni nemogoče, da bi bilo absolutno tudi materija ali nič.

Religioznost je odprtost za dimenzijo globine človeka. V zadnji globini dobi pogled v onostranstvo in ko jo transcendirajo, prodre do smiselnosti, ki osvetljuje vse življenje. Človek more transcendirati samo samega sebe, sveta pa ne more transcendirati.

Ker človek sveta ne more transcendirati, mora zavzeti do sveta določen odnos. Prav različni odnosi do sveta so pripeljali krščanstvo do vseh kriz.

Halbfas nikjer ne istoveti Boga s svetom, vendar so pa meje med svetom in Bogom tako zabrisane, da ju ni mogoče ločiti, da ni mogoče določiti do kod sega tostranstvo in kje začne onostranstvo, kje je profano in kje sakralno, kaj je narava in kaj je nadnarava, kaj je čas in kaj je večnost.

V luči teh predpostavk skuša Halbfas razložiti spoznanje Boga, razodetje in vero.

Boga spoznavamo v globini resničnosti. Zato ga ne spoznavamo kot kak predmet, pač pa kot osnovo celotne resničnosti. Teologija ne more govoriti o Bogu kot predmetu svojega raziskovanja, kot govorijo o svojem lastnem predmetu druge znanosti. Boga kot bitje ni mogoče nikjer srečati. Tako teologija ne sme govoriti o Bogu kot lastnem predmetu, pač pa o celotnem svetu, ki mu je Bog osnova. Boga je mogoče spoznati v dogajanju celotne resničnosti, v dogajanju sveta nam Bog vedno znova govori. Treba je imeti izoblikovan duhovni čut, da Boga v dogajanju vidimo in spoznamo.

Tako spoznanje Boga v konkretnem dogajanju pa je tudi že razodetje Boga. To razodetje ne posreduje predmetnega znanja, pač pa človeka tako nagovori, da meče stvari in usode na ozadje smisla in pokaže človeku absolutno zahtevo



Boga. Razodetje je lastno vsem časom in ni vezano na institucionalno vero, pač pa zadeva človeka kot »religiozno bitje« ali »homo religiosus«.

Vera zato ni pristanek razodetim resnicam, tudi krščanskim resnicam, pač pa gledanje na svet in na dogajanje v svetu v luči zadnjega smisla, ki sloni na osnovi smisla.

Krščanstvo — samonajdenje človeka v Bogu po Jezusu iz Nazareta — je sicer najvišje dejstvo zgodovine, vendar je v odnosu do drugih religij samo ena izmed oblik razlage sveta. S Kristusom ni zažarela na svetu nova luč, ki že prej ne bi gorela v stvarstvu. Krščanstvo ni v primeru z izvenbibličnimi razodetji kategorialno čisto nič novega.

Krščanski verouk je eden izmed poizkusov razlagati resničnost z vero. Vendar pa ni kakih svojevrstnih tem, ki bi se razlikovale od drugih profanih področij. Da je kaka izjava religiozna, ni odvisno od vsebine pač pa od vira. Predmet religioznih izjav je cela resničnost pod vidikom brezpogojne smiselnosti. Verouk razlaga smisel konkretnega zgodovinskega dogajanja iz biblije. Zato je naša vera biblična vera in verouk bibličen verouk.

Katehetika nas uči uporabljati biblijo za umevanje in razlago sveta. Svetopisemska govorica je mitološka. Mit je slika sveta in nosi v sebi skrit pomen. Vsa umetnost je v tem, da za mitom in dogodkom dojamemo skriti pomen. Učenec se mora naučiti razlagati vse dogajanje v luči zadnjih smislov in končnih pomenov.

Katehizacija naj ne posreduje abstraktnih resnic, ki ostanejo zaradi pomanjkanja religiozne izkušnje neosnovane, pač pa naj nauči učenca gledati svet v luči zadnjih smiselnosti.

Iz takih predpostavk je predložil tudi nov načrt za verouk: 1. razred naj obdela cerkveno leto in postavi osnovni pogled na celotno religiozno dogajanje. 2. do 4. razred naj z ustreznimi besedili iz sv. pisma otroka nauči brati smisel v zgodovinskem dogajanju na svetu. Višji razredi osnovne šole pa naj v cerkveni zgodovini in katekizmu posredujejo mlademu verniku kritično religiozno presojanje vsega dogajanja. Katekizem naj mesto vprašanj in odgovorov uporablja dialog.

Brez dvoma je Halbfas pod imenom Osnovna katehetika sprožil celo vrsto vprašanj in duhovnih smeri. Prvo vprašanje zadeva dejstvo, ali je to sploh še katehetika. Gotovo ne v klasičnem pomenu, kot teorija oznanjevanja mlademu rodu. Verjetno pa tudi v najširšem pomenu ne, ker nima namena oznanjevati krščanstva, pač pa katerokoli religijo.

Drugo vprašanje velja pojmovanju religije, religioznosti, vere in razodetja. Če sprejmemo Halbfasove zamisli, bi morali vse dosedanje teološke študije čisto preoblikovati, če ne tudi spremeniti ali celo odpraviti. Namesto vede o Bogu bi postavili enciklopedično znanje o vsem, kar je na svetu in vse to osvetljevali z lučjo biblične smiselnosti. To pa je tako tvegan poizkus, ki bi verjetno mogel biti uspešen le v tisoč ali desettisoč primerih.

Tretje vprašanje pa zadeva zrelost učencev, ki naj bi v svoji nežni starosti bili zmožni iskati smisel vsemu dogajanju in ga razlagati v luči biblične miselnosti. To je daleč previsoko postavljen cilj. Tega otroci v predpuberteti ne zmorejo, pozneje pa le nekateri. Tedaj pa navadno več ne hodijo k verouku.

Nezavisno od katehetskih možnosti in zamisli nudi Halbfasova knjiga povod za premišljevanje o zadnjih ciljih katehizacije v našem času. Halbfas išče pošteno novih možnosti. Če bi jih vsi z isto zavzetostjo in dobro voljo iskali, bi verjetno v doglednem času prišli do ustreznih rešitev.

Valter Dermota

Michael Schmaus, **Der Glaube der Kirche**, Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. I, M. Hueber, München 1969, 794 str.

Prof. dogmatike v Münchnu, eden od najodličnejših teologov našega časa, M. Schmaus je znan predvsem po tem, da je dogmatično teologijo skušal čim bolj približati oznanjevanju, čeprav ne v škodo resnični znanstvenosti. Njegova zelo obširna »Katholische Dogmatik« je doživela vsaj 5 izdaj in je nazadnje

obsegala že nad 5000 strani. Lahko bi rekli, da je bil M. Schmaus vsaj v praktičnem pogledu prvoborec za »oznanjevalno teologijo« v najboljšem pomenu — kristocentrično, bližnjo današnjemu življenjskemu občutju, vendar pa tako, da se nič ne oddalji od pristne božje besede, saj bi sicer mogla postati bolj ideologija nego teologija.

Zdaj pa je ta veteran v dogmatični teologiji izdal novo delo, o katerem v predgovoru sam pravi, da se od velike »Katholische Dogmatik« bistveno razlikuje ne le zaradi kratkosti, marveč predvsem v zgradbi in v podajanju. Ni to povzetek ali izvleček iz prej omenjenega večjega dela. Je marveč poleg njega samostojno delo. To novo delo je vse prežeto s kristološko temeljno strukturo, a brez neopravičljive kristološke zožitve. Delo upošteva po možnosti vse izsledke današnje biblične vede, kolikor so pomembni za dogmatiko, pa tudi številna, v globino posegajoča vprašanja in diskusije današnje dogmatične teologije same. »Delo hoče biti z naziranjem in duhom drugega vatikanskega cerkvenega zbora oblikovani verski nauk« (str. VII). Sredi nasprotij in množstva današnjih teoloških trditev in diskusij naj bi pomagalo k pravi orientaciji in bilo tako sredstvo za informacijo kakor tudi učbenik.

Avtor sam pove, da je pričujoče delo, ki bo obsegalo dva zvezka, v svojem jedru nastalo za časa predavanj, ki jih je imel v Chicagu v ZDA v letih 1966 in 1967. Hkrati z nemško izdajo bo izšla tudi ameriška. Pripravljajo se obenem prevodi v španščino, italijanščino in japonščino. Drugi zvezek, ki je o njem rečeno, da bo kmalu izšel, bo obsegal nauk o Cerkvi in zakramentih ter mariologijo, pa tudi nauk o opravičevanju (milosti) in eshatologijo.

Pričujoči (I.) zv. ima dva dela. Prvi del (do 427) je posvečen temeljem teologije sploh, zato predvsem nauku o razodetju in o teologiji sami, seveda tudi o veri kot odgovoru na božji nagovor v razodetju. Drugi del (250—689) pa obsega kristologijo in soteriologijo; Schmaus to imenuje »Christusgeschehen und Christussein«. Zanimivo pa je, da je nauk o Bogu, tudi o Bogu stvarniku in stvarih (tudi o angelih), obdelan kar pod skupnim naslovom, o katerem bi na prvi pogled mislili, da gre le za kristologijo in soteriologijo. Že iz tega slutimo, da nam bo delo moglo prinesiti mnogo novih osvetlitev že poznanih, a mnogokrat vse premalo s Kristusovo lučjo osvetljenih teoloških tem in traktatov.

Navedimo nekatera mesta iz knjige, čeprav morda bolj stranska.

Glede izvirnega greha, o katerem je bil pred nedavnim sprožen kar cel val diskusij, pravi Schmaus: Pismo Rimljanov »kakor tudi ostali Pavlovi spisi sicer ne poznajo formalno razvitega nauka o izvirnem grehu, kakor ga je izrekel tridentinski koncil; Pavel zlasti ne pozna pojma podedovanja greha; vendar pa se je mogel iz pavlinske teologije razviti nauk o izvirnem grehu prav do formulacij tridentinskega koncila brez nasilja nad teksti sv. pisma, ne sicer z logično nujnostjo, pač pa v smiselni povezavi s teksti sv. pisma« (str. 391). — O smrti kot posledici greha prvih ljudi (poligenizem Schmaus dopušča kot tak, ki se da spraviti v sklad z naukom razodetja in Cerkve) pravi, da je pri natančnejšem vpogledu v izvirni svetopisemski tekst, kolikor govori o prvem grehu, brez kakih neupravičenih natezanj, mogoče razumeti takole: Če bi človek ostal brez krivde, bi umiranje doživljal drugače kakor pa z grehom zadolženi človek. »Ne smrt sama, marveč izkustvo smrti je za grešnega človeka drugačno kakor za tistega, ki je greha prost. Tistega, česar bi bil človek deležen, ako bi ne bil grešil, ne moremo označiti z besedo smrt v smislu našega dejanskega izkustva. Objektivna minljivost človeškega življenja, življenja sploh, se ni z grehom v ničemer predrugačila. Tisto, kar je postalo drugačno, se nanaša na način, kako se človek etično in religiozno srečuje s svojo končnostjo in svojo minljivostjo« (378). »Brezgrešni človek bi po jahvistovem gledanju mogel dogajanje, v katerem bi naj bila zemeljska oblika eksistence spremenjena v novo eksistenco, sprejeti brez pridržka ljubeče in poslušno. Tako bi sicer človeku spremenitev ne bila prihranjena; ne bi mu bilo treba in ne bi smel živeti brezkončnega življenja v zemeljskih oblikah; vendar bi se mu pa pred umiranjem ne bilo treba nič bati; zlasti bi mu ne bilo treba imeti strahu pred Bogom, ki ga v smrti kliče k sebi. Človeku, ki je sprejet v prijateljski dialog z Bogom, ni treba pri umiranju trepetati pred Bogom« (377 sl.). — Beseda »smrt« v sv. pismu premnogokrat ne pomeni preprosto prenehanja življenja,

marveč vsebuje določeno kvaliteto smrti. Sv. pismo presoja smrt kot srečanje z Bogom. »Grešni človek — zaradi pomanjkanja popolne predanosti Bogu — nima moči, da bi smrt kot prvo življenje samega integral v celoto življenja. Razen tega odmeva v besedi smrt obenem predstava o večni smrti. Večna smrt pa pomeni zavrženje s strani Boga, neprenehno odsotnost Boga od človeka in človekovo oddaljenost od Boga. Mišljena je totalna smrt. Če Pavel pravi, da je z grehom prišla smrt na svet, je treba razumevanje te trditve iskati v nakazani smeri« (407). (Sicer pa so podobno razlagali neredki cerkveni očetje že zdavnaj, npr. veliki Kapadočani v 4. stol.).

Pri določanju razmerja med naravnim in nadnaravnim pravi M. Schmaus, da je treba upoštevati tudi in predvsem biblično »metafiziko«, ki je »osebnostna« (»Personalmetaphysik«), ne pa le aristotelsko, ki je »bistvenostna« (»Wesensmetaphysik«). Vendar pa priznava, da bi zašli v težave, če bi hoteli ostali le pri prvem (380—382), kakor da »aristotelske kategorije« popolnoma nasprotujejo bibličnim. — Že prej je Schmaus pripomnil, da se nikakor ne sklada z resnico, če kdo pretirano postavlja v nasprotje grško bitnostno in svetopisemsko osebnostno mišljenje (Seinsdenken — Persondenken), čeprav je takšno skoraj apriorno nasprotovanje »grški« miselnosti danes zelo v »modi« (str. 212). — O vsem Schmausovem delu bi pač lahko rekli, da se rajši odloča za »in to in ono« namesto za »ali — ali«; Schmaus ni podoben nekaterim današnjim avtorjem, ki z razvnetostjo zametajo »grško« miselnost in »sholastične« kategorije, misleč da bodo s tem kar najučinkoviteje pripomogli k bibličnim »osebnostnim« kategorijam, res bolj ustrezajočim naši dobi — v resnici pa se morajo potem, če naj govore smiselno, tudi sami prav tako zatekati k čisto »navadnim« in celo »sholastičnim« kategorijam, to se pravi k načelom in pojmom, izvedenim iz resničnega spoznanja stvari« (glej Humani generis št. 16: Denz 2311), pa naj bi bila do tega spoznanja prišla tudi Aristotelova ali pa katera koli druga grška filozofija.

Glede prikazovanj vstalega Kristusa pravi Schmaus: Učenci so »sicer zaznali resničnost [Wirklichkeit], in to osebnostno resničnost; a ta resničnost je bila drugačna kakor resničnost v našem navadnem izkustvu. Bila je zgodovinska in nadzgodovinska, imanentna in transcendentna hkrati. Ravno zaradi njenega empiričnega značaja je ni bilo mogoče zaznati v njeni nasebnosti [Ansich] kakor neki prisotni predmet. Morala se je marveč prej pokazati (dati se videti). V skladu s tem so vsa Gospodova prikazovanja povezana z besednim razodetjem. Tako postanejo prikazovanja osebnostna srečanja. Tisti, ki se prikaže, ki v besedi nagovarja [Anrufende] svoje, jih poziva v občestvo življenja z njim samim. Zato pa je odgovor na prikazanje verovanje, ki je s svoje strani spet odločitev, namreč odločitev predanosti Jezusu. Kakor o vseh Jezusovih čudežih, tako moramo tudi o prikazovanjih Vstalega reči, da so dojemljiva le za tiste, ki imajo pripravljenost vere; tistim pa, ki se zapro v neveri, ostanejo nepoznatna. Njim ostane od mrtvih obujeni Kristus, kljub ontološki bližini daleč« (473). — Kolikor Kristusovo vstajenje pomeni združitev poveljane Jezusove duše z njegovim telesom oziroma popolno prešinjenje Jezusovega telesa z božanstvom in obenem združitev z dušo, moramo reči, da nihče ni bil priča tega vstajenja in da je to bil »realen dogodek ob robu zgodovine. Toda ta dogodek s svojim učinkovanjem mogočno posega v zgodovino. Jezusovo vstajenje je zgodovinsko-nadzgodovinski, imanentno-transcendentni dogodek... Jezus se ni ob obuditvi vrnil kakor Lazar nazaj v časovno-prostorni svet; Lazarjevo vstajenje označuje sv. Tomaž kot nepopolno vstajenje. Najprej je treba paziti na to, da je Lazar podobno kakor drugi, ki jih je Jezus obudil od mrtvih, spet umrl. Jezus pa ostane po vstajenju za vedno živ in kot živi trajno navzoč na skrivnosten in zastrt način ontološko v zgodovini z odrešujočo navzočnostjo. Vstali Gospod pripada drugačnemu bitnemu redu. Zato ga pri prikazovanjih učenci niso takoj spoznali. Da so ga mogli videti, je moral storiti, da je tisti bitni red, v katerega je odšel s svojim vstajenjem, spet prodril v naš izkustveni svet« (str. 456 sl.)... Prikazovanja sv. pismo »izrečno razlikuje od videnj, tj. od doživetij, katerih izhodišče in temelj dogajanja je človekova notranjost. Ta prikazovanja se tudi ne vrše ne v sanjah ne ponoči, marveč ob belem dnevu. Pavel pričuje, da je bil deležen zamaknjenj in doživetij Jezusa,

ki so različna od tega, kar je doživel pred Damaskom. Pa tudi drugi učenci se zavedajo razlike med videnji in Jezusovimi prikazovanji (prim. 2 Kor 12, 1; Apd 12, 9). Prepričani so, da pri prikazovanjih stoje nasproti Jezusovi resničnosti (Wirklichkeit), čeprav tega ne morejo popolnoma razumeti. Moč resničnosti prihaja do izraza v trditvah, da je Jezus jedel in pil ter govoril z učenci. Tukaj je novi način bivanja opisan na nereflektiran način s sredstvi našega zemeljskega izkustva...» (472).

Navedeno naj bo še vprašanje o deviškem spočetju in rojstvu Jezusa Kristusa. Schmaus poudarja, da je deviškost Jezusovega spočetja in rojstva razodeta šele v novi zavezi. V stari zavezi je le neka priprava na to. »Obljubo Mesija pri Izaiju (7, 14), Mesija kot prinašavca odrešenja, in njegovega rojstva iz mlade žene so pač že grški prevajavci septuaginte razlagali kot napoved deviškega rojstva [Jungfrauengeburt]. Vsekakor Izaijevo mesto sv. Matej razlaga v tem smislu. Teza pa, da gre pri tekstih detinske Jezusove zgodbe za uslišanje molitve, ali da gre le za obliko, kako prikazati čudovito Mesijevo rojstvo, se ne sklada z besednim smislom in prezre to, kar je odločilno. Mnenje, da gre za literarno obliko, ima neki pomen, če se vprašamo po razlogu za deviškost Jezusovega spočetja in rojstva. Ta razlog pa nikakor ni v tem, da bi naj bilo poudarjeno Jezusovo večno božje sinovstvo in da bi bil zemeljski Jezusov oče neprimerna konkurenca z nebeškim Očetom preeksistentnega Jezusa, tudi ne v tem, da bi bil navadni zemeljski nastop večnega božjega Sina nevreden, pač pa v tem, da bi naj to bilo znamenje [in der Zeichenhaftigkeit]. V Jezusovem deviškem spočetju in rojstvu pride do izraza stvariteljsko-odrešujoča božja moč in lastna božja iniciativnost, bolj točno rečeno, milostnost odrešenjskega božjega delovanja, ki mu ni najti povoda v nobeni človeški dejavnosti. Deviškost Jezusovega spočetja je torej simbol, a ne simbol v pomenu jezikovno slikovito ponazarjajočega pripovedovanja, marveč v smislu realnega dogajanja. Ta deviškost je realni simbol. K najstarejšim verskim prepričanjem Cerktvi spada, da se je Marija po rojstvu Jezusa, svojega prvorojenca (Lk 1, 7; prim. Mt 1, 25) zaradi svoje totalne predanosti tisti nalogi, za katero jo je postavil Bog, in s tem Bogu samemu, odpovedala zakonskemu občeivanju z Jožefom« (607).

Že iz teh majhnih navedkov iz knjige vidimo, da M. Schmaus ob vsej odprtosti za najnovejše izsledke bibličnih in drugih ved ne naseda tistemu krivemu biblicizmu, katerega je v zadnjem času večkrat ostro pogrjal H. de Lubac (biblicizem, ki gre z brezbrizno lahkoto mimo vsega izročila cerkvenih očetov in cerkvenega učiteljstva, slovesnega in rednega v vseh dobah, tudi mimo vekovite vere celotne Cerktve kot enega samega božjega ljudstva, ne da bi mu ta vera sploh kaj pomenila).

Morda komu, ki je že zelo navajen stare pregledne razdelitve celotne dogmatične teologije, Schmausova razdelitev ne bo všeč; pa tudi še kaj drugega ne. Temu je še posebno koristno poklicati v spomin to, kar pravi v uvodu k svoji knjigi Schmaus sam. Tu izrečno poudarja, da ni nameraval napisati take teologije, ki bi uporabljala ontološko metodo, pri kateri se vprašujemo najprej po tem, kaj je Bog, kaj je Jezus Kristus itd.; to bi bila pojmovna ali bistvenostna teologija (Begriffs- oder Wesentheologie), ki je brez dvoma — tako pripominja Schmaus sam — ustvarila velika dela, npr. sv. Tomaž. Schmausu je tukaj šlo za teologijo, ki bi ji mogli reči »realistična ali eksistencialno-eksistenčna« (realistische oder die existential-existentielle Th.) in ki se vprašuje najprej po dejavnosti oziroma funkciji ter razlaga božjo resnico ne prvenstveno v njeni nasebnosti (Ansichsein), marveč v njeni naravnosti na človeka. »Seveda ne gre mimo vprašanja o resnici. Vendar pa ji je pri srcu to, da bi raziskala in prikazala njeno zasidranost v življenju. Ta teologija je v bližnjem sorodstvu z načinom, kako sv. pismo samo pričuje o božjem razodetju. Njeni veliki nosilci so bili sv. Avguštin, Bonaventura, Newman, da imenujemo le nekatera imena iz preteklosti« (str. 3).

Da pa se Schmaus nikakor ni ustavljal le pri preteklosti, to dokazuje med drugim tudi zelo izčrpen pregled ravno najnovejše literature k vprašanju, ki jih delo obravnava. Kar 23 strani je tega pregleda. Skupaj z njim obsegajo razna kazala ob koncu knjige celih 99 strani in napravljajo knjigo tudi s te



strani izredno uporabno. — Zlepa ni knjige, ki bi bila tako priporočljiva vsakomur, ki se zanima ali celo mora zanimati za stanje katoliške teologije prav zadnjega časa, ne le teologom in duhovnikom, marveč tudi drugim, zlasti tistim, ki imajo opraviti s katehezo.

Anton Strle

Hubertus Mynarek. **Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung.** Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins. F. Schöningh, München—Paderborn—Wien 1967, velika 8°, XXXI + 500 str.

To knjigo označujejo za prvi sistematični poskus, kako postaviti krščansko gledanje na bistvo človeka dosledno in vseobsežno v perspektivo dinamično-evolucijsko pojmovanega kozmosa. Ideja razvoja na notranji način prežema sleherni kos knjige in ji daje organsko enoto. Avtor na nadpovprečen način združuje izredno erudicijo z nemajhno spekulativno sposobnostjo.

Čeprav avtor tako vsestransko upošteva evolucijo in evolucijski misli pripiše vseobsežno veljavnost, je vendarle na docela prepričljiv način pokazal, da se njegovo gledanje jasno razlikuje od monističnega evolucionizma.

Mynarekova filozofsko-teološka antropologija pa ni zgrajena na patetično-poetični zanos, ki bolj malo računa s treznimi dogmanimi izsledki (sem in tja, žal, takšno ravnanje v današnji teologiji včasih spet opažamo). Mynarek svojo antropologijo namreč postavlja na širok zgodovinski in zlasti empirični material. S tem je bravcu omogočeno spekulativne ideje te knjige vključiti v stanje današnjega naravoslovja, jih primerjati z naravoslovjem in jih tudi preveriti. Ko gre za vprašanje o nastanku življenja in človeka, uporabi avtor celo kibernetiko, eno od najnovejših vej naravoslovja, z njenimi izsledki. Ocenjevalci te knjige ugotavljajo, da je le redkokje mogoče najti tako jasno konfrontacijo (soočenje) teologije in naravoslovja — in sicer vse v pogledu na antropologijo. Ob tej knjigi se nam pokaže, kako koristno je, če skušata filozofija in teologija vključiti vase po možnosti prav vse naravoslovne spoznave. Krščanska misel o stvarjenju, učlovečenju in končnem cilju stvarstva z ene strani ter naravoslovna ideja razvoja z druge strani stopita pred nas v novem, globoko harmoničnem razmerju. Tu moramo ugotoviti, da pravilno pojmovane naravoslovne ideje razvoja z novo lučjo osvetljujejo božje razodetje in božje ravnanje pri tem razodetju ter njegovem posredovanju skozi vse čase.

Avtor mnogokrat govori o bazalni antropologiji. Mišljena je pri tem takšna antropologija, ki vedno znova izhaja iz najnižjih bitnih stopenj vesoljstva in jih približuje človekovemu bistvu; ta antropologija torej gradi od temeljev navzgor in opozarja na stopnje bitij, ki so človečnosti analogne in se ji bolj in bolj približujejo. To zelo dobro ustreza našemu času, ko se človek tako rad neprestano sprašuje o samem sebi, o empirično-znanstvenih osnovah človečnosti in prek teh in v zvezi s temi tudi o zadnjih, »metafizičnih« vprašanih človekove podobe. Mynarekova dinamično-razvojna antropologija, kakršno zasledimo v njegovem delu, se razlikuje tako od statično-esencialistične kakor tudi od punktualno-eksistencialistične podobe človeka; vendar pa so pozitivno upoštevane in integrirane tudi vse upravičene težnje obeh teh tokov. Ob takem obravnavanju problemov, obravnavanju, ki zmeraj teži po celosti, ne pa po skrajnostih, ki se kmalu izkažejo za kriv račun, se kar razveselimo, ker čutimo tukaj tisto resnico, ki osvobaja in pripomore človeku k največji dinamiki ravno zato, ker upošteva tudi neko »statiko«.

Ker ta knjiga podaja naravnost panoramo naravoslovnih, filozofskih in teoloških spoznav o človeku in njegovem mestu v vesoljstvu, jo bo s pridom bral tako naravoslovec kakor filozof in teolog, pa tudi vsakdo, ki se sprašuje o smislu človeškega življenja v dinamičnem vesoljstvu.

Knjiga ima razen precej obširnega uvoda štiri poglavja in na koncu še obširen povzetek celotne vsebine. — 1. pogl.: Temeljni premisleki k temi »razvoja«. To pogl. je najdaljše (1—225). Obsega dva §§: a) osnutek personalistično

pojmovane zamisli razvoja; b) vzroki razvoja (tu najdemo zavrnitev darvinizma in neodarvinizma, kolikor mislita, da morata ali vsaj moreta izključevati bivanje osebnega Boga). — 2. pogl.: Das Welt-, Selbst- und Gottesbewusstsein des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung (226—278). Slovensko bi mogli reči: Smisel razvoja vesoljstva je v tem, da se človek zave sveta, samega sebe in Boga; ali bolje, v človeku se vesoljstvo zave, da je v odsevu deležno neskončnega božjega veličastva, in se zato v strmenju nad božjo dobroto in veličastvom že sedaj, ko je še na poti nasproti končnemu cilju, začenja »radovati v neizrekljivem in veličastnem veselju« (1 Pet 1, 9), v polnosti pa bo ta deležnost dosežena z nastopom »novih nebes in nove zemlje« (1 Pet 3, 13), ko bo človeštvo kot celota pritegnjeno v notranje območje samega Boga (kakor nam priča nadnaravno božje razodetje s svojim viškom v poveljanem Kristusu) in bo odsev veličastva božjih otrok prešel tudi na nerazumno vesoljstvo. — 3. pogl.: Die Freiheit des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung (279—326). Tu govori avtor o dviganju vesoljstva k svobodnosti; o človeku v njegovi svobodnosti (ki pa ni ravno svoboda *od*, marveč predvsem svoboda *za*); o Bogu kot tistem temelju, ki sploh omogoča sleherni svobodno in prirodno (naturhaft) vzrokovanje kozmosa (292 ss.); o bistvu in dostojanstvu človeške svobodnosti — Bog je pravzor človeške svobodnosti (prim. str. 326). Človek je v svoji svobodni volji z ene strani mikrokozmos in z druge strani v nekem smislu tudi mikrotheos »bog« v malem). — 4. pogl.: Das Problem der Noogenese in philosophischtheologischer Sicht (327—344). To poglavje je za teologa še posebno zanimivo. Ob koncu je obširen *povzetek* vsebine celotnega dela (345—362).

Delo je opremljeno z obširnim znanstvenim aparatom. Opomb je na obširnih straneh več kakor za 100 strani (363—477). Nato je še 20 strani literature v drobnem tisku (478—498). Prava nemška natančnost.

Mynarek prepriča bralca predvsem o enem: Da je svet, o katerem vemo, da se na temelju silnih energij aktivno razvija, mnogo razločnejša sled Stvarnika, osebnega Boga, kakor pa je to mogoče reči o statično pojmovanem kozmosu. Evolucijsko pojmovani svet pravzaprav vse bolj ustreza pojmu Boga, o katerem pravi Kristus: »Moj Oče dela doslej, tudi jaz delam« (Jan 5, 17). Takšen svet spričuje, da je Bog Bit sama, učinkovitost, Moč, silna Energija, neprestano delujoča Pravzročnost. (Str. 348). Bog je tako rekoč Praenergija, dejansko istovetna z Ljubeznijo, o kateri govori sv. Janez kot o božjem bistvu, je neprestani nosilni razlog in temelj ter usmerjevalec vse evolucije.

Stvarjenje sveta nikakor ne stoji v nasprotju z razvojem; ustvaritev sveta je namreč tisto, s čimer čisti dej (actus purus = Bog) daje v delež samega sebe, z drugimi besedami: prebudi iz nič bitje, ki dobi v »last« dejavno bit in bitno dejavnost. S stvarjenjem dobe ustvarjena bitja omogočenje samodejavnosti, omogočenje aktivnega, razvijajočega se spopolnjevanja tiste končne biti in dejavnosti, katero imajo od čistega deja. Seveda si ne smemo predstavljati, kakor da je stvarjenje takšno božje dejanje, ki je bilo enkrat izvršeno, potem pa da od njega ostane le še učinek tega dejanja — ustvarjeno bitje (to bi bil deizem). Bog pravzaprav neprestano ustvarja, neprenehoma kliče končna bitja ven iz temé nič in jih s svojo stvariteljsko močjo neprestano utemeljuje in nosi, in sicer tako v njihovi biti kakor tudi v dejavnosti. Priznati, da je vesoljstvo ustvaril Bog, se pravi iti od površja — ki ne obrazloži sveta pojavov — v globino in dospeti do resnične utemeljitve in nosilnih »tal« (govorjeno v podobni), nosilnega dna vsega, kar koli je dosegljivo našemu izkustvu in našim matematičnim računom. In to stvarjenje, ta zadnja utemeljitev sveta in njegove dejavnosti, je utemeljitev in omogočenje razvoja kot napredovanja, utemeljitev kozmosa kot takega, ki se neprestano razvija navzgor in se spopolnjuje v smeri k nekemu cilju (glej zlasti 4. pogl.). Do človeka poteka ta razvoj vesoljstva nezavestno. Človek pa nato ves razvoj pritegne v svojo zavest in tako rekoč vzame v svoje roke ter dela in organizira stvarstvo — seveda na temelju tistih vzročnih dejavnikov, ki so od Boga položeni v stvarstvo. Zavestno in svobodno s posamičnim in skupnim delom ureja in usmerja sredstva za napredek tehnike in kulture, čeprav tudi on v tem svojem delovanju in v tej svobodi ostane neprenehno zakoreninjen v osebni transcendenci Boga in

nošen od božje transcendence. Samosvest in svoboda sta tisti temeljni človekovi sili, ki človeka napravljata za edinstveno bitje, za katerega pri razvoju pravzaprav gre, za bitje prihodnosti, napredka, upanja — v smeri k tistemu cilju, na katerega meri celotni razvoj vesoljstva.

Ena od osnovnih tez Mynarekove knjige je, da so stvari razložene in da je njihov razvoj razložen v polnosti šele tedaj, če priznamo osebnega Boga. Le tedaj je namreč jasno in logično korektno podan zadnji smisel stvari in njihovega razvoja, zadnji temelj in zadnji cilj, iz katerega stvari s svojim razvojem potekajo in so nanj usmerjene. Bog je prapočelo smiselnosti razvoja sveta: razvoj sveta in znotraj njega razvoj življenja je nekaj smiselnega; nikakor ni to le slepi proces, ki bi samo slučajno dosegal svoj višek v človeku. Svojo zadnjo, najglobljo in zares pravo osnovo in oporo pa ima ves razvoj v Bogu. Nikakor ne moremo za nekaj logičnega sprejeti alternativo: »Ali Bog — ali svet s svojim razvojem«, kakor da bi svet na osnovi svojega namišljenega vseobrazložujočega, poabsolutiziranega razvoja zadostoval samemu sebi, ne da bi se bilo treba vprašati, v čem je pravzaprav zadnje dno obstajanja sveta in njegovega razvoja. Prava alternativa — tako trdi Mynarek po pravici — se namreč glasi: »Ali Bog ali nesmiselnost!«! Nesmiselnost kljub navidezni, le površinski smiselnosti! Smiselnost sveta je resnično le površinska in navidezna, če ne podstavljamo zadaj za vsem razvojem vesoljstva Nekoga, ki misli, načrtuje, hoče. Lahko bi to alternativo izrazili tudi s trditvijo: »Ali Bog ali prasljučaj«! kljub vsem nadaljnjim kavzalno zakonito potekajočim procesom; kajti reči moramo, da so vsi v svetu vladajoči vzročnostni zakoni, če ne temeljijo v absolutno duhovnem, osebnostnem počelu, le nekaj slučajnega, le slučajno taki, kakršni so. Brez absolutnega duhovnega počela — brez Boga — je vsa struktura vesoljstva s svojimi lastnostmi le slučajno takšna, kakršna je. Vse je le slučajno umno, urejeno, smiselno itd. (Mynarek to obravnava zlasti v 1. pogl., § 2; gl. tudi str. 349).

Zelo zmotna je misel, kakor da je mogoče zadosten razlog za vse, kar obstoji okoli nas in v nas, najti v razvoju (evoluciji) samem kot takem in da se potem sploh ni treba nič več vpraševati: kaj pa je zadnji razlog za ta razvoj in za sam obstoj vesoljstva, ki je podvrženo razvoju. Takšna misel je logično mogoča samo pri nekom, ki evoluciji sami pripisuje tisto, kar v Boga verujoči pripisujejo osebnemu Bogu. Potem gre seveda v bistvu le za zamenjavo imen — evolucija bi morala v tem primeru biti napisana z veliko začetnico, ker bi bila istovetna z Bogom.

Seveda pa si Boga ne smemo predstavljati kot nekoga (ali celo nekaj), ki so mu stvari s svojimi zakonitostmi in svojim razvojem docela zunanje in je on zunanjí njim. Nasprotno, Bog je ravno zadnji, transcendentni in hkrati imanentni, omogočujoči razlog in temelj celotnega smisla in obstoja razvijajočega se stvarstva. Bog ni nikakršen »mašilec lukenj«! ali razpok v stvarstvu, še manj nekaj kršitelj miru in harmonije v vesoljstvu ter odvečni dejavnik v razvoju sveta, v tistem razvoju, ki si dozdevno in vseh pogledih in na sleherni ravni zadostuje in samega sebe razlaga (glej zlasti str. 349).

Ko Janez Evangelist pravi, da je Bog ljubezen sama, ne trdi nič takega, kar bi bilo zoper božjo transcendenco — pravzaprav ravno nasprotno. To se nam pokaže ob količkaj globlji analizi ljubezni. Čim manj ljubljena oseba koga »potrebuje«, čim manj torej njena ljubezen prihaja iz nizke potrebe, iz egoističnega, samega sebe iščočega namena, čim bolj je njena ljubezen resdar, predanost nekoga, ki je v sebi harmoničen in tak, da ima sebe resnično v posesti — ne pa prepustitev nekoga, ki samega sebe sploh ne more obvladovati — čim bolj je torej v tem smislu oseba vzvišena, tem bolj prisrčna je ljubezen do nje in njena ljubezen do drugega. A Bog je v pravkar razloženem smislu neskončno vzvišen, bistveno sam sebi zadoščujoč — ker je neskončno bogat, ker je »oseba« v neskončno višjem smislu, kakor pa je človek oseba. Že naravna slutnja nam kaže, da gre razvoj vesoljstva in zgodovine v smer »edinosti človeštva in ljubezni«. Tisto, kar vodi človeštvo k enoti, k edinosti, je ljubezen — brez nje ne more biti edinosti človeštva. A to se more v bistvu uresničiti samo v Bogu in prek Boga, ker je Bog ljubezen sama in zato v nekem smislu le drug izraz za »enoto v ljubezni«. — Toda ljubezen in osebnost

sta bistveno soodgovarjajoča, korelativna izraza. »Edinost človeštva v ljubezni« že vnaprej ne more pomeniti nič drugega kakor najbolj prisrčno, najglobljo enoto svobodnih oseb. Pri tem torej ne more iti za enoto, v kateri se samostojnost posameznikov in njihova zavest o samem sebi nekako razpusti in izgine v množstvu, tako da nimajo več svoje lastne svobodnosti in niso več v posesti samega sebe. Kakor da bi enkratnost posameznikov morala izginiti v prid neki »nadosebi«, »celotni osebi«, »kolektivni osebnosti«. Kaj takega bi sploh ne moglo privedi k večji, globlji enoti, marveč bi bilo padec nazaj v kolektivism, ki prezira izvirnost in raznoličnost posameznikov ter njihovih darov, s tem pa tudi uničuje rodovitne, ustvarjalne medčloveške odnose. — Končni cilj evolucije ne more biti neka »kolektivna oseba«, v kateri bi se posamezne osebe utopile. Končni cilj je marveč to, kar naravni razum nekako sluti, božje razodetje pa jasno uči: življenjska povezanost končnega z Neskončnim, zedinjenje človeštva z Bogom in med seboj, povezanost v ljubezni, ki niti malo ne bo okrnila izvirnosti in enkratnosti oseb, marveč jim bo ravno pripomogla do razcveta vseh virtualnosti. (Str. 276 in 38—40).

Ob branju te knjige bo temu ali onemu prišlo na misel, da bi se srdil, zakaj je bilo med teologi in sploh med vernimi ljudmi dolgo časa toliko nasprotovanja evolucijski teoriji. Odgovor ni preprost in bi bilo treba prej bolj od blizu določiti že vrsto »evolucionizma«, kakršnemu je nasprotovanje veljalo. Hkrati pa je treba upoštevati, da prav povsod pri vernih ljudeh vendarle ni bilo kar absolutnega nasprotovanja vsakršnemu evolucionizmu. Aleš Ušeničnik je npr. pri nas l. 1904 kot izsledek svoje razprave o veljavnosti descendenčne teorije le zapisal: »Torej ima stalnostna teorija mnogo več verjetnosti« (Izbrani spisi III. 242). Obenem je opozoril, da niti sv. Tomaž v 13. stol., še manj sv. Avguštin v 5. stol. nista videla nemožnosti evolucije vseh bitij iz prativari, v katero je Bog položil sile, nekakšne kali in semena (o. m. 241). V »Času« pa je Ušeničnik l. 1931/32 zapisal posebej glede razvoja človeka: »A kaj, če bi se vendarle izkazalo, da se je človek razvil iz živali? ... Jasno je seveda, če bi se to izkazalo, da bomo tudi to takoj priznali. Jasno je to, saj nam gre samo za resnico. Kaj bi bili maloverni in boječi! Če takšen človekov postanek ni resnica, se ne bo nikoli kot resnica izkazal. Če se bo izkazal, je resnica, a kaj bi se resnice bali in se ji upirali! ... Ako Boga ni nevredno, da je hotel človekov individualni razvoj iz zametka, morda tudi ni nevredno, da bi bil hotel njegov rodovni razvoj iz živali. Eno ali drugo, človek ni človek po razvoju, temveč po pameti, in po pameti je človek božja podoba. Tisti pa, ki mu je Bog dal nadnaravno milost, je bil pravi človek, homo sapiens« (Izbrani spisi III. 250).

Ali pa ne postane človek v luči evolucionizma nekaj tako majhnega, nekaj, kar je »znivelizirano«, postavljeno na isto črto skupaj z brezkončnimi členi podčloveških bitij v celotni verigi razvoja? Mynarek dobro pokaže, da to ne drži. Človek ne postane nepomemben v primerjavi z drugimi živimi bitji in ni degradiran na raven drugačnih oblik snovi, čeprav trdimo, da ga nosi veletok vsesplošnega razvoja in da je na neki način součinek tega veletoka. Nasprotno! Takšno gledanje šele daje polno možnost, da človek uvidi na globlji način svoje odlike in svojo izrednost, svojo posebno, od Boga mu podeljeno pravico: biti mikrokozmos (svet v malem) in celo »mikrotheós«, to se pravi — v svobodni podrejenosti Bogu — gospodovavec nad vesoljstvom (v tem smislu »bog v malem«). Človek je poklican za predstavnika vesoljstva pred Bogom, za tistega, v katerem vesoljstvo prihaja v zavestni dialog s Stvarnikom samim.

Ravno tedaj, če podstavljamo, da stoji človek na vrhuncu vekovitega razvoja celotnega vesoljstva, kolikor ga zaznavamo s čutnimi zmožnostmi, se še posebno živo zavemo svojega ontološkega in etičnega daru in poslanstva, ki ga imamo kot utelešenje vesoljstva pred Bogom, kot most od vesoljstva v smeri k Bogu (str. 345 sl.). — Če podstavljamo »bazalno«, analogen stopnjevito antropologijo, to se pravi antropologijo, ki duhovnost in druge človekove posebnosti ne pusti nastopiti nenadoma, brez vmesnih stopenj, in si ne nakopuje očitka krčevitega spiritualizma, ravno tedaj stoji pred nami svet kot nekaj grandioznega: kot veličastna hierarhična, hkrati pa v nasprotju s statično pojmovanim kozmosom kot dinamično stopnjevita stavba, ki že od začetka nosi v sebi puščico v smeri humanega in osebnostnega. V luči razvojnega gledanja



kaže vesoljstvo s svojim razvojem že od začetka v smer nečesa duhovnega, osebnostnega v tem smislu, da skozi vekove nastopajo vedno bolj komplicirane oblike snovne in biološke organiziranosti; s tem pa je uresničena vedno popolnejša podlaga za nastop človeka, ki se nato dvigne ven iz reke nezvestnega kozmičnega nastajanja kot nekaj, kar presega to reko, še več, kot nekdo, ki dobi nalogo, naj gospoduje vesoljstvu in si ga bolj in bolj podvrže. Človek stopi pred nas kot resnični člen nastajajočega sveta, hkrati pa kot njegov gospodar, kot nekdo, ki je sam sicer zajet v dinamično-evolucijski proces, a hkrati tudi gospodovavec nad tem procesom: gospodovavec in lastnik že po svoji zavesti o svetu, po svoji sposobnosti, da dvigne v svojo zavest svet kot tak, kot celoto in ne le kot del. Človek je »spectator mundi«, je dejal H. Schell. S tem, da ve za svojo lastno psihofizično bit, po kateri je del sveta, in ve za svoj jaz, se že razlikuje od tega sveta in zavzema stališče do njega in mesto nad njim, točko, s katere more »svet dvigniti s tečajev« ali — brez podobe in pretiravanja govorjeno — aktivno obvladovati del sveta s svojo kulturo in tehniko, s katero pa more svet, žal, privedi tudi do propada. Človek se zaveda, da njega samega nosi silni življenjski in kozmični tok nastajanja. A hkrati more ugotoviti, da je on, človek, veličastni višek snovnega sveta, višek, s katerim je snovno vesoljstvo transcendirano, preseženo, čeprav prek telesa, te najvišje in najfineje strukturirane materije, tudi človekov duh dobiva hrano iz snovnega vesoljstva. (Str. 374 sl.)

Človek se nam kot cilj razvoja vsega vesoljstva kaže v vsej veličini šele ob Kristusu. Ko druga božja oseba privzame človeško naravo in postane v tej človeški naravi tudi znotraj sveta gospod stvarstva, glava in cilj razvoja tega stvarstva, začne vse to na neki način veljati tudi za Kristusovega brata, za človeka sploh. (Str. 361 sl.) Ateistični humanist eksistencialistične vrste J. P. Sartre pravi, da je človek »neizpolnjivo hrepenenje po tem, da bi postal Bog«, bitje, ki grabi po transcendenci. Razodetje pa nam pove, da Bog sam prihaja naproti temu titansko-egoističnemu teženju človeka. Z učlovečenjem božjega Sina dani odgovor na človekovo najgloblje teženje in vpraševanje je hkrati izpolnitev in delna korektura človekovega prahrepenenja po tem, da bi postal Bog. (Str. 356—358.)

O nekaterih teologih »pokoncilske« dobe je nekako ob času izida Mynarekove knjige Hans Urs von Balthasar sarkastično dejal: Naj nikar ne mislimo, da »moremo sedaj, ko so že odpravljeni bojni konji svete inkvizicije, svetega oficija, med mahanjem palmovih vej na krotkem oslu evolucije prijezditi v nebeški Jeruzalem«. Vendar na Mynareka H. U. von Balthasar pri tem gotovo ni mislil in ni mogel misliti. Mynarekovo delo je ob vsej modernosti in odprtosti za najnovejše izsledke naravoslovnih in drugih znanosti ter ob vsej zavzetosti za evolucionistično podobo sveta (evolucionistično v takšnem smislu, da temu tudi teološko skoraj ni kaj ugovarjati) pisano tako trezno in solidno, da ga je zares vredno priporočiti teologu in oznanjevalcu; in tudi filozofu.

Anton Strle

Aloysius M. Ambrozic, *St. Mark's Concept of the Kingdom of God. A Redaction Critical Study of the Reference to the Kingdom of God in the Second Gospel.*

Inavguralna disertacija za dosego doktorata na teološki fakulteti univerze v Würzburgu, ki jo je predložil 4. febr. 1970 Alojzij M. Ambrožič. Referent disertacije je bil univ. prof. dr. Rudolf Schnackenburg, koreferent univ. prof. dr. Joseph Reuss.

To je zgled vzorne biblične disertacije. Njen avtor je Lojze Ambrožič, rojen leta 1930 v Gabrju v Sloveniji, v mašnika posvečen v nadškofiji Toronto v Kanadi 1. 1955. Teološki licenciat si je pridobil v Rimu leta 1958 na univerzi San Tommaso, bibličnega pa po dveletnem študiju na Bibličnem inštitutu leta 1960 ravno tam. V letih 1960—67 je deloval kot docent za eksegezo stare in nove zaveze v semenišču St. Augustine v Torontu, od aprila 1967 do

Julija 1970 pa je študiral teologijo na univerzi v Würzburgu, in pod vodstvom slovečega biblicista profesorja dr. Schnackenburga izdelal gornjo doktorsko disertacijo: *Koncept sv. Marka o božjem kraljestvu*.

Disertacija je obsežno delo: 267 strani teksta navadnega knjižnega formata, XXXIX strani bibliografije, 83 strani opomb.

Naloga, ki si jo je avtor zastavil, ni bila lahka. Znano je, da v Markovem evangeliju ni videti veliko reda in metode, po kateri je tvarina urejena. Mesta, ki govorijo o božjem kraljestvu, so videti razmetana. Vendar je to le videz. Natančna vsestranska tekstnokritična analiza vseh mest je avtorju pokazala dve stvari: Prvič, da evangelist Marko ni bil zgolj »zbiralec«, ki ni storil nič drugega, kakor da je zbral skupaj »izročilno gradivo« (traditional material), drugič, da je tema o božjem kraljestvu, izražena v 1, 15 evangelija, take narave, da je to vrsta, ki pomeni povzetek celotnega evangeljskega sporočila (summarizes the message of the entire work), in ki proglašajo ne samo, da se je božje kraljestvo »približalo«, ampak da je z Jezusovim oznanilom prišlo, da je tu (is at hand).

Kako je treba to razumeti, je avtor nakazal s samo razdelitvijo disertacije. Deli se v pet poglavij: V prvem poglavju (The Coming Kingdom — Prihod kraljestva) avtor obravnava mesta, ki govorijo o prihodu božjega kraljestva in njegovi skriti prisotnosti v Jezusovi besedi in delu (1, 15; 11, 10). V drugem poglavju (The Hidden Kingdom — Skrito kraljestvo) govori o njegovi skrivnostni dejavnosti (mysterious activity) med ljudmi (4, 10—12. 21—25—26—29. 30—32). Tretje poglavje (Ethical Demands of the Kingdom — Etične zahteve kraljestva) razpravlja o etičnih zahtevah božjega kraljestva (10, 13—16. 21—27; 9, 47; 12, 34). Predmet četrtega poglavja je tema: božje kraljestvo v bogoslužju občestva (The Theme of the Kingdom in the Liturgy of the Community, 14, 25). Peto poglavje (The Future Kingdom — Prihodnje kraljestvo) pa obravnava mesta, ki govorijo o božjem kraljestvu kot bodoči stvarnosti (9, 1; 15, 43); v tej zvezi, pravi avtor, je potrebno tudi razmišljanje o eshatologiji, in posebej o vrsti 13, 30 evangelija po Marku.

Prvo pozornost je avtor posvetil izvoru in ustroju vrst 1, 14—15 (str. 3—6). Rezultat, do katerega je prišel, je ta, da za sv. Marka, čigar glavna skrb je bila predstaviti »blago vest o Jezusu Kristusu« (1, 1), ta blaga vest v osnovi (fundamentally) obstoji v dejstvu, da »se je čas dopolnil in je božje kraljestvo prišlo«. Vprašanje, ali naj se v vrsti 1, 15 prevaja »božje kraljestvo se je približalo« (has come near), ali »božje kraljestvo je prišlo« (has arrived, has come upon you) eksegeti živo obravnavajo od leta 1935, ko ga je sprožil C. H. Dodd. Ambrožič je optiral drugi prevod, in to tudi dobro utemeljil. Odločilna tu ne more biti sama črka, še manj filološko dlakocepstvo, ampak duh, in s tem stvarnost. »Božje kraljestvo je prisotno v trenutku, ko je Jezus razglasil njegovo približanje (approach); dejanski ga ta razglasitev naredi prisotnega (it is, in fact, this proclamation which makes it present, str. 17).

Vse kaže, da se je Ambrožiču njegova opcija bogato splačala. Odprli so se mu novi, globoki pogledi na vsebino in bistvo Markovega evangelija, posebej na idejo o božjem kraljestvu v njem.

Kar zadeva evangelij kot tak, vidimo, da se Marko jasno zaveda razlike, ki obstaja med Jezusovim zemeljskim življenjem in periodo po njegovem vstajenju. V času Jezusovega zemeljskega življenja je znanje o njegovem božjem sinovstvu omejeno na ozek krog učencev, zdaj se javno oznanjuje vsakomur, kdor hoče slišati. Prej so učenci morali molčati o Jezusovem mesijanstvu, zdaj ga morajo priznati in oznanjati. Prej je Jezus skušal preprečiti publikacije o svojih čudežih, zdaj Marko svobodno piše o njih (str. 26).

S tem pa Markov evangelij ne le premostuje časovni prepad (spans the time gap) med Jezusovim zemeljskim življenjem in povstajenskim občestvom vernikov, ampak tudi dela iz obeh period določeno sočasnost (a certain contemporaneity). Kar Marko piše, je »Jezusovo življenje« (vita Jesu), življenje, ki spada v preteklost. Toda Markovo poročilo o preteklih dogodkih ni zgodovina, temveč kerygma, kajti zaveda se, da preteklost določa »pomen sedanjosti« (the meaning of the present).

Zato je napačno pripisovati sv. Marku nezanimanje za preteklost (the disinterest in the past), kakor mislijo pristaši »pretirane eksistencialistične hermeneutike« (str. 23). V resnici je v Markovem evangeliju pred nami realna zgodovina, ki nas zanima. Jezusa je mogoče spoznati kot zgodovinsko osebnost (Jesus is quite recognizably a personality of the past, str. 24).

Božje kraljestvo je prišlo »z besedo in delom Jezusa Kristusa«. Za svetega Marka je božje kraljestvo »prisotna stvarnost« (a present reality). Je »skrito kraljestvo« (a hidden one), ki še čaka, da postane očitno (manifest) in da odkrije vse svoje eshatološke moči (str. 20). Med sedanje skritostjo in bodočo slavo kraljestva je napetost. To je značilnost, ki tiči »v mesu in krvi drugega evangelija« (str. 20). Ker »končno dejanje« (final act) Sina človekovega še ni tu, ampak mora še priti (has yet to take place), je očitno, da vlada med Jezusovim časom zemeljskega življenja in časom krščanskega povstajenskega občestva tako podobnost (similarity) kakor razlika (difference):

Krščansko občestvo oznanja veselo novico, ki jo je Jezus prinesel in oznanil. Moč, ki se je manifestirala v Jezusovi besedi, se je manifestirala v besedi občestva; seme besede, nekoč vsejano, raste neustavljivo naproti svojemu cilju. Toda odpor proti veseli novici je prav tako silovit v času občestva, kakor je bil v času Jezusovega službovanja. Kakor so njemu nasprotovali, ugovarjali, proti njemu kovali zaroto, ga obsodili in usmrtili, ker je izvrševal nalogo, ki mu jo je dal Oče, tako so kristjane izročali pred zборе in sinagoge, pred upravitelje in kralje, jih sovražili in morili zaradi Jezusa in blagovesti, ki so jo oznanjali (13, 9. 11—13). Podobnost med Jezusovo usodo in usodo kristjanov je posebno vidna v 8,27—9,1. Kakor mora Sin človekov trpeti, tako morajo biti pripravljeni ti, ki vanj verujejo. Kakor Jezus ni prišel, »da bi mu stregli, ampak, da bi stregel« (10, 45), tako je njihova največja odlika, da so zadnji od vseh in vsem služabniki (10, 43; 9, 35)...

Duhovno stanje kristjanov, končno, tudi ni docela drugačno, kakor je bilo stanje dvanajsterih v času Jezusovega zemeljskega življenja. Jezusovo vstajenje jih ni osvobodilo strahu in pomanjkljivosti razumevanja. Kakor dvanajsteri, tudi oni priznavajo, da je Jezus Mesija. Bili so poučeni o njegovi smrti in vstajenju. Kakor trije apostoli na gori spremenjenja, vedo, da je Jezus Sin božji, ki edinemu morajo slediti. Vendar kakor dvanajstere tudi njih spravlja v zadrego njegova človeško nerazumljiva pot h križu. V skušnjava prihajajo, da se sramujejo njega in njegovih besed. Še čutijo, da se jim »prikrađejo svetne skrbi in zapeljivost bogastva in želje po drugih rečeh« (4, 19), še je nevarnost, da pride satan in vzame vanje vsajeno besedo (4, 15)...

Tako kristjani še žive v somraku jutra. Jezusova zemeljska služba pomeni konec noči in prihod eshatološke svetlobe. Krščanska eksistenca ostaja paradoks: »Čas se je dopolnil«, toda dopolnitev, ki bo uničila vsako negotovost in odstranila vsako slabost, je še v prihodnosti. Skratka, »božje kraljestvo v času Jezusovega življenja na zemlji in v času občestva je skrito kraljestvo. Je stvarnost, ki more postati vidna (manifest) le ob koncu časa« (str. 267). S tem stavkom v sklepni opombah zaključí Ambrožič svojo disertacijo.

Ponavjam: mislim, da je to odlična disertacija o božjem kraljestvu. Pravi užitek je, slediti avtorju od poglavja do poglavja in opazovati, kako se prebija skozi labirint tekstne in teološke kritike, kako primerja in tehta nešteta in različna mnenja in sodbe, in se potem samostojno odloča za to, kar misli, da je utemeljeno in v skladu s konceptom svetega Marka. Misel o božjem kraljestvu, ki jo na ta način izlušči iz Markovega evangelija, ni nikak suhoparen abstrakten »pojem«, ampak res »koncept«, to je, zamisel in podoba o živi stvarnosti. Božje kraljestvo v Markovem evangeliju je program za krščansko življenje. Koncept svetega Marka o božjem kraljestvu, kakor ga je podal avtor disertacije, je osnutek, ki bi odlično služil kot osnova za knjigo »Vita Jesu«.

Novemu slovenskemu doktorju teologije čestitam.

Jakob Aleksič

# IN MEMORIAM:

† DDr. Vinko Močnik, red. univ. profesor, (Stanko Ojnik) . . . . . 147

## PREGLEDI (Conspectus):

Vedno novo vprašanje: Kaj je smisel človeškega življenja, Anton Strle . . . 149

## OCENE (Recensiones):

K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral, Štefan Steiner . . . . . 156  
 Studia moralia, I—VII, Rafko Valenčič . . . . . 157  
 Hubertus Halbfas, Fundamentalkatechetik, Valter Dermota . . . . . 161  
 Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, Anton Strle . . . . . 162  
 Hubertus Mynarek, Der Mensch Sinnziel der Weltentwicklung, Anton Strle 166  
 Aloysius M. Ambrozic, St. Mark's Concept of the Kingdom of God, Jakob  
 Aleksič . . . . . 170

## Opomba uredništva:

V prvem letošnjem zvezku Bog. vestnika prinašamo program proslave 50 letnice Teološke fakultete v Ljubljani, ki smo jo praznovali 27. in 28. januarja 1970. Ob tej priliki je bil podeljen častni doktorat Teološke fakultete v Ljubljani dr. Jakobu Ukmarju; promocija dr. Josipa Demšarja za častnega doktorja iste fakultete pa je bila 2. aprila 1970, ker se je zakasnila odobritev pristojne kongregacije v Rimu. Ob zlatem jubileju Teološke fakultete je poleg dr. Janeza Vodopivca, čigar predavanje prinašamo, predaval tudi dr. Lojze Šuštar, škofov vikar v Churu v Švici. Njegovo predavanje smo žal prejeli prepozno, da bi ga mogli objaviti v tem zvezku; predavanje bomo v celoti objavili v prihodnjem zvezku Bogoslovnega vestnika.



