

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVIII
ZVEZEK 1-2

LJUBLJANA 1968

VSEBINA

(Index)

RAZPRAVE (Dissertationes):

Temeljne misli o krščanskem humanizmu (Cogitationes fundamentales de humanismo christiano), Vekoslav Grmič	5
»Domači« dialog božjega ljudstva (Dialogus »domesticus« populi Dei), Štefan Steiner	14
Problemi teologije verstev (Les problèmes de la théologie des Religions non chrétiennes), Vilko Fajdiga	43
Red božje navzočnosti v sv. pismu (De oeconomia praesentiae Dei in Sacra Scriptura), Jakob Aleksič	60
Vera v božjo navzočnost in naš čas (Anwesenheit Gottes und unsere Zeit), Anton Trstenjak	80
Struktura in razločevanje čudežev (Structure et discernement des miracles), Franc Rodè	97
Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekatoliškimi kristjani (Praescriptiones actuales de communicatione in sacris), Stanko Ojnik	103
Premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji od leta 1917 do leta 1967 (Die Migration in der Erzdiözese Ljubljana zwischen 1917 und 1967), Rafael Lešnik	116

PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):

Dragocena knjiga o vzhodnem bogoslužju, Anton Strle	145
»Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh«, Anton Strle	151

OCENE (Recensiones):

Franc Gornik, Bled v fevdalni dobi, M. M.	155
Studi e Ricerche di Scienze Religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paolo nel XIX centenario del loro martirio, Maks Miklavčič	156
Bibliotheca Sanctorum X, Maks Miklavčič	157

ZAPISKI (Notitiae)	160
------------------------------	-----

BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXVIII

Zvezek 1-2

Ljubljana 1968

»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. — Urejuje: 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 na-
brežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247.

„Oznanjujte evangelij“

Profesor teološke fakultete v Ljubljani dr. VEKOSLAV GRMIČ je bil 1. marca 1968 imenovan za pomožnega škofa v Mariboru, kjer je bil posvečen na belo nedeljo 21. aprila.

Bogoslovni vestnik čestita svojemu uredniku in stalnemu sodelavcu ter mu želi, da bi reviji še naprej ostal zvest v pisanju aktualnih teoloških razprav.

V treh zadnjih letnikih je objavil razprave:

BV 25 (1965): Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka (39—50); Geneza greha na zemlji (51—60); Teologija dialoga Cerkve s svetom (195—230).

BV 26 (1966): Teološka utemeljitev dialoga z ločenimi brati (95—103); Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora (189—204).

BV 27 (1967): Bog v stvarstvu (21—30); Teološki vidiki dela (89—108); Oblike modernega ateizma (179—210).

Za svoje slušatelje je kot naslednik prof. Janeza Fabijana (sestavil je njegovo bibliografijo v BV 1967, 294—297) napisal skripta: O Bogu, O Bogu Stvarniku, Eshatologija; v »Družini« je objavil številne poljudne članke, zlasti mladim pa je svetovalec pri različnih srečanjih in duhovnih obnovah.

Naj bi kot član zbora škofov še dalje zvesto in uspešno opravljal učiteljsko službo v Cerkvi!

Temeljne misli o krščanskem humanizmu

Vekoslav Grmič

COGITATIONES FUNDAMENTALES DE HUMANISMO CHRISTIANO

Summarium: Quaevis forma humanismi in existimatione hominis fundatur. Idem etiam pro humanismo christiano valet, qui ea de causa in existimatione hominis ut imaginis Dei, renovati in Christo atque ad statum Christi glorificati ordinati fundatur. Ergo humanismi christiani propositum »alter Christus« nominari potest, eius vero lex suprema caritas est quae amoris Dei erga homines per Christum partem capit. Quapropter humanismus christianus numquam in terris absolute ad verum perducetur et omni formae humanismi veri apertus manebit. Est ergo humanismus christianus magis horizon omnis humanismi veri quam certa humanismi forma iam existens.

Literatura

1. Okrožnica papeža Janeza XXIII. »Mater et Magistra«.
2. Okrožnica papeža Janeza XXIII. »Pacem in terris«.
3. Okrožnica papeža Pavla VI. »Populorum progressio«.
4. Dogmatična konstitucija o Cerkvi 2. vatikanskega koncila.
5. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu 2. vatikanskega koncila.
6. Boros Ladislaus, Im Menschen Gott begegnen, Mainz (Grünwald) 1967.
7. Etcheverry Auguste, Le conflit actuel des humanismes, Roma (Presses de l'Université Gregorienne) 1964.
8. Haecker Theodor, Was ist der Mensch, München (Kösel) 1949.
9. Maritain Jacques, Humanisme intégral, Paris (Aubier) 1936.
10. Metz Johannes B., Christliche Anthropozentrik, München (Kösel) 1962.
11. Rahner Karl, Christlicher Humanismus, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln (Benziger) 1967, 239—259.
12. Sartory Thomas, Eine Neuinterpretation des Glaubens, Einsiedeln (Benziger) 1966.
13. Schillebeeckx E., Dieu et l'homme, Paris (Editions du CEP) 1965.
14. Schoeps Hans-Joachim, Was ist der Mensch, Göttingen-Berlin-Frankfurt (Musterschmidt) 1960.
15. Truhlar K. Vladimir, Pokoncilski katoliški etos, Celje (Mohorjeva družba) 1967.

Uvod

Ena izmed najbolj karakterističnih potez v miselnosti današnjega človeka je njegova antropološka usmerjenost, ki zato prihaja do izraza v vseh oblikah njegovega udejstvovanja.

Za grško miselnost je predstavljal glavni problem svet, ki človeka obdaja in od katerega je človek na najrazličnejše načine odvisen. Ker je človek močno občutil odvisnost od sveta, zato je vsa njegova pozornost

bila usmerjena predvsem navzven in se je počutil bolj kot objekt teh skrivnostnih sil kakor pa kot subjekt. S tem seveda nočemo reči, da bi se človek takrat za svoje notranje probleme sploh ne zanimal. Vendar v središču njegovega zanimanja ti problemi niso bili.

Čim bolj pa je človek postajal gospodar narave, tem izraziteje je doživljal svoj subjekt, svoje notranje sile in svoje notranje bogastvo. In tako je počasi prišlo do prekretnice filozofske misli. Osrednje mesto je zavzel človek sam in v luči te usmerjenosti ali skozi prizmo te naravnave se je sedaj začel lotevati tudi problemov sveta, ki ga obdaja. Prav to pa je antropološka usmerjenost duhovne situacije, ki se je posebno v zadnjem času tako močno uveljavila.

V zvezi z isto antropološko usmerjenostjo današnjega človeka je tudi izredno poudarjen problem humanizma, o katerem slišimo govoriti na vsak korak in beremo skoraj že v vsakem članku, ki se kakor koli dotika človeka in njegovih problemov.

K temu izrednemu zanimanju za humanizem pa je gotovo pripomoglo tudi negativno izkustvo s človekom v zadnji vojni, tik pred njo in po njej, izkustvo, ki ga človek doživlja še danes, ko mora biti priča zlorabe sil, ki bi mogle človeštvu prinašati srečo, a mu v resnici prinašajo nesrečo. Da, v isti smeri delujejo vsa tista mnogoštevilna dejstva, ki naravnost tep-tajo vsak humanizem v medsebojnih odnosih manjšega ali večjega kroga ljudi. Morda je ravno zaradi tega danes toliko govorjenja o humanizmu, ker ga je med ljudmi tako bore malo. Ljudje so nehote spoznali, da je danes osnovno vprašanje: Kako si pridobiti naklonjenost človeka, kako narediti iz njega res človeka, dobrega človeka za drugega, za bližnjega.

Vsekakor je torej humanizem za današnjega človeka dokaj važno vprašanje in je zato prav, da navedemo o njem nekaj osnovnih misli tudi z vidika krščanskega pogleda na svet in njegove probleme.

Kaj je humanizem

Prvo vprašanje, na katerega moramo odgovoriti, je vprašanje, kaj je sploh humanizem, kaj s tem pojmom označujemo ali izražamo.

Humanizem pomeni gotovo prizadevanje za razvoj človeka, za sprostitve njegovih sil in sposobnosti, tako da bi mogel zaživeti vso polnost svojega življenja, da bi se mogel vsestransko uresničiti kot človek. Humanizem pomeni dalje pospeševanje tistih sil v človeku, ki ga dvigajo nad živalski svet in se po njih razodeva plemenitost, prihaja do izraza pamet in ljubezen. Humanizem pomeni omenjeno prakso, pa tudi nazor, ki to prakso narekuje.

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »*Populorum progressio*«: »Za tak popolni humanizem je treba delati. Kaj se to pravi, če ne za celoten razvoj vsega človeka in vsega človeštva« (42).

Martin Heidegger opredeli humanizem takole: »Humanizem pomeni razmišljati in si prizadevati za to, kako bo človek človeški, ne pa nečloveški, barbarski, to je odtujen svojemu bistvu.«¹

¹ Nav. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes*, 6.

Maritain pa pravi, da »teži humanizem za tem, da bi človeka napravil bolj resnično človeškega in da bi pokazal njegovo originalno veličino a tem, da bi mu omogočil delež pri vsem, kar bi ga moglo obogatiti v njegovi naravi in njegovi zgodovini«. ²

Ker se torej humanizem trudi za razvoj človeka, za to, da bi človek postal res človeški, in o tem razmišlja, potem je gotovo, da je oblika humanizma vsaj v neki meri odvisna od pojmovanja človeka, od zamisli, ki jo imamo o človeku. Glede na to, kako nekdo pojmuje človeka, bo pojmoval tudi njegov razvoj, človečnost in se bo za to trudil. S pojmovanjem humanizma je kar najtesneje povezano gledanje na človeka. To gledanje na človeka daje smer vsakemu humanizmu, podoba o človeku določa humanizem.

Teoretično vsekakor drži ta ugotovitev, praktično pa seveda marsikdo ravna drugače, nedosledno s svojim nazorom ali tako, da tega ravnanja ne more teoretično utemeljiti oziroma ga vsaj dokončno ne more utemeljiti, čeprav to poskuša z etičnimi normami brez naslona na absolutno Bitje. Zgodi se celo lahko, da se dva nazora v pojmovanju človeka močno razlikujeta, a glede splošnih humanističnih načel sta si zelo blizu, ker tudi na etičnem področju zagovarjata ista ali podobna načela.

Tudi krščanski humanizem izhaja iz krščanskega pojmovanja človeka, čeprav moramo takoj pripomniti, da so pota k uresničevanju krščanske zamisli o človeku lahko različna in da v tem pogledu pravzaprav ni nikdar mogoče doseči tiste točke, ko bi se mogli enostavno ustaviti in reči: Uresničili smo krščanski humanizem, samo mi uresničujemo krščanski humanizem.

Krščanska podoba človeka

Kaj je človek, kdo je, to je vprašanje, ki si ga je človek v tej ali oni obliki, bolj ali manj izrazito vedno postavljал in skušal nanj odgovoriti. Tako nam odgovarjajo na isto vprašanje različne panoge eksperimentalne znanosti, filozofija, pa tudi razodetje, krščanska vera. Kakor nam znanost govori o človeku stvari, ki se jih razodetje ne dotika, tako razodetje odgovarja v zvezi s pojmovanjem človeka na vprašanja, pred katerimi začuti naravna zmožnost človekovega razuma svojo omejenost in nemoč. V marsičem pa se naše naravno spoznanje in razodetje dotikata in ujemata.

Kakor naravna pamet tako nam tudi razodetje govori o tem, da človek ni samo stvarno bitje, pa prav tako ne samo duhovno bitje, ampak je stvarno duhovno bitje. Človeško življenje se zato ne more izgubiti in izčrpati samo v tvarnem svetu, ampak posega v duhovni svet v najširšem pomenu. To se pravi, da človek o svetu, v katerem živi, razmišlja, da ga osvaja, da ga razlaga, da odkriva njegov smisel in se tako prek vidnih stvari končno dviga k Bogu. To se pravi, da človek tudi v sebi končno ne odkriva samo sebe, ampak še nekoga drugega. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Kajti po notranjem življenju presega vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača vase, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o svoji

² Maritain, Humanisme intégral, 10.

usodi« (14, 2). K temu vzponu človeka naravnost sili transcendentalna usmerjenost njegovega duha, katere cilj je Neskončni. Človek je zato bitje, ki se ne ustavlja v goli imanenci, ampak sega tudi v transcendenco, kjer se edino more umiriti, popolnoma uresničiti. Vendar pa zopet ne more ničesar v resnici doseči sam, ampak je navezan na druge, na njihovo sodelovanje, na medsebojno dopolnjevanje, na skupno pot. Človek je globoko družbeno bitje v vsakem pogledu.

Tako so že s spoznanjem tega dejstva nakazane poteze tiste podobe o človeku, ki jo vključuje tudi krščanski pogled na človeka. Razodetje namreč nikakor ne zanika tega, kar odkriva naše naravno spoznanje, ampak vse to le dopolni in obogati, tako da postane podoba vse popolnejša, kakor bi bila sicer. Zato pogledjmo sedaj, kaj pravi o človeku razodetje, kako ga naslika nadnaravna božja govorica, ne da bi se še dalje ustavljali ob spoznanjih, do katerih se more človek dokopati tudi samo s svojim razumom.

Razodetje jasno pove, da je človek po božji podobi ustvarjen in da je z ene strani kar najtesneje povezan z ostalim stvarstvom — z zemljo, z druge strani pa je povezan z Bogom — Bog mu je vdihnil oživljajočega duha. Oboje je med seboj ozko povezano in je prav zato človek na drug način odraz Boga, kakor so druga bitja na zemlji. Bogopodobnost je najgloblje določilo njegovega bistva.

Iz povedanega pa sledi, da ima človek poseben odnos do Boga oziroma bi ga naj imel, to je odnos, kakršnega druga bitja ne morejo imeti. Da, iz tega sledi, da ima človek tudi do ostalega stvarstva poseben odnos. Zato mu Bog da zapoved, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje, kar je pač ontološko popolnoma utemeljeno v njegovem bistvu, v bogopodobnosti, v podobnosti tistemu, ki je Gospodar vsega, kar je.

Človekova duhovnost pomeni namreč njegovo odprtost, nedeterminiranost, pomeni zmožnost primerjanja, presojanja in svobodnega odločanja. Vse to se jasno vidi v Adamovem nastopu in ravnanju, pa tudi v ravnanju Boga z Adamom, kakor nam o tem govori sv. pismo. Tukaj gre za osebni odnos, kakršnega ni med Bogom in ostalimi stvarmi na zemlji. Zato pa je človek tudi deležen gospostva nad stvarmi, ki pripada v absolutnem pomenu samo Bogu. Apčstol pravi kratko: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22).

Ta človekov delež pri božjem gospostvu nad stvarstvom ima kar najbogatejšo vsebino in obseg.

Človek odkriva vsebino stvarstva in si jo podreja sebi in drugim v korist. Človek oblikuje stvarstvo in ga izpopolnjuje. Človek odkriva zadnje resnice o stvareh in se tako dviga prek stvari k Bogu ter daje hvalo tistemu, o katerem stvarstvo govori po svoji eksistenci in svojih popolnostih. Človek z oblikovanjem stvarstva sodeluje z Bogom, ki vse ustvarja in vodi, in tako s svojim delom daje čast Bogu, saj skrbi za to, da stvari jasneje govorijo o Bogu. Človek pa istočasno z vsem tem in po vsem tem tudi sebe izpopolnjuje, tudi svoje gospostvo pogloblja in tako sam vedno popolneje odraža svojo bogopodobnost. Kolikor pa isto dela v zavesti, da s tem služi Bogu, in v želji, da bi vse vršil po božji volji, je njegovo življenje

in delo naravnost bogočastje. In tako prehaja človekovo gospostvo nad kozmosom v duhovništvo v kozmičnem svetišču in njegovo delo v tem pogledu v kozmično bogoslužje.

Vendar Bog ni človeku samo kot posamezniku dal deleža pri svojem gospostvu nad stvarstvom, temveč še bolj kot članu človeške družine, kot družbenemu bitju, ki mu »ni dobro samemu biti«, kakor ga tudi ni ustvaril po svoji podobi samo kot posameznika, ampak še bolj kot člana človeške skupnosti z vsemi naravnostmi k sočloveku — »po svoji podobi ju je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril«. Ker je Bog ljubezen, je isto dejstvo popolnoma razumljivo. Človek enostavno ne more biti v resnici božji sodelavec pri gospostvu nad stvarstvom in ne more živeti v polnem pomenu kot božja podoba, kot človek v pravem pomenu brez ozira na sočloveka ali celo tako, da bi delal bližnjemu v škodo.

Če sedaj upoštevamo, da je Bog od vsega začetka pritegnil človeka v svojo posebno bližino, da mu je dal delež pri tisti ljubezni, ki se odvija med tremi božjimi osebami, da ga je povabil v svojo skupnost, potem vse to, kar smo o človeku doslej rekli, dobi še poseben poudarek, popolnejšo vsebino, novo dimenzijo, da tako rečemo.

Kakšne so pa pravzaprav zadnje in odločilne poteze na krščanski podobi človeka, na to nam odgovarja šele učlovečeni božji Sin.

Z grehom se je človek odtujil tej vzvišeni božji zamisli, odtujil se je realizaciji božjega načrta in popačil svojo podobo. Da, odtujil je zaradi greha tudi stvarstvo božjemu načrtu, ker je zavrnil istočasno, da bi bil Kristus »prvorojenec vsega stvarstva« in da bi bilo »vse« ustvarjeno po njem in zanj, kakor pravi apostol v listu Kološanom. Človekov greh je odjeknil v vsem stvarstvu, ki bi naj prav po človeku bilo tesneje povezano z Bogom, in zato »je bilo stvarstvo podvrženo ničevosti«, tako da »skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (prim. Rimlj 8, 20 sl.).

In vendar je zaradi učlovečenja božjega Sina vse stvarstvo posvečeno, zaradi njega je v stvarstvo položena kal »novega neba in nove zemlje«, zaradi njega posledice človekovega greha niso mogle priti v celoti do izraza. Kristusovo odrešilno delo, posebno še njegovo vstajenje je poročstvo, da se bo to »novo« nekoč v polni meri razvilo.

Za človeka torej velja, da se mora povezati s Kristusom, kajti le tako more doseči realizacijo božje zamisli, more postati to, kar bi naj bil, saj je Kristus bil res tudi človek, nam v vsem enak razen v grehu in nam zato lahko postane pot in resnica in življenje človeka po božji volji. To je novi človek, o katerem govori sv. Pavel v listu Efežanom, človek, »ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti«, »otrok luči«, ki posnema Boga, ki hodi za Kristusom, ki je v njem Kristus, ki je zato dedič božji in sodedič Kristusov, kakor pravi isti apostol v listu Rimljanom. Drugi Kristus, to je krščanska podoba človeka.

Razumljivo je, da ta podoba ni nekaj statičnega, ampak nekaj, za kar se mora človek vse življenje truditi in boriti, v kar se mora človek vse življenje prenavljati, in to tako, da obenem dela v isti smeri in se trudi za svoje brate, da se zaveda bratstva, enakosti in svobode, ki mora zaradi tega prihajati vedno bolj do izraza za vse ljudi. Apostol piše Kolo-

šanom: »Ne lažite drug drugemu, ker ste slekli starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega, ki se obnavlja k spoznanju, po podobi njega, ki ga je ustvaril; tukaj ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (3, 9 sl.).

Vprašanje pa je še, v čem se najbolj razodeva krščanski človek, kaj je tako rekoč razpoznavno znamenje zanj. Reči moramo, da je to ljubezen do Boga in do bližnjega, ki jo dokazuje z ene strani izpolnjevanje božje volje in bogovdanost, z druge strani pa ljubezenska služba bližnjemu, vsakemu človeku brez razlike, da, ljubezenska služba božjim načrtom, ki zadevajo končno vse stvarstvo; Kristus je to jasno učil s svojim zgledom in naukom. In isto življenje ga vodi tudi h končnemu cilju s Kristusom.

Takšno je krščansko pojmovanje človeka, na katerem slonijo temeljne poteze krščanskega humanizma.

Načela krščanskega humanizma

Krščanski humanizem postavlja v središče stvarstva človeka, ki je ustvarjen po božji podobi, ki mu je Kristus pot in resnica in življenje in je zato nedotakljivo svetišče Svetega Duha, iz katerega naj se dviga k Bogu hvalnica vsega stvarstva. Stvari torej morajo služiti človeku za njegov vsestranski razvoj in za dosego njegovega končnega namena, ki je v najtesnejšem združenju z Bogom. Apostol Pavel pravi: »Naj bo Pavel ali Kefa ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22).

Življenje vsakega človeka je zato več vredno, kakor je vredna katera koli stvar na zemlji. Človek ne sme postati niti sam suženj stvari, niti ne sme poskušati sočloveka podcenjevati v tem pogledu ali celo zaslužnjevati. Vsaka zloraba stvari za greh končno vodi v zaslužnjevanje posameznega človeka in človeštva sploh, ker pomeni zanj odtujitev in okrnitev gospostva nad stvarstvom. Vsaka takšna zloraba izroča stvarstvo ničevosti, namesto da bi ga dvigal človek v stanje, ki bi bilo vedno bliže »poveljanju božjih otrok«. Posebno negativna pa je v tem pogledu uporaba stvari in sil v stvarstvu za uničevanje človeškega življenja v najožjem pomenu besede. Stvari morajo biti nasprotno v službi ohranjanja človeškega življenja sploh, in to tako, da bo vsakdo našel v njih sredstva za svoj obstoj in orodje za svoj razvoj, kakor pravi okrožnica papeža Pavla VI. »*Populorum progressio*« (22). Da, človek se mora kot božji sodelavec truditi za to, da bodo božji načrti s stvarstvom prihajali v njegovem delovanju do izraza.

Človek, ki je postavljen v središče stvarstva, ni vase in v svet zaprti človek. Nasprotno ta človek je človek, ki ga veže vez ljubezni z vsem človeštvom kot z božjimi otroki in brati v Kristusu, kot z »drugimi Kristusi« in istočasno z Bogom, od katerega je vsak trenutek v celoti odvisen, učinek njegove ljubezni, in h kateremu so končno naravnane njegove najgloblje težnje, ne da bi se tega večkrat zavedal. Prav ta njegova transcendentna usmerjenost, ta njegova vertikalna dimenzija, ki najboljše

utemeljuje tudi njegov odnos ljubezenske službe do sočloveka, je istočasno naravnost pobuda za to, da se z vso požrtvovalnostjo angažira v svetu in dela po svojih močeh za vedno lepši svet pravičnosti in ljubezni.

Transcendentalna usmerjenost je resnična vertikalna dimenzija njegove bitnosti, zato se človek ne odtuji sebi, če jo upošteva, ampak se odtuji sebi, če jo izrečno ali s svojim življenjem zanika. Popolni humanizem torej mora to dimenzijo človeške bitnosti upoštevati in delati tudi za njen razvoj. Človek ne živi samo od kruha, imanenca ni edino torišče njegove eksistence in dejavnosti. Takšno torišče je tudi transcendenca.

Če bi se nekdo še tako trudil za resnično humane odnose med ljudmi in za človekov razvoj, a bi ne priznaval človeku pravice do dejavnosti v smeri transcendence ali bi ga celo pri tem skušal ovirati, bi v resnici bil pristaš »nečloveškega humanizma« ali vsaj zelo okrnjenega humanizma. Isto pa seveda velja enako za tistega, ki bi se umikal zgolj v transcendenco in bi mu prav nič ne bilo mar, kaj se dogaja na zemlji, ali bi celo v tem pogledu tako delal, kakor da bi moralo vse služiti samo njegovi sebičnosti in njegovemu nasilju. Zato ne smemo gledati »nečloveškega humanizma« samo v borbenem ateizmu, ampak tudi v lažnem krščanstvu, ki izdaja svet in življenje na zemlji, naravnost ali z grehi opuščanja.

Vse razumevajoča in požrtvovalna ljubezen v službi človeštva je najvišji zakon krščanskega humanizma. Ta ljubezen vključuje pravičnost, a jo obenem presega, tako da pomeni za ljudi, ki jim je tuja, večkrat naravnost neumnost, ki pa je v najtesnejši zvezi z »norostjo križa«, katero omenja apostol Pavel (prim. 1 Kor 1, 18). In če smo Kristusa postavili kot vzor, če smo ga imenovali pot, resnico in življenje krščanskega humanizma, potem je razumljivo, da je Kristus tako poudarjal to ljubezen in jo dokazoval s svojim življenjem in delom. Ljubezen je »nova zapoved« za »novega človeka«, za kristjana, za »drugega Kristusa«.

Ker je Kristus ali Bog po Kristusu cilj in zadnja utemeljitev krščanskega humanizma v teoretičnem in praktičnem pogledu, tudi kolikor upoštevamo samo delo in skrb za tostranski razvoj človeka, kaj šele če upoštevamo celotno človekovo eksistenco, je razumljivo, da ta humanizem ne more biti na zemlji nikdar dokončno uresničen, ampak je zanj značilno, da je odprt v popolno stanje novega neba in nove zemlje, v stanje poveljanja vsega stvarstva, v stanje nebeške blaženosti.

Iz tega spoznanja sledi najprej, da je vsaka dosežena stopnja krščanskega humanizma končno nekaj relativnega, ne pa absolutnega in dokončnega. Krščanski humanizem se mora vedno izpopolnjevati ne pa stagnirati in petrificirati. Za krščanstvo sploh je značilen njegov romarski značaj.

Drugič pa sledi iz omenjenega spoznanja, da mora krščanski humanizem resno vzeti vsak humanizem in ceniti njegove vrednote, pa čeprav gre za še tako močno okrnjeni humanizem. Kolikor je namreč v katerem koli humanizmu resnične človečnosti, toliko je na pravi poti k popolnejšemu humanizmu, kakor smo tudi mi na potu k absolutno popolnemu humanizmu, ko bo Bog vse v vsem. Krščanski humanizem samo transcendirira oziroma bi moral transcendirati vsak resnični humanizem, zato pa je tudi sposoben integrirati vase vsak resnični humanizem.

Končno moramo priznati v skladu z istim spoznanjem, da more tudi krščanski humanizem zaiti s prave poti in postati v nekem pogledu kdaj nečloveški. Kolikor je dejansko postal kdaj takšen, o tem priča zgodovina krščanstva in to moramo kristjani tudi iskreno priznati. Za napredek humanizma je to neogibno potrebno, ker je takšno priznanje važno tako za poglobljanje krščanskega humanizma kakor za dialog z različnimi drugimi humanizmi našega časa.

Ker je Bog po Kristusu tudi poroštvo krščanskega humanizma, zato je krščanski humanizem prežet s stvarnim optimizmom, to se pravi, da sicer priznava možnost velikih neuspehov in odklonov, kar zadeva uresničevanje humanističnih načel, posebej načel res krščanskega humanizma, da pa je tudi prepričan, da bo nekoč tak humanizem v vsej polnosti uresničen v stanju eshatoloških stvarnosti. Po Kristusu se zanesljivo bližamo temu stanju in uresničujemo pravi humanizem, po njem smo deležni zmage nad vsako nečlovečnostjo in odtujitvijo. Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi: »Poslednji časi so torej že prišli do nas (prim. 1 Kor 10, 11) in prenovitev [renovatio] sveta je že nepreklicno odločena in na neki stvarni način že vnaprej izvršena« (48, 3).

Vsa ta načela krščanskega humanizma so ontološko utemeljena v človeški naravi, v katero je globoko vtisnjena bogopodobnost, naravnost k Bogu in k sočloveku, da, k stvarstvu sploh po Kristusu, prvorojencu in odrešeniku vsega stvarstva, v katerem ima svoj obstoj. Človek, ki jih uresničuje, je tako zvest sebi in Bogu, posvečuje sebe in svet.

Sklepna misel

Ko smo si nekoliko ogledali bistvene poteze krščanskega humanizma, moramo sedaj reči, da je tako imenovani krščanski humanizem bolj horizont vsakega resničnega humanizma kakor pa določena konkretna oblika humanizma. Krščanstvo je namreč vera absolutne prihodnosti in zato je zanj vsaka konkretna oblika humanizma relativna, čeprav je obenem resnično na potu k tej absolutni prihodnosti, ki pomeni popolno uresničenje božjega kraljestva, ko bo človek kot posameznik, kot član človeške skupnosti in obenem povezan z ostalim stvarstvom dosegel tisto podobo, ki bo popolnoma ustrezala božji zamisli in katere vzor je poveljani Kristus.

Vsekakor pa lahko ta ali ona oblika humanizma bolj ustreza tej božji zamisli oziroma bolj odraža njeno vsebino in je zato bolj krščanska kakor druga. A krščanska katekschen ne more biti nobena konkretna oblika humanizma, pač pa je vsaka oblika resničnega humanizma na neki način krščanska, in to v tisti smeri, v kateri je v njej realizirano krščansko gledanje na človeka in v kateri je resnično naravnana v absolutno prihodnost. To pa more veljati celo za ateistične oblike humanizma, ki so toliko pač »implicite« krščanske. Končno gre namreč za realizacijo resnične ljubezni do človeka, ki pa je delež pri ljubezni, s katero se Bog sklanja k človeku po Kristusu, in je pričevanje zanjo.

Istočasno je končno razumljivo, da more samo tista oblika humanizma, ki je odprta za človekovo imanenco na osnovi naravnave v transcendenco, kakor je to utemeljeno v krščanstvu, združevati v sebi vsa resnična prizadevanja za počlovečenje, poplemenitenje in razvoj človeštva, ker takšna oblika humanizma dejansko vse druge oblike vsaj teoretično transcendirata in jim obenem priznava njihovo vrednost. Čim bolj je torej neka oblika humanizma res krščanska, tem bolj je sposobna za dialog z drugimi oblikami humanizma in tem manj je ovira za delovanje vsakega resničnega humanizma, pa čeprav se ta omejuje samo na človekovo imanenco. Krščanstvo namreč odpira človeštvu nova obzorja, ne da bi izgubljalo smisel za »stara« obzorja v mejah imanence.

»Domači« dialog božjega ljudstva

PRISPEVEK K TEOLOGIJI DIALOGA ZNOTRAJ CERKVE

Štefan Steiner

DIALOGUS »DOMESTICUS« POPULI DEI

Summarium: Concilium Vaticanum II docet dialogum »domesticum«, id est dialogum inter membra Ecclesiae condicionem necessariam dialogi Ecclesiae cum mundo esse. Conceptu dialogi explicato auctor in basi Sacrae Scripturae et doctrinae Concilii Vaticani II ante omnia perscrutatur quatenus sint fundamenta theologica dialogi »domestici«. Ea primum in veritate de Corpore Christi mystico, in quo omnia membra Ecclesiae in communione divina vivunt et libertatem dignitatemque habent aequalem, invenit. Pro dialogo in Ecclesia pariter testificatur exemplum Christi. Necessitas dialogi in Ecclesia clarissime apparet in mandato ut omnia eiusdem Ecclesiae membra opus Christi salvificum continuare debeant et quidem variis donis Spiritus Sancti, variis ministeriis, et in sic dicto pluralismo spirituali: Coordinatio operis, donorum et ministeriorum, eliminatio pluralismi nocentis postulant dialogum. In fine prioris capituli concluditur: Dialogum inter membra Ecclesiae non simpliciter quoddam postulatum morale sed postulatum ontologicum esse.

In capitulo posteriori natura dialogi »domestici« describitur. Ope Sacrae Scripturae concludendum est: Hic dialogus in Spiritu Sancto principium suum habet, in Iesu Christo autem fine finaliter obiectum suum; hic dialogus magna virtute praeditus esse debet, quin etiam impregnatus omnibus principalibus virtutibus, fide, spe, caritate, sapientia, fortitudine, iustitia, temperantia, humilitate, veracitate.

Deductiones maioris momenti pro praxi: In Ecclesia exigitur dialogus horizontalis et verticalis; structura hierarchica non potest esse obstaculum dialogi, si ista in ministerium Ecclesiae faciendum data est; institutiones multae examinandae sunt, an ad dialogum faciendum capaces sint; dialogus salvificus uti quaedam activitas religiosa considerari deberet; dialogus virtuosus tam toti Ecclesiae quam singulis membris fructus primordiales affert, exempli gratia: Apostolatium dynamicum et accomodatum; verae libertatis et dignitatis filiorum Dei augmentum; fraternitatem magis sinceram. Educatio ad dialogum virtuosum in catechesi, praedicatione ecc. promovenda est; tractatio de dialogo in theologia scholastica introducenda est; hierarchia speciatim dialogum verticalem et horizontalem promovere et pro dialogo advigilare debet.

Viri in literatura

1. Konstitucije, odloki in izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora:
Konstitucija o sv. bogoslužju (kratica — B);
Dogmatična konstitucija o Cerkvi (C);
Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (CS);
Odlok o ekumenizmu (E);
Odlok o pastirski službi škofov (Š);
Odlok o obnovi redovniškega življenja (R);
Odlok o duhovniški vzgoji (DV);

- Odlok o laiškem apostolatu (LA);
 Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve (M);
 Odlok o službi in življenju duhovnikov (D);
 Izjava o krščanski vzgoji (KV);
 Izjava o verski svobodi (VS).
2. Papež Pavel VI., okr. »Ecclesiam suam«.
 3. Buber M., *Il principio dialogico*, Milano 1959.
 4. Congar Y. M.-J., *Chrétiens en dialogue*, Paris (Unam Sanctam) 1964.
 5. Dialogo (El) segun la mente de Pablo VI, Ed. Instituto social Leon XIII, Madrid 1965.
 6. Dondeyne A., *La foi écoute le monde*, Paris (Ed. Universitaires) 1964.
 7. Fagone V., Dialogo e persona, v: *La Civiltà Cattolica* 116 (1965) 129—142.
 8. Fagone V., Dialogo e testimonianza, v: *La Civiltà Cattolica* 116 (1965) 215—228.
 9. Fagone V., I presupposti filosofici del dialogo, v: *La Civiltà Cattolica* 115 (1964) 317—329.
 10. Fries H., *Le dialogue entre les Chrétiens*, Paris (S. Paul) 1963.
 11. Gozzini M., I rapporti fra i laici e gerarchia, v: *La Chiesa del Vaticano II*, studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica 'Lumen gentium', Firenze (Vallecchi) 1965, 1012—1030.
 12. Grmič V., Teologija dialoga Cerkve s svetom, v: *Bogoslovni vestnik* 25 (1965) 193—230.
 13. Häring B., *Das Gesetz Christi?*, Freiburg im B. (Wewel) 1963.
 14. *Handbuch der Pastoraltheologie, Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart*, zv. II/1—2, Freiburg (Herder) 1966.
 15. Löhrer M., La gerarchia al servizio del popolo cristiano, v: *La Chiesa del Vaticano II*, studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica 'Lumen Gentium', Firenze (Vallecchi) 1965, 699—712.
 16. Quadri S., La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, v: *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, commenti alla Costituzione pastorale 'Gaudium et spes', Torino (Elle di ci) 1966, 633—672.
 17. Rahner K., Vom Dialog in der Kirche, v: *Stimmen der Zeit* 179 (1967) 81—95.
 18. Rahner K., Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, v: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 45—58.
 19. Rétif L., *Vivre, c'est dialoguer*, Paris 1964.
 20. Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, München (Hüder) 1962.
 21. Sigmond R., La promozione della pace e la comunità dei popoli, v: *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, commenti alla Costituzione pastorale 'Gaudium et spes', Torino (Elle di ci) 1966, 1055—1122.
 22. Truhlar K. V., Pokoncilski katoliški etos, Celje (Mohorjeva družba) 1967.

UVOD

1. Namen in perspektiva

Drugi vatikanski cerkveni zbor usmerja Cerkev »zaradi njenega poslanstva, ki ji nalaga dolžnost, razsvetljevati ves svet z evangelijskim oznanilom in zediniti v enem Duhu vse ljudi«, k »iskrenemu dialogu«.¹ Napotek k »odrešitvenemu dialogu« je sprejela Cerkev tudi od papeža Pavla VI. v njegovi prvi okrožnici.²

¹ CS 92, 1.

² Prim., »Ecclesiam suam«, n. d., št. 74—79.

Uspešen dialog z ljudmi zunaj katoliške Cerkve pa »zahteva, da zlasti v Cerkvi sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki»,³ zahteva »domači dialog«.⁴

Dandanes katoliški teologi mnogo pišejo o dialogu katoliške Cerkve z ločenimi brati, z neverniki, z vsemi ljudmi dobre volje. Skoraj nič pa ne razpravljajo o »domačem dialogu«, ki je nujen pogoj dialoga s svetom. In še tisto malo, kar so napisali, je večinoma dispozitivnega in ne strogo teološkega značaja.

Naša razprava bi rada bila skromen poizkus teologije dialoga v Cerkvi sami, majhen prispevek k tej teologiji. Zato menimo, da je treba najprej pokazati na dejstva, ki zahtevajo dialog med udi Cerkve, potem pa obravnavati samo naravo tega dialoga. Razprava bo torej imela dva dela. V prvem bomo govorili o temeljih dialoga med udi Cerkve, v drugem pa o njegovem počelu, predmetu in moralnih pogojih. Na koncu vsakega poglavja pa bomo napravili na podlagi predhodnih ugotovitev nekatere potrebnejše aplikacije na praktično življenje Cerkve.

Preden začnemo obravnavati sam predmet, bo koristno, če nekoliko pojasnimo pojem dialoga, to je pojem splošnega dialoga, tistega, ki velja za vse ljudi. Razlaga je toliko bolj potrebna, ker pojem dialoga, posebno če se nanaša na versko ali svetovnonazorsko področje, ni ravno jasen. Mnogi ga enostavno enačijo s pojmom razgovora.

2. Pojem dialoga

Moderne filozofije, posebno personalizem, pojmujejo dialog kot manifestacijo zavesti o nekem vzajemnem predmetu in izraz človeka, svobodne in odgovorne osebe.⁵

Znani krščanski filozof dialoga M. Buber pravi, da človek z dialogom »gradi sam sebe v sogovorniku«, kar ni le psihološki in gnozeološki, ampak v prvi vrsti ontološki proces. Kdor hoče resnično dialogizirati, mora upoštevati sobesednika v vsej njegovi bitnosti, tudi v njegovih posebnih značilnostih, in mora namensko razvijati neki medsebojni predmet. Buber zato trdi, da je dialog najodličnejša komunikacija med osebami, je odnos »jaz—ti«, je bistvena osebna soudeležba dialogizirajočih oseb.⁶

A. Dondeyne takole opisuje dialog: »Pravi dialog obstaja samo v primeru, ko se potrudim, da se živim v mišljenje in čutenje sobesednika ter sem pripravljen, da se od njega kaj naučim in mu tudi sam kaj nudim. Dialog se rodi iz želje po medsebojnem poslušanju in s tem po medsebojni obogatitvi. Kdor posluša, priznava, da se mora še marsikaj naučiti, da se mora bližnjemu odpreti in mu dovoliti vstop v sebe. To pa dalje pomeni,

³ CS 92, 2; prim. prav tam 3, 2.

⁴ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 117.

⁵ Prim. Uvod k 'Ecclesiam suam' v izdaji založbe Paoline, Roma 1965.

⁶ Buber, n. d., 30 sl.

da človek prelomi z zaljubljenostjo v samega sebe, ki se bohota v slehernem izmed nas in nas nagiba, da se zapremo vase, v napačno samozadovoljnost ob lastnih sposobnostih.⁷ Brez poslušanja in sprejemanja torej ni resničnega dialoga, kakor ga ni brez govorjenja in dajanja. Dialog nujno zahteva medsebojno osebno komunikacijo.

Po jezuitu V. Fagoneju bi bil dialog »osebno srečanje dveh ali več ljudi z namenom, da skupaj iščejo resnico. To srečanje in iskanje povzroči posebno duhovno dinamično strukturo, ki se snuje na tesnih osebnih odnosih.«⁸ To »iskanje je usmerjeno k najdbi neke skupne dobrine, čeprav samo prihaja z različnih stališč. Ravno zavest o omejenosti naših spoznanj nas napravi strpne do mišljenja drugih in pripravljene, da se obogatimo v medsebojnem srečanju izkušenj, v katerem se pristranska stališča popravljajo in dopolnjujejo.«⁹ Kolikor je dialog medsebojni odnos, »je tudi ustrezen način, ki vodi do pristne komunikacije.«¹⁰ Dialog zahteva iskreno osebno srečanje, v katerem vlada medsebojno spoštovanje in iskanje sporazuma, prav tako pa zvestoba resnici.¹¹

Papež Pavel VI. meni, da je »gonilna sila dialoga ljubezen, ki teži, da se bližnjemu daruje na zunaj« v obliki »besede, oznanila, razgovora«,¹² dialog »je umetnost duhovne komunikacije«.¹³

Dialog torej ni samo neki navadni razgovor, ni le neka dialektika logičnega razpravljanja o kaki reči, ki zanima eno in drugo stran sodelujočih (kakor menijo racionalisti), ni le soočenje prakse s prakso z namenom, da se najdejo smernice za konkretno dejavnost (kakor mislijo marksisti).

Če bi prej navedene opise dialoga hoteli nekako sintetizirati, bi rekli: dialog je osebna komunikacija ali medsebojna obdaruje, ki se izvrši v obliki razgovora med 'jaz' in 'ti' (med 'mi' in 'vi') pod nagibom ljubezni do sebe (ker se hočemo s spoznanji sogovornika obogatiti), do bližnjega (ker ga hočemo s svojimi spoznanji obogatiti) in do resnice (ker jo hočemo najti čim popolneje in ji ostati vedno zvesti). ko sobesedniki priznajo drug drugemu polno človeško dostojanstvo, svobodo in pravico do osebnih razlik ter namenoma rešujejo neko medsebojno zadevo, da bi prišli do skupne dobrine.

Dialog je za človeško življenje nujnost. Človeška oseba po svoji naravi teži, da se izraža, da od svojega posreduje drugim. Prav tako pa človeška oseba sama sebi ne zadostuje, hoče se spopolnjevati z darom ljubezni druge osebe. Dialog pa je potreben tudi zaradi problematike resnice. Resnica je razposejana vsepovsod, mnogokrat je težko oprijemljiva in razdrobljena, pogosto jo ljudje različno pojmujejo, drugič jo preveč subjektivizirajo,

⁷ N. d., 13.

⁸ Dialogo e persona, n. d., 143.

⁹ I presupposti..., n. d., 319.

¹⁰ Dialogo e testimonianza, n. d., 226.

¹¹ Prav tam, 215.

¹² Ecclesiam suam, n. d., št. 66—67.

¹³ Prav tam, št. 84.

nikdar pa je v zemeljskem življenju ne morejo osvojiti popolnoma, čeprav jo vedno iščejo in vedno hočejo kot popolno. Zaradi tega nastajajo v življenju posameznika in družbe neprestano problemi, ki jih eno samo človeško bitje ne more rešiti. S socializacijo in pluralizacijo življenja ti problemi še naraščajo. Kako človek po svoji naravi, tudi po krščanski naravi teži po dialogu, ki naj mu pomaga, da se obogati z resnico, nam lepo pove apostol Pavel: »Bog ... mi je priča, kako ... v svojih molitvah vedno prosim, da bi se mi vendar že kako posrečilo po volji božji k vam priti. Želim vas namreč videti, da bi vam podelil kak duhovni dar, da se utrdite, to je, da nam bo med vami v medsebojno tolažbo skupna vera, vaša in moja ... Grkom in barbarom, modrim in neukim sem dolžnik« (Rimlj 1, 9—14).

Drugi vatikanski cerkveni zbor uči: »K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega nastanka.«¹⁴ Če je človek po svoji naravi povabljen k dialogu z Bogom, mora biti povabljen tudi k dialogu s sočlovekom — po logiki apostola Janeza: »Kdor namreč ne ljubi svojega brata, ki ga je videl, kako more ljubiti Boga, ki ga ni videl?« (1 Jan 4, 20).

Kristjani so torej usmerjeni k dialogu med seboj že po svoji naravi, kot ljudje.

I. TEOLOŠKI TEMELJI DIALOGA V CERKVI

Ali more v strogo hierarhično urejeni družbi, kakršna je katoliška Cerkev, obstajati resničen dialog, kakor smo ga opisali v uvodu? Ali pa je zaradi nadnaravnega značaja Cerkve ravno v njej večja možnost za dialog kakor v drugih družbah? Ali zaradi tega značaja in poslanstva Cerkve lahko govorimo celo o nujnosti dialoga v Cerkvi? Da bo mogoče na postavljena vprašanja odgovoriti, bo treba najprej razmišljati o najgloblji naravi članov Cerkve, ki bi naj imeli med seboj dialog. Prav tako nam more pomagati pri odgovoru resnica o poslanstvu Cerkve in morebiten zgled njenega ustanovitelja Kristusa.

1. Člani Cerkve so Kristusovi udje

Resnica o vraščenosti članov Cerkve v Kristusovo telo priča, da obstaja med njimi najtesnejša življenjska povezanost, *communio*, ki jo povzroča v njih Kristusovo božje življenje (a). Iz te resnice sledi, da so vsi člani Cerkve deležni Kristusovega dostojanstva in da vlada med njimi osnovna enakost (b) ter da vsi uživajo Kristusovo svobodo (c).

a) Člani Cerkve so povezani z božjim življenjem

Med člani Cerkve obstajajo najbolj življenjske in intimne vezi, zakaj združeni so v Kristusu, ki je njihovo življenje (prim. Jan 14, 5). Kako radikalna je njihova življenjska povezava, pojasnjuje Kristusova primera o trti in mladikah (Jan 15, 5) in Pavlova o enem telesu, ki ima mnogo

¹⁴ CS 19, 1.

udov: »Kakor je namreč telo eno in ima mnogo udov, vsi telesni udje pa so, čeprav jih je mnogo, vendar eno telo: tako tudi Kristus. V enem Duhu namreč smo bili vsi krščeni v eno telo, naj bodo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni« (1 Kor 12, 12—13). Vsi krščeni so oblekli »novega človeka«, in med njimi »ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ne divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 10—11), v vseh »se razliva Kristusovo življenje«. ¹⁵ Kristusovo telo je Cerkev (Kol 1, 24).

Zaradi vraščanja v Kristusa »je nad vsemi in po vseh deluje in v vseh« udih Cerkve »en Bog in Oče vseh« (Ef 4, 6), vsi so »bili napolnjeni z enim Duhom« (1 Kor 12, 13), vsem je glava Kristus (Ef 4, 15), »iz katere se vse telo po členkih in sklepah zlaga in sestavlja in tako napreduje v božjo rast« (Kol 2, 19). Vsi člani Cerkve so zato »bratje«, kakor jih tolikokrat imenuje apostol Pavel v svojih pismih, vsi »sestavljajo eno Kristusovo družino«, kakor pravi sv. Avguštin. ¹⁶

Med člani Cerkve je torej bitno, življenjsko občestvo, ki ga povzročajo tri božje osebe. Med njimi torej obstaja osnovni pogoj za dialog. »Dialog je vedno mogoč, ko obstajajo skupne ideje, izpovedovanje skupnih vrednot, skupno upanje in občestvo življenja, ki se hrani iz istega vira. Čim močnejše je občestvo med ljudmi, tem intenzivnejši in vzvišenejši more biti dialog. Torej je naravno, da je dialog nujen predvsem v okviru Cerkve, med božjim ljudstvom, ki je povezano z najtesnejšimi vezmi... Dialog je nujen izraz občestvenega življenja, ki ga posamezniki med seboj živijo in poglobljajo.« ¹⁷

Občestveno življenje kristjanov, ki ga povzročajo tri božje osebe, nam tudi priča, da se morajo v njem odražati odnosi med istimi božjimi osebami. Med božjimi osebami pa obstajajo, kakor nas uči nauk o presveti Trojici, posebljeni odnosi. Božje osebe so neprestano odprte druga drugi, se druga drugi dajejo in se druga od druge sprejemajo. Med njimi je večni dialog. Božji elementi, ki so v članih Cerkve, torej morajo te člane spodbujati k istemu delovanju, k dialogu, ki je izraz, podoba dialoga med tremi božjimi osebami, nadaljevanje tega dialoga na človeški ravni (prim. 1 Jan 1, 1—3).

Člani Cerkve so torej zmožni dialoga, zmožni še bolj kakor drugi ljudje, saj jih k dialogu močno nagiba njihova krščanska narava. V tem smislu moremo trditi, da »se nahaja dialog na izvoru Cerkve in spremlja vsak njen korak. Cerkev se rodi iz odgovora na povabilo ljubezni Očeta in Sina in Svetega Duha: je dialog podaritve in obogatitve.« ¹⁸ »Živeti kot božji otrok, pomeni: dialogizirati.« ¹⁹

b) Dostojanstvo in osnovna enakost članov Cerkve

Bistveno in najvišje dostojanstvo udov Cerkve je v njihovem nadnaravnem izvoru. V moči Kristusovega odrešenja so »se rodili iz Boga«

¹⁵ C 7, 2.

¹⁶ Tract. in Joan 11, 4 (PL 35, 1467).

¹⁷ Sigmond, La promozione..., n. d., 1121.

¹⁸ Quadri S., La missione..., n. d., 640.

¹⁹ Rétif, vivre..., n. d., 9.

(Jan 1, 13). Sveti Pavel uči: »Vsi ste po veri božji otroci v Kristusu Jezusu; kateri ste namreč v Kristusa krščeni, ste Kristusa oblekli. Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 26—28). Apostol je tako prevzet od vzvišenega dostojanstva kristjanov in njihove enakosti med seboj, da v nadaljevanju trdi s poudarkom: »Ker pa ste sinovi, je Bog poslal Duha svojega Sina v naša srca, ki kliče: Aba, Oče! Zato nisi več suženj, ampak sin; ako pa sin, tudi dedič po Bogu« (Gal 4, 5—7; prim. Rimlj 8, 14—17; 1 Jan 3, 1—9).

Bistvo dostojanstva kristjanov je potem v dejstvu, da so »Kristusovo telo in posamez udje« (1 Kor 12, 27). Značilno je, da Pavel po tej trditvi našteva razne službe, npr. službo apostolov, prerokov, učiteljev, in takoj nato uči: »Hrepenite pa po večjih darovih« (1 Kor 12, 28—31), nakar začne slavospev o ljubezni, katera je najvišja odlika v Kristusovem telesu in brez katere vse drugo nič ne koristi (prim. 1 Kor 13, 1—3). Če k temu še pridružimo nauk pisma Efežanom o krščanskem poklicu, o enem Bogu v vseh Kristusovih udih, o medsebojni ljubezni in edinosti poslanstva in delovanja vseh udov v ljubezni (prim. 4, 1—16), se jasno vidi, da so vse službe, pa naj gre celo za službo apostolov in evangelistov, zaradi služenja vsemu Kristusovemu telesu in posameznim udom. Bistveno dostojanstvo članov Cerkve zato ni v tem, da je kdo na visokem položaju, ampak v tem, da tvori »eno telo v Kristusu« (Rimlj 12, 5). Zato pa sv. Pavel zapoveduje kristjanom: »V spoštovanju drug drugemu pruvjte!« (Rimlj 12, 10).

Sv. Peter izraža bistveno dostojanstvo kristjanov takole: »Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, ... božje ljudstvo« (1 Pet 9—10). Vsi kristjani so »prejeli isto dragoceno vero« kakor apostoli (2 Pet 1, 1).

Ko 2. vatikanski cerkveni zbor premisli nauk sv. pisma o božjem otroštvu udov Cerkve, o njihovem včlenjenju v Kristusovo telo in o božjem ljudstvu ter kraljevskem duhovstvu, trdi brez omahovanja: »Skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikake neenakosti... Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti... Razlikovanje namreč, ki ga je Gospod postavil med posvečenimi služabniki in ostalim božjim ljudstvom, vključuje povezanost; saj so pastirji in drugi verniki, kolikor drug drugega potrebujejo, med seboj v tesni zvezi. Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu medsebojno služijo in naj služijo drugim vernikom, ti pa naj pastirjem in učiteljem radi nudijo svoje sodelovanje. Tako vsi pričujejo za čudovito edinstvo v Kristusovem telesu: kajti ravno različnost darov, služb in del zbira božje otroke v enoto, ker vse to dela eden in isti Duh« (1 Kor 12, 11).²⁰

Enakost udov Cerkve z ozirom na dostojanstvo in na dejavnost na eni in medsebojno služenje na drugi strani je nov pogoj za dialog v Cerkvi

²⁰ C 32, 2—3.

in nov dokaz, da dialog v Cerkvi mora obstajati. Prvi sestavljalec osnutka za konstitucijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora »Cerkev v sedanjem svetu, R. Sigmond, pravi: »Ko je v Cerkvi enako dostojanstvo vseh vernikov, ki sestavljajo božje ljudstvo, dejansko priznано, so narejeni temelji za dialog, čeprav še vedno gre posebno spoštovanje tistim, ki so na poseben način posvečeni Bogu... Resničen dialog nikoli ne more škodovati avtoriteti, ker se izvršuje na drugi ravni kot pokorščina. Dialog se nanaša na dobrine, ki so skupne vsem udom, ki so skupna dediščina vsega božjega ljudstva.«²¹

c) Svoboda kristjanov v Kristusu

Za resničen dialog je potrebno, da so sodelujoče osebe svobodne. Ali obstaja v Cerkvi kot Kristusovem telesu svoboda, ki je bistveno enaka za vse ude?

Kristjani imajo v Kristusu svobodo (Gal 2, 4). To svobodo morajo kristjani živeti (prim. Gal 5, 1). Kristusova resnica kristjane osvobaja (prim. Jan 8, 31—32), za voditeljico svojega življenja imajo »popolno postavo svobode« (prim. Jak 1, 24), to je postavo milosti, ki jih dela svobodne za vse dobro in oprošča postave greha in strahu (prim. Rimlj 8, 2). V iskrenem iskanju resnice in v bratski ljubezni so udje Cerkve toliko svobodni, da morejo in morajo odkrito povedati, kaj mislijo, kateri koli avtoriteti, čeprav je njeno mišljenje nasprotno. To nam dokazuje s svojim zgledom sv. Pavel, ki se je poglavarju Cerkve, Kefu zaradi evangeljske resnice »v obraz ustavil« (prim. Gal 2, 11—14).

Svoboda udov Cerkve pozna samo eno mejo, greh, in samo eno zapoved, ljubezen: »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo. Zakaj vsa postava se dopolnjuje v eni besedi, namreč: »Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe« (Gal 5, 13—14; prim. 1 Pet 2, 16—17). Sv. Avguštin je to dejstvo klasično izrazil: »Ama, et quod vis fac!«²² Drugi vatikanski cerkveni zbor pa trdi, da je božje ljudstvo »odlikovano z dostojanstvom in svobodo božjih otrok, ko v njihovih srcih prebiva Sveti Duh kakor v templju«.²³

Svobodni, ki jo imajo kristjani kot nadnaravni (po milosti dvignjeni) ljudje, se pridružuje svoboda, ki jo imajo kot naravni (zgolj naravno gledani) ljudje. Omenjeni cerkveni zbor izjavlja, »da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznika kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katere koli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovoljeno nikogar siliti, da ne bi — znotraj zahtevanih mej — ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi. Razen tega izjavlja, da pravica do verske svobode resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe, kakršno spoznamo iz razodete božje besede in iz samega razuma.«²⁴

²¹ La promozione..., n. d., 1121.

²² In Ep. Joannis ad Parth., tract. 7, 8 (Pl 35, 2033).

²³ C 9, 2.

²⁴ VS 2, 1.

Drugi vatikanski cerkveni zbor izrecno uči, da mora biti človek svoboden, ko z dialogom išče resnico: »Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem..., z medsebojnim občevarjanjem in dialogom.«²⁵

Na podlagi povedanega moramo zaključiti, da zaradi nadnaravnega življenja kristjanov in razodete resnice obstaja v Cerkvi večja svoboda za dialog kakor zunaj nje. Dialog ima za smoter vedno neko vrednoto. Prav zaradi vrednot pa Kristus osvobaja kristjane s svojim življenjem in s svojim naukom. Drugo vprašanje je seveda, koliko kristjani svojo veliko svobodo uporabljajo za dialog in kako jo uporabljajo. Po našem mnenju so jo v t. i. konstantinski dobi Cerkve včasih premalo uporabljali in mogli uporabljati — zaradi enostranskega ločevanja Cerkve v »poslušajočo« in »učeko« oz. zaradi pretiranega poudarjanja hierarhične strukture in premajhnega upoštevanja strukture bratstva v Cerkvi.

2. Kristusov zgled

Resnica o vključenju članov Cerkve v Kristusovo telo nas vodi do naslednjega temelja za dialog med istimi člani. Izrazimo to dejstvo z naukom sv. Janeza: »Kdor pravi, da v njem (Kristusu) ostane, mora tudi sam tako živeti, kakor je on živel« (1 Jan 2, 6). Kristjani torej morajo posnemati zgled svoje Glave — Kristusa. Kristus sam jih k temu kliče: »Zgled sem vam namreč dal, da bi tudi vi delali, kakor sem vam jaz storil« (Jan 13, 15). Ali je dal Kristus tudi zgled za dialog? Poizkusimo to dognati s preučevanjem njegovega odrešilnega dela (a) in njegovih odnosov v času zgodovinskega življenja s sodobniki (b).

a) Zgled z odrešilnim delom

V okrožnici »Ecclesiam saum« pravi papež Pavel VI., da »nadaravni izvor dialoga« najdemo v božjem odrešilnem delu: »Razodetje, to je nadnaravni odnos, ki ga je začel sam Bog, da bi prenovil človeštvo, moremo nazvati dialog, v katerem se božja Beseda izraža v učlovečenju oz. v evangeliju... Prav s pomočjo tega Kristusovega dialoga z ljudmi nam Bog dopušča, da kaj razumemo o njem...; in izjavlja, da hoče biti spoznan kot ljubezen... Zaradi razodetja je dialog poln in zaupen: otrok je k njemu poklican, mistik se v njem izčrpava.«²⁶

Da bi se ljudem približal, da bi imel z njimi čim tesnejše življenjske odnose, da bi mogel z njimi imeti odrešilni dialog v človeški obliki, Kristus, »dasi je bil v božji podobli, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek. Ponižal se je in bil pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2, 6—8). Iz svojega odrešilnega dela, ki je doseglo vrhunec s trpljenjem in smrtjo na križu ter hkrati z vstajenjem, Kristus ni izključil

²⁵ Prav tam 3, 2.

²⁶ N. d., št. 72.

nikogar: »In jaz bom, ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32). Njegov odrešilni dialog je resnično oseben, saj v njem daje sam sebe kot »pot, resnico in življenje« (Jan 14, 6). Kristus pušča v tem dialogu vsakogar svobodnega: »V svojo lastnino je prišel in njegovi ga niso sprejeli. Vsem pa, kateri so ga sprejeli, je dal pravico, da postanejo otroci božji« (Jan 1, 11—12).

b) Zgled z odnosi v zemeljskem življenju

V svojem zgodovinskem življenju je Kristus imel s sodobniki zgleden dialog, posebno s svojimi učenci. Njegovi razgovori z učenci so posebno značilen vzor za dialog med kristjani, saj so le-oni bili z njim v tesnejših življenjskih odnosih. Navesti moremo le nekaj zgledov tega dialoga.

Kristus je svoj dialog z učenci napolnil z neizmerno ljubeznijo, npr. onega z Judom Iškarijotom: »Prijatelj, stori, za kar si prišel« (Mt 26, 50), ali onega ob priložnosti umivanja nog (prim. Jan 13, 1—11). Kljub svoji božji naravi je dialogiziral z apostoli kot prijatelj: »Ne imenujem vas več služabnike, zakaj služabnik ne ve, kaj dela njegov gospod. Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jan 15, 15).

Dialog med Kristusom in učenci se je razvijal v popolni svobodi, v priznanju človeškega dostojanstva, rahločutno, npr. dialog po Jezusovem govoru o nebeškem kruhu, o čemer posebno pričajo Jezusove besede: »Ali hočete oditi tudi vi?« (prim. Jan 6, 66—69). Njihov dialog je bil spontan in odkrit, npr. ko je Gospod rekel: »In kam grem, veste in za pot veste,« mu je Tomaž odgovoril: »Gospod, ne vemo, kam greš; in kako bi mogli vedeti za pot?« (prim. vse 14. pogl. Janezovega evangelija do 12. vrste).

Jezusovi dialogi z drugimi ljudmi nam kažejo, kako mora biti kristjan pripravljen na dialog z vsakim človekom dobre volje (prim. Jan 3, 1—21: dialog z Nikodemom), kako mora spoštovati dostojanstvo in svobodo sogovornika (Lk 18, 18—23: dialog z bogatim mladeničem), kako mora biti v dialogu življenju blizu in kako mora z njim skrbeti za zveličanje bližnjega (Lk 19, 1—10: dialog s Zahejem), kako je treba v dialogu čuvati lastno dostojanstvo in resnico (Jan 18, 22—23: dialog s služabnikom velikega duhovnika Ane; Jan 18, 33—38: dialog s Pilatom), kako je treba znati v dialogu tudi poslušati (Lk 2, 42—47: dvanajstletni Jezus v templju) in biti milosrčen (Lk 23, 42—43: dialog z desnim razbojnikom), končno pa, kako je treba biti za dialog odprt in v njem dajati od svojega notranjega bogastva: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28).

Kako primerno je torej naročilo 2. vatikanskega cerkvenega zbora kristjanom: »Kakor je Kristus preiskoval srca ljudi in jih s pravim človeškim razgovorom pripeljal k božji luči, tako naj tudi njegovi učenci, globoko prevzeti od Kristusovega Duha, spoznavajo ljudi, med katerimi živijo; z njimi naj se pogovarjajo, da jih bo iskren in potrpežljiv dialog poučil o zakladih, ki jih je darežljivi Bog razdelil med narode.«²⁷ Tudi za

²⁷ M 11, 2.

dialog, ki ga naj ima božje ljudstvo med seboj, za nujnost in za način tega dialoga, velja Kristusovo naročilo: »Učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen« (Mt 11, 29).

3. Poslanstvo Cerkve

Kristus je ustanovil Cerkev zato, da bi po njej nadaljeval svoje odrešilno delo. Zaradi svojega vraščenja v Kristusovo Cerkev so vsi kristjani deležni Kristusovega poslanstva, vsi morajo nadaljevati njegovo odrešilno delo (a). Vsi člani Cerkve dobivajo za to delo različne darove in izvršujejo različne službe. Zaradi koordinacije teh darov in služb in njihovega učinkovitega delovanja je potreben v Cerkvi dialog (b). Poleg tega pa morajo kristjani nadaljevati odrešilno delo v t. i. duhovnem pluralizmu, ki obstaja v Cerkvi sami in zunaj nje. Za odpravo škodljivega pluralizma je nujen dialog (c).

a) Vsi člani Cerkve nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo

Sv. pismo nove zaveze in 2. vatikanski cerkveni zbor vztrajno uči, da morajo vsi Kristusovi udje nadaljevati njegovo odrešilno delo. Kristus je svoje učence imenoval »sol zemlje« in »luč sveta«. Poslal jih je v svet, da nadaljujejo njegovo poslanstvo: »Pojdite torej in učite vse narode; kršćujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal« (Mt 28, 19—20). Od Kristusa so učenci prejeli Svetega Duha, da bi mogli biti Kristusove priče povsod in do konca sveta (prim. Apd 1, 8).

Posebno sv. Pavel naglaša, da ima vsak ud Cerkve pravico in dolžnost, da nadaljuje Kristusovo odrešilno delo: »On (Kristus) je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove... Iz njega prejema vse telo rast, ko se zлага in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 4, 11—13.16).

Drugi vatikanski cerkveni zbor uči, da Cerkev vrši odrešilno poslanstvo po vseh svojih udih, npr.: Kristus »je Cerkev napravil za vesoljni zakrament odrešenja«.²⁸ Božje ljudstvo je mesijansko ljudstvo, ki ga je Kristus »ustanovil kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in On si ga tudi privzema za orodje odrešenja vseh ljudi in ga pošilja kot luč sveta in sol zemlje po vsem svetu«.²⁹ Vsak kristjan je poklican k apostolatu že po sami krščanski naravi: »Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen (= v božjo slavo in zveličanje vseh ljudi). Cerkev ga izvršuje po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu.

²⁸ C 48, 2.

²⁹ Prav tam 9, 2.

Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev.³⁰ Ta koncilski nauk ima posebno težo zato, ker je podan v odloku o laičkem apostolatu. Glede pravice in dolžnosti, da nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo, »vlada med vsemi (= udi Cerkve) enakost«.³¹ To pomeni, da se nihče ne sme temu delu izmikati in da nikogar ne smejo drugi udje Cerkve pri tem delu pasivizirati.

Kolikor bolj je božje ljudstvo prevzeto od odrešilne dejavnosti, toliko bolj je tudi pripravljeno za dialog med seboj (prim. Apd 2, 41—47). »Dialog znotraj Cerkve predpostavlja jasno zavest o odrešilnem poslanstvu Cerkve, vseh njenih udov; iz te zavesti izhaja duh občestvenosti in služenja v doktrinalnem in operativnem raziskovanju.«³²

b) Različni darovi in službe

Kakor smo slišali, trdi sv. Pavel, da udje Kristusovega telesa gradijo to telo vsak tako, kakor je komu primerno (Ef 4, 16). Drugi vatikanski cerkveni zbor pa za sv. Pavlom uči, da Cerkev deluje po svojih udih »na različne načine«.³³ Gre torej za isto odrešilno delo in različno dejavnost različnih udov.

Udje Cerkve dobivajo za izvrševanje svojega poslanstva od Svetega Duha različne darove: »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh... Slehernemu pa se razodetje Duha daje v korist (= vse Cerkve). Enemu se po Duhu daje beseda modrosti, drugemu beseda vednosti..., drugemu vera..., drugemu čudežna dela, drugemu prerokovanja, drugemu razločevanje duhov, drugemu raznovrstni jeziki, drugemu razlaganje jezikov. Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 4—11). Drugi vatikanski cerkveni zbor pa posebno poudarja dolžnost, da se vsi darovi udov Cerkve uporabijo za skupni blagor Cerkve: »Sveti Duh... razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve... Ker so te karizme, bodisi izredne bodisi tudi najpreprostejše in bolj razširjene, potrebam Cerkve nad vse primerne in koristne, jih je treba sprejemati z zahvaljevanjem in veseljem... A sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi gre tistim, ki so v Cerkvi predstojniki in ki imajo dolžnost, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo in, kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5, 12 in 19—21).«³⁴

Podobno je treba zaključiti glede različnih služb v Cerkvi. Drugi vatikanski cerkveni zbor razlaga nauk sv. Pavla o službah v Cerkvi (Ef 4, 11—16) takole: Kristus »v svojem telesu, ki je Cerkev, neprestano razdeljuje darove služb, s katerimi v njegovi moči drug drugemu poma-

³⁰ LA 2, 1; prim. C 17; 33, 4; M 55, 1.

³¹ C 32, 3.

³² Quadri, La missione..., n. d., 316.

³³ LA 2, 1.

³⁴ C 12, 2.

gamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava».³⁵

Vsak član Cerkve je dolžan, da svoje darove in službe uporablja za služenje drugim članom: »Strezite drug drugemu kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje, vsak z darom, kakor ga je prejel... Če kdo izvršuje službo, naj jo z močjo, ki jo daje Bog, da se bo v vsem slavil Bog po Jezusu Kristusu« (1 Pet 4, 10—11). Darovi in službe v Cerkvi so torej dani od Boga po principu komplementarnosti! Da bi se pa ti darovi in službe mogli dopolnjevati, da bi bili koordinirani, da bi z njimi mogli udje Cerkve drug drugemu služiti, skratka da bi mogli z njimi učinkovito nadaljevati Kristusovo odrešilno delo tako v Cerkvi sami kakor zunaj nje, je v dimenzijah zemeljskega življenja potreben dialog. Potreben je toliko bolj, če pomislimo, da imajo vsi udje Kristusovega telesa enako dostojanstvo in da je treba spoštovati svobodo slehernega uda. Če pa zaradi odrešilnega dela obstaja v Cerkvi potreba po dialogu, obstaja tudi dolžnost, da se dialog v Cerkvi vrši, saj je odrešilno delo smoter Cerkve. Za nujen smoter pa je treba uporabljati vsa potrebna sredstva.

Na dialog v Cerkvi se posebno nanaša opomin sv. Pavla: »Duha ne ugašujte, prerokovanja ne zaničujte, vse pa preskušajte, in kar je dobro, ohranite« (1 Tes 5, 19—21). V vsakem kristjanu pa na ta ali oni način deluje Sveti Duh (prim. Rimlj 8, 15—16; 2 Kor 1, 22). Ko M. Gozzini, znani italijanski laiški teolog, razlaga naročilo 2. vatikanskega cerkvenega zbora hierarhiji, naj ne ugaša Duha, ampak naj vse preizkuša in ohrani, kar je dobro, ugotavlja: »To pa se more zgoditi samo s pomočjo dialoga, ki se neprestano razvija med vsemi udi Cerkve. Namen komunitarnih odnosov v Cerkvi zahteva od hierarhije, da je poslušna Duhu. Dialog v Cerkvi je v veliki meri odvisen od te poslušnosti hierarhije Duhu in od sposobnosti, da spozna vetje Duha — čeprav je le-to delno in nejasno — v slehernem verniku.«³⁶

Kar se tiče naravnih sposobnosti, ki jih imajo udje Cerkve, moramo napraviti isti sklep. Tudi te darove morajo ti udje uporabiti za dobro (prim. Mt 5, 14—30: prilika o talentih), končno za odrešilno delo Cerkve. Mnogo morejo k temu delu prispevati npr. razni intelektualni ali volitivni darovi, materialna sredstva, razne ustanove, npr. družina. Za njihovo uspešno delovanje v korist odreševanja pa je potreben dialog.

c) Pluralizem

»Pod t. i. duhovnim pluralizmom razumemo vsoto različnih skušenj, spoznanj, nagibov in možnosti na vseh področjih človeškega bitja.«³⁷ Duhovni pluralizem stori, da ljudje različno gledajo na iste reči in zato tudi hočejo iste dobrine na različen način uresničiti.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je priznal pluralizem in njegovo legitimnost v Cerkvi, ko je izjavil npr.: »Držeč se v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana,

³⁵ Prav tam 7, 6.

³⁶ I rapporti..., n. d., 1022.

³⁷ Rahner, Vom Dialog..., n. d., 83.

tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obravnavanju razodete resnice.³⁸

Zdi se nam, da v današnji Cerkvi obstaja posebno močan pluralizem na pastoralnem, teološkem in družbenem področju. Pogoji pastoralne dejavnosti se neprestano spreminjajo: v raznih deželah se odpirajo nove možnosti za apostolat, nastajajo nova sredstva apostolata, ponujajo se nove metode in oblike dušnega pastirstva itd. Pastoralna dejavnost in sploh apostolat Cerkve se morata tudi stalno prilagajati različnim miselnostim ljudi, različnim časom in krajem. Zato je razumljivo, da nastajajo različna pojmovanja o tem, kako uresničevati v praksi odrešilno poslanstvo Cerkve. Drugi vatikanski cerkveni zbor večkrat omenja pastoralni pluralizem.³⁹ Da ta pluralizem ne bi negativno vplival na izvrševanje poslanstva Cerkve, ampak da bi se ohranila »edinost v potrebnem, svoboda v dvomnem, ljubezen v vsem«, zahteva isti zbor »vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki.«⁴⁰ Zaradi odprave škodljivih elementov pluralizma je posebno potreben dialog med škofom in duhovniki: »Da bo dušno pastirstvo vedno bolj in bolj napredovalo, naj škof sklicuje duhovnike, tudi več hkrati, k razgovoru o pastoralnih zadevah, in to ne samo priložnostno, ampak če le mogoče ob določenih časih.«⁴¹

Tudi resnica, ki naj jo Cerkev z nadaljevanjem odrešilnega dela posreduje svetu, zahteva dialog med tistimi, ki so za to v Cerkvi pristojni. Pomislimo npr. na močan pluralizem, ki je dandanes v Cerkvi zaradi nekaterih naukov holandskega katekizma ali zaradi problema urejanja rojstev. Zaradi močnega duhovnega pluralizma v Cerkvi in zunaj nje je dandanes moralno nemogoče, da bi cerkveno učiteljstvo neko važno resnico za praktično življenje enostavno razglasilo z odlokom brez predhodnega dialoga škofov, teologov in tudi vernikov, brez vsaj relativnega soglasja, do katerega pa se pride s pomočjo dialoga. Tega se je 2. vatikanski cerkveni zbor zavedal in je zato izjavil: »Cerkev potrebuje zlasti v naših časih, ko se stvari tako hitro spreminjajo in ko so načini mišljenja tako različni, zlasti pomoči tistih, ki živijo v svetu in ki se, naj bodo to verni ali nevern, dobro spoznajo v raznih ustanovah ter strokah in razumejo njihovega notranjega duha. Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov je, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorenja 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.«⁴²

Pluralizem pa med udi Cerkve ne obstaja samo glede življenja Cerkve, ampak tudi glede drugih področij človeškega življenja, npr. ekonomskega, političnega, kulturnega in predvsem družbenega. Tudi do problemov na teh področjih imajo člani Cerkve različna stališča, npr. do vietnamske

³⁸ E 4, 7.

³⁹ Prim. npr. B 39—40; C 13, 3; M 22, 1—2, E 2.

⁴⁰ CS 92, 2; prim. C 13, 3.

⁴¹ S 28, 2.

⁴² CS 44, 2.

vojne, do socialistične ali kapitalistične družbene ureditve, do jezikovnega problema v Belgiji. Drugi vatikanski cerkveni zbor je katoličanom priznal tudi pravico do pluralizma v svetnih zadevah, npr.: »Večkrat jih bo že samo krščansko gledanje na stvari nagibalo h kaki določeni rešitvi v določenih okoliščinah. A drugi verniki, ki jih bo vodila nič manjša iskrenost, bodo morda, kakor se to zgodi večkrat, in sicer pravilno, sodili drugače.«⁴³ Vendar pa isti koncil opominja ude Cerkve: Če se primeri, da rešitve, ki jih predlaga ena ali druga stran, mnogi, in to tudi mimo hotenja enih in drugih, kar hitro povezujejo z evangeljskim oznanilom, naj vendar pomislijo, da si v takih primerih nihče nima pravice prilaščati cerkveno avtoriteto izključno v prid svojemu mnenju. Zmerom pa naj si v odkritosrčnem dialogu prizadevajo drug drugega razsvetliti, pri čemer naj ohranijo medsebojno ljubezen in naj jim bo skupni blagor prva skrb.«⁴⁴ Za odpravo škodljivega pluralizma je torej potreben dialog.

Dialog med udi Cerkve je potreben tudi zaradi pluralizma, ki obstaja med ljudmi zunaj katoliške Cerkve, npr. med ostalimi kristjani, med nekristjani in ateisti, med raznimi ljudstvi in družbenimi sistemi. Ti udje morajo namreč oznanjati »evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15) in morajo skrbeti za skupno dobro vseh ljudi.⁴⁵ Oboje pa bodo mogli uspešno izvrševati, če bodo prišli s pomočjo dialoga do enotnosti v osnovnih odnosih do pluralizma izven Cerkve.

Da pluralizem, naj gre za tistega v Cerkvi sami ali za onega zunaj nje, poslanstvu Cerkve ne bi škodoval, ampak bi mu celo koristil, 2. vatikanski cerkveni zbor pogosto priporoča dialog. Zato »naj odrasli skrbijo, da vzpostavijo z mladino prijateljski dialog, ki bo enim in drugim omogočil premostiti starostno razdaljo, da se bodo med seboj spoznali in si delili zaklade, lastne vsakemu izmed njih.«⁴⁶ Kandidate za duhovništvo je treba seznaniti z duhovnim pluralizmom modernega časa, da »bodo tako primerno pripravljeni za dialog z ljudmi svoje dobe.«⁴⁷ Duhovniki pa »naj svoje znanje o božjih in človeških rečeh neprestano spopolnjujejo in se tako bolje pripravijo za uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki.«⁴⁸ Vsi dušni pastirji, naj bodo škofje ali duhovniki, »naj se z vztrajnim študijem tako usposobijo, da bodo mogli izvrševati svojo vlogo v dialogu s svetom in ljudmi katerega koli naziranja. Predvsem pa naj imajo v srcu besede tega cerkvenega zbora: »Ker se človeški rod danes vedno bolj zrašča v civilno, gospodarsko in družbeno enoto, je toliko bolj potrebno, da duhovniki z združeno zavzetostjo in prizadevanjem pod vodstvom škofov in papeža odstranjujejo vsakršen vzrok za razdor, da bi bil ves človeški rod priveden v enoto božje družine.«⁴⁹ Jasno je, da se vzroki za razdor morejo odpraviti samo s pristnim dialogom.

⁴³ Prav tam 43, 3.

⁴⁴ Prav tam.

⁴⁵ Prim. KV 6.

⁴⁶ LA 12, 3.

⁴⁷ DV 15, 1.

⁴⁸ D 19, 2.

⁴⁹ CS 43, 5.

Ne moremo bolje končati tretjega dela tega poglavja kakor z naslednjo ugotovitvijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora: »Zaradi svojega poslanstva, ki ji nalaga dolžnost, razsvetljevati ves svet z evangeljskim oznanilom in zediniti v enem Duhu vse ljudi..., naj postane Cerkev znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren dialog. To pa zahteva, da zlasti v Cerkvi sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božje ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki.«⁵⁰

Sklep

Raziskava o možnosti in potrebnosti dialoga med člani Cerkve, ki smo jo napravili predvsem na podlagi nauka sv. pisma in 2. vatikanskega cerkvenega zbora, dokazuje, da možnost in potrebnost dialoga med udi Cerkve obstajata. Še več: ne gre le za neko moralno, ampak za ontološko potrebnost! Zanje pričajo dejstva, da so člani Cerkve združeni v nadnaravno življenjsko občestvo, v Kristusovo telo, dalje, da jim sam Kristus, njihova Glava, daje zgled za dialog, in končno, da je dialog nujen zaradi odrešilnega poslanstva Cerkve.

Ce pa obstaja v Cerkvi ontološka potreba po dialogu, obstaja tudi dolžnost — in to stroga — za vse ude Cerkve, da imajo med seboj dialog, da ga dopuščajo, da ga ne ovirajo, da k njemu drug drugega spodbujajo, da se trudijo z njim doseči namen Cerkve. Člani Cerkve niso poklicani k dialogu samo kot ljudje, ampak tudi kot ljudje, dvignjeni na nadnaravno raven božjih otrok.

Zgoraj omenjena dejstva zahtevajo dialog v vseh dimenzijah odnosov med udi Cerkve. Treba je imeti t. i. horizontalni dialog, to je dialog med člani Cerkve, ki izvršujejo isto službo oziroma imajo isto funkcijo, npr. med škofi, med duhovniki, med laiki, teologi itd. Prav tako nujen je t. i. vertikalni dialog, to je dialog med predstojniki na eni in med podrejenimi na drugi strani, npr. med papežem in škofi, med škofi in duhovniki, med duhovniki in laiki. Treba je izvajati dialog na ravni vse Cerkve, na škofijski in župnijski ravni, v okviru raznih redov itd.⁵¹ Dialog bi moral teči predvsem o tistih rečeh, ki so važne za apostolat Cerkve, za edinost in medsebojno ljubezen med udi Cerkve, kajpada vedno med tistimi, ki se jih te reči tičejo in ki so zanje pristojni.

⁵⁰ Prav tam 92, 102.

⁵¹ Škof E. Zoghby pravi: Vsak dialog, ki se hoče izvajati samo na vrhu, je obsojen na neuspeh, kajti ljudje — posebno v verskih rečeh — niso ovce, ki nekomu slepo slede, ne da bi vedele za cilj. Ker se krščanska edinost mora ustvarjati v Jezusu Kristusu, je nujno, da je sad vseh, ki živijo v Jezusu Kristusu. Dialog pa se ne sme izvajati samo na krajevni ali škofijski ravni, ker bi se sicer nanašal samo na izolirane smotre in ne bi bil uspešen za edinost vsega človeštva. Dialog se mora vršiti na ravni človeške družbe: na župnijski, škofijski, narodni, pokrajinski in svetovni ravni. Zato so potrebne škofovske konference, cerkveni zbori in osrednja vlada. (Unità e diversità nella Chiesa, v: La Chiesa del Vaticano II, studi e commenti intorno alla Cost. dommatica, Lumen gentium, Firenze 1965, str. 530—531).

Hierarhična ureditev Cerkev, če je res »prava služba«, kakor uči 2. vatikanski cerkveni zbor,⁵² služba zaradi skupnega blagra vseh udov Cerkev in zaradi rasti Cerkev, ne more in ne sme biti ovira za dialog med istimi udi. Kdor bi menil, da zaradi hierarhične ureditve Cerkev dialog med člani Cerkev ni mogoč oziroma da je odvisen le od dobre volje hierarhije, bi istovetil hierarhijo s Cerkvijo, ne bi poznal narave Cerkev, kjer je struktura bratstva najosnovnejša struktura, kjer je enakost glede dostojanstva in poslanstva, kjer obstaja resnično partnerstvo.⁵³ Jasno pa je, da je polna obstojnost dialoga v Cerkvi precej odvisna od hierarhije, saj predvsem njej pripada pravica in dolžnost, da dinamizira in koordinira življenje Cerkev, da bdi nad tem življenjem, da končno odločuje v cerkvenih rečeh. Pristna zavest hierarhije, da je v službi vseh udov in skupnega blagra vse Cerkev ter da je osnovna struktura Cerkev po Kristusovi volji struktura bratstva, bo hierarhiji mnogo pomagala, da se bo trudila za odrešilni in bratski dialog med vsemi udi Cerkev, saj »nič ne more bolje posredovati neko oznanilo in predvsem odkriti neko luč, predložiti neko pot, povabiti k ljubezni, kot bratski ozir, srečanje, dialog«.⁵⁴ Člani cerkvene hierarhije so na 2. vatikanskem cerkvenem zboru priznali, koliko more biti v praksi dialog odvisen od njih. »Na koncilu so mnogi koncilski očetje izpovedali, da imajo izkušnje z nasilno pretrganimi ali naravnost preprečenimi dialogi znotraj Cerkev in so si strogo izprašali vest o tej zadevi. Pretirano avtoritativno nastopanje more zadušiti razne iniciative in apostolske poizkuse, ki bi jih bilo treba prepustiti sveti svobodi božjih otrok in se ne bi smele postavljati ovire in omejitve, ki niso zares potrebne.«⁵⁵ Kakšno nasprotje je med takim postopanjem in med Jezusovim dialogom z učenci!

Na drugi strani pa bi morali — v moči svoje krščanske narave in zaradi odrešilnega dela Cerkev — podložni oz. tisti, ki ne spadajo k hierarhiji, izkoristiti svojo pravico do dialoga in zahtevati ta dialog s predstojniki oziroma s hierarhijo. To pa bi morali kajpada storiti z dolžnim spoštovanjem do hierarhije oziroma do predstojnikov. Zakonita oblast in krepost pokorščine z vertikalnim dialogom ne moreta biti kršeni, če gre obema stranema za blagor Cerkev in če vodita pravi krščanski, to je kreposten dialog, kakršnega bomo opisali v naslednjem poglavju. Ravno narobe: krščanski dialog bo cerkvene oblastnike in podrejene, predstojnike in podložnike zbližal v ljubezni, povezal v odrešilnem delu in zato še bolj osmisli strukturo nadrejenosti in podrejenosti v Cerkvi, saj ima ta struk-

⁵² C 24, 1; prim. prav tam 10, 2; 32, 3.

⁵³ B. Dreher razlaga: »Jasno je, da v Cerkvi obstaja in mora obstajati partnerstvo [Partnerschaft] tako ‚ad intra‘ kakor ‚ad extra‘ ter da je ono med najvažnejšimi teološko-sociološkimi, formalnimi in osnovnimi strukturami. Ne more adekvatno opisati bistvo Cerkev, če bi kdo rekel z Gregorjem XVI.: ‚Vsakdo se mora zavedati, da je Cerkev neenaka družba. V njej so nekateri od Boga določeni za vladanje, drugi pa za uboganje; le-ti so laiki, le-oni pa kleriki‘« (Handbuch der Pastoraltheologie, n. d., 103).

⁵⁴ Rétif, Vivre..., n. d., 29.

⁵⁵ Gozzini, I rapporti... n. d., 1022. Posebno znan je o tej zadevi nastop škofa Huygheja na 110. splošnem zasedanju; tekst govora je v: Documentation catholique 1437, 1589.

tura pravi smisel samo takrat, če služi skupnemu blagru vse Cerkve. Dober nauk nudi cerkvenim predstojnikom tudi z ozirom na vertikalni dialog sv. Peter: »Starešine med vami torej prosim, jaz, ki sem tudi starešina...: pasite božjo čredo, ki vam je zaupana..., kakor hoče Bog...; ne kakor bi nad svojimi deleži gospodovali, marveč kakor vzor čredi« (1 Pet 5, 1—3).

Razvit vertikalni dialog more mnogo vplivati na razvoj horizontalnega dialoga. Ko se ljudje na isti ravni odpro drug drugemu z bratskim razgovorom, mora rasti medsebojna ljubezen, se razširjati komunitarni duh, morajo se utrjevati temelji za sodelovanje v odrešilnem delu, morejo se vskladiti naporji za skupni smoter, apostolski delavci se obogatijo z novimi spoznanji, skušnjami, z gorečnostjo, odpravlja se dušnopastirski individualizem in duhovna osamitev, nerazumevanja in spori itd. Kakšna odreševalna moč bi se sprostila s pomočjo enega in drugega dialoga!

Za mnoge cerkvene institucije, ki so v preteklosti morda imele kak smisel, bi bilo treba presoditi, če so zmožne odrešilnega dialoga ali ne. Če niso, bi jih bilo treba odpraviti — brez vsakega domotožja po starinah! Uvesti pa bi bilo treba nove ustanove, take, ki bi delovale po načelu dialoga, kakor je npr. Pavel VI. že ustanovil sinodo škofov in postavil posebno komisijo za preučevanje problema prenaseljenosti. Brez dvoma pa pretirani institucionalizem ne more pozitivno vplivati na razvoj dialoga v Cerkvi, posebno še ne, če se institucije stalno ne prilagajajo času. Da je to res, sklepamo iz nauka sv. Pavla, ki govori o svobodnem delovanju Svetega Duha v vseh udih Cerkve (prim. 1 Kor 12, 4—11). Pretirani institucionalizem pa rad Duha »ugaša«; vsaj skušnje preteklosti tako govorijo. »Ni mogoče nadomestiti duha z institucijami in paragrafi. Da duh ne bo ugašen, morajo biti institucije take, da bo v njih lahko vel: duh ljubezni duh Boga in Jezusa Kristusa, duh bratstva in medsebojnega spoštovanja, duh pozornosti do drugih, duh svobode, duh odpovedi kleriški in laiški prepotentnosti, duh samokritike in skromnosti, duh zgodovinske komunitarnosti in duh srčnosti za nova, še neraziskana pota.«⁵⁶ Dosledno bi bilo treba zato odpraviti vse take naslove, odlikovanja, privilegije, oblačila, ceremonije, urade itd., ki ovirajo v Cerkvi duha bratstva in komunitarnosti, s tem pa tudi dialog.

Dialog pa Cerkve ne bi smel spremeniti v debaterski klub. Zato pa mora biti dialog med božjim ljudstvom zares prežet s krepostjo. Dialog ni samemu sebi namen. Je le sredstvo za dosego nujnih vrednot v Cerkvi. Kadar dialog o neki reči ne more več služiti k blagru udov Cerkve, se mora končati. Oblásti in modrosti hierarhije pripada dolžnost, da naredi konec kakemu sterilnemu in neodrešitvenemu dialogu.

Trije pglavitni temelji dialoga v Cerkvi, katere smo obravnavali v naši razpravi, nam tudi zgovorno pričajo, da Cerkev ne more uspešno dialogizirati ‚ad extra‘, če ne izvaja dialoga ‚ad intra‘. Dialog z nekato-ličani je bitno odvisen od dialoga med katoličani.⁵⁷ To resnico izraža K. Rahner takole: »Če hoče današnja Cerkev imeti dialog s svetom, potem

⁵⁶ Rahner, Vom Dialog..., n. d., 90.

⁵⁷ Prim. CS 92, 1—2.

ne sme zapirati oči pred dejstvom, da ta ‚svet‘ ni enostavno nekje ‚zunaj‘ nje, ampak je v njej sami. Zato je prvi in morda odločilni dialog tisti, ki naj se izvaja v sami Cerkvi.«⁵⁸ Mi bi še dodali: Cerkev more voditi s svetom odrešilni dialog samo takrat, če ga vodi kot občestvo ljubezni, duhovne edinosti, kot občestvo, v katerem sleherni ud deluje, in če gre v dialog s svetom z vso nadnaravno potenco Svetega Duha, ki je razdeljena v njenih članih (prim. Apd 2, 42—47). K vsemu temu pa lahko zelo pomaga dialog.

Naša ugotovitve, da dialog med udi Cerkve zahteva sama narava Cerkve, nam dovoljuje pripomniti, da bi o dialogu morala govoriti tudi šolska teologija; o njegovih temeljih osnovna, o dolžnosti dialoga pa moralna teologija.

Končajmo to poglavje z besedami, s katerimi Pavel VI. spodbuja ude Cerkve k dialogu: »Iskreno želimo, da se notranji dialog, to je dialog v okrilju cerkvene skupnosti obogati z gorečnostjo, s témami, s sobesedniki, da bosta tako rasla vitalnost in posvečevanje Kristusovega skrivnostnega zemeljskega telesa... In vse tiste, ki pod vodstvom pristojne avtoritete sodelujejo v oživljajočem dialogu Cerkve, opogumljamo in blagoslovljamo: posebej duhovnike, redovnike in predrage laike.«⁵⁹

II. NARAVA DIALOGA MED ČLANI CERKVE

Če so člani Cerkve ontološko združeni v Kristusovem skrivnostnem telesu, če imajo vsi svojo pot, resnico in življenje v Kristusu, če so vsi nadaljevalci Kristusovega odrešilnega dela, potem njihov dialog, če je pristen, ne more imeti samo naravnega, ampak tudi nadnaravnega izvor, ne more obravnavati samo naravnega, ampak tudi nadnaravnega predmet, ne more se izvrševati samo z naravnim razpoloženjem, ampak tudi z nadnaravnim. Skratka, ta dialog mora imeti svojo lastno naravo.

Po ugotovitvi, da v Cerkvi obstajajo možnost, nujnost in dolžnost dialoga, se samo po sebi postavlja vprašanje: kakšen mora biti dialog med božjim ljudstvom? Da naravo neke stvari spoznamo, moramo predvsem vedeti za njen izvor, za njeno vsebino in za elemente, ki jo vodijo v delovanje. Z obravnavanjem narave dialoga med udi Cerkve bomo zato morali odgovoriti na vprašanja: katero je počelo tega dialoga (1), kaj je njegov objekt (2) in kateri so njegovi moralni pogoji oziroma kreposti (3)?

1. Počelo dialoga med člani Cerkve

Božjemu ljudstvu je Kristus poslal »Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga ne vidi in tudi ne pozna«, Kristusovi učenci pa ga poznajo, ker pri njih prebiva in bo v njih (Jan 14, 16—17; prim. 2 Kor 1, 22). Sveti Duh »dela vse v vseh«, razdeljuje med kristjane darove in službe

⁵⁸ Vom Dialog..., n. d., 83.

⁵⁹ ‚Ecclesiam suam‘, n. d., št. 120.

(1 Kor 12, 4—6). On uči Kristusove učence »vsega« in jih spomni »vsega«, kar je Kristus učil (Jan 14, 26). Sveti Duh jih je mazilil za resnico (1 Jan 2, 20, 27) in jih vodi »k popolni resnici« (Jan 16, 13). V svojem govorjenju so kristjani pod močnim vplivom Svetega Duha (prim. Rimlj 8, 14—16), govore o duhovnih rečeh »ne z besedami, kakor jih uči človeška modrost, marveč kakor jih uči Duh« (1 Kor 2, 13). Vse to pa dela Sveti Duh v kristjanih, če so mu le-ti »poslušni« (Apd 5, 32), če se mu ne upirajo (prim. Apd 7, 51), če ga ne ugašajo (prim. 1 Tes 5, 19).

Ker se dialog vrši v obliki razgovora, Sveti Duh pa daje kristjanom tisto, kar je za resničen razgovor bistvene važnosti, moramo po nauku sv. pisma zaključiti, da je počelo dialoga med udi Cerkve Sveti Duh. To uči tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, npr.: »Kakor je Kristus preiskoval srca ljudi in jih s pravim človeškim razgovorom pripeljal k božji luči, tako naj tudi njegovi učenci, globoko prevzeti od Kristusovega Duha, spoznavajo ljudi, med katerimi živijo; z njimi naj se pogovarjajo, da jih bo iskren in potrpežljiv dialog poučil o zakladih, ki jih je darežljivi Bog razdelil med narode.«⁶⁰

Ker je vodstvo svojega ljudstva in avtentično posredovanje svojega nauka Kristus zaupal cerkvenemu učiteljstvu in ker v tem učiteljstvu Sveti Duh še posebno deluje, moremo zaključiti, da je tudi to učiteljstvo neko počelo dialoga med božjim ljudstvom. Je pa cerkveno učiteljstvo drugotno počelo, ker je tudi samo odvisno od Svetega Duha, ki je prvotno počelo.

2. Predmet dialoga med člani Cerkve

Za dialog je potrebno, da imata dialogizirajoči strani neko življenjsko recipročnost, kakor bi dejali filozofi, torej neko živo resničnost, ki ju povezuje in služi za predmet dialoga. Ta življenjska recipročnost je med dialogizirajočimi gotovo tista resničnost, ki jih družijo po njihovem izvoru, v njihovem sedanjem življenju, npr. v njihovem osebnem in družbenem razvoju, resničnost, ki jih družijo zaradi njihovega poslanstva in zaradi skupnega končnega smotra. Katera je torej ta življenjska recipročnost med kristjani, kaj je predmet njihovega dialoga?

Na vprašanje, kaj ude Cerkve povezuje z ozirom na njihov izvor, nam sijajno odgovarja sv. Janez: »V začetku je bila Beseda ... in Beseda je bila Bog ... V svojo lastnino je prišla in njeni je niso sprejeli. Vsem pa, kateri so jo sprejeli, je dala pravico, da postanejo otroci božji; njim ki vanjo verujejo, ki se niso rodili iz krvi, ne iz poželenja mesa ..., ampak iz Boga« (Jan 1, 1. 11—13). Kristjani so sprejeli učlovečeno Besedo, saj vanjo verujejo. Še več, bili so »krščeni v Jezusa Kristusa« in so »zaživelci novo življenje« (Rimlj 6, 3—4), bili so preneseni v Kristusovo kraljestvo (Kol 1, 13) in so »Kristusa oblekli« (Gal 3, 27), zato med njimi »ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus« (Kol 3, 11). Skupni izvor udov Cerkve je torej Kristus. Od njega imajo ti udje svojo krščansko naravo in obliko.

⁶⁰ M 11, 2; prim. C 13, 1—2.

Kar se tiče sedanjega življenja članov Cerkve, o tem uči sam Kristus: »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6). S prilikom o trti in mladikah je potem razložil, v kako radikalnem smislu je treba razumeti te besede: »Kakor mladika sama od sebe ne more roditi sadu, če ne ostane na trti, tako tudi vi ne, če ne ostanete v meni« (Jan 15, 4). Recipročnost sedanjega življenja udov Cerkve, posebno kolikor se nanaša na njihovo krščansko spolnitatev, na njihov osebni in cerkvenodružbeni razvoj, nam prepričljivo opisuje sv. Pavel: Kristus »je dal, da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji in učitelji, da se tako sveti usposobijo za delo službe in se zida telo Kristusovo, dokler ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sinu, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove; da ne bomo več nedoletni otroci, omahljivi, da nas ne bo vsak veter nauka zanašal, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zmoto, marveč bomo ostali v resnici in bomo v ljubezni v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristus« (Ef 4, 11—15).

Kakor smo videli v prvem poglavju, morajo vsi udje Cerkve po sami svoji naravi nadaljevati Kristusovo odrešilno delo. Nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela je njihovo poslanstvo, ki ima za namen, da združi v Kristusu vse stvari (prim. Ef 1, 10). Drugi vatikanski zbor uči o tem poslanstvu: »Poslanstvo Cerkve se torej spopolnjuje z delovanjem, s katerim poslušna Kristusovi zapovedi in po nagibu milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih privedla k veri, svobodi in Kristusovemu miru z zgledom življenja, z oznanjevanjem, z zakramenti in z drugimi sredstvi milosti, tako da bi se jim odprla prosta in zanesljiva pot do polne deležnosti pri Kristusovi skrivnosti.«⁶¹ Poslanstvo, ki povezuje kristjane, je torej v tem: prinesiti svetu Kristusa in Kristusu svet.

V svojem sedanjem življenju je torej življenjska recipročnost kristjanov Kristus.

O končnem smotru udov Cerkve nam sv. pismo nove zaveze velikokrat govori, npr.: »Zakaj če verujemo, da je Jezus umrl in vstal, bo Bog tudi tiste, ki so zaspali, po Jezusu pripeljal obenem z njim ... Zakaj sam Gospod bo ... stopil z neba, in oni, ki so v Kristusu umrli, bodo vstali prvi; nato bomo mi živeči ... obenem z njimi odneseni na oblakih v višavo, Gospodu naproti, in tako bomo vedno z Gospodom. Tolažite se torej s temi besedami« (1 Tes 4, 14—18; prim. Lk 22, 29—30). Končni smoter kristjanov je torej poveljani Kristus.

Ko smo raziskovali življenjsko recipročnost članov Cerkve, smo videli, da je ta medsebojnost v vsakem oziru Kristus. To večkrat pove tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, npr.: »Vsi ljudje so poklicani k temu zedinjenju (ki je za kristjane uresničena v Kristusovem telesu) s Kristusom ...: od njega izhajamo, po njem živimo, k njemu gremo.«⁶² Kristus je »Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22, 13) posebno za kristjane. Zato pa je nemogoče, da bi udje Cerkve imeli kak drug predmet svojega dialoga: ta predmet more biti samo Kristus.

⁶¹ M 5, 1.

⁶² C 3; prim. CS 10, 3; 45, 2—3; 52, 7; M 8.

Razumljivo je, da Kristus ne more biti predmet dialoga kristjanov vedno 'explicite', pač pa je pogosto 'implicite', npr. ko kristjani dialogizirajo o zemeljskih resničnostih, o odnosih med ljudmi, o metodah apostolata, o cerkvenih ustanovah. Končno pa je ta predmet vedno Kristus. Tako moremo nanašati tudi na dialog med kristjani Kristusovo zagotovilo: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20).

3. Moralni pogoji dialoga med člani Cerkve

Življenjsko združenje udov Cerkve s Kristusom, počelo njihovega dialoga, ki je Sveti Duh, in predmet istega dialoga, ki je Kristus, nam dajo misliti, da se mora dialog med božjim ljudstvom odlikovati po posebnih plemenitosti, da mora biti prežet s krepostmi.

Vsekakor mora dialog med kristjani vsebovati tri božje kreposti, vero, upanje in ljubezen, saj se te kreposti vlivajo s Kristusovim življenjem in so izraz božjega življenja v Cerkvi. Z naukom: »Zdaj pa ostane vera, upanje in ljubezen« (1 Kor 13, 13), je sv. Pavel hotel povedati, da so te tri kreposti nujni pogoji naše krščanske eksistence.⁶³ Morajo torej biti tudi nujni pogoji krščanskega dialoga, če ta dialog izhaja iz same krščanske narave (a).

Ker so pglavitne kreposti neposredno uresničenje treh božjih kreposti, predvsem ljubezni,⁶⁴ bi morale tudi one prepajati dialog med udi Cerkve (b).

Dialog se vrši v obliki razgovora. Za razgovor pa je odločilne važnosti krepost resnicoljubnosti. Zato lahko sklepamo, da spada tudi resnicoljubnost med nujne pogoje dialoga med božjim ljudstvom (c).

Skušajmo v nadaljevanju pokazati, da omenjene kreposti napolnjujejo in morajo napolnjevati dialog med udi Cerkve, in s tem še bolj predstavimo naravo istega dialoga.

a) Božje kreposti

aa) Ljubezen

Pavel VI. uči, da »dialog odrešenja izhaja iz ljubezni, iz božje dobrote«, in sklepa, da »mora biti gibal našega dialoga tudi goreča in nesebična ljubezen«.⁶⁵

Kristus kot utelešenje božjega dialoga s človeštvom je izvajal, kakor smo videli v prvem poglavju, svoje dialoge s čudovito ljubeznijo in tako dal svojim učencem zgled. Zato jih mora tudi pri dialogiziranju vnemati Kristusova ljubezen (prim. 2 Kor 5, 14). Sveti Duh kot počelo dialoga med božjim ljudstvom vliva tudi v ta dialog božjo ljubezen: »Božja ljubezen je

⁶³ Prim. Th. Soiron, Glaube, Hoffnung und Liebe, Regensburg 1934, 18.

⁶⁴ Prim. sv. Avguštin, De moribus Ecclesiae catholicae I, cap. XV, 25 (PL 32, 1322).

⁶⁵ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 75.

izlita v naša srca po Svetem Duhu» (Rimlj 5, 5). Ta ljubezen pa »je potrpljiva, je dobrotljiva ..., ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni prešerna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7), daje torej vse tisto, kar je za pristen krščanski dialog tako potrebno. V moči ljubezni, ki je »vez popolnosti«, se more in mora v dialogu božjega ljudstva izražati »pristrčno usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, miloba, potrpežljivost« (prim. Kol 3, 12—14; Flp 2, 2—4; 1 Pet 2, 8—11). Z njo morejo kristjani govoriti »brez hinavščine« (prim. Rimlj 12, 9), morejo prenašati drug drugega in si med seboj odpuščati (Kol 3, 13), morejo se med seboj spraviti (prim. Mt 5, 22—25). Če se v krščanskem življenju mora »vse« vršiti »v ljubezni«, kakor zapoveduje sv. Pavel (1 Kor 16, 14), potem se mora v ljubezni vršiti tudi dialog. Papež Pavel VI. je zato naravo krščanskega dialoga bistveno označil, ko je zapisal, da je dialog izraz »notranjega nagiba ljubezni, ki teži za tem, da bi se napravil za zunanji dar ljubezni«. ⁶⁶

Za dialog torej udje Cerkve dobijo krepost ljubezni od Svetega Duha. Morajo pa to ljubezen v dialogu aktivizirati. Bilo bi nenaravno, če udje Cerkve, ki so zakoreninjeni v Kristusovi ljubezni in je ljubezen njihov razpoznavni znak (prim. Jan 13, 35), ne bi med seboj dialogizirali v ljubezni. Tragična zmeta je torej, če »nekateri v zvezi z dialogom besede 'ljubezen' niti slišati ne morejo. Miselno se jim beseda poveže z mehkužnostjo, neurejenim razdajanjem, zmaličenostjo. Menijo, da sami pravilno presojajo sebe, druge in resnico, a se ne zavedajo, da to do kraja zmore le dobrohotnost. Poudarjajo modrost, preudarnost, previdnost, ki so v odnosu do nasprotnikov potrebne, a se tudi tu ne zavedajo, da je prav ljubezen tista, ki edina daje tem potrebnim lastnostim resnično globino, pravo mero in tisto zdravje, ki jih varuje, da se ne sprevržejo v togost, zakrknjenost, trdosrčnost.« ⁶⁷ Ko Pavel VI. pospešuje dialog v Cerkvi, se zaveda, da dialog, ki ni prežet z ljubeznijo, more povzročiti v Cerkvi hude posledice: »Duh neodvisnosti, kritikarstva, upornosti, se slabo sklada z ljubeznijo, ki je pobudnica vzajemnosti, sloge, miru v Cerkvi. Takšen duh z lahkoto spremeni dialog v diskusijo, prerekanje, nesoglasje.« ⁶⁸ Ko 2. vatikanski cerkveni zbor govori o dialogu v krščanskem praktičnem življenju, ne pozabi vztrajno opominjati, da morajo kristjani vedno dialogizirati z ljubeznijo. Zato naroča, naj laiki »vedno ohranijo medsebojno ljubezen«, ko dialogizirajo o časnih rečeh; ⁶⁹ naj se bodočim dušnim pastirjem izoblikujejo sposobnosti, ki pomagajo, da bodo v duhu ljubezni imeli odprto srce za potrebe ljudi, ker to zelo pomaga »pri dialogu z ljudmi«; ⁷⁰ naj razgovor med škofom in duhovniki temelji na ljubezni; ⁷¹ naj se ekumenski dialog razvija »z ljubeznijo do resnice, sploh z ljubeznijo«; ⁷² skratka, udje

⁶⁶ Prav tam, št. 66.

⁶⁷ Truhlar, Pokoncilski ..., n. d., 49.

⁶⁸ „Ecclesiam suam“, n. d., št. 118.

⁶⁹ CS 43, 3.

⁷⁰ DV 19, 2.

⁷¹ S 28, 2.

⁷² E 11, 3.

Cerkve morajo v svojem dialogu ohraniti »edinost v potrebnem, svobodo v dvomnem, ljubezen v vsem.«⁷³

Sklenimo z lepimi Rétifovimi besedami: »Skrivnost vsakdanjega življenja vsakega krščenca se mora odvijati v dialogu ljubezni z Bogom in z brati.«⁷⁴

bb) *Vera*

Dialog med božjim ljudstvom se ne more razvijati brez nadnaravne vere. Zakaj? Naj nam pomaga razložiti sv. Pavel: »V Kristusu Jezusu namreč niti obreza niti neobreza nič ne velja, ampak vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5, 6). To pomeni, da morajo člani Cerkve verovati, da so udje Kristusovega telesa, da so med seboj bratje in zato morajo živeti v medsebojni ljubezni. Vera v te resnice pa je za obstojnost in pristnost dialoga med kristjani nujen pogoj. Krepost vere tudi nagiba člana Cerkve, da ostalim udom prizna enako dostojanstvo v Kristusovem telesu, kot ga ima sam, dalje, da veruje v odrešilno poslanstvo Cerkve in prizna, da ga morajo izvrševati vsi člani Cerkve, in še, da veruje v delovanje Svetega Duha v vseh udih Cerkve in v zapoved ljubezni kot najvišjo zapoved krščanstva, torej da veruje v tiste resnice, ki so potrebne, da se more dialog v Cerkvi vršiti »v polnosti vere.«⁷⁵

Pretirana avtoritarnost cerkvenih ljudi, ki onemogočuje ali ovira dialog med udi Cerkve, ekskluzivnost, ki povzroča isto, nezanimanje za dialog, strah pred dialogom, npr. s predstojnikom, razvijanje dialoga brez ljubezni itd., pomenijo tudi pomanjkanje kreposti vere v osnovne resnice krščanstva.

cc) *Upanje*

Udje Cerkve so poklicani »k enemu upanju svojega poklica«, ker prebiva v njih »en Duh« (Ef 4, 4). Zanje tudi velja zagotovilo sv. Pavla, da je med njimi Kristus, »upanje slave« (Kol 1, 27). Če pa je Sveti Duh počelo in Kristus predmet dialoga med božjim ljudstvom, potem mora biti ta dialog napolnjen tudi s krepostjo upanja.

Udje Cerkve morejo upati, da bodo sprejeli za »domači« dialog potrebne milosti, saj je ta dialog nujnost, ki prihaja iz same narave Kristusovega skrivnostnega telesa in njegovega poslanstva. Bog pa udom tega telesa daje »vsega obilo« (prim. 1 Tim 6, 17). Ker je upanje napetost med »biti« in »postati«, to je med sedanjostjo nepopolnostjo in prihodnjo popolnostjo, ga dialog med božjim ljudstvom mora vsebovati, saj s pomočjo tega dialoga razne službe v Cerkvi usposablja kristjane za odrešilno delo, jih vodijo »do mere polne starosti Kristusove«, zidajo Kristusovo telo (prim. Ef 4, 11–15).

Naslednji primeri naj nam potrebo upanja v dialogu med člani Cerkve še bolj utemeljijo: pri razvijanju dialoga morata obe stranki upati, da bosta bolje spoznali resnico in tako prispevali h Kristusovi stvari, treba je

⁷³ CS 92, 2.

⁷⁴ Rétif, *Vivre...*, n. d., 9.

⁷⁵ *„Ecclesiam suam“*, n. d., št. 117.

potem »zaupati v moč lastne besede kakor tudi v sposobnost sogovornika, da jo bo sprejel«. ⁷⁶

Ravno pomanjkanje kreposti upanja, ali bolje, pomanjkanje truda, da bi upanje, ki nam ga daje Bog, aktivizirali, je tolikokrat vzrok, da na mnogih področjih cerkvenega življenja dialoga ne začnejo ali v njem ne vztrajajo.

b) Poglavitne moralne kreposti ⁷⁷

aa) *Modrost*

Za kristjane velja ugotovitev sv. Pavla: »Nismo prejeli duha svetá, temveč Duha, ki je od Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval: in to tudi oznanjamo, ne z besedami, kakor jih uči človekova modrost, marveč kakor jih uči Duh« (1 Kor 2, 12—13). Zato pa morajo udje Kristusovega telesa drug drugega poučevati in opominjati z vso modrostjo (Kol 3, 16), njihovo govorjenje mora biti začinjeno z razumnostjo, da vedo, kako je treba odgovarjati (Kol 4, 6). Modrost, ki jo uči Sveti Duh, »je najprej čista, potem miroljubna, prizanesljiva, dovzetna, polna usmiljenja in dobrih sadov, brez pristranosti in hlimbe« (Jak 3, 17).

Po navedenih besedah sv. pisma moremo sklepati, kako važna je krepost modrosti za dialog med kristjani, obenem pa nam sv. pismo zatrjuje, da Sveti Duh kristjanom daje krepost modrosti za govorjenje in zato tudi za dialog.

Delovanje modrosti v dialogu Pavel VI. takole opisuje: »Razumnost... zelo upošteva psihološke in moralne pogoje poslušalca (prim. Mt 7, 6), npr. če je ta otrok, neizobražen, nepripravljen, ali da je nezaupljiv, sovražen. Moder človek skuša spoznati občutljivost sogovornika in pametno modificira sam sebe in oblike svojega izražanja, da mu ne bi bil vsiljiv ali nerazumljiv.« ⁷⁸ Z opisovanjem delovanja modrosti bi mogli nadaljevati: z njeno pomočjo kristjani vemo, kdaj, o čem in s kom naj začnemo dialog, kako naj ga razvijamo in kdaj končamo; nagiblje nas, da najdemo elemente resnice v mišljenju sogovornika in napake v našem; stori, da upoštevamo dejansko življenje in dejansko situacijo; odpira nam perspektivo za bodočnost in nas spominja na nauk preteklosti; varuje nas pred neutemeljeno progresivnostjo in sterilno konservativnostjo; pomaga nam uganiti tisto, kar sogovornik ne zna izraziti; vsklaja razna stališča, itd.

bb) *Pravičnost*

Če je pravičnost »trdna in stalna voljnost, da damo vsakemu svoje«, kakor pravi sv. Tomaž, ⁷⁹ potem je to potrebna krepost za dialog med udi Cerkve. Ti morajo namreč drug drugemu priznati, da med njimi »vlada

⁷⁶ Prav tam, št. 83.

⁷⁷ Po zgledu moralne teologije B. Häringa štejemo med poglavitne moralne kreposti tudi ponižnost. Prim. Das Gesetz Christi III, n. d., 28.

⁷⁸ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 84.

⁷⁹ S. Th. 2—2 q. 58 a. 2.

enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa,⁸⁰ morajo drug drugemu skazovati spoštovanje (Rimlj 12, 10), morajo sogovorniku pustiti polno krščansko svobodo. Krepost pravičnosti potem nagiba kristjane, da so pripravljeni za dialog z ostalimi brati, kajti vsak izmed njih ima do dialoga pravico in dolžnost, dalje da vestno pretehtajo misel, prepričanje, besedo sogovornika in vsega tega ne podcenjujejo, pomaga jim, da bližnjega ne žalijo, da priznajo resnico, ki jo je sogovornik našel, da sogovornika ne skušajo z besedami prevarati itd.

cc) Zmernost

Tudi krepost zmernosti je dar Svetega Duha (prim. Gal 5, 23). Potrebna je v dialogu zato, da se nagoni dialogizirajočih ne sprostijo za slabo, npr. za govorjenje, ki drugemu ne pusti do besede, in se tako dialog ne sprevrže v en ali v dva monologa. Prav primeren je tudi za dialog nauk sv. Pavla: »Nobena slaba beseda naj ne pride iz vaših ust, marveč, če je katera pripravna za spodbudo, kadar je treba, da poslušalcem prinese korist... Vsaka zagrenjenost in srditost in jeza in vpitje in zmerjanje naj izmed vas izgine« (Ef 4, 29—31). Enako potrebno je opozorilo sv. Jakoba: »Veste, ljubi moji bratje: vsak človek bodi hiter za poslušanje, počasen za govorjenje, počasen za jezo« (1, 19; prim. Mt. 12, 36).

dd) Srčnost

Sv. Tomaž misli, da je prenašanje težav poglavitna sestavina srčnosti.⁸¹ Če je tako, potem morajo udje Cerkve, ko med seboj dialogizirajo, skrbeti tudi za to krepost. Pomagala jim bo predvsem, da bodo prenašali slabosti bližnjega, ki se v razgovoru tako rade pokažejo, potem da bodo premagovali razne neprijetnosti, ki morejo biti povezane z dialogom, npr. če kak predstojnik mora priznati, da je podrejeni bolj vešč v predmetu, o katerem teče dialog. Zato je na mestu tudi glede dialoga opozorilo: »Prenašajte drug drugega in si odpustčajte, če ima kdo na kom kaj grajati« (Kol 3, 13).

Brez srčnosti je velikokrat nemogoče začeti dialog, npr. če gre za žgoče probleme ali bi se bilo treba spustiti v dialog z nesimpatičnimi osebami ali če je pričakovati, da sad dialoga tistemu, ki naj dialog začne, ne bo ustrezal. Srčnost je potrebna tudi zato, da sogovorniki morejo v dolgotrajnem in težkem dialogu vztrajati in potrpežljivo iskati resnico. Je potrebna zato, da pomaga sogovornikom povedati resnico tudi takrat, ko je to težko ali bi odkritost imela za človeka slabe posledice, npr. v kakem vertikalnem dialogu.

ee) Ponižnost

Napuh se posebno rad šopiri v človekovem govorjenju, torej tudi v dialogu. Ne moremo govoriti o pristnem in uspešnem in krščanskem

⁸⁰ Prim. C 32, 3.

⁸¹ S. Th. 2—2 q. 123. a. 6.

dialogu, če sogovornika iščeta v njem predvsem samega sebe. Zato pravi sv. Pavel tudi krščanskim dialogantom, naj bodo »enega duha in enega mišljenja« in naj ničesar ne store »iz prazne slavohepnosti«, marveč naj imajo »v ponižnosti drug drugega za boljšega« (Flp 2, 2—3).

Ponižnost pomaga kristjanom pri dialogu, da svoje prepričanje popravijo, če se izkaže za napačno ali pomanjkljivo, da se zavedajo svojih slabosti in določene duhovne omejenosti, da ne skušajo sogovornika z besedo na vsak način potisniti ob zid, da niso trdovratni za vsako ceno, da končajo dialog, če pristojna oblast to utemeljeno odloči. Ponižnost varuje ude Cerkve, da sogovornika ne podcenjujejo in sadov dialoga ne pripisujejo samo sebi, da med dialogom priznajo svoje napake in zmote itd.

c) Resnicoljubnost

Prepričljivo utemelji potrebo kreposti resnicoljubnosti v dialogu sv. Pavel: »Opustite laž in govorite vsak s svojim bližnjim resnico, ker smo udje med seboj« (Ef 4, 25), »ker ste slekli starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega« (Kol 3, 9—10). Ude Cerkve torej obvezuje k resnicoljubnosti tudi njihovo vraščanje v Kristusa in prerojenje v njem.

Dialog ne more uspeti in ne more obogatiti tistih, ki v njem sodelujejo, če se ljubosumno ne drže resnice: »Kdor pa vrši resnico, prihaja k luči« (Jan 3, 21).

Udje Cerkve imajo vso možnost, da so v dialogu resnicoljubni, Gospod jim je namreč poslal »Duha resnice« (Jan 14, 17). Morejo premagovati nevednost, zmedenost, negotovost, tesnobo pred neznanim itd., ker imajo Kristusov nauk: »Če boste v mojem nauku vztrajali..., boste spoznali resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31—32).

Resnicoljubnost nagiba ude Cerkve, da se osvobajajo svojih predsodkov, ki morejo biti velika ovira za dosego resnice z dialogom. Tega se je zavedal tudi 2. vatikanski cerkveni zbor in zato ugotavlja, da je v dialogu treba opustiti predsodke.⁸² Ta krepost pomaga, da dialoganti opuščajo dvoumne, anahronistične, neprimerne besede, ki morejo resnico zatemnjevati, da torej uporabljajo besede resnice (prim. 2 Kor 6, 7). Pomaga jim, da ne poudarjajo preveč svojih cerkvenih naslovov in služb ter razlike med »učeko« in »poslušajočo« Cerkvijo, med hierarhijo in »verniki«, dalje, da ne »precejajo komarjev« in »požirajo velblodov«, skratka, nagiblje jih, da se varujejo vsake hinavščine, ki more dialog tako zelo sterilizirati. Proti hinavščini v dialogu se 2. vatikanski cerkveni zbor sklicuje na bratstvo: »Naj postane Cerkev znamenje tistega bratstva, ki dovoljuje in krepi iskren dialog«.⁸³ Resnicoljubnost bo ude Cerkve tudi varovala, da v dialogu ne bodo kompromitirali resnice z napačnimi sporazumi, in jih nagibala, da bodo oznanjali »v dialogu z drugimi dobroto in resnico ter da bodo pripravljeni odkriti sledove resnice pri vseh ljudeh.«⁸⁴

⁸² CS 85, 3.

⁸³ CS 92, 1; prim. E 9.

⁸⁴ H ä r i n g B., Die Religiöse Freiheit, v: Theologie der Gegenwart, 7, 190.

Sklep

Ugotovitve, da je počelo dialoga med božjim ljudstvom Sveti Duh, da je predmet tega dialoga končno Kristus in da morajo ta dialog napolnjevati najvažnejše kreposti, nam dovoljujejo napraviti predvsem naslednje sklepe.

Udje Cerkve imajo vse možnosti, da je njihov dialog pristen (takšen, kakršnega smo opisali v uvodu naše razprave), kreposten, odrešilen. Rekli bi še več: njihov dialog more biti prava verska dejavnost, nadaljevanje dialoga Boga samega s svojim ljudstvom.

Tudi gornje ugotovitve pričajo za to, da je dialog med udi Cerkve potreben in da imajo ti udje dolžnost, da ga vršijo, kajti dejavnost Sve-tega Duha se ne sme ovirati, Kristusova skrivnost mora biti med božjim ljudstvom čimbolj živa, kreposti pa morajo čimbolj prežemati medsebojne odnose tega ljudstva.

Vsi udje Cerkve si morajo prizadevati, da bo njihov dialog resnično krščanski, kreposten, kar pomeni, da mora imeti v njem Sveti Duh prvo besedo, da mora ta dialog imeti za cilj Kristusa in njegovo kraljestvo in da se opravlja z vsemi središčnimi krepostmi krščanskega življenja, posebno z ljubeznijo.

Če bo dialog med člani Cerkve kreposten, mora prinesiti za vso Cerkev, posebej pa še tiste, ki v njem sodelujejo, prvovrstne sadove. Papež Pavel VI. našteva nekatere: »Z dialogom se odkrije, kako različne so poti, ki vodijo k luči vere, in kako je mogoče te poti usmeriti k istemu smotru. Čeprav so različne, morejo postati komplementarne, ker dialog sili našo misel zunaj izhujenih poti in nas obvezuje, da poglobimo svoje raziskave in obnovimo svoje izražanje. Dialektika dialoga nam pomaga odkriti elemente resnice tudi v mnenju drugih, nas zadolžuje, da z veliko poštenostjo izražamo svoje nauke in nas nagraja za trud, da smo jih izpostavili ugovorom in počasni asimilaciji sogovornikov. Dialog nas dela modre, nas dela mojstre.«⁸⁵ Prav gotovo pa so sadovi dialoga tudi: doslednejša poslušnost Duhu, bolj zaupljivi in bratski odnosi med udi Cerkve, uspešnejše nadaljevanje Kristusovega odrešilnega dela. Pristen krščanski dialog torej ne more biti nevaren hierarhični ureditvi, saj ji pomaga pri delu za bratstvo oziroma za medsebojno ljubezen v Cerkvi in pri nadaljevanju Kristusovega odrešilnega dela; eno in drugo pa je pglavitna naloga hierarhije. Kreposten dialog ne more zatemniti resnice, saj je pot do nje; ne more minirati kreposti, saj je sinteza osnovnih kreposti krščanskega življenja, kreposti pa si med seboj ne nasprotujejo; ne more ovirati odrešilnega dela, saj je njegovo nujno sredstvo.

Da bi v Cerkvi obstajal res kreposten in zato uspešen dialog, je potrebno člane Cerkve k njemu vzgajati (to vzgojo že zahteva 2. vatikanski cerkveni zbor za duhovnike).⁸⁶ S to vzgojo bi bilo treba začeti že pri mladini v času pubertete in jo potem nadaljevati s pridigami, predavanji, praktičnimi vajami v dialogu itd. »Pastoracija, ki hoče posredovati življe-

⁸⁵ 'Ecclesiam suam', n. d., št. 86.

⁸⁶ DV 19, 2.

nje, se mora sama naučiti dialogizirati in mora učiti dialogizirati druge.«⁸⁷ Moralna teologija bi morala omenjati dolžnost dialoga v Cerkvi in pokazati na kreposti, ki se za ta dialog zahtevajo. Pastoralna teologija pa bi naj vsaj nakazala koristnost, pogloblitve oblike in najvažnejše teme dialoga v praktičnem apostolatu.

Ne moremo primerneje zaključiti svoje razprave kakor z opisom narave in sadov dialoga med božjim ljudstvom, ki ga je podal Pavel VI. v svoji prvi okrožnici: »Kako bi se radovali tega domačega dialoga v polnosti vere, ljubezni in del! Kako želimo, da bi bil intenziven in družinski! Saj je tako občutljiv za vso resnico, za vse kreposti, za vse resničnosti naše doktrinalne in duhovne dediščine! Tako iskren in ganljiv v svoji pristni duhovnosti! Tako pripravljen, da zbere mnogovrstne glasove sedanjega sveta! Tako zmožen, da napravi katoličane za resnično dobre, modre ljudi, za svobodne ljudi, za vedre in močne ljudi!«⁸⁸

⁸⁷ Rétif, *Vivre...*, n. d., 9.

⁸⁸ *„Ecclesiam suam“*, n. d., št. 117.

Problemi teologije verstev*

Vilko Fajdiga

LES PROBLEMES DE LA THEOLOGIE DES RELIGIONS NON-CHRETIENNES

Sommaire: L'A. croit que la position de l'apologétique traditionnelle envers les religions non-catholiques et non-chrétiennes était le plus souvent trop rigide, cherchant plutôt ce qui nous sépare d'elles, au lieu de chercher ce qui nous unie avec elles. Les exemples d'une telle position ne manquent pas. Mais l'évolution de l'étude comparée des religions, de plus en plus traitée aussi par les savants catholiques, ensuite l'enseignement du pape Paul VI et surtout les decrets du Concile Vatican II nous emmènent à une ouverture envers les religions et sectes non-catholiques et même au dialogue avec elles. Cette ouverture est basée aussi sur les conclusions de la nouvelle théologie des religions non-chrétiennes (K. Rahner, R. Schlette, G. Thils) qui parle d'une histoire du salut universelle et, conformément à cela d'une révélation universelle, dont les deux sont orientées vers l'histoire du salut et révélation particulière dans l' A. T. et le N. T., comme leur complément définitif. Les exemples pour un dialogue avec les religions et les sectes en dehors du catholicisme qui servent d'intermédiaire de l'histoire du salut et de la révélation universelles ne manquent plus. Alors, le point de vue de l'apologétique ancienne est à corriger!

Koncil je vnesel tudi v primerjalno veroslovje mnogo novosti in živahnega razpravljanja. S svojo Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev je na široko odprl vrata za dobrohotno obravnavanje vprašanja, ki doslej od strani uradnih cerkvenih ljudi ni bilo deležno niti posebne naklonjenosti niti zadostne pravičnosti. Razumljivo je, da prav zaradi tega tudi zdaj ni moglo priti do dokončne rešitve tako zapletenih vprašanj in da se dosedanje stališče predstavnikov edino prave vere in Cerkve še in še skuša uveljaviti v iskanju pravega razmerja med enimi in drugimi. Vendar pa sta razvoj primerjalnega veroslovja in katoliške teologije, posebno pa besede in ravnanje zadnjih papežev, že zelo določno usmerila tozadevne koncilske razprave, da do tujih ver in sekt ne bo mogoče več vzdrževati dosedanje zadržanosti, skoro sovražnosti, ampak se jim bo treba približati in stopiti z njimi v dialog.

* Na teološki fakulteti v Ljubljani je bil v dneh 17. in 18. aprila 1968 teološki tečaj, na katerem naj bi predavatelj dr. Grmič, dr. Steiner, dr. Fajdiga, dr. Aleksič in dr. Trstenjak govorili o moderni neveri, modernem malikovalstvu in praznoverstvu, o krivih verah in sektah, pa o veri v božjo navzočnost v sv. pismu in v našem času. Zaradi bolezni prof. Grmiča je v prvem predavanju o različnih inačicah moderne nevere govoril prof. Trstenjak.

V tej številki Bogoslovnega vestnika objavljamo predavanja profesorjev Fajdiga, Aleksiča in Trstenjaka (njegovo drugo predavanje).

Po vsakem predavanju je bil živahen razgovor, ki so se ga udeleževali navzoči duhovniki, predavatelj in ljubljanski nadškof dr. Jožef Pogačnik.

Gotovo je, da so vprašanja o razmerju Kristusove vere, kakor jo uči in razlaga Cerkev, do drugih verstev, še daleč od popolne rešitve. Nasprotno: vedno bolj so opazne skrajnosti, ki zdravo rešitev vprašanj zavlačujejo. Nekateri so s koncilom postali veliki optimisti. Povsod vidijo božje načrte za odrešenje sveta, v vseh verah božje razodetje in na vseh krajih razlito božjo milost. Obilje verstev na svetu se jim zdi razumljiv in opravičen pluralizem, ki ga ni treba obžalovati ali z misijonsko dejavnostjo odpravljati. Zanje je poudarjanje izvoljenega ljudstva stare in nove zaveze odveč in škodljivo za uspešen dialog. Za te optimiste krščanstvo ne pomeni v svetu verstev posebne novosti ampak le organsko dopolnitev drugih verstev.

Drugi pa zaradi zvestobe starim gledanjem in spričo nevarnosti pretiranega optimizma ne poudarjajo toliko tega, kar nas z drugimi verstvi družijo, ampak še vedno vidijo predvsem bistvene in nepremostljive razlike, ki nas od njih še vedno ločijo. Pri tem poudarjajo svoj realizem, ki da ga tudi po koncilu opravičuje stvarno stanje posameznih verstev in verske razmere v nekrščanskih deželah. Pesimisti so prepričani, da so si tuja verstva in Cerkev nespravljivi nasprotniki, od katerih eden izhaja iz Boga, drugi pa iz pokvarjene človeške narave. Še vedno ozko razlagajo znani stavek, da izven Cerkve ni rešitve. Krščanstvo je po njihovem mnenju nekaj popolnoma novega, v kar se je mogoče vključiti le s spreobrnjenjem, za kar da je misijonska dejavnost Cerkve še vedno nujno potrebna.

Kdo ima prav? Zdi se, da se bomo z Journetom, Congarjem, de Lubacom, Thilsom, K. Rahnerjem, von Balthasarjem, Friesom, Schlettejem, Ratzingerjem in drugimi morali odločiti za srednjo pot, ki jo je von Balthasar označil s sledečimi besedami: »Nehvaležni bi bili do Stvarnika, če bi človekovo sposobnost stopanja v stik z višjim svetom razglasili za nesposobnost in za »fabrica idolorum«, ki vodi v bogokletje. Enako nehvaležni pa bi bili do Kristusa-Odrešenika, če božje milosti ne bi hoteli priznati za nekaj povsem novega, kar le zato more dopolnjevati človeka, ker se je moral prej spreobrniti«¹.

Ogledati si hočemo najprej stališče pesimistov, ki jim v veliki meri daje prav stara apologetika, ki je iskala bolj to, kar nas loči, kakor to, kar nas družijo. Nezadostnost takega stališča nas bo vodila k pravičnejšemu odnosu do tujih ver in sekt, vendar nas bo to, kar je bilo pri starih apologetih zdravega, varovalo pred skrajnostjo pretiranega optimizma.

I.

Po stari racionalni metodi fundamentalne teologije, ki nikoli ne more izgubiti svoje objektivne veljave, se da zanesljivo dokazati, da je samo krščanska vera, kakor jo hrani in razlaga Cerkev, verovna in za vse ljudi obvezna. Zato po pravici velja o njej beseda: »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen« (Mr 16, 16).

¹ Trois signes du christianisme, Théologie de l'Histoire 1967; nav. Bulletin (Secretariatus pro non cristianis) 3 (1968) 36 sl.

Dokaz se na kratko takole glasi: Krščansko razodetje, ki ga izpričujejo zanesljivi viri in je njegova vsebina neoporečna, je potrjeno s tolikimi in tako velikimi čudeži, raziskanimi in dokazanimi božjimi znamenji, da o njem resno dvomiti ni mogoče. Torej je razodetje SZ in NZ razumsko utemeljeno, verovno in obvezno, krščanska vera pa dokazano razodeta od samega Boga. Zato je tudi le ta vera prava, druge so prave samo v toliko, v kolikor se s krščanstvom in Cerkvijo skladajo. Apologet preteklih dob ni imel posebno težkega dela, da je s takim kriterijem v rokah odločal o resnici in zmoti izvenkrščanskih religij. Morda je bila še največja težava v tem, da je sicer svojo vero dobro poznal, mnogo manj pa druge vere. Ko pa se je v zadnjih 50 letih pojavila lepa vrsta katoliških primerjalnih veroslovcev, je tudi ta težava odpadla.

Primerjava s primitivnimi verstvi je bila izredno lahka in hitra, saj je bilo krščanstvo nad njimi za celo nebo višje. Odkritje najstarejšega verovanja v eno najvišje osebno bitje, ki ga je raziskovala predvsem W. Schmidtova »dunajska šola« verskih etnologov, je sicer prisililo veroslovce, da so se ob tem odkritju zamislili in se vpraševali, ali more biti tako lepo verovanje sad izključno slabotnega človeškega iskanja Boga. Vendar nihče ne misli, da bi pojavi redkih oblik prvotnega monoteizma mogli postaviti v senco vzvišenost in resničnost krščanskega razodetja.

Tudi primerjava z višjimi verstvi sedaj že izumrlih Rimljanov, Grkov, Asircev, Babiloncev, Aztekov, starih Slovanov, Germanov in drugih ni apologetom in primerjalnim veroslovcem povzročala velikih težav, saj je bilo na prvi pogled jasno, da niti po vsebini resnic niti po pravilnosti moralnih načel niti po čistosti obredov ne morejo računati na privilegij prave vere, ki je dan le dokazano razodeti veri, ki v svojih sestavnih delih nima ničesar, kar bi bilo brez zmote in zablode. Pa tudi njihova pot skozi zgodovino in neslavni konec ne pričata za njihovo koristnost za človeštvo in njihov božji izvor.

Resnejši so primerjalni poskusi z velikimi azijskimi religijami kakor so hinduizem in budizem, pa tudi konfucianizem. Kakšne uspešne tekme s krščanstvom hinduizem ne zdrži, četudi še vedno računa na naslov svetovne, vsemu človeštvu primerne religije. Če je prav zaradi njegove idejne in obredne zmešnjave Nehru odločno nastopal zoper religijo, češ da hromi človekov ustvarjalni polet², ne more služiti za zgled idealne religije, ki je prišla od Boga kakor krščanstvo. Sicer pa nima velikih znamenj, s katerimi bi jo sam Bog vzel za svojo. Pa tudi njena plodovitost v dobrem in njena enovitost je kaj problematična. Podobno je z budizmom, ki se ga je celo lastna Indija hotela iznebiti, ker je bil v svoji prvotni obliki preveč nečloveški, v svoji drugotni obliki pa žrtev tolikih zmot in zablod, da velja za sinkretistično verstvo slabše vrste. Res so se ga oklenile široke množice srednje in vzhodne Azije, pa bolj iz potrebe po vsaj izmišljeni pomoči od zgoraj kakor zaradi izmišljenih božjih znamenj, ki jih z ničemer ni bilo mogoče izpričati. Za konfucianizem smemo sicer

² Otkriče Indije, Beograd 1952, 572.

trditi, da je vzgojil neštete milijone Kitajcev v dobre člane družine in družbe, je pa po vsebini verskih misli tako reven, da sploh ne more stati v isti vrsti z velikimi religijami, najmanj pa s krščanstvom.

Na videz je islam več vreden. Idejo enega osebnega Boga poudarja s toliko silo kakor zlepa ne kaka druga religija razen krščanstvo. Veroslovje pa pove, da je njegov Koran kompilacija svetih knjig SZ in NZ in še idej iz staroarabskega verstva, torej brez izvirnosti, ki odlikuje krščanstvo. Mohamedovo razodetje ni z ničemer dokazano, da je resnično. V zgodovini verstev ni primera, da bi bili kje vera in politika tako tesno povezani kakor v islamu. Zato nujno odobrava apostolat z nasiljem, ki vero kot tako močno razvrednoti. Četudi bi glede števila vernikov kmalu mogel tekmovati s katolicizmom, pa ga nezanesljivost razodetja, problematična ustanoviteljeva osebnost in še bolj problematična morala pustijo daleč zadaj.

Tudi judovska vera, ki je samovoljno zapustila mesto, za katerega jo je določila božja previdnost, ne more z ničemer opravičiti svojega obstoja kot prave vere ali priprave nanjo. Ko je enkrat odklonila Kristusa, ki ga je z znamenji izpričal Oče (Jan 6, 27), se je predala nesmiselnemu pričakovanju tistega, ki je že prišel. Nujno je zato oropana osrečujočega razvoja v vedno srečnejšo bodočnost, ki je tako značilen za krščanstvo in Cerkev. Apologet je prepričan, da se mora Izrael spreobrniti h Gospodu, svojemu Bogu, če hoče biti deležen sreče, ki je v pravi veri.

Tudi primerjava z izvenkatoliškimi verami in sektami ne povzroča posebnih težav. Predvsem razmišlja o njihovi zvestobi ali nezvestobi prvotni Kristusovi Cerkvi. Starejši apologeti sicer niso trdili, da bi se ljudje tudi v teh verah ne mogli zveličati, vendar so bili glede tega prej ozko- kakor širokosrčni. Težava je pa v tem, glede katerih ver in sekt naj se apologet loti primerjanja, ko jih je toliko.³ Ustavimo se le pri tistih, ki so se naselile v naši ožji domovini. Podobna načela uporabljaja katoliški fundamentalist in veroslovec tudi za druge.

Starokatoliška vera je npr. od katoliške Cerkve ločena in zato nezvesta prvotni Kristusovi Cerkvi. Njen prvi voditelj dr. Ignacij Döllinger je bil l. 1871 izobčen, formalno pa so se njegovi pristaši od katoliške Cerkve odcepili v Münchenu 24. sept. 1872. Odločno so odklonili primat rimskega škofa in samovoljno izvedli toliko sprememb v nauku in cerkveni praksi, da jih katoliška Cerkev ni mogla več priznati za svoje.

Tudi srbska pravoslavna cerkev je od katoliške ločena, pravzaprav že od l. 1054. Kljub verskim, moralnim in kultnim zakladom iz dobe prvih osmih cerkvenih zborov, odklanja primat rimskega škofa in še toliko drugega, kar je katoliška Cerkev stalno učila in delala. Ni čudno, da do zadnjega ni mogla najti skupne poti s katoliško Cerkvijo skozi zgodovino. Če se je sklicevala na ortodoksijo, se je motila. Nevarnosti razkroja se ni mogla prav ogniti; sama pod njim največ trpi.

³ J. Gründlerjev »Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten (Wien 1961) jih našteva 2639.

Tudi evangeličanski cerkvi veroslovec ne more priznati, da je ostala zvesta Kristusovim uredbam in učenju. Luthrov upor pred dobrimi 450 leti je odcepil velik del katoliških vernikov od Cerkve, ki so se naprej cepili do današnjega dne. Cepili so razodete resnice, cepili so moralne nauke, cepili bogoslužje. Ločitev od prave vere in Cerkve je postala za ločena verstva usodna. Iz njih se je izcimilo nič koliko sekt, ki so zmedo in odpad množila.

V naši ožji domovini so znani baptisti, ki zato ne morejo biti pravi, ker so nastali šele v 17. stoletju, ko se je l. 1640 dal Holandec Rihard Bloust še enkrat krstiti s potapljanjem. V Ameriki so zaživel pod Rogerjem Williamsom. Sekta je doživela isto usodo kot druge: najprej navdušenje, potem preganjanje, končno razcepljenje. Kljub določeni religiozni resnosti (branje sv. pisma, bratska ljubezen, apostolat) je njihovo delo izven prave poti in sad usodnega razkroja.

Precej so znane v Sloveniji razne adventistične sekte, ki se ponujajo kot prava Kristusova cerkev, v resnici pa je bil njihov začetnik rojen šele 1772 in je šele po l. 1812 začel oznanjati drugi prihod Kristusov, ki da bo prišel l. 1884. Ker se to ni zgodilo niti takrat, niti v pozneje izmišljenih letih, je sekta izgubila ugled celo pri lastnih pristaših. Četudi je njihova odpoved vredna spoštovanja, pa jih nauki kakor da duša ni nesmrtna in da večnih kazni ni, postavljajo med povsem zmotna verstva.⁴

Posebna vrsta adventistov so sobotarji ali adventisti sedmega dne. K. Algermissen ocenjuje to še mlado sekto kot mešanico krščanstva, judovstva in mednarodnega ločinarstva, ki mu je primešanega veliko zanesenjaštva.⁵ Njihovi ustanovitelji R. Preston in posebno James White in njegova žena trdijo, da je glavni greh ta, ker so ljudje začeli obhajati nedeljo kot Gospodov dan, namesto da bi ostali pri soboti. Ko bo ves svet na to opozorjen, bo Kristus drugič prišel in bo konec sveta.

Tudi jehovci, ki so pri nas zelo razširjeni, so se razvili iz pozne sekte adventistov. Njihova ustanovna letnica je 1872, njihov ustanovitelj pa je nekdanji prezbiterijanec Charles Russel, požrtvovalni trgovec in organizator Raziskovalcev sv. pisma, ki so si kasneje nadeli ime Jehovine priče. Sekta se je širila in cepila, glede naukov se je bolj in bolj oddaljvala od protestantizma, kaj šele od katolicizma. Imajo pa svojo zamišljeno zgodovino odrešenja, ki jo označujejo z gotovimi letnicami, ali prav te jih kar naprej postavljajo na laž. Zmote o Jezusu, o nesmrtnosti duše, o svetu in drugem so preveč očitne, da bi mogel kdo to pot zveličanja imeti za pravo.

Binkoštniki, ki so tudi znani pri nas, so sad protestantskih preodritvenih gibanj. Začeli so se 3. junija 1901, ko so v Los Angelesu v Ameriki pričakovali zopetni prihod Sv. Duha. Sekta se je razširila predvsem med čustvenimi črnici, nato pa še drugod. Cepila se je v razne vrste

⁴ Prim. Gründler, n. d. I, 51—54.

⁵ Konfessionskunde, Paderborn 1957, 845.

binkoštnikov, danes je že 70 vrst. Posebno privlači v sekto mišljenje, da prihajajoči Sveti Duh prinaša tudi telesno zdravje. Tudi binkoštniki pričakujejo skorajšen konec sveta. Odločno nasprotujejo vsaki obliki cerkvene organizacije.

Končno negativno sodbo o sektah izreka Lavaud z besedami: »V vseh časih so individualizem, trma, nepokorščina, sebična zaverovanost v lastne ideje, navezanost na določene učitelje, pa četudi je to sv. Avguštin, povzročale upor zoper vero in odloke Cerkve, iz česar je sledila sekta.«⁶ Nič manj jim ne prizanaša Algermissen, ko v sektah gleda krščanske skupnosti z individualističnimi težnjami, ki niso v nasprotju le z vesoljno Kristusovo Cerkvijo, ampak tudi z ločenimi cerkvami. Stremijo za modernostjo, pridružujejo se donatističnemu pojmovanju Cerkve, v moralnem oziru so rigoristične, pri razlagi sv. pisma samovoljne. Ošabno se povzdigujejo nad druge, na lastno pest uvajajo obrede in postavljajo zahteve, v bližnji bodočnosti pričakujejo drugi prihod Kristusov ali pa si celo upajo določati čas, kdaj naj pride.⁷ Sodba apologeta o tujih verah in sektah je opravičeno trda.

II.

Vendar se moramo vprašati, ali ni morda ta trda sodba, ki se začuda krije s stališčem Barthove dialektične teologije, vsaj kar zadeva izvenkrščanska verstva, preblizu prej omenjeni pesimistični skrajnosti, ki obenem z zmoto odklanja tudi človeka, ki se moti in gleda samo to, kar nas od tujih ver in sekt ločuje, nič pa na to, kar nam je z njimi skupnega. Če se sklicujejo stari apologeti na negativno stališče sv. pisma in tradicije do poganskih verstev, zakaj pa ne priznajo, da je Bog sklepal zavezo z ljudmi izven stare in nove zaveze (prim. 1 Mojz 9, 8—17) in da sv. Pavel v pismu Hebrejcem posebej našteva, da je bila Bogu všeč tudi vera Abela, Henohova in Noetova (Hebr 11). Če jemljejo stari apologeti in krščanski veroslovci očete kakor so Tatian, Atenagora in drugi za podporo za svojo skoro sovražno stališče do tujih ver in sekt, naj se pa tudi spomnijo na Klementa Aleksandrijskega in podobne, ki so v poganskih verah in filozofijah videli naravno na Kristusa, ali pa na sv. Justina, ki je učil, da so drobci božjega razodetja raztreseni tudi izven judovstva in krščanstva.

Pa če je bila preteklost glede tujih verstev tako stroga in ozka, zakaj bi ne priznali, da se v sedanosti godijo take reči, ki prepovedujejo dosežanje ožino. Pomisliti je treba npr. le na tri velikane, dobrotnike človeštva, katerih nihče ni bil katoličan, na Ghandija, Hammarskjölda in Luthra Kinga: vsi trije so se borili za človečanske pravice in dali svoja življenja zanje. Kako bi moglo biti v njihovi veri, ki jih je navdihovala, vse negativno? Pesimistično gledanje na tuja verstva izgublja svojo opravičenost. Usodni udarec mu je zadal 2. vatikanski koncil, še prej pa papež Pavel VI.

⁶ Benoit Lavaud, *Sectes modernes et Foi catholique*, Paris 1954.

⁷ N. d. 742 sl.

Davno preden je bila z 2221 glasovi proti 88 dne 25. oktobra 1965 sprejeta koncilsko Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev, je dal Pavel VI. izjavo, mimo katere koncil ni smel. Ob otvoritvi 2. zasedanja je papež dejal: »Cerkev gleda preko svojih meja k drugim verstvom, ki so ohranila čut za božje in pojem enega najvišjega transcendentnega Boga stvarnika in ohranjevalca. Te vere izkazujejo Bogu čiščenje z iskreno pobožnostjo, ki je obenem z njihovim prepričanjem temelj njihovega moralnega in družbenega življenja. V teh verah Cerkev z obžalovanjem gleda pomanjkljivosti in zmote, ne more pa mimo tega, da se k njim obrača in jim sporoča, da se hoče katoliška Cerkev z dolžnim spoštovanjem z njimi srečati glede vsega, kar imajo zdravega, dobrega in človeškega«⁸. Podobno je govoril za veliko noč 29. 3. 1964: »Vsaka religija ima žarek luči, ki ga ne smemo niti prezirati niti ugašati. Tudi v tem primeru ne, če ni zadostna, da bi človeku prinesla dovolj jasnosti, ki mu je potrebna za uresničenje čudeža krščanske luči, v katerem se družita resnica in življenje. Vsaka religija nas dviga k nadzemskega Bitju, edinemu temelju vsega bivanja, mišljenja, odgovornega dela in upanja brez iluzij. Vsaka vera je jutranja zarja verovanja, njena polnost pa bo v večni zarji, ki jo čakamo, v sijaju in svetlobi krščanske resnice«⁹. Dodati je treba še izjave, ki jih je glede tega vprašanja dal Pavel VI. na svojih potovanjih v Palestino in Indijo.¹⁰ Koncilski teksti postanejo tako po zgodovini nastanka kakor po svoji vsebini bolj razumljivi.

V najvažnejši koncilski konstituciji o Cerkvi »Luč narodov« je rečeno: »Naposled so na različne načine na božje ljudstvo naravnani tisti, ki evangelija še niso sprejeli. V prvi vrsti seveda tisto ljudstvo, kateremu so bile dane zaveze in obljube in iz katerega je izšel Kristus. Odrešitveni sklep pa vključuje tudi tiste, ki priznavajo Stvarnika, med temi so na prvem mestu muslimani, ki se imajo za izpovedovavce Abrahamove vere in ki z nami častijo edinega usmiljenega Boga, ki bo sodil ljudi poslednji dan. Bog ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah, ker daje vsem življenje in dihanje in vse in ker kot Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali. Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in Cerkev, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanju izpolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje. Božja previdnost ne odreka za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrecnega spoznanja Boga, a si prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli. Kar koli namreč pri njih najde dobrega in resničnega, Cerkev ceni kot pripravo na evangelij in kot dar tistega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da bi končno imel življenje« (C 16).

Izjava Cerkev o razmerju do nekrščanskih verstev je nov poudarek v Cerkvi glede tega vprašanja dokončno utrdila. Zaenkrat omenimo iz nje le par stavkov: »Ker si mora Cerkev prizadevati za edinost in ljubezen

⁸ Joh. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, LThK, Das zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 451.

⁹ Prav tam.

¹⁰ Prim. *Raccolta di testi di S. S. Paolo VI. concernenti i rapporti con le religioni non cristiane*, Roma 1965.

med ljudmi in tudi med narodi, tu predvsem preiskuje, kar je ljudem skupnega in kar jih nagiba k sožitju. Vsi narodi so namreč ena skupnost... Vsi imajo tudi isti končni smoter — Boga, čigar previdnost, izkazovanje dobrot in zveličavni načrti se raztezajo na vse ljudi« (NV 1). Ni pa skupna ljudem le ista človeška narava, ki je naravnana na Stvarnika, ampak jim je skupno tudi iskanje tega Boga v veri, da bi našli rešitev najtežjih vprašanj življenja. Izjava pravi: Vse vere rešujejo »zagonetna vprašanja človeškega življenja, ki danes prav tako kakor nekdanj vznemirjajo človeška srca: Kaj je človek? Kaj je smisel in namen našega življenja? V čem je izvir in kaj je namen trpljenja? Kaj je dobro in kaj je greh? Kaj je končna in zadnja in nedopovedna skrivnost, ki obdaja naš obstoj, iz katere izhajamo in h kateri težimo?« (NV 1, 3). Nato pa Izjava konkretno navaja, kaj Cerkev posebno dragocenega vidi v verstvih judovstva, muslimanstva, hinduizma in budizma in celo v nižjih verah. »Bil je velik trenutek,« pravi Oesterreicher, »ko so škofje prvič v zgodovini priznali in slovesno razglasili, da Cerkev ne prezira ničesar, kar je v raznih izročilih narodov zdravo in dobro«. ¹¹

Nova smer v Cerkvi je spodbudila novo smer v teologiji. Če je bilo krščansko in primerjalno veroslovje doslej do tujih ver in sekt prestrogo, skoro krivično, bo moralo poslej to svoje stališče omiliti. Ne bo se smelo več s prezirom do drugih ustavljati le pri opravičevanju razodetja v stari in novi zavezi, ampak se bo moralo zavedati tudi odprtih vprašanj, ali ni morda začetek božjega načrta za odrešenje sveta postavljen že davno pred zavezo z Abrahamom. Vprašati se bo moralo, ali se res krijejo meje božjega kraljestva na zemlji z mejami izvoljenega ljudstva v stari in božjega ljudstva v Cerkvi nove zaveze. Vpraševati se bo moralo obenem, kaj je z razodetjem: ali je res dano izključno SZ in NZ ali pa morda njegovi darovi padajo tudi med druge narode, posebno spričo Pavlovega prepričanja, da brez razodete vere ni mogoče biti Bogu všeč (prim. Hebr 11, 6). Še posebno vprašanje bo moral apologet obenem z dogmatikom reševati: ali je milost dana res samo Judom in kristjanom, ali in v koliko so je obenem s službo v načrtu odrešenja in z deležnostjo na božjem razodetju deležni tudi drugi narodi in njihove vere. Kratko bi ta sklop problemov mogli izraziti z besedami: Treba je rešiti vprašanje, koliko reči dejansko družijo ali vsaj zbližuje krščanstvo in Cerkev z ostalim svetom, posebej z drugimi verami.

III.

Ce teolog hoče dobiti odgovor na odprta vprašanja, ga mora najprej iskati v sv. pismu in ustnem izročilu. Izvedel bi, da Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice (prim. 1 Tim 2, 4). Še več: da Bog ni daleč od nikogar izmed nas, ampak da v njem vsi ljudje živijo, se gibljejo in so (prim. Apd 17, 28). Iz Jezusovega pogovora s Samarijanko pri Jakobovem vodnjaku bi zvedel, da je treba stališče verske ekskluzivnosti zavreči. Ko ga Samarijanka vpraša: »Naši očetje so molili Boga na tej gori (pokaže na goro Garizim), a vi Judje govorite, da je v Jeru-

¹¹ J. Oesterreicher, n. razpr. 406.

zalemu kraj, kjer ga je treba moliti,« ji Jezus odgovori: »Veruj žena, da pride ura in je že zdaj, ko bodo pravi molivci Očeta molili v duhu in resnici. Bog je duh in kateri ga molijo, ga morajo moliti v duhu in resnici« (Jan 4, 20—24).

Gotovo je tega nevidnega, povsod pričujočega Boga imel v mislih apostol Pavel, ki je hodil iz kraja v kraj oznanjat evangelij. To se je posebno pokazalo v Atenah, kjer se je hotel srečati s pogansko inteligenco. Med potjo po mestnih ulicah se začuden ustavi pred majhnim svetiščem, na katerem je bil napis: »Neznanemu Bogu«. Podobnih napisov je bilo še več pri poganih, ki so se priporočali vsem znanim in neznanim božanstvom. J. Holzner misli, da je Pavel napis razumel, kot da pomeni skrivnostnega neznanega Boga, ki ga častijo vse vere in izražajo vsa božanstva, Boga vesoljnega odrešenja in življenja.¹² S takim mišljenjem gre pogumen in vesel na Areopag. Tam spregovori Atencem o Bogu, ki se razodeva vsem ljudem, podobno kakor prej Jezus Samarijanki: »Kar torej častite, dasi ne poznate, to vam jaz oznanjam. Bog, ki je ustvaril svet in vse, kar je na njem, on, ki je Gospod nebes in zemlje, ne stanuje v templjih, z rokami narejenih; tudi si ne da streči s človeškimi rokami, kakor bi česa potreboval, kajti on sam daje vsem življenje in dihanje in vse. Ustvaril je iz enega ves človeški rod, da prebiva po vsej zemlji. In je odmeril ter določil bivanju ljudi čase in meje: da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od nobenega izmed nas. Ker smo torej božjega rodu, ne smemo misliti, da je božanstvo podobno zlatu ali srebru ali kamnu, izdelku človeške umetnosti in zamisli. Bog je zatisnil oči nad časi te nevednosti, zdaj pa oznanja ljudem...« (Apd 17, 23—30). Ko pa jim hoče oznaniti, da je Bog svet tako ljubil, da je poslal svojega Sina na svet, da bi se nihče ne pogubil, kdor vanj veruje (prim. Jan 3, 16) in da ga je obudil od mrtvih, da bi mogli vsi vanj verovati (Apd 17, 31), je moral odnehati: pogani še niso bili pripravljeni dopolniti svojega nezadostnega znanja o srečanju z Bogom s polnostjo razodetja nove zaveze. Vendar se v Pavlovih besedah v Atenah nahaja jasno povedano tisto, kar se najde v sorodnih mestih sv. pisma, v učenju očetov in cerkvenega učiteljstva.

Najnovejši teologi so na podlagi tega dejansko začeli razmišljati o novi teologiji tujih verstev, z drugimi besedami, o tem, kako daleč segajo božji načrti za odrešenja sveta in v zvezi s tem njegovo razodetje. Za Karlom Rahnerjem SJ¹³ in H. R. Schlettejem¹⁴ je o teh problemih posebno jasno razpravljal luvainski teolog Gustave Thils¹⁵. Po njegovem prepričanju se zgodovina našega zveličanja ne začne z božjo zavezo z izvoljenim ljudstvom, ampak že s stvarjenjem sveta in človeka.¹⁶ Vanjo so vključeni ljudje vseh časov. Tistim, ki ljubijo Boga, se bo vse obrnilo na dobro, v zveličanje. Bog se ne srečuje z ljudmi le v SZ in NZ, ampak kjer koli in kadar koli, ves svet, posebno pa vsa verstva

¹² Prim. Paulus, Freiburg 1941, 189 sl.

¹³ Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (Schriften zur Theologie V).

¹⁴ Die Religionen als Thema der Theologie, Wien 1964.

¹⁵ *Propos et problèmes de la Théologie des Religions non-chrétiennes*, Paris 1966.

¹⁶ Prim. L. Latourelle, *La Théologie de la Révélation*, Paris 1963.

so priložnost za to. Vsa profana in verska zgodovina je v službi božjih načrtov za zveličanje sveta. Kar ljudje o teh srečanjih bajajo v raznih verstvih, ni vsa čista izmišljotina, ampak ima često realno razodeto podlago. Seveda pa je ta vesoljna zgodovina odrešenja le priprava na isto posebno zgodovino, ko se je Bog srečal z ljudmi po očakih in prerokih, nazadnje pa po svojem Sinu (prim. Hebr 1, 1.2). V posebnem razodetju se je pokazalo, da je Kristus središče vsega, isti včeraj, danes in vekomaj (Hebr 13, 8) in da narodi dejansko postanejo deležni njegovega razodetja in milosti. Kolikor je vesoljna zgodovina odrešenja povezana s posebno »historia salutis« v SZ in NZ, toliko je povezana s Kristusom, na katerega pripravlja, oziroma najde v njem svojo polnost.

Vzporedno s »historia salutis« v širšem in ožjem pomenu prihaja na svet tudi božje razodetje, ki šele pomeni pravo zgodovinsko srečanje z Bogom, pa ne le z njegovo besedo ampak tudi z njegovo močjo, vendar tako, da gre za srečanje osebe z osebo, za njun nagovor in odgovor, za dialog, iz katerega se porodi začetek večnega življenja, ker je v tem začetek tiste vere, ki zveličuje.

Gotovo je, da je bilo božje razodetje dano v SZ in NZ. Gotovo je tudi to, da je bilo razodetje SZ še zelo nepopolno z ozirom na NZ. Polnost razodetja je bila prihranjena Kristusu in Cerkvi in jo je le tam treba iskati in zato tja usmeriti vsa prizadevanja, ki gredo za tem, da bi se ljudje v polnosti srečavali z Bogom.¹⁷

Prav tako pa je tudi gotovo, da se je Bog postopoma razodeval. Ne vidimo tega le v razmerju SZ do NZ, ki sta si po sv. Tomažu kakor »imperfectum et perfectum in eadem specie« (3 q.107 a.1), ampak še bolj v odnosu, ki je med prarazodetjem in razodetjem SZ in NZ. Utemeljeno je torej mnenje, da se je Bog razodeval na razne načine in v raznih časih, vendar tako, da so bila vsa razodetja le kot predstopnje polnega razodetja v Kristusu. Smemo torej predpostavljati, da so drobci božjega razodetja ohranjeni tudi drugod, predvsem pa v raznih religijah, v katere je prav posebno »vkalkuliran« načrt božjega odrešenja, kakor se izraža K. Rahner.

Za posebno stara ljudstva je s tem resno računal etnolog W. Schmidt. Danes še obstoječa najstarejša vera pradavnih rodov v eno najvišje bitje se mu je zdela tako lepa in pravilna, da si je skoraj ni upal razlagati le kot naravno religijo, ampak se je z vso močjo oprijel misli, da gre za ostanek prarazodetja. Vzporedna mesta, ki jih je našel med temi izročili in med prvimi poglavji 1. Mojzesove knjige, so ga v tem odločno potrjevala.¹⁸ Sicer so mu ugovarjali, da kot etnolog za probleme razodetja ne sme imeti posluha, vendar je bil Schmidt tudi teolog in je imel polno pravico izkoristiti dognanja etnologije in jih postaviti v službo teologije. Novejši razvoj teologije verstev pa mu še prav posebno daje prav.

Težje je ugotoviti, do kje vse segajo ostanki prarazodetja in kje se je Bog na novo razodel. Že cerkveni očetje so drobce resnice, ki so jih odkrivali v poganskih religijah in filozofijah, vezali z Logosom, s pravim božjim razodetjem, ki je doseglo polnost v Kristusu. Ali niso s tem dali pravice vsem za seboj, da drobce resnice v raznih filozofijah in verstvih

¹⁷ Prim. G. Thils, n. d. 170 sl.

¹⁸ Prim. Der Ursprung der Gottesidee VI, Münster 1935, 371 sl.

sveta, ki jih bolj in bolj odkrivamo kot bogate zakladnice mnogih dobrih in zdravih nauk, povežejo s polnostjo razodetja v Kristusu in Cerkvi?

Če pa pomislimo na že omenjeni stavek sv. Pavla, da brez vere ni mogoče biti Bogu všeč, potem smemo skoro sklepati na nujnost takega božjega početja, saj Bog na neki način mora pomagati ljudem do prave vere preko razodetja, kakor koli jim ga že da. Tako meni tudi Aleksander Haleški.¹⁹ S tem pa je potrjeno ne le stališče cerkvenih očetov²⁰, ampak tudi mnenje 2. vatikanskega koncila, ki zahteva spoštovanje in priznanje vsega dobrega, kar se nahaja v raznih tujih verstvih.²¹

Poleg priznanja in spoštovanja pa sledi iz nove teologije o tujih verah tudi dolžnost, da stopimo z njimi v pravi dialog. Koncil je naročil: »Svoje sinove zato Cerkev spodbuja, naj se preudarno in z ljubeznijo razgovarjajo in sodelujejo s pristaši drugih verstev in, izpričujoč svojo vero in krščansko življenje, priznavajo, spoštujejo in pospešujejo tiste duhovne in moralne dobrine, kakor tudi kulturne in socialne vrednote, ki se pri njih najdejo« (NV 2, 3). Kajti, pravi Izjava nekoliko kasneje, »ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh ljudi, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka do Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da pravi sv. pismo: Kdor ne ljubi, Boga ne pozna« (NV 5, 1). Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve pa še jasneje poziva, da je treba stopiti v dialog s tistimi, ki »imajo v sebi skrito seme Besede« (M 3). Tudi v svoji okrožnici »Ecclesiam suam« papež Pavel VI. nujno poziva na dialog z vsemi ljudmi dobre volje, prav posebno pa še s tujimi verstvi.

Do česa naj bi tak dialog privedel? Thils misli, da bi tudi krščanstvo in Cerkev mogla imeti od takega dialoga korist za popolnejše spoznanje resnice o pravem Bogu in tistem, ki ga je poslal, Jezusu Kristusu. Največjo korist pa bi imela tuja verstva, saj bi se približala svoji evangelizaciji, ki so je kljub delnemu razodetju, ki ga imajo, še vedno potrebna. Po misijonski dejavnosti Cerkve in vseh oblikah dialoga naj bi narodi spoznali najkrajšo pot do zveličanja, ki ne bi bila pomešana z zmotami in zablodami.

IV.

Torej moramo poslej res prijazneje gledati na tuja verstva in sekte in biti do njih pravičnejši. To velja celo za neizmerne množice primitivnih rodov. Konstitucija o Cerkvi tudi nanje misli, ko pravi: »Bog sam ni daleč niti od tistih, ki iščejo neznanega Boga v sencah in podobah,

¹⁹ »Si homo facit, quod in se est, Dominus illuminabit eum per occultam inspirationem, aut per angelum aut per hominem« (Summa Theologica, ed. Quarrachi 1930, t. 3, 331 A).

²⁰ Prim. Thils, n. d. 48 sl.

²¹ »Od najstarejših časov do današnjega dne se najde pri različnih narodih neko spoznanje skrivnostne moči, ki je prisotna v toku stvari in dogodkih človeškega življenja, včasih celo priznanje najvišjega bitja ali celo Očeta. To spoznanje in priznanje prešinja njihovo življenje z globokim verskim čustvom. Verstva, ki so povezana z napredujočo kulturo, skušajo na ta vprašanja odgovoriti z bolj dognanimi pojmi in bolj uglajenim jezikom« (NV 2, 1).

ker daje vsem življenje in dihanje in vse in ker kot Odrešenik hoče, da bi se vsi zveličali« (C 16). Cerkvi je mnogo do tega, da »se vse, kar koli je zasajenega dobrega v srcu ali duhu ljudi ali v posebnih obredih in kulturah raznih narodov, ne le uničuje, ampak ozdravlja, povzdiguje in izpopolnjuje« (C 17). Naj bodo ti rodovi še tako zaostali, vsi imajo odnose do višjega stvarstva, vsi imajo vero. Vsi pa imajo v svojih primitivnih verstvih še marsikaj takega, kar je pametno in moralno zdravo in more služiti kot dobrodošlo oporišče za dialog in izpopolnjevanje v smeri krščanstva. Katoliški misijonski dejavnosti se tu odpirajo najlepše možnosti in posebno poslanstvo, ki ga dejansko prav v tem smislu najuspešneje vrši.

Dialog z azijskimi religijami je sicer malo težji, v kolikor so višje razvite, vendar najde kristjan v njih toliko vzvišeno lepega in dobrega, da včasih kar ostrmi. Predhodno pa naj bo do njih prijazno razpoložen. Zgled za to bi mu moglo biti ravnanje papeža Pavla VI., ki je 3. decembra 1964 takole pozdravil Indijo: »Vaša dežela je dežela kulture, zibelka velikih verstev, domovina naroda, ki neprestano hrepeni, globoko razmišlja, molči in v vročih himnah išče Boga«. O največji veri tega naroda, o hinduizmu, so koncilski očetje izjavili: »Ljudje v njem preiskujejo božjo skrivnost in jo izražajo z neizčrpnim bogastvom mitov in z izostrenimi filozofskimi napani; rešitve iz stisk našega življenja pa si iščejo ali v obliki spokornega življenja, ali v globokem premišljevanju, ali v tem, da se zatekajo z ljubeznijo in zaupanjem k Bogu« (NV 2, 1). Kdo bi se mogel držati še v oddaljenosti od hinduizma, ki so jo zahtevali stari apologeti?

Pomisliti je treba le na izraze, s katerimi govorijo o Bogu. Ica Upa-nishad 5 pravi: »On giba vse stvari, sam pa je negibljiv: je blizu in daleč obenem, je v vseh stvareh in vendar nad vsemi.« Bhagavatgita XI, 26. 27. 29 pravi: »Samo k meni usmeri svojega duha, tvoja razumnost naj v meni počiva. Poslej živi le v meni. Kar koli delaš ali daruješ, kar koli se premaguješ, stori to zaradi mene. Jaz sem isti v vseh stvareh. Nikogar ne sovražim, nikogar ne ljubim. Tisti, ki me časti z nedeljeno ljubeznijo, ostane v meni in jaz v njem.« Pavlu VI. pa je bil posebno všeč stavek iz Upanishad Kadaranyuka 1, kjer je rečeno: »Od neresničnosti vodi me k resničnosti, iz teme k luči, iz smrti v nesmrtnost.«

Še bolj pa cenimo hinduizem, če zvemo še za druge verske vrednote, ki jih hrani v svojih knjigah in obredih. Ob koncilski Izjavi o nekrščanskih verah je znani misijolog J. Masson SJ napisal obširno razpravo o verskih vrednotah v hinduizmu.²² V njej opozarja, da je vzvišena resnica o Bogu zavita prav v bajke, ki smo jih doslej tako podcenjevali. Z obilnostjo zunanjih izrazov odkrivajo resnično vsebino misterijev. Tudi do hinduistične filozofije moramo zavzeti bolj pozitivno stališče. Če smo jo doslej označevali kot popolno miselno zmedo, moramo poslej videti v njej »brezmejni smisel za povezavo, harmonijo in enotnost, kar vse je nujno potrebno za vsako pravo realnost. Posebno lepo je sveto spoštovanje, s katerim iščejo zadnjo skrivnost. Veličastna sta pojma: znanje je luč,

²² Valeurs religieuses de l'Hindouisme, Relations de l'Eglise avec les Religions non chrétiennes (Unam Sanctum 61), Paris 1966, 1961—180.

življenje je moč»²³. Zato bi bila po njegovem mnenju nad vse krivična zahteva, da se morajo hindujci spreobrniti h krščanski filozofiji, z drugimi besedami, da morajo zatajiti, kar ima pravico, da živi. Hinduizem je treba spoštovati, kakor tudi hinduji spoštujejo Kristusa, v katerem vidijo v najvišji meri uresničeno tudi to, kar je njim sveto. Odklanjajo pa seveda institucionalizacijo religije. Masson meni, da bo do zbližanja med obema religijama prišlo, če bomo versko dediščino hinduizma poglobljali in očiščevali in jo dopolnjevali s krščansko, kar nekateri kakor p. J. Johans, p. Dandey, abbé Monchanin in drugi dejansko poskušajo, in sicer z uspehom.

Tudi v budizmu je 2. vatikanski koncil našel mnogo več pozitivnega, dobrega in zdravega, kakor pa so katoliški apologeti in vero-slovci priznavali doslej. Dobesedno pravi Izjava: »V različnih oblikah budizma priznavajo ljudje popolno nezadostnost sedanjega minljivega sveta in učijo pot, po kateri bi s pobožno in zaupanja polno dušo mogli doseči stanje popolne svobode, ali pa, bodisi z lastnim prizadevanjem ali oprti na višjo pomoč, priti do najvišjega razsvetljenja« (NV 2, 1).

J. Masson v zvezi s tem opozarja, da v budizmu prestol Boga ni zavzet po kakem maliku, kajti budist ni ne pesimist in ne brezbožnež, ampak človek, ki je stalno na potu v višji svet. Je kakor rudar, ki koplje in koplje, stalno zakopan v svojo galerijo, dokler ne bo po svojem ubogem naporu naletel na Tistega, ki mu prinaša luč in življenje.²⁴ Budizem je v bistvu religija odrešenja, kakor je to tudi krščanstvo. Zakaj se ne bi hoteli zbližati in prijeti za roko v skupnem iskanju polnosti odrešenja v Kristusu?

Masson pa opozarja še na nekaj. Dialog z verami, posebno pa budistično, ne bo mogel uspevati, dokler ga bodo motile razne okoliščine. Ena najbolj usodnih je slabo življenje kristjanov. Ti bi morali s svojim življenjem pričati za božjo navzočnost v svetu, pa tega ne delajo vedno. Masson misli kar na vojskovanje v Vietnamu. V takih primerih je dialog skoro nemogoč. Mogoč ostane le dialog med posamezniki, z ljudmi dobre volje, z iskrenimi iskalci duha, s prijatelji miru. Drug drugega bi morali v ljubezni poiskati in se skupno posvetiti najprej tistim, ki so najbolj ubogi, potem pa človeštvu sploh. V sedanjem raztrganem svetu bi si kristjani in budisti ne smeli biti nasprotniki.²⁵ Ni dvoma, da bi dialog akcije tudi v odnosu do drugih religij često bolje uspel kakor če bi ostali pri samih besedah. Ljudje, ki so si še daleč po nazorih, v mnogih potrebah najdejo pri delu skupno govorico.

Veliki misijolog Tomas Ohm OSB je spisal obširno delo o ljubezni do Boga v nekrščanskih verstvih.²⁶ V njem raziskuje, koliko prave ljubezni do Boga se najde pri posameznih, posebno velikih verstvih, ki so izven krščanstva. Bravec je začuden, da se mu je posrečilo odkriti toliko ljubezni, in sicer prave in lepe, tudi izven vere, o kateri smo govorili, da

²³ N. razpr. 168.

²⁴ Prim. J. Masson, Valeurs du Bouddhisme, Relations 197.

²⁵ N. d. 199.

²⁶ Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, München 1950.

je edina vera ljubezni na svetu. Ohmova odkritja so dragoceno potrdilo nove teologije izvenkrščanskih verstev, o kateri govorimo. Zanimivo je, da je pisatelj odkril največ te ljubezni v islamu, saj mu je posvetil tudi največ strani. To bi bil en razlog več, da se je Cerkev na koncilu mogla še posebno prijazno obrniti k muslimanom, o katerih pravi: »Cerkev gleda s spoštovanjem tudi na muslimane, ki častijo edinega, živega in nespremenljivega Boga, usmiljenega in vsemogočnega Stvarnika nebes in zemlje, ki je govoril ljudem. Njegovim sklepom, tudi najbolj skritim, se skušajo z vso dušo podvreči, kakor se je Bogu podvrgel Abraham, na katerega se muslimanska vera rada sklicuje. Jezusa, ki ga sicer ne priznavajo za Boga, vendar častijo kot preroka; Marijo častijo kot njegovo deviško Mater in jo včasih tudi pobožno kličejo na pomoč. Poleg tega pričakujejo sodnega dne, ko bo Bog vse ljudi obudil in poplašal. Zato cenijo moralno življenje. Boga pa častijo z molitvijo, miloščino in postom« (NV 3, 1). Namenoma smo navedli ta tekst v celoti, ker nadomesti vse druge raziskave, kaj je v islamu dobrega in zdravega in jasno pokaže, da moramo svoje sodbe o njem spremeniti in se mu prijateljsko približati zaradi dialoga. Tega pa sedaj Cerkev že naravnost naroča, ko pravi: »Če so torej v preteklih stoletjih neredko nastale med kristjani in muslimani razprtije in sovražnosti, sveti zbor spodbuja vse, naj pozabijo na preteklost, naj se iskreno vadijo v medsebojnem razumevanju in naj skupaj varujejo in pospešujejo socialno pravičnost za vse ljudi, moralne vrednote, mir in svobodo« (NV 3, 2). Četudi muslimani še niso bili povsem zadovoljni s to Izjavo, češ da jim še premalo priznava,²⁷ je napredek v smeri nove teologije o verstvih tako očiten, da bo nujno rodil dobre posledice.

Če smo prej govorili o Judih le hudo, je prav, da po srečnih odločbah Janeza XXIII., naj se iz liturgije izločijo vsi teksti, ki bi mogli Jude žaliti, tudi Cerkev sama v Izjavi o verstvih kaže do njih posebno prijaznost. Ta Izjava je bila prvotno pravzaprav namenjena le razmerju do Judov. Prav o tem se je na koncilu največ razpravljalo. Končno so se očetje zedinili, da so Judje »kljub vsemu ostali še vedno Bogu zelo ljubi« (NV 4, 4), iz česar po sebi sledi naročilo za dialog: »Ker je tako velika duhovna dediščina kristjanom in Judom skupna, cerkveni zbor spodbuja in priporoča medsebojno spoznavanje in spoštovanje med njimi, kar se doseže s svetopisemskim in bogoslovnim preučevanjem in bratskimi razgovori« (NV 4, 5).

V novi teologiji o verstvih pa ne gre samo za izvenkrščanska verstva, ampak tudi za razmerje, ki ga je treba zavzeti do izvenkatoških ver in sekt, ki tudi predstavljajo velik del človeštva. Če smo postali prijazni do tistih, ki so relativno daleč, moramo postati prijazni še toliko bolj do tistih, ki so Kristusovi veri in Cerkvi bistveno bližji. Res smo do tako imenovanih »revizionistov« navadno bolj strogi, ker jim ne moremo odpustiti, da so izdali in zapustili očetovo hišo, ali prav prilika o izgubljenem sinu in očetovem ravnanju z njim nam mora povedati, da je zadnji čas, da se tudi tu otresemo starega gledanja. Res moramo biti pozorni na

²⁷ Prim. V. Fajdiga, Nov in važen dokument, BV 26 (1966) 40 sl.

opozorilo papeža Pija XII. v »Humani generis« o nevarnosti irenizma, ki bi hotel podreti vse pregraje in zanikati vse razlike, vendar se je treba tudi teh vprašanj lotiti z mislijo papeža Janeza XXIII., da se je treba najprej z ločenimi brati prijazno v ljubezni objeti, da bo razgovor o razlikah toliko laže stekel. Če pa pomislimo, koliko imajo te krščanske vere in sekte z nami skupnega v veri, morali in kultu, se čudimo, kako je sploh tako negativen odnos do njih, kakršnega smo navajeni, mogel najti mesto v naših srcih in knjigah.

Vzemimo le naš odnos do pravoslavnih. Vsa vsebina prvih cerkvenih zborov do l. 1054 je tudi njihova, imajo isto razodetje, isti moralni zakonik, njihovi duhovniki in škofje so posvečeni pravilno in delijo pravilno sv. zakramente. Kljub nepriznavanju papeževega primata imajo toliko skupnega s Kristusom in Cerkvijo, da je treba dialog, ki ga je tako pospešil 2. vatikanski koncil (prim. Odlok o ekumenizmu) nadaljevati z vsemi močmi in z vsem srcem. Če kje, potem se bo v tem primeru pokazalo, ali je nova smer v teologiji verstev res zaživela in ali se je katoliški ljudje resnično hočejo držati.

Nekoliko težje je razmerje do protestantizma ali luteranizma in vseh njegovih poznejših oblik. Oddaljitev od resnice in pravice je neprimerno večja in zamere še vedno zelo velike. Toda ker se je prav ob bojih s protestantizmom rodila stara negativistična apologetika in verslovje, naj se prav ob njem pokaže sedaj, da je 2. vatikanski koncil tudi protestantizmu ponudil roko in odprl srce Cerkve. Mnogo dokazov je bilo za to pozneje resnično podanih (razni medsebojni obiski itd.), največ pa je bilo o novem odnosu do protestantizma povedanega l. 1967, ko so luterani slavili 450-letnico, odkar je Luther v Wittenbergu nabil na vrata cerkve svoje »stavke«.²⁸ Naj zadostujejo tu le sodbe, ki jih je v zvezi s tem še pred koncilom objavil Algermissen. Med drugim pravi: »Če hočemo priti do pravične sodbe o Luthru, se moramo vživeti v njegova dušna razpoloženja, ki so izhajala iz njegove narave in zunanjih življenjskih in časovnih prilik. Le v tem primeru se bo mogoče ogniti dveh skrajnosti in se povzpeti do prave sredine. Ena skrajnost gleda v njem brezmadežnega reformatorja po Kristusovem zgledu, polnega apostolskega duha za vzpostavitev pravega krščanstva, druga pa postavlja Luthra za tip odpadlega, nemoralnega in celo poltenega meniha. Obe sodbi sta primitivni in nepravilni.« Nato pa Algermissen obširno prikazuje, kje se je Luther motil in še bolj, kje se ni, ter obžaluje, da so tolikokrat njega in njegovo delo krivično sodili. Sklicuje se na Moehlerja, ki meni, da je Luthru šlo za rešitev čistega krščanstva; na von Stolberga, ki je dejal: Luthra častim kot globoko religioznega človeka in enega največjih duhov, na katerega ne bom vrgel kamna; na Goerresa, ki je zapisal: Bilo je to veliko in plemenito gibanje v nemškem narodu, ki je izšlo iz etične nevolje nad gnusobo, ki se je kotila v svetišču.²⁹

Algermissen je tudi do drugih krščanskih ver in sekt tako pravičen in prizanesljiv. Tako ugotavlja za starokatoliško vero, na katero

²⁸ Prim. Orientierung 31 (1967) 205 sl, 241 sl, 252 sl.

²⁹ Konfessionskunde 581—586.

tako radi stresamo svojo jezo, da ni tako daleč od katoliške Cerkve kakor se na prvi pogled zdi. Po vsebini ji je neprimerno bližja kakor protestantizem in danes še bolj kakor takrat, ko se je njen upor zoper Cerkev začel.³⁰ Zato bi bilo nepravilno in teološko neutemeljeno, če bi vrata ekumenizma pred starokatoličani zapirali. Toliko istih misli, načel in obredov zahteva poglobljeno in pomnoženo prizadevanje za resnična srečanja, zblizanja in morda celo ponovno združenje.

Tudi glede sekt bo po načelih nove teologije o verstvih zavzeto drugačno, bolj prijazno stališče. Ni vse slabo pri njih. Nastajala so kot reformna gibanja v protestantizmu, ki je tudi sam nastal iz želje po reformi v Cerkvi, pa je postal kmalu še bolj reforme potreben tudi sam. Ni dvoma, da je v sektah mnogo prizadevnosti, mnogo moralne resnosti, mnogo življenja po smernicah sv. pisma, mnogo smisla za ljubezen in pravico in mnogo ljubezni do bližnjega. Gre jim za popolnejše krščanstvo in za rešitev iz stisk. Kadar nastopajo časi notranjih napetosti, razočaranja nad samo materialno kulturo, dóbe hrepenenja po bratstvu, enakosti in svobodi, ko si ljudje zaželijo sreče brez konca, bije ugodna ura za nastajanje in razvoj sekt. Rešitev iščejo pri Kristusu: v intimnem združevanju z njim in v pričakovanju njegovega drugega prihoda in pravične sodbe nad hudobnim svetom. Vse to je blizu pravega krščanstva, v vsem tem je mnogo evangeljskega entuziazma. Zakaj bi ne smeli stopiti z njimi v tesnejši in prijaznejši stik, zakaj ne bi smeli z njimi začeti z dialogom. »Neznani Bog«, o katerem je govoril apostol Pavel, je tukaj že odkrit, le da se je primešalo mnogo subjektivističnih zablod, vendar ne toliko kot kje drugje v verah, ki so neprimerno bolj daleč od pravega Boga. Ljubezni polni dialog bo tudi sekte, posebno kadar so razočarane same med seboj, približal k tisti edinosti, za katero je Kristus molil pri zadnji večerji (prim. Jan 17, 20—24).

Dolžnost resnega dialoga s sektami je toliko večja, kolikor so včasih verniki v pravi veri sokrivi, da je do sekt prišlo oziroma se njihovo članstvo množi (pri nas npr. Jehovci). Poznavalci sekt kakor Algermissen, Lavaud, Guery, Weber in drugi opozarjajo namreč katoliške vernike, na kaj naj pazijo, da jim ljudje ne bodo uhajali v sekte. Algermissen npr. pravi, da bi bilo treba paziti na to, da bo dušno pastirstvo v vsakem oziru na višini: solidne pridige, razgibana liturgija, močno bliblično in evharestično življenje in mnogo navdušenih laičkih apostolov.³¹ Škof Weber iz Strassburga pa zahteva v katoliških občestvih več bratstva, navdušenja, žive božje besede in zanimive božje službe. Občestveno življenje naj bi bilo tudi pri nas bolj prijateljsko, postrežljivo in polno ljubezni. Ljudem je treba dati čimveč sv. pisma. Predvsem pa naj se katoliška vera izkaže v iskanju časne in večne sreče za svoje vernike. Ljubezen do Boga naj bo tudi pri nas predvsem v ljubezni do bližnjega očitna. Tudi katoličani

³⁰ Prim. Algermissen, n. d. 762 sl.

³¹ Sektenwesen, LThK 9 (1937) 436 sl.

naj imajo mnogo gorečih apostolov.³² Sekte se bodo prej ali slej pokazale nepotrebne in edinost v Kristusu bo vedno večja.

Nova teologija tujih verstev in sekt je postala stvarnost, ki jo zahteva enaka stvarnost obstoja drugih ver in sekt, do katerih je treba najti odnos. Poglobljeno gledanje na te vere in sekte zahteva, da se katoliški teologi in misijonarji odpovedo ozkosrčnemu iskanju razlik in nadomestijo to negativno stališče z bolj pozitivnim, ko ugotovijo, da je premnogo resnic in zapovedi in obredov, ki nas z njimi družijo. Gospodovo naročilo pred smrtjo pri zadnji večerji: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 21) obvezuje nas vse, posebno pa apologete novega časa, ki bi radi z dokazom popolne edinosti pomagali do vere tistim, ki so še izven Cerkve. Če bo teologija drugih ver in sekt prav reševala probleme, ki se bodo pojavili, jim bo mogla pri tem v marsičem pomagati.

³² Herderkorrespondenz 6 (1953) 145.

Red božje navzočnosti v sv. pismu

Jakob Aleksič

DE OECONOMIA PRAESENTIAE DEI IN SACRA SCRIPTURA

Summarium: Historia salutis est oeconomia praesentiae Dei in creaturis, quae semper profundius et perfectius in effectum adducitur. Quae divina activitas more antiquo regnum Dei nuncupatur. Constitutio Lumen gentium doctrinam de regno Dei in centro ecclesilogiae catholicae collocavit. Hoc modo viam aperuit quaestionibus: quid de relatione inter mysterium regni Dei, mysterium Ecclesiae et mysterium Christi sentiendum sit? Quo modo hae quaestiones in Sacra Scriptura refulgeant, quodnam sit argumentum earum ac pondus in hac nostra aetate?

In prima disputationis parte biblicus conceptus regni Dei, praesertim sub luce Mth 22, 21 et Mth 6, 9—13, inspicitur; in secunda parte relatio inter oeconomiam praesentiae Dei et regnum Dei ex Sacra Scriptura Veteris et Novi Testamenti illustratur; in tertia parte signa praecipua mysterii Christi ex Sacra Scriptura educuntur.

»Delo moderne eksegeze je postavilo tradicionalno dogmatiko pred toliko vprašanj, da ji, če noče obupati nad samo seboj, ne preostane nič drugega kakor da revidira vse svoje osnove in s tem vse, kar je na teh osnovah zgrajeno.«¹ Težko bi se dalo izraziti bolj razločno, kakor je Hans Urs von Balthasar povedal s temi besedami, da se nahajamo v izredni teološki in duhovni situaciji. Je to kriza vere? Pot v splošni kaos? Ali pa je porajanje nečesa novega?

»Duh enotnosti v novi zavezi«, ki ga Urs von Balthasar v naslovu svoje razprave stavi nasproti »mnoštvu bibličnih teologij«, opravičuje pameten optimizem v teh vprašanjih.

O tem se prepričamo, če se poglobimo v listine drugega vatikanskega koncila, zlasti v njegov glavni dokument, to je v dogmatično konstitucijo o Cerkvi. V koncilskih razpravah o tej konstituciji se je sprožilo nekaj, kar je podobno kamnu iz videnja preroka Danijela, kamnu, ki se je skoraj neopazno, kakor »brez človeških rok utrgal«, da postane »velika gora in napolni vso zemljo« (Dan 2, 24—25). Ako primerjamo osnutek za prvo poglavje konstitucije, ki ga je pripravila teološka komisija in ki je bil na drugem in tretjem zasedanju od koncilskih očetov zavrnjen, z osnutkom, ki je bil nato na tretjem zasedanju predložen in tudi sprejet, vidimo, da se je v središču nauka o Cerkvi nekaj premaknilo. Na prvem mestu namreč ni več nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu, ampak nauk o skrivnosti božjega kraljestva.

¹ Hans Urs von Balthasar, *Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit im Neuen Testament*, v: Schweizer Rundschau, März 1968, str. 159.

S to spremembo je sveti zbor postavil nauk o Cerkvi na izrazito svetopisemska, in sicer evangelijska tla, in določil, da se nauk o Cerkvi gradi predvsem na sv. pismu in ne na teološki sistematiki, kot se je začrtavala v 19. in našem stoletju do koncila. S tem seveda ni rečeno, da nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu ni več aktualen in koristen. Toda velika važnost omenjene spremembe je v tem, ker nam odpira ravno pot v osrednjo svetopisemsko dimenzijo, v kristocentričnost, in kar je s tem v zvezi, ker nam odpira pot k proučevanju vprašanja: Kakšno je razmerje med skrivnostjo Cerkve in skrivnostjo božjega kraljestva? Kaj uči o tem razmerju sv. pismo in kakšen pomen ima to za naš čas?

Nihče ne dvomi, da je skrivnost božjega kraljestva vodilna resnica Kristusovega veselega oznanila. Toda čudno malo je znana in prav upoštevana dejanska vsebina, ki jo je Kristus položil v to skrivnost. Nad njo leži megla nejasnih in splošnih, oziroma takih predstav, s katerimi danes večina krščanskih ljudi praktično ne ve kaj začeti.

Drugi vatikanski koncil je do neke meje dvignil zaveso nad božjim in Kristusovim kraljestvom, in nakazal pot, ki iz množstva ali »gozda« bibličnih teologij vodi — vsaj v daljši perspektivi — ne sicer v kak enoten nov teološki sistem, ampak k taki sintezi kot jo potrebuje in išče moderni človek in njegov čas.

Konstitucija »Luč narodov« pravi, da božje kraljestvo »sije [elucescit] ljudem iz Kristusove besede, njegovih dejanj in njegove navzočnosti« (C 5). To nas spominja na svetlobo gorečega grma, ki jo je zagledal Mojzes in vzkliznil: »Stopim tja in pogledam to veliko prikazen« (2 Mojz 3, 3). Toda ni dvoma, da je prikazen, ki po besedah dogmatične konstitucije o božjem razodetju sije kristjanom iz Kristusovih besed in dejanj, večja in pomenljivejša. Ali nam torej ne velja tudi božji opomin, ko se ji bližamo: »Sezuj si čevlje z nog, kajti kraj, ki na njem stojiš, je sveta zemlja« (2 Mojz 3, 5). Zdi se, da slutnja o tem živi nekje v ozadju eksegeze, ki danes povzroča nemir.

V prvem delu razprave bomo govorili o tem, kar imenuje Kristus božje kraljestvo, v drugem se bomo ozrli na zvezo med božjim kraljestvom in božjo navzočnostjo v svetlu, v tretjem na glavna znamenja Kristusove skrivnosti v sv. pismu.

I.

BIBLIČNI POJEM SKRIVNOSTI BOŽJEGA KRALJESTVA

Naš Gospod Jezus Kristus je imel večkrat dialog s svojimi nasprotniki. Ko so ga nekoč farizeji in herodovci vprašali, ali se sme dajati cesarju davek ali ne, je dal kratek in lapidaren odgovor: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« (Mt 22, 21).

Bilo bi kratkovidno in smešno, če bi to Kristusovo izjavo razlagali samo kot navodilo za davčno politiko v Palestini ob Jezusovem času. Če

kak tekst sv. pisma, moramo tega razumeti v njegovem polnem smislu [»sensu pleniore«], kakor se izraža strokovna razlaga. Če bi bil namreč Kristus pri tem vprašanju farizejev in herodovcev mislil samo na davčno politiko, bi najbrž sploh odklonil odgovor (prim. Lk 12, 14), ali pa bi kratko odvrnil: »Dajte cesarju, kar mu gre« in konec. Tako pa vidimo, da Kristusova beseda zveni avtoritativno, kot načelna izjava mesijanskega Kralja. Z njo Kristus postavlja načelo, ki velja za vsa področja življenja in za vse čase. Z njo pojasnjuje, da »cesar«, ki mu je treba dati, »kar je njegovega«, ni le rimski cesar, ampak človek kot tak, biblični človek ali Adam, ki ga je njegov Stvarnik postavil za gospodarja na zemlji.

Zato je Kristusova razsodba: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« mesijanski izraz velikega načela pravičnosti kot temeljnega zakona o božjem in Kristusovem kraljestvu.

1. Načelo in praksa

To načelo je temeljnega pomena za vsa področja življenja, ker je osnova dveh največjih zapovedi, ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega. Velja najprej pri samih razlagi sv. pisma. V eksegezi je, kakor znano, morda najtežje vprašanje — odnos med navdihnjenjem in razodetjem. Vse sv. pismo je od Boga navdihnjeno, ni pa vse, kar je v sv. pismu, od Boga razodeto. In vse, kar je navdihnjeno, ni vse samo božje, ampak tudi človeško delo. Tako nastaja nelahko vprašanje: Kaj je v resnici božji in kaj človekov delež pri nastanku sv. pisma. Od pravilnega pojmovanja in sodbe o tem razmerju je odvisna pravilna razlaga sv. pisma in s tem spoznanje razodete resnice.

Sv. Tomaž Akvinski je na podlagi patristične in poznejše tradicije glede tega postavil načelo: »Glavni avtor sv. pisma je Sveti Duh, človek je orodni avtor« (Quodl., 7, a 14 ad 5). Žal se v naslednjih stoletjih proučevanje tega načela ni v zadostni meri nadaljevalo in poglobljalo. Res je, da v srednjem veku niso bili dani vsi objektivni pogoji za to. Med Evropo in bibličnimi deželami je skozi stoletja visela železna zavesa islama, zato ni bilo študija orientalskih jezikov, biblične arheologije in zgodovine starih vzhodnih kultur. Kljub temu se zdi, da je bila glavna ovira za plodni študij tega vprašanja statično pojmovanje stvarjenja, ki se je pod vplivom grške filozofije in primitivnosti naravoslovja ustoličilo v krščanskem srednjem veku.

Ker so stvarjenje pojmovali statično, tudi razodetja niso mogli pojmovati drugače kot statično. Če bi stvarjenje pojmovali razvojno, evolutivno, kar je nedvomno biblično, bi tako pojmovali tudi razodetje, kajti razodetje je vtakano v zgodovino, ki je razvojni proces. To je bil tudi vzrok, da so premalo upoštevali razliko med razodetjem in inspiracijo. Razodetje pomeni razvojno dogajanje, inspiracija pa je vsakokratni nadnaravni vpliv na svete pisatelje, ki deluje ustrezno razvojni stopnji razodetja. Zato je inspiracija časovno pogojena božja dejavnost. To se nujno odraža v literarnih vrstah in oblikah sv. pisma, v katerih se uveljavlja individualnost vsakokratnega svetega pisatelja in torej delež človeka pri nastanku sv. pisma.

Ker se vse to ni dovolj študiralo in upoštevalo, se biblicisti in teologi pri presojanju in odločanju, kaj je božji in kaj človekov delež v sv. pismu, niso vedno ravnali po Kristusovi razsodbi: Dajte hagiografu, kar je človekovega, in Svetemu Duhu, kar je božjega.

Že montanisti v prvih stoletjih krščanstva so glede sv. pisma pripisovali Bogu tako rekoč vse, človeku pa nič. Podobno so ravnali starejši protestanti. Tako imenovani »puntarski ateizem« je nastal v glavnem kot odpor proti nominalizmu Viljema Ockhama (1290—1349), ki je celotno lestvico vrednot preložil iz naravne človeške sfere v sfero Boga in njegove subjektivne volje². Poznejši Ockhamov učenec Martin Luther (1483—1546) je na tej podlagi tajil npravstveno svobodo človeka, in učil, da vera sama, brez človekovih del, zveličuje. Zato je zavrgel list apostola Jakoba, ki uči, da je vera brez del mrtva (2, 17).

Claude Tresmontant upravičeno dolži Ockhama, Luthra in Rene Descartesa (1596—1650), da so svetopisemski pojem vere zmalčili. Utesnili in ponižali so človekov razum in naredili iz vere slepi pristanek volje. Viljem Ockham trdi, da razum ne more ugotoviti in spoznati zgodovinskega dejstva razodetja, Rene Descartes uči, da vera ni akt človekove inteligence, ampak volje, Martin Luther pa pravi, da vera nasprotuje razumu, ki je »največji hudičev vlačugar«³.

Taki nazori dokazujejo, da se je Kristusovo kraljevsko načelo pravičnosti v pojmovanju in razlagi sv. pisma hudo kršilo, kar ni moglo ostati brez usodnih posledic. Zakaj človeška narava se je upravičeno uprla takemu zapostavljanju razuma. Božja beseda sv. pisma se vendar obrača na človekov razum, in namen razodetja je najprej spoznanje. V razodetju govori Bog človekovemu razumu in šele preko razuma poziva človekovo voljo, da se odloči sprejeti razodeti nauk.

Tako je zaradi obrambe razuma prišlo do reakcije proti veri. Žal da je obramba razuma polagoma šla predaleč in zdrknila v nasproten ekstrem, to je v racionalizem in modernizem, panbabilonizem in historizem literarnih vrst. Zgodovina filozofije kaže, da je v naslednjih stoletjih evropski človek pod vplivom racionalizma začel tajiti in zavračati samo dejstvo razodetja. Danes je ta razvoj prispel do točke nesmisla. Človek se je znašel v »eksistencialni stiski« (J. P. Sartre) in »sredi gledališča absurda« (Samuel Beckett). Pojem razodetja je postal samo še pojem soočevanja človeka s človekom. Če so v srednjem veku preveč ali vse pripisovali božji avtoriteti, danes, v novem veku, vse pripisujejo človeku. Če je človek nekoč v imenu vere očital razumu, da je »vlačugar«, očita razum danes veri isto.⁴

Koncilski teolog Henri de Lubac pravi, da je največja skušnjava naše dobe pri razlagi sv. pisma v tem, ker bi moderni človek rad iz Boga naredil simbol človeka. Resnico, da je človek po božji podobi, pre-

² Prim. Hans Pfeil, *Der Atheistische Humanismus der Gegenwart*, 1961, str. 89.

³ Prim. Cl. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'Existence de Dieu*, 1966, str. 410.

⁴ Prim. M. Kerševan, *Religija in sodobni človek*, 1967, str. 91: »Vera v boga dejansko onemogoča resnično moralno ravnanje«.

vrača v trditev: Bog je podoba človeka. »Ali je treba šele dokazovati,« vzklika Henri de Lubac, »da bi ta strašni prevrnjeni besedni red z enim mahom pometel vsako svetopisemsko alegorijo in z njo vred vero samo?«⁵

Smemo torej reči, da je neupoštevanje Kristusovega kraljevskega načela »dajte orodnemu avtorju, kar je človeškega, in Svetemu Duhu, glavnemu avtorju, kar je božjega«, vodilo v desakralizacijo sv. pisma, kar je cilj in program današnjega ateističnega humanizma. Ni dvoma, da je to kriza vere, ki se da primerjati krizi po Jezusovem evharističnem govoru v Kafarnaumu, ki jo je evangelist sv. Janez označil z besedami: »Odslej je mnogo Jezusovih učencev odstopilo in niso več hodili z njim« (Jan 6, 61). V obeh primerih gre za »kruh življenja«, ki je »prišel iz nebes« (Jan 6, 48.51), tam je bil evharistični kruh, tu je kruh božje besede.

2. Naša naloga

V Jezusovem času je Simon Peter v imenu apostolskega zbora na Jezusovo odločilno vprašanje odgovoril: »Gospod, h komu pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja in mi verujemo in vemo, da si ti Kristus, Sin božji« (Jan 6, 68—69). Podobno je v našem času Janez XXIII., naslednik Simona Petra, v imenu vesoljnega cerkvenega zbora izpovedal vero v Kristusa.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je pod vodstvom Svetega Duha stanje vere pravilno presodil. V tem je pravi razlog, da je postavil v ospredje zavesti in pozornosti sodobnega krščanstva sveto pismo, in določil, »naj bo proučevanje sv. pisma duša [veluti anima] svetega bogoslovja« (BR 24). Kakor se je namreč ob kruhu božje besede, to je sv. pisma, začel razkroj v miselnosti zapadnega krščanstva, tako naj bi se ob sv. pismu začela obnova mišljenja.

Dolžnost današnjih kristjanov je, da se vprašajo, prvič, kako v pojmovanju in razlagi sv. pisma doseči ravnotežje med božjim in človeškim deležem, to je, med Svetim Duhom in hagiografom, drugič, kako v socialnem, gospodarskem in verskem praktičnem življenju uresničevati Kristusovo načelo: Dajte človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega.

Izhodišče pri tem razglabljanju mora biti, to je jasno, osrednja resnica Kristusovega oznanila, na katero nas tudi opozarja drugi vatikanski koncil v svojem glavnem dokumentu (Luč narodov). To je resnica o skrivnosti božjega kraljestva.

Kaj je božje kraljestvo? Kristus imenuje božje kraljestvo »skrivnost« (Mr 4, 10). Človek bi mislil: Kar je skrivnost, je skrito in nedoumljivo. Pa ni vedno tako. Škof Charue je na koncilu v imenu doktrinalne komisije dal tole pojasnilo: »Pojem skrivnosti ne označuje kratkomalo neke nespoznatne stvari, temne in težko umljive zadeve, ampak, kakor danes večinoma razumejo, označuje ta pojem neko božjo, transcendentno in zvečičavno stvarnost, ki nam je razodeta in je na neki način postala vidna«⁶.

⁵ Histoire et Esprit, 1950, str. 435.

⁶ B. Kloppenbergh, Votazioni e ultimi emendamenti della Costituzione, v: La Chiesa del Vaticano II; Ed. Valechi, Firenze, 1965.

Iz tega koncilskega pojasnila sledi, da pojem skrivnosti, ki pritiče Cerkvi in božjemu kraljestvu, vsebuje dva konstitutivna elementa: r a z o - d e t o s t in v i d n o s t. To potrjuje dogmatična konstitucija o Cerkvi, ko pravi, da »se skrivnost Cerkve razodeva v njeni ustanovitvi«, božje kraljestvo pa »sije ljudem iz Kristusove besede, njegovih dejanj in njegove navzočnosti« (C 5).

Tu nastane vprašanje: Ali nam svetopisemski pojem božjega kraljestva daje solidno in dovolj široko podlago, na kateri nam bo mogoče razmejiti božji in človeški delež v sv. pismu in krščanskem življenju, in tako dati Bogu, kar je božjega, in človeku, kar je človekovega? Z drugimi besedami: ali nam daje biblični pojem božjega kraljestva solidno podlago za ravnotežje med teologijo in antropologijo?

Ni dvoma najprej, da je med božjim kraljestvom in Cerkvijo bitna, življenjska zveza. A je tudi razlika. Božje kraljestvo je obsežnejši, globlji, bogatejši in mogočnejši pojem, kakor je pojem Cerkve. Dasiravno je Kristus dal poglavarju Cerkve ključ, to je oblast, da odpira vstop v božje kraljestvo, to ne pomeni, da je Cerkev n a d božjim kraljestvom. Ključ so Kristusova last, Kristus ima oblast nad Cerkvijo, on daje ključ apostolu Petru in njegovim naslednikom. Cerkev je Kristusova stavba, Kristusova ustanova.

Kaj pa božje kraljestvo? Kakšno je razmerje med božjim kraljestvom in Kristusom? To je kapitalno vprašanje.

Kristjani verujemo, da je Kristus Očetova večna »Beseda, ki je meso postala« (Jan 1, 14). Kristus je pravi Bog in pravi človek. Toda kakor so se v prvih stoletjih krščanstva duhovi razvzemali okrog vprašanja Kristusove božje in človeške narave, kakor je težko vprašanje, kaj je v inspiraciji sv. pisma božje in kaj človeško, tako se danes vprašujemo, kaj je v božjem kraljestvu zares božje in kaj človeško.

Hitro uvidimo, da se moramo, če hočemo priti do pravega pojma božjega kraljestva in njegovega odnosa do Kristusa, ozreti v globine božjega življenja: izhodišče in temelj nauka o skrivnosti božjega kraljestva je namreč nauk o presv. Trojici. Na to nas opozarja dogmatična konstitucija o Cerkvi v svojem prvem poglavju (C 2—5).

Božje kraljestvo je po svoji vsebini velika skrivnost. Poglobljanje v to skrivnost je naloga teologije danes in bo jutri. Ni še napisana teologija o božjem kraljestvu ali »regnologija«, kakor je napisan nauk o Cerkvi ali ekleziologija. Zdi se, da je prišel čas za to. To je skupna naloga biblicistov in teologov. Ker je 2. vatikanski koncil postavil proučevanje skrivnosti božjega kraljestva enako kot skrivnosti Cerkve na biblijsko osnovo, je v prvi vrsti naloga biblicistov, da posvete temu vprašanju svojo pozornost. Saj je skrivnost božjega kraljestva ravno za biblicista nad vse privlačna. Tako sv. pismo stare kot nove zaveze mu daje za ta študij obilo gradiva.

V novi zavezi sta poleg mnogih prilik o božjem kraljestvu pomenljiva zlasti dva teksta, to je govor na gori (Mt 5, 1—7, 29) in posebej o čen a š (Mt 6, 9—13; Lk 11, 2—4). Ta dva teksta razpravljata o božjem kraljestvu in njegovi osnovi, to je pravičnosti. Sam izraz »kraljestvo«

temelji na ideji pravičnosti. *Iustitia est fundamentum regnorum*. Ta aksiom velja tudi za božje kraljestvo. Kraljestvo brez pravičnosti je a priori nesmisel, ker je negacija lastnega fundamenta, na katerem stoji.

3. Očenaš

Ustavimo se pri očenašu. To je tekst sv. pisma, v katerem je Kristus na poseben način odgrnil zaveso nad skrivnostjo božjega kraljestva. Kakor je resnica o božjem kraljestvu osrednja misel Kristusovega evangelija, tako je tudi osrednja misel očenaša. V očenašu je Jezus postavil najpopolnejši obrazec molitve. V očenašu je strnil vse bistveno, kar človek potrebuje za časnost in večnost, in za kar naj Boga prosi. In v središču te molitve stoji kakor svetilnik ob morju prošnja: »Pridi tvoje kraljestvo!« To je najprej prošnja za milost pravičnosti, prošnja za razsvetljenje in moč, da bi znali in mogli dati človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega.

Besedilo očenaša ni samo svetopisemski tekst kot so drugi, ampak je tudi molitev, molitveni tekst. Ker je bistvena naloga eksegeta, da ugotovi, kaj je hotel hagiograf in po njem Sveti Duh povedati s tekstom, ki ga ima pred seboj, in ker je ta tekst kot molitev postavil sam Jezus Kristus, božji Sin, moramo priznati, da za pravilno in polno razumevanje in razlago tega teksta ne zadostuje zgolj redni umski napor eksegeta, ampak se mora pridružiti tudi molitev. Tega so se zavedali in se po tem ravnali sveti cerkveni učitelji. Zakaj prazno je misliti, da more človek sam, brez božje pomoči, premeriti globine božje skrivnosti. Zato je na dlani, da bomo vprašali tiste, ki so bili večji v nauku o presveti Trojici in v razlagi sv. pisma, istočasno pa tudi — svetniki.

Obrnimo se na dva izmed njih, na sv. Tomaža Akvinskega in na sv. Maksima Izpovednika. Potrebna je namreč v tem vprašanju primerjava med zapadnim in vzhodnim krščanskim učenjem.

Sv. Tomaž uči: Vse božje delovanje obsega dve sferi: notranjo in zunanjo. V notranjem delovanju, ki je isto kot imanentno življenje presv. Trojice, moramo razlikovati: božjo moč, božjo modrost in božjo dobroto. Pri tem pripisujemo moč Očetu, modrost Sinu in dobroto Svetemu Duhu. Očetu je namreč najbližje moč, ker je on počelo presv. Trojice, Sinu modrost, ker je Očetova Beseda, a Svetemu Duhu se pripisuje dobrota, ker je vez ljubezni med Očetom in Sinom (prim. S. Theol I, 34, 8). Ko pa motrimo zunanje božje delovanje, velja sledeče pravilo: Oče deluje po Sinu v Svetem Duhu. Zakaj sv. apostol Pavel uči: »Od njega in po njem in zanj je vse« (Rimlj 11, 36. — S. Theol I, 39, 8).

V notranjem božjem delovanju se torej dejavnost božjega uma in volje izraža kot moč, modrost in dobrota, v zunanjem delovanju pa se te tri lastnosti očitujejo kot trije načini, po katerih Bog sploh kakor koli deluje v stvarstvu. In Bog tu deluje kot tvorni vzrok sveta: to je moč; Bog je najvišji vzor vsega stvarstva: to je modrost; tretjič pa deluje kot najvišji smoter sveta: to je dobrota. — Tako sv. Tomaž Akvinski.

Precej drugačno podobo dobimo iz razglabljanj vzhodnih očetov. Ko sv. Maksim Izpovednik razlaga začetne prošnje očenaša, prihaja do zaključka, da je Sveti Duh — Očetovo kraljestvo. Po nauku sv. Maksima se z besedami »Oče naš, kateri si v nebesih«, obračamo na Očeta samega; ko izgovarjamo besede »Posvečeno bodi tvoje ime«, mislimo na Sina; in ko pravimo »Pridi tvoje kraljestvo«, prosimo za Svetega Duha. Sin namreč pojasnjuje Očetovo bistvo in zato kot Beseda izraža Očetovo ime. Sveti Duh pa, ki izhaja iz Očeta po Sinu, je isto kot Očetovo delovanje, to je, izraža Očetovo vladanje, kraljevanje, kraljestvo.⁷

To so globoke in dragocene misli. Dajejo nam ključ za res tehtno razlago očenaša, in solidno podlago za pravilno, danes aktualno razumevanje skrivnosti božjega kraljestva.

Ali ni čudno, da Jezus v očenašu imenuje samo Očeta, samo prvo božjo osebo, molči pa o Sinu in Sv. Duhu? Vzhodni očetje nam to zadovoljivo pojasnijo s svojim dinamičnim predočevanjem notranjega božjega življenja. To je vzhodnim očetom omogočila vzhodna formula o izhajanju Svetega Duha iz Očeta — po Sinu. Zato so sklepali: Oče ne potrebuje ničesar, on je počelo brez počela in ne rabi nikakršnega posrednega bitja, da pride v stik s svetom, kakor so učili gnostiki. Sveti Duh izhaja iz Očeta po Sinu, ker Oče dosega po Sinu, da njegovo (to je Očetovo) delovanje pride do izraza, in to je Sveti Duh.

Vzhodna ali grška formula je »više dinamičko-organska, jer izražá gibanje ili izlaženje ili čin, kojim se, da tako kažem, u božanskom organizmu izvodi jedna osoba iz druge«, medtem ko je zapadna ali latinska formula »statička, jer označuje svršen snošaj božanskih osoba, gdje Sin nije Riječ, koja se giba i iz usta izlazi kao kod Grka, nego konačni završni termin Očeve spoznaje.«⁸

To se pravi: Vzhodni način dojema v božjem kraljestvu najprej in predvsem dinamično prvino, njegovo duhovnost, zapadni način pa logično vodi k statičnemu dojetju božjega kraljestva, to je, kraljestva kot organizacije. Ako namreč v božjem imanentnem življenju razlikujemo edinstvo božanstva ali narave, s čimer je izraženo počelo dinamičnosti, to je dejavnosti ali gibanja, pa trojico oseb, kar pomeni statičnost, ali, kakor pravi Bakšić, »svršen snošaj božanskih osoba«, tedaj je logično, da tudi v zunanjem božjem delovanju ali božjem kraljestvu ločimo dvoje: kolikor je božje kraljestvo vladanje, je dinamično, duhovno, dejavno, kolikor pa je »organizacija«, je statično, juridično.

Ni dvoma, da so to važne stvari, ne prazno besedičenje. Ker je Cerkev bitno povezana z božjim kraljestvom, ni vseeno, kako pojmuje božje kraljestvo v njej: dinamično ali statično. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) pravi, da se danes »Cerkev čuti resnično in na notranji način povezano z vsem človeškim rodом in njegovo zgodovino« (CS, 1), in se zaveda, da je treba danes »red stvarnosti«

⁷ Exposit. orat. Dom., PG 90, 884.

⁸ Dr. S. Bakšić, *Presveto Trojstvo*, Zagreb 1941, str. 211—212.

pojmovati »bolj dinamično in razvojno«. To je »notio magis dynamica atque evolutiva ordinis rerum«, ne »notio statica« (CS 5, 3).

Zato je koristno, če pri razlagi očenaša prisluhnemo vzhodnim cerkvenim očetom, in njihovi dinamični formuli. Ta nas vodi do sklepa, da je treba v univerzalnem pojmu božjega kraljestva razlikovati tri sfere ali območja božje dejavnosti. Vse tri sfere so skladno začrtane v besedilu očenaša.

Prva sfera je immanentno ali notranje božje kraljestvo. To je božje življenje presvete Trojice. O njem govori nagovor očenaša (»Oče naš, kateri si v nebesih«) in prvi dve prošnji (»Posvečeno bodi tvoje ime, pridi tvoje kraljestvo«). Imenuje se notranje ali immanentno božje kraljestvo, ker je istovetno z notranjim božjim življenjem, ki je neskončno bogata in napeta dejavnost božjega bistva.

Druga sfera je stvariteljsko božje kraljestvo. Obsega ves ustvarjeni svet, nebo in zemljo. O njem govorita tretja in četrta prošnja (»Zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih, tako na zemlji« in »Daj nam danes naš vsakdanji kruh«). To je naravno ali kozmično božje kraljestvo. V njem vlada Bog po zakonih, ki jih je položil v naravo.

Tretja sfera je odrešitveno božje kraljestvo. O njem govorijo zadnje tri prošnje očenaša (»odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpustimo svojim dolžnikom; in ne vpelji nas v skušnjavo; temveč reši nas hudega«). Očenaš je molitev, v kateri stopamo kakor Dante v Božanski komediji skozi vse sfere zlega in dobrega. Če hočemo dospeti k cilju našega potovanja, se moramo prebiti skozi temni gozd zla in trpljenja. Obtežene, zmučene in vznemirjene stoje tri zadnje prošnje očenaša, in kličejo k Očetu dobrote. Njihov klic ni zaman. Visoko nad njimi se vije rešilni prapor Jagnjeta. To je prapor svetega križa, ki je znamenje in poročstvo rešenja. Tako stoje tri zadnje prošnje v očenašu sicer globoko spodaj, toda nad njimi se odpira nebo upanja in žari ko sonce — sveto in dobrotno ime Oče.

Vidimo torej, da je božje kraljestvo v vseh sferah med seboj skladno povezano, in da napravlja vtis univerzalne celote, ki ji ničesar ne manjka. Veličastno enoto ožarja ena glavna, vseobvladujoča misel o nebeskem Očetu, izvoru in cilju vsega življenja.

Ta pojem božjega kraljestva ni plod fantazije, temveč razodeta resnica, ki se brez posebnih težav razbere v sv. pismu kot njegova vodilna misel. Odpira nam vesoljna obzorja; navdaja nas z globokim veseljem, pa tudi s strahom pred odgovornostjo. Pomislimo na tretjo in četrto prošnjo očenaša! Ali se nista eksegeza in teologija doslej premalo poglobljali v to sfero božjega kraljestva? Tretja in četrta prošnja nas vodita skozi kozmično, stvariteljsko sfero, ki je nenehni božji stvariteljski dej. In to stvariteljsko delovanje ni izključno delo Boga, k temu delu je bil od vsega začetka poklican tudi človek. Še vedno velja kot prva božja volja in zapoved ljudem: »Plodite se, množite se, napolnite zemljo; podvrzite si jo in ji gospodujte...« (1 Mojz 1, 28). Tudi za to sfero velja Kristusovo naročilo: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« (Mt 22, 21). Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi: »Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam

sebe pa pogubi« (CS 39, 2). Tudi je res, kar »v soglasju s skušnjo stoletij sv. pismo uči, da tvarni napredek, ki je velika človeška dobrina, prinaša s seboj tudi veliko skušnjavo« (37, 1). Tudi »smo poučeni, »da podoba tega sveta preide« (1 Kor 7, 31), in »da nam Bog pripravlja novo bivališče in novo zemljo« (39, 1; — 2 Kor 5, 1—2; 2 Pet 3, 13). »Vendar« pa to »ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo« (39, 2; — prim. Pij XI.; okr. Quadragesimo anno: AAS 23 [1931] 207).

Okrožnica Pavla VI. »O delu za razvoj narodov« (Populorum progressio) uči, da spada sem skrb za »razvoj narodov, zlasti tistih, ki bi se radi rešili lakote, bede, udomačenih bolezni in nevednosti, ki bi bili radi bolj na široko deležni sadov omike in bi radi, da se bolj dejavno upoštevajo njihove človeške zmožnosti...« (1). Vse to utemeljuje ista okrožnica s Kristusovim evangelijem, rekoč: »Ker po sklepu 2. vatikanskega cerkvenega zbora Cerkev jasneje in globlje spoznava in presoja, kaj o tej stvari nujno terjaja Kristusov evangelij, je čutila dolžnost, da se ponudi ljudem v službo, da jim pomaga razumeti vso razsežnost tega težkega vprašanja in jih prepričati o nujnosti skupnega nastopa na tem odločilnem prelomu zgodovine človeštva« (1).

To je dinamično pojmovanje božjega kraljestva; iz njega odmeva Kristusova kraljevska zapoved: Dajte človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega. In to je tudi realna podlaga resnične ljubezni do bližnjega in do Boga. — Brez upoštevanja celotne Kristusove kraljevske zapovedi je namreč govorjenje o krščanski ljubezni zgolj mahtanje po zraku.

II

BOŽJE KRALJESTVO IN BOŽJA NAVZOČNOST

Svetopisemski pojem in vsebina božjega kraljestva nas sili k vprašanju, kakšna je zveza med božjim kraljestvom in božjo navzočnostjo v svetu.

Po besedah dogmatične konstitucije o Cerkvi je Ggcpod Jezus začel svojo Cerkev z oznanjevanjem blagovesti, da je prišlo »božje kraljestvo, pred veki obljubljen v svetem pismu: Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15; prim. Mt 4, 17. — C 5). Starozavezne božje obljube so se dopolnile: s Kristusom je božje kraljestvo prišlo. In zdaj »to kraljestvo sije [elucescit] ljudem iz Kristusove besede, njegovih dejanj in njegove navzočnosti« (C 5, 1).

Konstitucija torej istoveti v določenem smislu Kristusovo skrivnost in skrivnost božjega kraljestva. Božje kraljestvo je v najtesnejši zvezi s Kristusovo osebo: navzočnost Kristusove osebe je navzočnost božjega kraljestva. Iz člo-

veške Kristusove besede žari božja Beseda, Kristusova človeška beseda je inkarnacija in manifestacija ali ponavzočitev večne Besede, Boga samega, druge božje osebe.

Tudi sveto pismo je božja beseda, in torej na neki način učlovečenje večne Besede. Tudi v stari zavezi izgovorjena ali napisana božja beseda je zato manifestacija božje navzočnosti (prim. Hebr 1, 1).

Da se bolje zavemo, kolikšna je širina in globina resnice o božji navzočnosti v svetu, je prav, da se najprej ustavimo pri vprašanju, na kak način se je manifestirala božja navzočnost po božji besedi v stari zavezi, in šele nato stopimo v novo zavezo.

1. Božja navzočnost v stari zavezi

Pri vstopu v staro zavezo je nadvse važno, da vemo, kako so izraelski preroki, avtentični tolmači božje besede v stari zavezi, pojmovali zgodovino. V luči božjega razodetja se jim je zgodovina odkrivala kot uresničenje božjega kraljestva na zemlji, in ne kot dialektični proces, v katerem bi odločal zakon slepe brezosebne sile ali usode.

Knjiga preroka Izaija, največjega teologa stare zaveze, je v bistvu teologija zgodovine. Po njegovem nauku je zgodovina sredstvo za uresničenje božjega načrta. V zgodovini je Bog navzoč in dejaven, zgodovina je njegovo delo (ma'ase: Iz 10, 12; 28, 21). Zgodovina je nadaljevanje stvarjenja, zgodovinski dogodki so manifestacije božje moči, modrosti, pravičnosti in ljubezni.

Ker je božja beseda inkarnacija božje zveličavne volje, sovпада z naravnimi in zgodovinskimi dogodki, ki jih Bog sam vodi in ureja v blagor svojega ljudstva. Božja beseda obuja naravo in zgodovino. Svet, ustvarjen po božji besedi, bo znova ustvarjen po Gospodovi besedi. »Vsi dogodki so božje vabilo za človeka: v njih se Bog osebno obrača do človeka. Svet in zgodovina nehata biti téma za filozofsko razčlenjevanje in postaneta téma za osebni dialog med Bogom in človekom. Razodetje po dogodku in razodetje po besedi sta dva obraza, dve strani istega edinega božjega sporočila, božja beseda razodeva izvoljenemu ljudstvu navzočnost in vsebino božje akcije.«⁹

Da to razumemo, moramo pomisliti, da hebrejski jezik ne dela razlike med besedo in osebo, ki besedo izgovori. Hebrejski izraz za besedo »dabar«, pomeni izgovorjeno besedo, ali pisano besedo, ali dogodek iz narave, ali zgodovinski dogodek. Govorjenje je neki način eksistence govoreče osebe. Moč besede je moč osebe, ki besedo izgovori. To je lastno samo osebi, človeku ali Bogu, ne pa živali, ker ni oseba.

Zato je moč božje besede neizmerna, brezpogojno učinkovita, stvariteljska. »Kakor pride dež in sneg izpod neba in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji, oplodi in stori, da zabrsti, da dá sejalcu seme in kruha uživalcu, tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust«, govori Gospod po preroku Izaiju: »ne povrne se k meni brez uspeha, dokler ne opravi, kar sem hotel, in izpolni, za kar sem jo poslal« (Iz 55, 10—11).

⁹ Prim. E. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie*, 1965, str. 37.

Božja beseda pa ni učinkovita le v tem naravnem kozmičnem oziru, ampak tudi v zgodovinskem in odrešenjskem. To je božja beseda, izgovorjena po preroku. Preroška beseda je božja beseda v človeških ustih: ona dela, naznanja in tolmači zgodovino. »Obudim jim preroka... in položim svoje besede v njegova usta in govoril jim bo vse, kar mu zapovem. Kdor pa ne bo poslušal mojih besed, ki jih bo govoril v mojem imenu, tega jaz pokličem na odgovor« (5 Mojz 18, 18—19).

Preroška beseda, izgovorjena ali zapisana, je zato izraz božje navzočnosti, prerok je mož božji (homo Dei, 1 Kralj 9, 6), po njem govori Bog.

Bog pa v stari zavezi ni nagovarjal človeka kot posameznika, ampak izvoljeno ljudstvo kot celoto, kot svojo »posebno lastnino« (2 Mojz 19, 5). Izrael je bil božje ljudstvo, in zato kot narod nosilec božjega razodetja in božje navzočnosti. Sama eksistenca, sama zgodovina Izraela je bila izraz božje navzočnosti.¹⁰

Konkretna oblika božje navzočnosti v zgodovini Izraela je bila zaveza, ki jo je Bog sklenil z izvoljenim ljudstvom na Sinaju. Zaveza je starim Hebrejcem pomenila odnos nerazdružnosti med dvema strankama, z vsemi pravicami in dolžnostmi, ki iz tega razmerja potekajo. Zaveza je prinašala mir, osebno varnost in blaginjo, ker sta se zaveznika vzajemno udeleževala skupnih moči. Zaveza, ki jo je med Bogom in Izraelom posredoval Mojzes, je bila osišče izraelske zgodovine vseh stoletij. V luči njenih določb so preroki presojali zgodovino in življenje izvoljenega ljudstva in drugih narodov. Sklenitev zaveze na Sinaju je bila resnično dogodek svetovno zgodovinskega pomena. Sinajska zaveza je pomenila kal in začetek [germen et initium] božjega kraljestva podobno, kakor je v novi zavezi, po besedah konstitucije Lumen gentium, »Cerkev na zemlji kal in začetek Kristusovega in božjega kraljestva«. Eshatološka perspektiva je ista. Stara zaveza ni samo predpoda, ampak resnična priprava in uvod v božje kraljestvo.

V tej pripravi je božje kraljestvo na neki način že delovalo; uveljavljalo je svoj temeljni zakon, zakon pravičnosti: »Dajte človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega.« Treba je samo pogledati razglas dekaloga (2 Mojz 20, 1—2), božje sankcije (3 Mojz 26, 1—46) in dejanski potek dogodkov v vseh dobah izraelske zgodovine pred Kristusom. V peti Mojzesovi knjigi je smisel zaveze strnjen v besede, ki jih je Gospod govoril izvoljenemu ljudstvu po svojem glasniku: »Glej, predložil sem ti danes življenje in srečo, smrt in nesrečo... blagoslov in prekletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod. Ljubi Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in drži se njega! Kajti to je zate življenje!« (5 Mojz 30, 15. 19—20).

In tako se je zgodovina izvoljenega ljudstva dejanski odvijala — v štirih poglavitnih etapah:

a) Doba od Mojzesa do Davida je bila doba poti iz egiptovske sužnosti v svobodo in blagostanje obljubljenе dežele.

b) Ko se je Salomon, Davidov sin in naslednik na prestolu, na stara leta od Gospoda Boga odvrnil, tako, da »njegovo srce ni bilo več celo

¹⁰ P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*², 1962, str. 134.

za Gospoda« (3 Kralj 11, 4), se je »Gospod razsrdil nad Salomonom, odtrgal kraljestvo« od njega, in ga dal njegovemu »hlapcu« (3 Kralj 11, 9. 11). S tem se je začela za izvoljeno ljudstvo drama, to se pravi, pot v asirsko sužnost za ljudstvo severnega kraljestva, in nato pot v babilonsko izgnanstvo za ljudstvo južnega kraljestva.

c) V babilonskem izgnanstvu se je »ostanek« izvoljenega naroda osvestil in vzel nase očiščevalno pokoro, vtem ko so se rodovi severnega kraljestva v asirski sužnosti izgubili.

d) Judje babilonskega izgnanstva — »ostanek« — so se vrnili v domovino. Nato se je začela doba obnove, preizkušenj in mesijanskega pričakovanja.

Končno so se izpolnile božje obljube: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15). Ni dvoma: »Ko hodimo po cesti stare zaveze, gremo Kristusu naproti.«¹¹

2. Nova zaveza

Prehod iz stare zaveze v novo zato ne pomeni, da smo stopili v docela nov in tuj svet, v stvarnost, ki nima s preteklostjo nič skupnega. Skrivnost božjega kraljestva je bila že v stari zavezi pričujoča, in tudi na svoj način vidna.

In vendar, kakšna razlika med staro in novo zavezo! Nova zaveza pomeni prihod božjega kraljestva v osebi Jezusa Kristusa. To je nezaslišana, nedoumljiva, vse stvarstvo pretresujoča eksplozija božje navzočnosti. Saj smo jo srečali zakrito že v stari zavezi. Toda stara zaveza je bila podobna vojaški paradi, na kateri peljejo mimo gledalcev atomsko bombo. V novi zavezi pa gledamo in doživljamo njeno eksplozijo. A ta eksplozija ne povzroča razdejanja in smrti, ampak ruši okove človekove sužnosti in odpira pot v svobodo otrok božjih.

Jezus Kristus je pravi Bog in pravi človek v eni osebi. »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1, 15). Z učlovečenjem Sina božjega je bilo vzpostavljeno ravnotežje med božjo in človeško naravo. To je bil pravi začetek božjega kraljestva na zemlji. Kajti božje kraljestvo je tisto delovanje Boga v svetu in Cerkvi, s katerim Bog »po skrivnosti svoje volje« (Ef 1, 9) vrača in daje človeku, kar je človekovega, in Bogu, kar je božjega. Z grehom je človek izgubil »svoje«, to, kar je od Boga prejel v last in posest. In to je bilo zanj »prav dobro« (1 Mojz 1, 31). Bogokletno bi bilo misliti, da je Bog hotel človeka ustvariti za zlo. Ustvaril ga je za srečo. Greh je pokvaril vse...

Odrešenje, salus, zveličavni red, je po sv. pismu učinek, sad, realizacija božjega načrta, ki zajema človeka v celoti, takega, kot ga je Bog ustvaril in postavil na svet, z vsem, kar mu pripada. Stvarnik vesoljstva mu je zgradil krasno palačo in mu jo izročil zato, da bo priča in gospodar božjih čudežnih del, in da iz lepote in veličine stvarstva

¹¹ I. Schildenberger OSB, Vom Geheimnis des Gotteswortes, 1950, str. 61.

spoznava neizrekljivo in nepopisno moč Stvarnika. Še več: Bog je postavil človeka za kralja na zemlji. Sv. Tomaž Akvinski pravi, da je najpopolnejše delo na zemlji — prav vladati (S. Theol. I.—II. 2, 4); zato je Bog dvignil človeka na stopnjo bogopodobnosti, da bi mogel prevzeti vladarsko nalogo, za katero ga je kot Stvarnik določil, to je, sostvariteljsko z Bogom sodelovati pri uresničenju božjega načrta, in se po tej poti »dvigniti k deležnosti pri božjem življenju« (2 Vat C 2).

V prvem poglavju lista *Efežanom*, ki najlepše izraža povezanost obeh zavez in izvirnost nove zaveze, sveti Pavel po božjem navdihu odkriva, v čem je skrivnost božje volje, tisti dobrotni sklep, ki ga je Bog položil v Kristusa, da ga izvrši v polnosti časov. To je sklep, »da v Kristusu podredi eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 10).

Cilj božjega kraljestva je uresničenje tega sklepa. Dogmatična konstitucija o Cerkvi uči: »Zato je Kristus, da bi izpolnil Očetovo voljo, začel na zemlji nebeško kraljestvo in nam razodel njegovo skrivnost ter s svojo pokorščino izvršil odrešenje« (C 2). Dogmatična konstitucija o božjem razodetju pa nam opiše Kristusovo delo odrešenja z besedami: »Kristus je na zemlji obnovil božje kraljestvo, z dejanji in besedami razodel Očeta in sebe in dopolnil svoje delo s smrtjo, z vstajenjem in s slavnim vnebohodom ter poslanjem Svetega Duha. Povišan z zemlje vse priteguje k sebi« (BR 17; — prim. Jan 12, 32).

V Apostolskih delih beremo, da so apostoli Jezusa tik pred vnebohodom vprašali: »Gospod, ali boš v tem času obnovil Izraelovo kraljestvo?« Iz tega vprašanja apostolov je razvidno, da so imeli vse do poslanja Svetega Duha o božjem kraljestvu napačne pojme. Tudi po Jezusovem vstajenju so si predstavljali, da bo Jezus premagal Rimljane in obnovil Davidovo kraljestvo. Jezus jih pouči, da bo njegovo kraljestvo duhovno, vesoljno in eshatološko kraljestvo. Zato jim odgovori: »Ne gre vam, da bi vedeli čase in trenutke, ki jih je Oče pridržal svoji oblasti; prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji in do konca sveta« (Apd 1, 8).

Ta zadnji Kristusov dialog z apostoli na zemlji je pomenljiv. Pomaga nam razumeti, zakaj se je prav ob vprašanju in zaradi vprašanja: Izraelovo ali božje kraljestvo? Kristusovo odrešilno delo končalo z dramo na Golgoti. Stara zaveza je v resnici pripravljala Kristusu križ. Drama izvoljenega naroda v stari zavezi, ki je nastala zaradi greha in nezvestobe sinajski zavezi, se je razvila v golgotsko dramo, zato, da šele prek križa in Kristusovega poveličanja zasiže svoboda božjih otrok za ljudi vseh narodov. In dolžnost Cerkve bo, »da oznanja Kristusov križ — kot znamenje vseobsegajoče božje ljubezni in kot vir vseh milosti« (Izjava 2. vatikanskega koncila o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev št. 4). Kristusov križ je postal drevo življenja v obnovljenem božjem kraljestvu.

Zato v ekonomiji in zgodovini odrešenja velja načelo in zakon, da Bog premaguje človekov odpor in upor z »nespametjo« križa. »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog

sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja. Kajti Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa Križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč, božjo modrost« (1 Kor 1, 21—24).

Jasno pa je, da pri odrešenju človeka ne gre samo za človekovo dušo. Bog ne more odrešiti človeka, ki je telesno-duhovno bitje, ne da bi obenem odkupil in obnovil tudi tvarni svet in njegove funkcije časa in gibanja in zgodovine. Pri odrešenju gre za uresničenje božjega kraljestva v celotnem obsegu, v njegovih antropoloških in kozmičnih dimenzijah. Odrešenje mora zajeti človekovo dušo in telo, posameznika in družbo ter ves zunanji fizični svet. Samo tako je mogoče obnoviti zvezo med Bogom in človekom v skladu s prvotnim božjim načrtom. Samo tako se more odpraviti stanje »ničevosti« (Rimlj 8, 20), v katero je padel človek in svet z njim zaradi greha. »Stvarstvo željno pričakuje razodetja božjih sinov. Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrgel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 19—21).

III

ZNAMENJA KRISTUSOVE SKRIVNOSTI

Sveto pismo je zveličavno oznanilo, ki je namenjeno tudi današnjemu človeku. Za pristop k bibliji so danes potrebni nekateri kažipoti ali znamenja, ki nas vodijo do svetišča, to je do skrivnosti sv. pisma, ki je Kristusova skrivnost. Tri poglobitna in neizogibna znamenja so: kristocentričnost, instrumentalnost in progresivnost.

1. Kristocentričnost

»Cerkev je od svojega ustanovitelja prejela poslanstvo, da oznanja in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi«, pravi dogmatična konstitucija o Cerkvi (C 5). Kristusovo kraljestvo ima vse bistvene prvine božjega kraljestva. Božje kraljestvo je v Kristusovem kraljestvu navzoče. V evangeliju po sv. Luku izjavlja Jezus, da je Oče prepustil »kraljestvo« njemu (22, 29), apostol Pavel pa piše, da bo Kristus ob koncu »kraljevanje izročil Bogu in Očetu« (1 Kor 15, 24).

Razlika med božjim in Kristusovim kraljestvom je torej v tem, da ima Kristusovo kraljestvo v določenem smislu časoven, zgodovinski značaj, božje kraljestvo pa je večnostna dimenzija. Vendar je Kristusovo kraljestvo časovno le v toliko, kolikor uresničuje vzpostavljanje in razvoj božjega kraljestva v zgodovini. Kot tako bo ob koncu časov prenehalo. Kolikor pa pomeni Kristusovo kraljestvo sredniško

vlogo med svetom in Stvarnikom, kolikor biva v nadnaravnem redu milosti, bo večno. »Njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1, 33). Zveličani bodo v Svetem Duhu po Kristusu združeni z Očetom, iz katerega izhaja vsa moč in oblast, modrost in dobrota.

Kristus je nosilec in središče božjega kraljestva na zemlji, in zato tudi središče sv. pisma, ki je razodetje o skrivnosti božjega kraljestva. Zaradi tega je prvo in temeljno načelo, ki nas mora voditi, ko pristopamo k sv. pismu, načelo kristocentričnosti. To načelo prešinja vse sveto pismo, od Geneze do Apokalipse, vse knjige in vse dele sv. pisma.

Konstitucija o božjem razodetju pravi: »Najgloblja resnica o Bogu in o človekovem zveličanju nam po razodetju zasije v Kristusu, ki je obenem srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). Krasno nadaljuje in pojasnjuje konstitucija to resnico rekoč: »On, o katerem velja, da vidi Očeta, kdor njega vidi (prim. Jan 14, 9), z vso svojo navzočnostjo in nastopom, z besedami in dejanji, z znamenji in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in s slavnim vstajenjem od mrtvih in končno z Duhom resnice, ki ga je poslal, dopolnjuje razodetje in potrjuje z božjim pričevanjem, da je z nami Bog, da bi nas rešil iz teme greha in smrti in nas obudil k večnemu življenju« (BR 4).

Ker je bil »zveličavni red stare zaveze predvsem v ta namen določen, da bi prihod Kristusa, Odrešenika vseh, in mesijanskega kraljestva pripravljaj, preroško oznanjal (prim. Lk 24, 44; Jan 5, 39; 1 Pet 1, 10) in z različnimi podobami naznačeval« (prim. 1 Kor 10, 11. — BR 15), moramo priznati in uvideti, da načelo kristocentričnosti velja tudi za sv. pismo stare zaveze. Na tem načelu temelji »enotnost celotnega sv. pisma« (BR 12, 3). To je enotnost načrta, ki ga je Oče »po svojem sklepu položil v Kristusa, da ga izvrši v polnosti časov« (Ef 1, 9).

2. Instrumentalnost

Kristusovo oznanilo je božja beseda, in zato nagovor na človeka; je bistveni element dialoga, ki ga Bog hoče začeti s človekom. Božja beseda išče človeka. Bog hoče s človekom govoriti, zato ga je za govor in razgovor usposobil, zato ga v sv. pismu nagovarja na človeški način, s človeško govorico.

V dialogu moramo razlikovati tri glavne vidike. Najprej v se bino: ta, ki govori, o nečem poroča, nekaj razlaga, o nečem pričuje. Drugič, v a b i l o: ta, ki govori, se k nekomu obrača in pričakuje od njega reakcijo ali odgovor na svoje sporočilo. Ta reakcija je lahko različna, kakršna je v nagovoru pač interpelacija. Če je zapoved, apelira na pokorščino; če je prošnja, apelira na dobrohotnost. Toda najmanj, kar pričakuje, je pozornost, da nagovorjeni posluša. Končni vidik: dialog vključuje odkritje osebe, ki govori. Govoriti se ne pravi samo govoriti o nečem, govorjenje je vedno tudi odkritje samega sebe.¹²

¹² Prim. E. Schillebeeckx, o. c. str. 39—40.

Z božjim kraljestvom, ki ga Jezus oznanja, se Bog razodeva človeku. Po njem Bog človeka nagovarja. Kristus je »sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7), da bi mogel ljudem govoriti kakor govori človek s človekom.

To velja tudi o sv. pismu, ki je učlovečenje božjih misli. Sveto pismo je po vsebini in obliki tudi človeško delo. V sv. pismu prihaja individualnost svetega pisca do polne veljave. Sveto pismo je v celoti od Boga in v celoti od človeka. Apostol Peter uči, da je sveti pisatelj gnan po delovanju Svetega Duha (2 Pet 1, 2), cerkveni očetje govore o sv. pisatelju kot instrumentu Svetega Duha.¹³ Sveti Tomaž Akvinski je strnil ta nauk v formulo: »Glavni vzrok sv. pisma je Sveti Duh, človek pa je orodni vzrok.«¹⁴ Vso tradicijo je povzel Leon XIII. v okrožnici »Providentissimus Deus« (EB³ 125). Po splošno sprejetem nauku o inspiraciji je sveti pisatelj živo, razumno, osebno orodje v božjih rokah. Navdihnjenje ne zaduši njegove osebnosti, nasprotno, osebnost poviša in usposobi, da vse to, kar Bog hoče, z razumom prav dojame in z nezmotljivo resnico primerno izrazi. Sveti pisatelji uporabljajo vse svoje sposobnosti, svojo inteligenco, domišljijo, voljo, nič manj kakor vsi drugi človeški avtorji. Toda istočasno so pod posebnim nadnaravnim vplivom Svetega Duha; ta vpliv deluje zaradi moči, ki je lastna božji vsemočnosti, ne da bi jemal svetim pisateljem rabo njihovih sposobnosti tako, da napišejo prav to in na tak način, kakor hoče Duh božji, da se napiše.

Razodetje in navdihnjenje sta dve različni obliki božje nadnaravne dejavnosti, ki izhajata iz istega Svetega Duha. Namen razodetja je spoznanje, namen navdihnjenja je dejavnost, akcija.

Razodetje je božji nagovor in prijateljsko občevanje z ljudmi (prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14—15), ki se vrši po dejanjih (ki jih je Bog storil v zgodovini odrešenja) in besedah, med seboj notranje povezanih (prim. BR 2), tako, da človek spozna skrivnost božje volje. Navdihnjenje pa je božja pobuda, ki dviga vso zgodovino božjega ljudstva, da ga vodi k njegovim smotrom. Vodi ga po izbranih posameznikih, ki so številni, mnogo številnejši, kakor so imena osebnosti, ki jih iz sv. pisma poznamo. To so vsi verniki, ki so pozitivno prispevali, da je božje razodetje dobilo svoj človeški jezikovni izraz.

S tem se odpira široko polje, ki je znano pod imenom »literarne vrste« v sv. pismu. »Na zelo različne načine je namreč prikazana in izražena resnica v raznovrstnih zgodovinskih sestavkih, v preroških, pesniških ali drugih govornih vrstah. Potrebno je zato, da razlagavec poišče smisel, ki ga je sveti pisatelj hotel izraziti in ga je izrazil v danih okoliščinah, v pogojih svojega časa in svoje kulture ter s pomočjo literarnih vrst, ki so bile takrat v rabi.«¹⁵ V ta namen je »treba pravilno upoštevati tiste običajne naravne načine mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so ve-

¹³ Prim. sv. Teofil Antijoh., Lib. II. ad Autolycum 9, MG 6, 1063; Sv. Justin, Cohort. ad Gent. n. 8; MG 6, 255.

¹⁴ Quodl. VII. q. 6, a 14 ad 5.

¹⁵ Sv. Avguštin, De Doctr. Christ. III, 18, 26; PL 34, 75—76.

ljali v času svetega pisatelja, kakor tudi one, ki so jih ljudje v tem času navadno uporabljali v medsebojnem občevanju«. S temi besedami odpira konstitucija »Dei Verbum« pred nami kaŝipot orodnosti ali instrumentalnosti sv. pisma (BR 12, 2).

Ta naloga ni lahka, vendar neizogibna. Treba je ŝtudirati »vsa literarna, naravoslovna, zgodovinska, kulturna in verska vpraŝanja«, treba je »od blizu preiskati literarne postopke starih vzhodnih narodov, njihovo psihologijo...« pravi pismo Biblične komisije kardinalu Suhardu ŝe leta 1948 (EB³ 577—581).

Vendar bi bilo napak misliti, da je naĉelo instrumentalnosti sv. pisma stvar, ki zadeva le bibliĉne strokovnjake. Ne! Vsi, ki so v sluŝbi boŝje besede, so dolŝni skrbeti, da bo boŝja beseda postala dostopna za vse boŝje ljudstvo nove zaveze. »Glas vpijoĉega: ‚V puŝĉavi pripravite pot Gospodu, poravnajte v puŝtini stezo našemu Bogu... In razodene se veliĉastvo Gospodovo, in vse ĉloveŝtvo ga bo gledalo‘« (Iz 40, 3—5). Tako je Bog po ustih starozaveznega preroka za vse ĉase oznanil, kaj je dolŝnost sluŝabnikov mesijanskega Kralja — Kristusa. In to so vsi duhovniki nove zaveze. Njihova dolŝnost je, da odstranjujejo ovire, ki zapirajo boŝji besedi pot k ljudstvu.

Drugi vatikanski koncil je pred oĉmi vsega sveta dvignil biblijo kot najviŝje znamenje svete Cerkve in »duŝo« svetega bogoslovja. Neverni svet, ateistiĉni humanizem, vidi v tem hoĉeŝ noĉeŝ preizkusno znamenje, ĉe ne izzivanje. Zato je priĉakovati, da bo sv. pismo postalo glavna tarĉa napadov na sveto vero. »Desakralizacija« sv. pisma bo cilj, na katerega se bodo osredotoĉili ruŝilni napadi v bliŝnji prihodnosti.

Ali je krŝĉansko ljudstvo, boŝje ljudstvo nove zaveze, na to pripravljeno? Danes, ko veĉinoma vsak verni ĉlovek zna brati in pisati, zahteva ĉas, da mu je sv. pismo dostopno. Treba je skrbeti, da ga dobi v roke in da ga pravilno razume.

3. Progresivnost

Kristocentriĉnost in instrumentalnost sta dva glavna kljuĉa, ki nam odpirata dostop h Kristusovi skrivnosti v sv. pismu. Toda potreben je ŝe en kljuĉ, ki ga moramo imeti v rokah, ŝe eno osnovno naĉelo, ki nam mora biti jasno v zavesti, ko se bliŝamo svetemu pismu. To je naĉelo progresivnosti v sv. pismu.

Progresivnost v sv. pismu nam postane razumljiva lastnost sv. pisma, ĉe se zavemo, da je predmet in vsebina sv. pisma boŝji naĉrt, ki ima svoj zaĉetek v stvarjenju. Tu je poĉelo vse dinamike in razvoja. Zaĉelo je delstvovati in ŝe delstvuje v kozmiĉnem boŝjem kraljestvu; njegov vrh je ĉlovek, kateremu je Bog dal oblast, da si podvrŝe zemljo in njene sile.

Toda veĉni sklep, s katerim je Bog hotel zveliĉati vse, ki jih je »pred stvarjenjem sveta v Kristusu izvolil, da bi bili sveti in brezmadeŝni pred njim« (Ef 1, 34), je bil dan Sinu. Po njem ga je Oĉe izvrŝil, ko je nastopila »polnost ĉasov« (Gal 4, 4). Zato je bilo uĉloveĉenje boŝje Besede v resnici smoter stvarjenja. Da, cilj vsega razvoja od stvarjenja

sveta dalje je bila priprava, s katero je Oče pripravil svojemu Sinu človeško naravo; to je kristogeneza.

Veličastno načelo razvoja pa se ni ustavilo pri učlovečenju Sina božjega. Od učlovečenja gre pot razvoja nevzdržno naprej. Cilj je »pleroma« (Ef 3, 19), občestvo svetnikov v poveličanju s Kristusom. To je pot, ki nam jo riše sv. pismo, začenši od prve knjige sv. pisma do konca zadnje knjige.

V toku razvoja soodloča tudi človekova volja. Človek s svojo svobodno voljo deluje pri božjem načrtu kot sobesednik in sodelavec. Njegova vloga je pozitivna, če z Bogom sodeluje, negativna, če božji volji nasprotuje. Da bi Bog svoj načrt uresničil, vpliva na človekovo voljo, ne da bi mu svobodo jemal. Instrument za ta vpliv je božje kraljestvo. Božje kraljestvo je delovanje božje milosti, je takšna božja dejavnost, ki priznava in daje človeku, kar je »njegovega«, kar je božja dobrota ob ustvarjanju človeku zagotovila, zahteva pa, da človek s svoje strani prizna in dá Bogu, kar je božjega.

Za to harmonijo Bog vzgaja človeka z »nespametjo« križa, zakaj po človekovem padcu je to najboljša metoda (1 Kor 1, 21—24). Jezus Kristus je to metodo prinesel na svet in jo uvaja v svoji Cerkvi. Metoda »križa« je kraljevska metoda, ker je metoda Kristusovega kraljestva. Z njo Bog po Kristusu spričuje svojo navzočnost v svetu in svojo neutrudljivo pripravljenost za dialog s človekom.

Misel o križu nas vodi v samo osrčje Kristusovega kraljestva, to je, na pozorišče svetega bogoslužja, kjer stopa Bog v neposredni stik in razgovor z božjim ljudstvom nove zaveze, to je, z »novim Izraelom, ki potuje v sedanjem veku in išče prihodnje, stalno mesto (prim. Hebr. 13, 14). Saj si je Kristus Cerkev »pridobil z lastno krvjo« (prim. Apd 20, 28), Cerkev pa »gre naprej skozi preskušnje in stiske; krepi jo moč božje milosti, katero ji je obljubil Gospod, da v slabosti mesa ne omaga v popolni zvestobi, temveč ostane svojega Gospoda vredna nevesta, in da po delovanju Svetega Duha ne neha sebe prenavljati, dokler ne pride po križu do luči, katera ne pozna zatona« (C 9, 3).

Srečanje božjega ljudstva z božjo navzočnostjo ni nikjer tako živo in dragoceno kot v liturgiji. Zato ni naključje, da obstaja med sv. pismom in liturgijo najtesnejša zveza. Liturgija je živi komentar sv. pisma, sveto pismo je luč in vir žive, odrešujoče liturgije. Kakor se v sv. pismu srečujemo s Kristusom, tako in na drug način še bolj v svetem bogoslužju, kajti, »liturgija v svojem bistvu ni nič drugega kot dialog med Bogom in njegovim ljudstvom.«¹⁶ Liturgični prostor je najvzvišenejše mesto Kristusove evharistične zakramentalne navzočnosti; tu je Kristus navzoč v svoji besedi, v svojih služabnikih, v skupnosti z božjim ljudstvom, ki je njegovo skrivnostno telo. Tu so izvori božje moči za rast in širjenje božjega kraljestva po Kristusovem vnebohodu in poslanju Svetega Duha do konca vekov.

¹⁶ A. G. Martimort, Handbuch der Liturgiewissenschaft, 1963, str. 121.

Ako se torej sv. pismo in sveto bogoslužje združita v živo zvezo, ima Cerkev, božje ljudstvo nove zaveze, zagotovljeno potrebno luč in potrebno hrano, da »nadaljuje svoje romanje med preganjanji sveta in tolažbami Boga (Sv. Avguštín, *Civ. Dei* XVIII, 51, 2; PL 41, 614) in oznanjuje Gospodov križ in njegovo smrt, dokler Gospod ne pride« (prim. 1 Kor 11, 22. — C 8, 4). Temu Gospodovemu prihodu naproti roma božje ljudstvo nove zaveze. Ob tem drugem srečanju s Kristusom, ko prej »razpade naša šotorna hiša na zemlji« (2 Kor 5, 1), zasveti veličastvo božje navzočnosti v vsaj svoji svetlobi (Raz 21, 23). »In gledali bodo njegovo obličje in njegovo ime bo na njih čelih« (Raz 22, 4).

Vera v božjo navzočnost in naš čas

Anton Trstenjak

ANWESENHEIT GOTTES UND UNSERE ZEIT

Zusammenfassung: In ihrem Verhältnis zu Gott oszilliert die Menschheit zwischen der extrem aufgefasster Transzendenz (überwiegend westlich) und der ebenso extrem übertriebener Immanenz (östlich) Gottes. Durch die Überbetonung der Transzendenz Gottes entstand eine verhängnisvolle Lücke in der menschlichen Gesellschaft: Gott verschwand aus der menschlichen Mitte. Man übersah das Göttliche im Menschen. Neben der Überweltlichkeit, wo Gott als Schöpfer im Vordergrund steht, sollte man mehr die Persönlichkeit (eigentlich die Personhaftigkeit) Gottes betonen, um so der Entfremdung des Menschen vorzubeugen und der Mitmenschlichkeit die wahre Würde und Wärme zu schenken. Im Vordergrund sollte nicht der Geist Gottes stehen, der über den Wassern schwebt, sondern Gott als Mittler, der Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat; der anwesende Gott ist weder in der Transzendenz noch in der Immanenz, sondern in der (sit venia verbo) Personanz Gottes zu suchen.

Menda je vedno večje število tistih, ki pravijo, da je to le psevdovprašanje. »Vesolje je, in to nam zadošča. Mi ugotavljamo njegovo eksistenco, izhajamo iz nje, toda ta eksistenca nam ne dela problemov.«¹ Tako govori o sodobnikih Claude Tresmontant, ki pri tem obenem dostavlja, da človek sicer marsikaj pove, a najbrž vsega ne misli tako zares. Vsekakor je ta realistična ugotovitev važna za uvod v našo temo. Razen tega je mnogo takih, ki sicer problem priznavajo, a »nas pošiljajo nazaj h Kantu, češ da je za nas nerešljiv«, zato ga raje odrivajo. Spričo take časovne situacije si zato nikakor ne delamo preoptimističnih utvar, ko dajemo v naslednjem glede vere v božjo navzočnost nekatere pozitivne poglede in izglede.

Morebiti bomo te poglede najboljše zajeli v treh velikih miselnih okvirih, ki pa jih bomo dobili iz dveh temeljnih antitez.

Na početku novega veka sta dva sodobnika vsak po svoje postavljala isto vprašanje. Luter se je spraševal: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott« (kako dobim milostljivega Boga)? Njegov prijatelj Erazem iz Rotterdama pa enako doživeto vprašuje: »Wie gelange ich zu echtem Menschsein (kako pridem do pristne človečnosti)?« Luter je tu početak tistega vprašanja, ki je skozi naslednja štiri stoletja dobivalo vedno bolj negativne odgovore: najprej v protestantizmu, ki ga je iskal zunaj Cerkve, potem v deizmu, ki ga je iskal brez Kristusa, potem pa v ateizmu, ki je Boga v celoti zanikal. Erazem pa je s svojim vprašanjem anticipiral stanje, ki je nastalo z ateizmom 19. stoletja, ko se je človek, »oprosčen vseh nadnaravnih vezi«,

¹ Glej Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966, str. 55 sl.

na mah zavedel, da mu manjkajo njegovi lastni človečanski temelji in je začel zaskrbljeno spraševati za lastnim bistvom in smislom življenja: kako pridem do pristne človečnosti.

Zapletenost tega procesa, ki je trajal dolga stoletja, si bomo bolje osvetlili, če si bomo njegov razvoj predložili zopet v luči dveh ekstremnih postavk, v okviru katerih se je zaostрила njegova notranja logika.

»Et creavit Deus hominem ad imaginem suam (In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi).« To temeljno dejstvo Geneze 1, 27 je Ludwig Feuerbach obrnil na glavo s stavkom: »Človek je ustvaril Boga po svoji podobi.« Kako je moglo priti do tako temeljitega obrata? Gotovo je, da v nekaj vrstah ne moremo tega povsem zadovoljivo razčleniti. In ne samo to, še več moramo pribiti: najbrž povsem zadovoljivo ne bo noben človek vseh vzročnih niti razvozlal, kajti vmes se razpredajo zmeraj tudi niti človekove svobodne odločitve, ki je niti posameznik sam zase ob zavestnem samoopazovanju ne more do konca razumeti, kaj šele da bi mogli prav tolmačiti svobodne odločitve celih stoletij, in to v časovni in prostorni razdalji tako rekoč »zunaj njih«.

Vsekakor imamo opravka z nihanjem med dvema skrajnostima, ki sta za pojav vere značilni skozi vsa sto- in celo tisočletja, kar se človek kot umno bitje javlja na našem planetu. Gre namreč za nihanje med skrajno transcendenco in skrajno imanenco Boga.

Če gledamo na človekov prvotni odnos do Boga, kakor ga opisuje prva Mojzesova knjiga, vidimo, da je spočetka človek občeval z Bogom kakor s človekom, tikal se je z njim. Tu še torej ni niti pretirane transcendence niti pretirane imanence. Pravi, rekli bi, osebni odnos ima človek do svojega Stvarnika. Tako dobimo že tu nehote te tri glavne okvire, v katerih se skozi vsa tisočletja suče človekov odnos do Boga, z njim pa tudi vsa problematika vernosti in nevernosti: transcendenca, imanenca in (oprostite izrazu) personanca Boga.

1. Transcendenco Boga je najizraziteje oblikoval srednji vek v visoki sholastiki. Bog je bitje samo od sebe ali še natančneje: je Bitje samo, Ipsum Esse. To je tudi povsem ustrezalo docela patriarhalnemu gledanju na človeško družbo, kjer človek kot posameznik, kot individuum, gleda kvišku, vertikalno k svojemu Stvarniku. Tu je popolnoma jasna razlika med Bogom in naravo: Deus et natura, zato je tudi monoteizem v tej transcendenci pojmovanja Boga najčistejši. Iz istega razloga pri takem transcendentnem pojmovanju Boga tudi človekovo zavestno doživljanje Boga stopa nekako v ozadje, kajti vsako zavestno doživljanje ali »osebno religiozno izkustvo«, kakor se danes splošno izražajo, zmanjšuje transcendentno razdaljo med Stvarnikom in stvarjo.

Prav tako je transcendenca tudi izrazito racionalistično utemeljena. Od vseh odnosov do Boga je ravno transcendentno gledanje nanj najbolj poudarjeno racionalistično. Kakor hitro to racionalistično, recimo kar filozofsko gledanje na Boga pretirano zracionaliziramo in filozofsko priostriamo, pridemo od teističnega gledanja že v deistično, čisto filozofsko racionalistično razlago Boga, ki pa je že na tisti črti, po kateri smo prej nakazali postopni proces v smeri ateizma. Vmesna stopnja je namreč v

tem procesu preko deizma dosledno izveden naturalizem. Če se postavimo na dosledno deistično stališče, ko gledamo na religijo zgolj racionalistično »brez nadnaravnih skrivnosti«, potem se na mah najdemo v popolnem naturalizmu, ki ne dopušča nobenega nadnaravnega posega v tok zgodovine. In res bi mogli ravno v tej zvezi reči, da je eden glavnih vzrokov modernega ateizma prav naturalizem.

A tudi naturalizem sam je na poti od deizma imel še zopet vmesni člen. Zapad je vero do skrajnosti zracionaliziral in tako v težnji za transcendenco dobil res Boga kot Bitje samo, ipsum Esse, kar je značilno za vso zapadno kulturo. Ipsum Esse, samo bitje, posest bitja, to je bil od nekdaj najvišji ideal Zapada, ki se je od antičnih početkov hranil z rimskim jurističnim pojmovanjem bitja in preko njega tudi spoznanja bitja. In tako se je zgodilo, da je na pretirani racionalistični stopnji takega čistega pojmovanja Boga, kakršno je razodeval v dobi razsvetljenstva ravno deizem s svojimi številnimi predstavniki, Immanuel Kant, kot največji mislec takratnega časa, čutil potrebo, podreti to racionalistično stavbo znanosti, samo da bi dobil prostor tudi za vero. Njegov znameniti stavek: »Ich musste die Wissenschaft aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,« ni značilen samo za njegovo osebno mišljenje in njegov filozofski sistem (kopernikansko revolucijo v zgodovini filozofije), ampak je obenem morebiti še pomenljivejši v kulturno in religiozno zgodovinskem pogledu. Ta njegov stavek namreč za vse čase jasno zrcali stanje, do katerega je privedlo pretirano racionaliziranje človekovega odnosa do Boga. Od samega poudarka transcendentnosti božje, od pretiranega naglašanja Bitja samega, se je Zahod proti koncu 18. stoletja znašel že na nevarni strmini, s katere je pol stoletja pozneje že zdrknil v ateizem. Zahodni človek je imel Ens a se, Bitje samo od sebe — brez vere v Boga. To je eden največjih, a obenem najusodnejših paradoksov, v katere se je zapletel moderni človek in o katerem zgovorno pričajo bogate knjižnice z izdelanim pojmom transcendentnega Boga.²

Tembolj nam postane to jasno, če pomislimo, da je tudi sodobni eksistencializem izraz iste miselnosti in ga torej vsaj delno v njegovem razvoju lahko razumemo ravno v luči »posedanja biti«. Saj je eksistencializem že v svojem terminološkem jedru nastal iz protesta proti »čistim bistvom« z zahtevo po čisti eksistenci, in to človeški eksistenci ali biti. Posedanje biti je kot praideal zahodnega človeka v eksistencializmu doseglo svoj višek, da ne rečemo kar absurdni višek. Zato je tudi spoznavna teorija eksistencialistov v glavnem teorija posedanja (pri G. Marcelu je spoznavanje isto, kar avoir, imeti, posedati); če ne pri vseh enako izrazito, pa stvarno vendarle povsod trčimo na isti ekvivalent, ko gre za eksistencialno razlago spoznanja. To pa daje misliti, kajti v tej zvezi se eksistencializem znajde v direktnem nasprotju z bistvom vere, pa naj si bo njegov zastopnik (npr. G. Marcel) osebno še tako prepričan vernik. »Je pa vera bitnost tega, kar kdo upa, prepričanje o stvareh, ki jih ne vidimo« (Herb 11, 1). Pri veri gre torej za predmet upanja, to je stvari, ki so šle v prihodnosti,

² Ker gre pri tem za okvirne podatke avtorjev, ki jih navaja vsaka zgodovina filozofije, zato na tem mestu ne navajam podrobno Kantovih, Marxovih, Spinozovih idr. del, od koder povzemam danes že kar »klasične« navedke.

ki jih sedaj še ne posedamo, medtem ko zahodni, eksistencialistično usmerjeno človek naglašja posedanje biti.³

2. Imanenco Boga srečujemo v vseh oblikah panteizmov. Panteizem ima svojega klasičnega oblikovalca v Spinozovem stavku: *Deus sive natura*. Tu torej nimamo dvojnosti med Bogom in naravo, ampak istost; med Bogom in naravo nimamo »in« ali latinskega »et«, marveč »ali« oziroma latinski »sive«. Pravo torišče panteizma in z njim imanence Boga je seveda Vzhod, kakor je torišče transcendence Boga na Zahodu. In kakor smo psihološko ozadje transcendence našli v (pretiranem) racionalizmu, podobno moramo sedaj ozadje imanence iskati v enostranskem mysticismu, ki je zmes iracionalizma in intuicionizma. Če je v transcendentnem pojmovanju Boga osebno doživljanje v ozadju, je pri imanentnem pojmovanju v ospredju, kajti božanstvo tem bolj osebno »doživljamo«, čim bolj ga pojmuje kot enotno z doživljajočim subjektom samim. Če pri transcendenci posameznik nekako vertikalno gleda na Boga, ga v imanenci gleda v horizontalni smeri; vse je bolj ali manj izenačeno na isti ravnini, zato se posameznik pri tem obenem zgublja v masi; imanentizem je torišče masovnosti, kjer se s transcendenco Boga izgublja v horizontalnem izravanjanju tudi individualnost človeka.

Zanimivo je, da so pravzaprav vse religije Vzhoda izrazito imanentistične in s tem tudi tako ali drugače panteistične. To velja za budizem in brahmanizem in verstva, ki so nastala iz njega; saj brahma prvotno pomeni sploh »svetovno dušo«, tako da je to že v svojem bistvu panteistično ali še bolj imanentistično pojmovanje religije. In kar je pri tem najbolj značilno: pri vsem tem je tako budizem kakor konfucionizem pravzaprav v glavnem le iracionalistično ali bolj mystično utemeljen svetovni nazor, ki pa niti Bude niti Konfucija ne časti kot Boga. In vendar so to po vsem svojem nastrojenju in nauku izrazito religiozni sistemi, čeprav nekateri v njih sploh ne najdejo Boga in jih imajo v osnovi za »ateistični« svetovni nazor. Tako se znajdemo že v večstranskih paradoksih. Če k temu dodamo še dejstvo, da je na Kitajskem kljub mesijansko, torej kar religiozno (orientalsko) pojmovanemu komunizmu, uradna smer vendarle ateizem, potem pridemo do zanimivega sklepa: ves Vzhod ima vero — a brez Boga; kar je pravo nasprotje Zahoda, ki ima Ens a se (= Boga) — a brez vere. Taka bi bila nehote naša primerjava Vzhoda in Zahoda in s tem nekakšna razširjena parafraza tega, kar je zapisal Fulton J. Sheen, češ da ima Vzhod križ brez Kristusa, Zahod pa Kristusa brez križa.⁴

Zanimivo je pri tem še to, da se »imanentisti« ne marajo priznavati za ateiste in da prav tako ateisti ne marajo veljati za panteiste, čeprav je v vsej logični doslednosti panteizem končno vendarle samo posebna oblika ateizma. Subjektivno torej ljudje panteizem čisto drugače doživljajo ko

³ O G. Marcelu in Sartru glej obširno in odlično informativno razpravo: J. Janžekovič, *Sartrova ontologija*, Nova pot, 6 (1954), 326—386.

⁴ Pravzaprav je tudi to že parafraza duhovite misli Juda Natana, da imajo Judje križ brez Kristusa in da je v tem vsa njihova nesreča (povzeto po Paul Gauthier, *Nazareške roke*. Dnevnik (prevod), Ljubljana 1967, str. 83 sl.

ateizem. Vsakemu marksistu se zdi za malo, če bi ga kdo označeval s panteizmom, kakor prav tako vemo, da se zavestni panteisti ne marajo imeti za ateiste. Ta razlika med subjektivnim doživljanjem in objektivno vsebino oziroma logično doslednostjo pa ni morebiti samo praktično psihološke narave, ampak je tudi s teoretičnega vidika zelo važna. Ni namreč vseeno, ali pojmuje nekdo »svet brez boga« ali pa »svet vseboga«; čeprav po večstopenjskih logičnih prenosih pridemo tu v določeni smeri končno na isti skupni imenovalac, pa je tudi obratno res, da lahko v drugi smeri te tu le nakazane razlike stopnjujemo in pridemo zopet do docela različnih svetovnih nazorov.

Vsekakor je tu odločilne važnosti, kaj na kaj proiciramo, drugače povedano: na kateri skupni imenovalac spravimo celotni pogled na svet. Če je svet »vsebog«, pomeni to za človeka temeljite razlike v vsem njegovem odnosu do življenja; nasprotno pa pomeni prav tako za človeka temeljit pretres, kakor hitro mu je »svet nebog«.

Teoretično in posredno tudi praktično je iz teh dveh različnih skupnih imenovalcev napravil kar usodne zaključke Ludwig Feuerbach, ki je sklepal nekako takole. Dokler človek ni priznaval Boga, je bil človek človeku bog (*homo homini deus*); ko pa je človek ustvaril boga po svoji podobi, je proiciral vanj vse svoje dobre lastnosti, vse najboljše, kar je videl v sebi, ga je pobožanstvil (*apoteoziral*), in tako so v človeku ostale same slabe lastnosti; posledica je, da je v teističnem svetu, ki priznava Boga kot transcendentno, nadsvetovno bitje — *Ens a se*, neizogibno človek človeku volk (*homo homini lupus*). Tako je Feuerbach v najmočnejši, to je teistični tezi tomizma odkril nekaj izvirni greh vseh slabih, krivičnih medčloveških odnosov v moderni družbi, kar je Marx povezal s tezo, da je vera pravzaprav le sredstvo (*ker omama*), s katerim kapitalistična družba učinkoviteje zaslužuje gospodarsko odvisne plasti, da ne pridejo do enakopravnosti in višjega življenjskega sandarda.

In dejansko v tej zvezi jasno vidimo, da v tako podani antitezi resnično zeva neka vrzel, ki kliče po sintezi. Praktično govorjeno se to pravi, da je Feuerbach teoretično nastavljal ravno v tisti točki, ki je za teistični svetovni nazor pravo eksistencialno svarilo, opomin, da se z ostro antitezo ne sme zadovoljiti, če noče s prepadom med svetom in Bogom sekati obenem prepada med človekom in človekom. Z drugimi besedami se to pravi: če hočemo ustvariti zdrave, pravične in s tem resnično človekoljubne medčloveške odnose v družbi, moramo med »*ens a se*« in *ens ab alio*, med nadsvetovnega Boga in med svet, to je, med *ipsum Esse*, Bit samo in med človeka, ki pri tem nehoti tako rekoč izide kot nekako »nebitje«, postaviti posrednika, to je (zopet) Boga v človeka. Še drugače povedano bi se temu reklo: Boga moramo pojmovati osebno; ob transcendentno in imanenco Boga moramo postaviti kot sintezo med tezo in antitezo še *personanco* Boga.

3. *Personanca* Boga je težišče sodobnosti v iskanju prave religiozne usmerjenosti.

Ironija hoče, da je moderni človek do tega težišča prišel šele pod vplivom, da, pod izzivalnim pritiskom nereligioznih in delno kar proti-

religioznih nazorov eksistencializma in marksizma. Enako je ironija v tem, da je katoliški svetovni nazor šele pod tem pritiskom izgubil afektirano poudarjen strah pred modernizmom in se končno le začel oklepati tistega zdravega jedra religioznosti, ki ga je modernizem kot občutljivejši reagens razvil že dobrega pol stoletja prej ravno pod vplivom marksističnega ali bolje Feuerbachovega očitka pretiranega poudarka na transcendenco Boga in z njo religioznosti sploh. Tako je namreč nastala dobesedna praznота v človeku in njegovih medčloveških odnosih. Zaradi pomanjkanja pravih medčloveških odnosov se je razvil ateizem. V sočloveku je Bog izginil. In v to praznino, v ta človeški vakuum se je naselil ateizem. Kakor hitro je v začetku prve in druge industrijske revolucije postopno naraščalo izrabljanje človeka po človeku, se je prej zgolj teoretično »proiciranje vsega dobrega« iz človeka v Boga začelo praktično kazati v svojih poraznih posledicah: človek je v svoji dobroti obubožal, v njem se je razvijala samo sebičnost, in namesto, da bi videl v svojem bližnjem Boga, je videl v njem volka. Nastopila je praznота religioznega nepoznanja in človeške religiozne brezčutnosti, z njo pa religiozne neučinkovitosti.

Višek ironije pa je v tem, da je Feuerbachov očitek v jedru hočeš nočeš pravzaprav le parafraza evangelijskih besed: »Sredi med vami pa stoji, katerega vi ne poznate« (Jan 1, 26). Višek ironije je to tembolj, ker bistvo krščanstva še sploh ni izraženo v trditvi: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo«, kajti to je res šele temelj in začetek, in to vsake, ne samo krščanske religije; marveč v stavku: »In Beseda je meso postala in med nami prebivala« (Jan 1, 14).

Jedro krščanstva je izraženo v Bogu — Sredniku, ne v Bogu Stvarniku. Krščanstvo pojmuje Boga tudi kot osebo, ne samo kot Bitje samo od sebe. In kar je še več: krščanstvo pojmuje Boga kot osebo trinitaristično, se pravi, kar v treh osebah, s čemer je utemeljen ne samo teizem, marveč tudi trinitarizem, preko njega pa čisto posebna, samo v krščanstvu poznana občestvenost vere v Boga. Ta občestvenost sedaj ne pomeni samo neke splošne ljudske vernosti niti samo povezave vernikov med seboj v enotno družino božjih otrok, kar je tudi, marveč obenem srečavanje Boga v svojem bližnjem.

V tem se odkrije zanimiva dialektika razvoja človekove religioznosti. Človek izza pradednine do najnovejših časov neprestano niha v svojem odnosu do Boga med Bogom — srednikom in Bogom — absolutnim bitjem. V tem nihanju je zaobsežena tudi plima in oseka verovanja, z njo pa tudi pobožnosti same. Tudi dialektika ateizma je vsaj delno v tem nihanju: čim manj priznamo posredništvo, tem manj je pobožnosti in vernosti. Čim bolj priznamo posredništvo, tem manj je poudarka na transcendenco. Čim večji je poudarek na transcendenco, tem bolj je v ospredju le filozofski, preko njega pa tudi le deistični bog, ob katerem se umika Bog — posrednik (odrešenik), z njim pa tudi religioznost s pobožnostjo.

Naglas sodobnosti se premika vedno zavestneje v smeri Boga — posrednika, da tako ustvari potrebno sintezo med obema skrajnostima, med katerima človeštvo skozi vse čase niha; da tako premosti prepad in praznino, ki je nastala z enostranskim poudarkom na Boga kot absolutno bitje, ko je Bog tako rekoč »izginil iz sredine človeštva«. Če bi ta premik

v naglasu merili ob Tomažu Akvinskem, ki je glavni utemeljitelj Boga kot absolutnega bitja, bi morali reči: enostranski ni bil Tomaž, pač pa enostranski so bili tisti, ki so ob sklicevanju na Tomaža, avtorja obeh Sum, pozabili opozarjati na Tomaža, avtorja klasičnih religioznih spevov, kjer je v ospredju Bog — posrednik z vso božje-človeško bližino.

Tako se znajdemo danes pred katoliškimi avtorji, ki govorijo v naslovih svojih glavnih del »o navzočnosti božji« ali bolje o »navzočnem Bogu«, in to na eksistencialni način, pri čemer posebej poudarjajo, da je tu Kristus predvsem »pot«, medtem ko smo pred tridesetimi leti še skrbno pazili, da smo naglašali pri Kristusu le »resnico«.⁵ Prav tako danes srečujemo naslove: »v človeku srečati Boga«, kar bi pred drugo svetovno vojno pri nas gotovo dali na indeks, ker da pač diši po modernizmu. Vse to je prinesel v glavnem 2. vatikanski cerkveni zbor.

Pravzaprav vsega tega ni 2. vatikanski zbor šele prinesel, ampak je vse to samo pozakonil. Vse to se je namreč, kakor smo mimogrede ob modernizmu že omenili, razvijalo postopno že skozi ves novi čas; vse to je posledica številnih reagensov na ostro izzvane pojave novo nastajajoče industrializirane družbe, v kateri se je človek javljal z zmeraj novimi življenjskimi občutki, kakor da je zajet v izmenični tok vedno globljih metamorfoz.

Robert Heiss v svoji (nevsakdanji) zgodovini filozofije pomenljivo ugotavlja: »Kar prav posebno zadeva naš čas, tako bi se mogli spraševati, ali je postala podoba stroja oziroma elektrona realnejša ko to, kar je božjega.« V tej zvezi dobro nadaljuje, ko odkriva nekako mejnike teh premikov v človekom odnosu do Boga in s tem v njegovem svetovnem nazoru. Taka dva mejnika najde pri Erazmu iz Rotterdama in pri J. W. Goetheju. Erasmus pravi nekje takole: »Kjer pa najdeš pravo podobo Kristusovo, se ji priključi. Kjer ni ljudi, katerih občevanje bi te boljšalo, tam se, čim dalje moreš, odmikaj človeški družbi, in pritegni v pogovor raje preroke, Kristusa in apostole.« Goethe pa v nekem pismu pravi: »Vendar pa imam štiri evangelije za vseskozi pristne, kajti v njih je učinkovit odsev veličine, ki je izhajala iz Kristusove osebe, in ki je bila tako božanska, kakor je sploh kdaj koli moglo božanstvo na zemlji zasijati.« Heiss pa na ta dva navedka naveže svojo misel, s katero takole sklepa: »Tu je viden proces, ki ga je krščanstvo prehodilo. Za Erazma je še (krščanstvo) najvažnejša in najpristnejša zadeva človeka, vse človeštvo je kakor daljnji odsvit božjega. Za Goetheja pa je božje že kakor pridevek človeka, že tako rekoč seva skozi človečnost; kakor tam v ogledalu božjega človek, tako se tu javlja v ogledalu človeškega božje.«⁶

S temi mejniki bi mogli sedaj nadaljevati v najnovejši čas in bi tako videli, kako se naglas stopnjo za stopnjo premika v smeri človeškega: sodobni človek prepoznava, priznava in sprejema Boga predvsem preko človeka in v človeku. To temeljno psihološko religiozno dejstvo ima,

⁵ Glej Ladislaus Boros, *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Olten-Freiburg i. Br. (Walter) 1964 in isti: *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz (Matthias Grünewald), 1967.

⁶ Robert Heiss, *Der Gang des Deistes. Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens*, Bern — München (Francke), 1959, str. 294.

kakor smo videli, tudi svoje globoke filozofsko teološke korenine obenem s kulturno zgodovinskimi ozadji. To dejstvo je namreč obenem izraz svojevrstne dialektike v izmenični napetosti, ki je vedno vladala in bo vladala v človekovem odnosu do absolutnega bitja. Z ene strani se namreč človek doživlja kot končno bitje, ki kot tak nad sabo priznava absolutno bitje, z druge strani pa je v njem kot etičnem in ekstatičnem bitju, ki v svojem spoznavanju in nravnem hotenju stalno stremi za absolutnostjo — ne samo zunaj sebe, ampak tudi v sebi — implicate vključena obenem težnja po zanikanju absolutnega zunaj sebe.

S tem pa smo tudi implicate že povedali ali vsaj nakazali, kaj je tisto, po čemer moremo najti (srečati) Boga v človeku.

To je vedno nekaj absolutnega. Če v človeku ne bi bilo ničesar, kar meri na absolutnost, bi zaman postavljali podobne teze, bi nikoli ne mogli v človeku srečati Boga samega. Že Max Scheler je ob grozotah prve svetovne vojne nakazoval to, ko je naslovil svoje slovito delo »O večnem v človeku« (Vom Ewigen im Menschen).

Če bi se skušali glede tega izraziti v tomistični govorici, bi mogli reči takole: absolutno je to, kar je »čista popolnost (perfectio pura), to je taka, ki nima v svojem bistvu nobene nepopolnosti. Natančneje bi izrazili to v negativni obliki: čista popolnost je tista, ki že v svoji definiciji (pojmu) docela izključuje vsako nepopolnost. Če in kolikor je v človeku kaj takega, toliko moremo v njem odkriti tudi nekaj absolutnega, to je takega, kar nima omejitve. Take popolnosti mejijo na božjo absolutnost. Vendar je tako izražanje netočno. Mejiti na absolutnost ne more nobena stvar, kajti absolutnost nima meje. Pravilneje bomo rekli, če povemo: absolutno je to, kar je lahko uresničeno tudi v absolutnem bitju, to je v Bogu samem. Le tako moremo najti Boga tudi v človeku, če je lahko tudi v človeku formaliter uresničeno nekaj, kar je formaliter, čeprav na eminentni (odlični) način, uresničeno že v Bogu. Z drugimi besedami: če lahko skozi človeka sije tudi božja popolnost sama.

V Kristusu je »Beseda meso postala in med nami prebivala« po podstatni uniji, per unionem hypostaticam, zato je njegova osebnost pravo neposredno javljanje božje osebnosti po človeku oziroma v človeku, je prava epifanija, božje prikazanje.

V vsakem drugem človeku pa se more javljati Bog le v posameznih lastnostih, preko katerih sklepamo na božjo navzočnost, torej ne po podstatni uniji, marveč samo po sklepanju, ne per unionem hypostaticam, ampak samo per conclusionem noeticam. Zato se v človeku Bog razodeva le kakor po skrivnostnih žarkih, ki tako rekoč prosejajo in prodirajo skozi svet. Po človeku Bog v svetu ni samo epifanija, razodetje, kakor je v Kristusu, ampak je predvsem diafanija, prosojnost ali transparenca Boga v svetu po človeku, ni samo aparenca ali prisotnost Boga v svetu, marveč je preko tega še več. Ta več je ravno navadna, nespremenjena človekova podoba sredi sveta, o kateri pravi evangelist: Sredi med vami stoji, ki ga vi ne poznate; to je on, navaden človek, v katerem ne prepoznamo Boga, ker ni šel na goro spremenjenja, po katerem pa naj bi kljub vsemu nenehno prosevale in prodirale v svet od človeka do človeka ravno čiste popolnosti, take, ki so uresničene v Bogu samem, in po

katerih bi prav zato mogli prepoznavati tudi Boga samega. »Ustvaril je iz enega vsa človeška plemena... da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od vsakega izmed nas« (Apd 17, 26 sl).⁷

Tako se v usmerjenosti na personanco božjo pomaknemo kar za dve stopnji naprej. Ne iščemo več Boga samo kot absolutno bitje, kot ens a se, marveč predvsem Boga kot srednika, kot učlovečeno božjo Besedo, ki prebiva sredi med nami. A tudi tu gremo še za korak naprej. Ne iščemo več Boga srednika samo v hipostatični uniji Besede s človekom, marveč tudi v pavlinski pleromi, kjer naj »bi vsakega človeka napravili popolnega v Kristusu« (Kol 1, 28).

Boga — posrednika ne najdemo po že shojeni poti. Ne odpirajo nam je že znani dokazi za bivanje božje. Pač pa izhajamo iz eksistencialno osebnostnega mišljenja, katerega temelj je doživetje lastne človeške nezadostnosti in eksistencialne brezizglednosti. Pota do Boga niso posebne »miselne vaje«, marveč predvsem eksistencialno »življenje«, ki zahteva od človeka »podoživljanje«, ki se zato nikoli ne konča na papirju v knjigi, marveč se nadaljuje. Ob premišljevanju Jezusovega življenja, kako je govoril, kako je uresničil na sebi človeške kreposti, pridemo vsakokrat na novo do sklepa, da ob Jezusu iz Nazareta naši človeški pojmi odpovedo; če se postavimo na stališče, da je Jezus zgolj človek, in ga skušamo le tako razumeti, se naše prizadevanje izkaže za brezuspešno. Prav zato je edino pravilno, da izhajamo iz tega prizadevanja. Če hočemo Jezusovo notranjost prav razumeti, moramo gledati nanj, kakor da je bil zgolj človek in nič drugega. Le tako bomo ob razmišljanju njegovega življenja stopnjo za stopnjo prepoznavali, da človeško mišljenje ob njem stalno zadeva ob meje; vsak korak se izgublja zmeraj bolj v nerazumljivem, nedojemljivem, ki presega naše človeške pojme. Tako pridemo do sklepa: tam v Jezusu iz Nazareta ugotavljamo neuspešnost naše človeške filozofije, ob njem se srečujemo s »povsem drugačnim, z zadnjo globino resničnosti«; za konkretno resničnostjo in skozi njo se začne razodevati božje območje; v njem se razodeva to, kar v globini vseh globin vsi slutimo — Bog. »S tem hočemo izraziti samo zadnjo globino bitja. V tem pomenu skoraj nihče ni ateist ali nevernik.« V žarišču vseh teh preskusov je vedno nekaj, kar je človeško nerazumljivo in nedosegljivo. Pri tem moramo priti do eksistencialnega pretresa: »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih bom zavrgel« (1 Kor 1, 19). Toda če hočemo Boga tako dojeti, bo »moral moderni človek najbrž mnogo pozabiti, kar je o Bogu slišal, morebiti celo njegovo ime«, pravi Boros. Tudi obrabljeni kliše, ki nam je ponavljal spačeno, sentimentalno podobo »ljubega Jezusa«, bo treba opustiti, če si hočemo uspešno utirati novo pot za teodicejo 21. stoletja.⁸

V tej eksistencialno osebni usmerjenosti se bližamo tudi človeku in njegovim stvaritvam, da se tudi na njegovih mejah srečamo z Bogom.

⁷ Misel o diafaniji Boga v svetu je razvil v svojih znamenitih delih Teilhard de Chardin, o čemer natančneje glej moj članek Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor, Nova pot, 18 (1966), 165—234.

⁸ Prim. L. Boros, Im Menschen Gott begegnet, o. m., 10 sl.

Trinitarna personanca božja se v človeku javlja v edinstveni trojici lastnosti, katerih vsaka razodeva posebno vrsto čistih popolnosti, takih, ki so uresničene po svojem bistvu tudi v Bogu in po katerih prav zato božja popolnost in z njo navzočnost tako rekoč proseva skozi človeka in njegovo javljanje na Zemlji.

a) Tu je mišljena predvsem človekova narava sama, ki je ustvarjena ad imaginem Dei, to je njegov duh, ki kot tak predstavlja temeljno »čisto popolnost«, ker je tudi Bog duh in se zato javlja tudi po človeškem duhu. Prav človekova duhovnost kot odsvit božje duhovnosti tako rekoč dobesedno proseva božjo duhovnost, kajti v človeku je duhovnost v telesni posodi in je zato res samo »v ogledalu«, ne pa neposredno dana. Vse, kar služi k razjasnitvi človekovega duhovnega bistva in njegove duhovne odlike, s katero se dviga nad ves drugi svet na Zemlji, obenem vsebuje tudi proseganje in prikazovanje božje veličine, z njo pa božje navzočnosti v njem in po njem sredi sveta. To je temeljno spoznanje, ki bi ga moral imeti bogoslovec današnjega časa zavestno pred očmi in v tem pravcu usmerjati svojo miselnost in razvijati svoj dialog s svetom in z Bogom samim; to pa naj bi bila tudi poglobljena tema njegovih lastnih monologov, samogovorov v tišini stvarstva.

Danes ne »vleče« več, če opozarjamo na »zvezdnato nebo nad nami« in pri tem sprašujoče vzklikamo, kdo je vse to ustvaril, kakor je bilo to že skozi stoletja v tradiciji dokazovanja božje eksistence ad hominem; danes je človek sam v svoji eksistencialni odločitvi najvažnejši mejnik in izhodišče vprašanja. Pri tem si prizadevamo, da najprej prikažemo človekovo veličino v nasprotju z živalskim svetom, da se človek zave, da pravzaprav svoje lastne bitne popolnosti nikoli dovolj globoko ne zajame, da je že glede spoznanja samega sebe v stalni hoji za lastno veličino. Človekove bitne dimenzije se nikakor ne izčrpajo v sedanjosti, kajti človek v svojih specifičnih dejavnostih, kakor so psihični dejji upanja, verovanja, a tudi kesanja, dalje odpuščanja in prostovoljne odpovedi (pritrgovanja), zlasti pa v zavestni težnji po sreči, razodeva, da ni samo bitje preteklosti, ampak tudi prihodnosti. To človekovo bistveno naravnost v prihodnost je dobro označil R. Garaudy, ko pravi: »Človek ni samo to, kar je, ampak tudi to, kar še ni.« Razen tega človek v svoji sposobnosti spoznanja resnice, v kateri se prav tako visoko dviga nad živalski svet, transcendirja, kakor v stopnjah, svet zgolj telesnih in čutno danih dimenzij, obenem pa ravno v tej sposobnosti obenem vedno niha v dvomih med resnico in zmoto ter se izkaže obenem kot edino tragično bitje, ki je zmožno razen resnice, dobrote in sreče zaiti tudi v nasprotje zmote, zlobe in nesreče. Tako se ob človekovi naravi kmalu znajdemo že v drugi skrajnosti: komaj smo prav zarisali njegove specifično človeške lastnosti, po katerih se dviga nad živalski svet in javlja svojo duhovno naravo, že se ta duhovnost dviga tako visoko in posega v take daljine, da prehaja v dimenzije neskončnosti in nedoumljivosti. Kakor hitro smo dokončno zapustili območje zgolj animaličnega in se dvignili na svojsko človeško višino, kjer se začenja prizadevanje za človeško »popolnostjo«, ki je v prihodnosti, že se začne odpirati božje-človeško območje. Kdor si iskreno prizadeva,

postati pravi človek, se namreč že približuje temu, kar je uresničil Kristus: čistemu človečanstvu. Boros tu nekoliko smelo pribije: »Človeku po božjem učlovečenju za to, da najde Boga, ni treba nič drugega, kakor da postane človek.« Stari cerkveni očetje so izrazili to kar aksiomatično: »Bog je postal človek, da bi človek postal Bog.« Človek najde Boga v svoji človeški biti. Ko se človek uvede v svojo človeško bit, začne Bog sijati skozi njega. To je eksistencialno gledanje na človekovo naravo, ki ga dosežemo le, če se dokopljemo do »mejnih situacij«. Tu pomeni »mejnost« ne samo mejno bitno, ampak tudi usodno življenjsko situacijo, ko se ne zadovoljimo samo s teoretičnimi bistvoglednimi opredelitvami in odmejitvami človeka, ampak ga skušamo dojeti in sami sebe »uvesti« tudi v tistih odločilnih območjih, kjer gre za zadnje smisle, za biti in nebiti človeškega življenja. Tako nas psihologija človeka preko dopolnjene antropologije vodi postopno vedno odločilneje do novih pogledov, ki naj bi pomenili obenem osebne pretrese za individualno človekovo eksistenco, in ki bi jih morebiti najboljše označili z izrazom »nova teodiceja«. Toda sedaj je ta teodiceja takšna, da ima za svojo podlago posebno antropodicejo.⁹ Antropodiceja, kakor smo jo tu ob mejnikih psihologije, antropologije in filozofije nakazali, je seveda šele naloga prihodnosti; danes še take vede nimamo izdelane. Taka antropodiceja bo vodila v novo teodicejo, kjer bomo lahko s polnim pravom ponavljali stavek, ki ga je zapisal Dietrich Bonhoeffer: »Bog je v mojem življenju onostranski.«¹⁰

Človek se s trojno trojico umsko čustvenih vzponov visoko dviga nad ves živalski svet, hkrati pa že prehaja v božje območje. To je sočutje (usmiljenje), spoštovanje in čiščenje, s katerim se javlja predvsem kot transcendentno bitje, ki prestopa bregove gole čutnosti in telesnosti; dalje vera, zaupanje in ljubezen, v katerih se človek razodeva kot ekstatično bitje, ki ima težišče svojega mišljenja in čustvovanja stalno v prihodnosti, in to prihodnosti, s katero sega preko individualnega človekovega življenja, tako da se smisel in cilji teh duhovnih vzponov uresničujejo šele v onostranosti, zunaj (ex-statično) človekove individualne enkratnosti in časovnosti; končno je trojica odpuščanja, kesanja in poveličevanja (spomin) lastnih in tujih dejanj, s katerimi človek zopet manifestira lastnost, kakršno zaman iščemo v vsem živalskem svetu, to je zavestno prizadevanje po odrešenju, dobesednem oproščanju, sebe in drugih iz vezi preteklosti, da se tako (od-)rešimo za prihodnost, in to za neminljivo prihodnost. Kdor te poteze človekovih umsko čustvenih dimenzij razbere do vseh bitnih in življenjskih globin, ta ne more dolgo mimo človekovega pojava, ne da bi srečal v njem tudi navzočnost božjo.

b) Bog pa v našem življenju ni pričujoč in »onostranski« samo po človekovi duhovni naravi, ampak tudi po njegovi kulturi, ki je tako rekoč utelešenje njegovega duha in zato na veličasten način manifestira njegovo duhovnost sredi sveta.

⁹ Poskus take antropodiceje predstavlja delo Hoja za človekom, ki izide letos v Mohorjevi družbi.

¹⁰ Navajam po L. Borosu, o. d., str. 10.

Kristus je svoje božje veličastvo kot človek na zemlji apostolom, izbrancem, razodel izjemno samo enkrat, in še to le, ko jih je popeljal »na visoko goro«. To je obenem za vse čase kakor simbol doživljanja Boga. Dvigniti se nad vsakdanjost, iti na višino gore, od koder moremo občudovati veličino božjega stvarstva, kjer res lahko doživimo neposredno resničnost prvih stavkov Geneze: »In duh božji je plaval nad vodami.« Rekli smo že, da je to tradicionalni način doživljanja božje navzočnosti v svetu. Danes pa bi mogli perikopo pri Mateju in še prej pri Mojzesu izraziti v parafrazi: dvignimo se na visok razgledni stolp, s katerega bomo občudovali cel »gozd« nebotičnikov, tovarniških dimnikov in tehničnih naprav z neštetimi železniškimi in avtomobilskimi cestami, preko vsega tega pa hkrati občudovali »božjega duha«, ki se je tu v človekovih delih tehnike tako rekoč zopet učlovečil. To je svojevrstna »nadnarava«, ki jo je ustvaril človek. Kultura z vsemi tehničnimi dosežki je manifestacija zmogljivosti človekovega duha in preko njega božjega duha. Dokler se je Bog javljal samo v »stvarstvu«, samo v naravi, tako dolgo smo poznali samo eno fazo, eno dobo stvarjenja in manifestacije Boga v svetu. Odkar pa je človek začel zidati vedno veličastnejšo stavbo tehnike, se začena druga faza stvarjenja na zemlji. Če F. L. Boschke pravi v svojem delu, da »stvarjenja še ni konec«, potem velja to prav za tisto stvarjenje, ki je utelešenje človeškega duha na zemlji v delih njegove civilizacije.¹¹ V prvi fazi stvarjenja je le »nevidni duh božji plaval nad vodami«, zdaj pa se javlja učlovečeni duh božji, duh človeka posrednika. Ta božji duh sedaj ni samo transcendenca, ki »plava nad vodami«, ampak tudi imanenca, božja navzočnost, kolikor je utelešena v delih, produktih, stvaritvah mislečega duha. Sedaj Bog ni le projekcija najboljšega v transcendentni svet, ob katerem človekova osebnost sama ostane le s slabimi lastnostmi in v njih obuboža, marveč je hkrati intussuscepcija, utelešenje najboljšega, resnično stvariteljskega udejstvovanja.

Odkar je Beseda meso postala, nastopa božji duh sredi sveta obenein kot pričevalec, kot martyr, ki izpostavlja svoje življenje za resnico; to ni samo duh resnice, ki je plaval nad vodami, a se še ni učlovečil sredi sveta. »Ta je prišel, da bi pričeval o luči,« pravi Jezus sam. Pomenljiv je v tej zvezi stavek Karla Jaspersa: »Odvisno je od duha samega, da si ne pribori oblasti — ker je samo duh.«¹² Povedati je hotel s tem, da šele utelešen duh stopi v sredo sveta kot stvarnost, ki »premaga svet«. Šele z učlovečeno božjo Besedo se začne na zemlji doba pravega mučeništva in junaštva, doba pričevalca, ki da za resnico svoje lastno življenje. Zato pa je tudi utelešenje duha v tehniki zahtevno, polno junaštva in mučeništva.

Zato pa navzočnost božja po kulturi in tehniki ne pomeni gole transcendence duha, ni antiteza med Stvarnikom in stvarjo, ampak je sinteza v posredništvu: človek tudi v tehniki materijo odrešuje, sprošča iz vezi gole materialnosti; iz večnih okov gole determiniranosti polaga vanjo do

¹¹ Glej F. L. Boschke, *Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende*, Naturwissenschaftler auf den Spuren der Genesis. Düsseldorf-Wien (Econ), 1964.

¹² Povzeto iz njegovega avtobiografskega članka v *Die Welt am Sonntag*, februar 1968.

sedaj nepoznano prožnost in oblikovalnost; daje ji dialektični značaj, vnaša vanjo globlje pomene in smisle, po katerih mu ona sama govori; v svojevrstni dialog z njo se sprosti ob njej tudi sam, kajti dal ji je simboličnost in signaličnost, obenem pa raznovrstno tematičnost (naloge, naloženost, dolžnost, ker mu mora izpolnjevati nešteto nalog, namenov in ciljev), položil je vanjo namenskost, finalnost, konativnost (prizadevnost) in funkcionalnost, ki je sama od sebe nikoli ni imela in ne more imeti. Materija, spremenjena v tehniko, je na mah spregovorila; iz vekovite nemosti in gluhosti »nežive narave« jo je človek tako rekoč obudil k življenju, in to celo k duhovnemu življenju, tako da je spregovorila, in to v trenutku, ko je bila »napolnjena« z njegovim duhom.

Pomenljivo je pri vsem tem, da se je učlovečenje in odrešenje začelo šele v civilizatorični, to je zgodovinski družbi, ne morda v kaki predzgodovinski, necivilizirani dobi. Kristus je prišel na svet »v polnosti« časov; in prav tako je pomenljivo, da »considerabatur filius fabri«, da so ga imeli za sina tesarja: Christus redemptor, je Christus faber. Če sedaj spreminimo obrazec te algebre, bi mogli reči: Beseda je meso postala — ne samo po podstatni edinosti, ampak tudi po delu svojih rok; ne samo kot Bog-človek odrešuje svet, ampak tudi kot rokodelc z delom svojim rok in svojih zamisli ustvarja čuda tehnike v svetu in preko njih dviga gmoto v svoj duhovni svet. To je Christus — faber, ki pa je imel kot tak svojega učitelja v navadnem človeku, ki mu je potemtako že izza pradaavnine usojeno, da bo po delu svojih rok in zamisli svojega razuma odreševal svet iz vekovitih vezi gmote in njene neme determiniranosti.

Seveda pa doživljamo vsi ravno v modernem času pravo nasprotje tega, kar smo tu rekli. In v tem je morda najskrivnostnejše metafizično ozadje vse sodobne tehnike. Človek mora najprej temeljito doživeti v svoji lastni notranjosti »odsotnost«, ne navzočnost Boga; razživeti se mora najprej v svetu brez Boga, da bo slej ko prej v vsej božji globini doživel praznoto sveta brez Boga. Tudi to ozadje ima svoj svetopisemski »mane, tekeli, fares« — v perikopi o babilonskem stolpu: prvi najvišji, občudovani stolp tehnike je človeštvo pozidalo v upor proti Bogu. Ta faza razvoja še ni končana. Tu stojimo še vedno v stari zavezi in zremo z babilonskega stolpa na mešanico narodov, ki so se jim zmešali jeziki. Dokler ne bomo govorili in razumeli vsi enega jezika, tako dolgo Bog sredi tehnike še ne bo ljudem zavestno navzočen. To je jezik ljubezni, ki je zapoved nove in večne zaveze.

Zanimivo je, kako moderni človek tudi potem, ko stopi dol (»Stopi hitro doli«, Mt 19, 5) s tega stolpa, najde pot do Boga prav po isti poti preko tega stolpa. To mora imeti vsakdo pred očmi, kdor hoče sodobnega človeka in njegovo vernost prav razumeti in kdor v najboljšem primeru upa, da bi znal tudi njemu svet vere približati. Čudežnost moderni človek vidi povsem drugje ko nekoč. Če so nekoč Judje od Jezusa zahtevali »znamenje«, s katerim naj bi se pred njimi »izpričal« kot pravi mesija, potem velja za modernega človeka nekako obratno, da mu je težje verjeti v Kristusove čudeže ko v Kristusa samega brez čudežev. In če se pri tem nekateri vendarle dokopljejo do prave vere vanj, potem tudi Kristusove čudeže tako rekoč vtelesijo v ta svet. Tudi čudeži morajo biti danes ena od

manifestacij učlovečenega božjega duha sredi sveta. Le tako si jih lahko ljudje z iskreno vero osvojijo. Tu jim je babilonski stolp tako rekoč tehnična opora za infinitezimalno postopico, v kateri se dvigajo stopnjo za stopnjo preko naravnih pojavov vedno više in dalje v nadnaravni, specifično božji svet, ne da bi bili pri tem prisiljeni na tej infinitezimalni lestvici na določeni skrajni limiti posebej ugotavljati skok in celo prepad med naravnim in nadnaravnim svetom, čeprav po drugi strani to razliko dejansko, toda le nekako implicite, priznavajo. Tak primer, lahko bi ga po nekaj desetletjih imenovali že kar klasičnega zaradi velikega imena, ki je z njim povezan, nam nudi Alexis Carrel, ki se je, kakor znano, spreobrnil h katoliški veri ravno na podlagi lurškega čudeža, katerega priča je bil sam kot zdravnik svoje nenadno ozdravljene pacientke. In vendar, kako razlaga on lurške čudeže? Vsekakor precej drugače kot kateri koli naš sholastični filozof ali teolog. Kot zdravnik in biolog je prišel do prepričanja, da normalni procesi zdravljenja, ki potrebujejo cela leta, da postanejo učinkoviti, pod vplivom neizmerne jakosti vere tako rekoč podivjajo. »Če se godijo čudeži take vrste na podlagi pospešenja in ojačenja normalnih zdravlilnih sil, potem stojim kot zdravnik vedno pred čudežem, kadar vidim, da se operacijska rana v kratkem času zaceli. Ali to traja dve minuti ali dva tedna ali dva meseca, v tem ni bistvene razlike. Jaz vidim povsod na delu isto božjo silo, ki je ne morem razumeti in doumeti.« To je v jedru ista misel, ki je izražena v zdravniškem geslu (francoski zdravnik Dubois ga je imel na steni operacijske sobe): »Kirurg rano zašije, Bog pa ozdravi.«¹³

To biološko filozofsko umovanje vidi v čudežu samo kvantitativno stopnjevanje iste božje sile, ki deluje vedno v vseh naravnih silah, zato ne postavlja kvalitativne razlike med naravnim in čudežnim dogajanjem, kakor to delajo sholastično orientirani filozofi in teologi, ki vidijo v čudežu posebni nadnaravni (zato pa tudi kvalitativno različni) poseg Boga v red naravnega dogajanja. Razlika med tema dvema razlagama je predvsem dvojna. Prvič se po taki, zgolj kvantitativno stopnjevani lestvici božjega delovanja v naravnem dogajanju mnogo lažje povzpemo do priznanja izrednih dogodkov in njihove čudežnosti, kakor pa če moramo v tem videti posebni »nadaravni« poseg. Ta nadnaravni vidik je modernemu človeku tuj, in mu je psihološko nedostopen še tudi potem, ko že v celoti sprejme dejstvo in nauk krščanstva. Tako pri tem končno ne gre samo za ekskluzivni naturalizem, ki nadnaravno razodetega sveta vere ne sprejme, marveč za posebni način mišljenja, ki je sad stoletnega razvoja znanosti. Morebiti bi to razliko najslošneje in zato še najbolj izrazili v razliki med apriorno deduktivnim in aposteriorno induktivnim mišljenjem. Sodobni človek se iz znanstvene izkušnje le po stopnjah indukcije, torej po kvantitativnem stopnjevanju dviga iz reda vsakdanjega dogajanja v svet izrednih, vrhunskih in zato očitno božjih sil v stvarstvu. Drugič pa ima prav ta induktivno nastavljena in kvantitativno stopnjevana razlaga dogajanj v svetu to prednost, da lažje vidi in prepozna božje delovanje tudi že v vsakdanjih naravnih pojavih, preko njih pa tudi v vseh stvaritvah, ki

¹³ Navajam po Maxwell Maltz, *Erfolg kommt nicht von ungefähr*. Psychokybernetik (prevod iz angleščine), Düsseldorf-Wien (Econ), 1962, 327 sl.

jih človek v naravi ustvari kot dela kulture, civilizacije in tehnike. Tako je ravno ta kvantitativno induktivna miselnost modernega človeka najbolj zmožna najti božjo navzočnost tudi sredi modernega sveta; saj je ravno ta miselnost v povezavi med »naravnim« in »nadnaravnim« dogajanjem pritegnila transcendentno odmaknjeno božjo silo zopet nazaj v vsakdanjo aktivnost človeka in naravnih sil; ravno tej miselnosti je božja navzočnost zopet imanentna v svetu, in to ne samo v svetu naravnih sil, marveč tudi v svetu, ki ga človek postopno z zmeraj očividnejšim učinkom ustvarja sredi stvarstva s svojo kulturo.

c) Božja navzočnost se ne razodeva samo v človekovi duhovni naravi, niti ne samo v stvaritvah njegovega duha, kakor jih predstavlja svet kulture, civilizacije in tehnike, ampak končno najbolj v človekovih etičnih stvaritvah, v liku etične osebnosti.

Etična osebnost doseže svojo popolnost v dobroti, ki je sad ljubezni. Menda bi v vsej širini to lastnost najbolj zajeli, če bi rekli: velikodušnost, magnanimitas, ali — kakor se je izrazil Tomaž Akvinski — *extensio animi ad magna*. Človek stalno razodeva v svojih etičnih prizadevanjih stremljenje v neskončnost, neomejenost. Šele ko neha računati in omejevati svoje pravilno ravnanje po obzirih do »drugih« in po ozko zakoličenih trenutnih ciljih ter navezanosti nanje, šele takrat se začne povzpenjati v nadčloveško višino in širino; šele takrat se začne okrog njega rahlo odražati popolnejši, vzvišenejši, recimo nadčloveški lik, ki pa s svojimi žarki že prehaja v neizrekljivo območje, kjer se začne javljati območje nevsakdanjih dimenzij; človek s stremljenjem po etični neizmernosti ali popolnosti, kar je isto, prehaja že v svojevrstno sakralnost, posvečenost, ki ni od tega sveta. To je točka tiste velikodušnosti, ko človek »zapušča« sam sebe in najde v sočloveku brata, v katerem vidi učlovečeno božjo besedo: »Karkoli ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40). Naša odprtost v božjo popolnost se uresničuje v preprosti službi ljubezni do bližnjega, do najmanjšega brata, ki ga v življenju srečamo. Srečanje z bližnjim pomeni za človeka uvajanje v njegovo polno in pristno človečnost in z njo odprtost za srečanje z Bogom. Pred vprašanjem, kako najdem pot do Boga, se postavlja danes vprašanje, kako najdem pot do brata? Gre zopet za božjo navzočnost sredi človeške družbe, ne samo za nevidno navzočnost transcendentnega božjega duha v nemem stvarstvu. Gre za dinamično božjo navzočnost v človeških osebah, v družbi, ki jo delajo okrog nas, v delu in prizadevanju, s katerim uveljavljajo sebe in svoje osebne življenjske cilje. Neki hudo preizkušeni mož, ki je šel skozi štiriletno azijsko koncentracijsko taborišče, je zapisal eksistencialno pretresljiv in hkrati prepričljiv stavek: »Iskal sem svojega Boga — in se mi je umaknil; iskal sem svojo dušo — in je nisem našel; iskal sem svojega brata — in sem našel vse tri.«¹⁴ Tu najdemo uresničitev Pavlovih besed: »Nihče izmed nas sebi ne živi; če namreč živimo, živimo Gospodu« (Rimlj 14, 7 sl.). Živimo Bogu v človeku; božjo navzočnost doživljamo ob človeku in v človeku; kadar izkazujemo dobroto drugemu,

¹⁴ Glej L. Boros, o. d., str. 69.

se sproži v njem ta uvidevnost; kadar pa drugi nam izkazujejo dobroto, doživljamo mi neposrednost te božje navzočnosti.

Če imajo Kitajci najvišje državno odlikovanje »red dobrega človeka« (s katerim je bil pred leti odlikovan tudi slovenski misijonski zdravnik), potem s tem ravnanjem izražajo pravo eksistencialno pojmovanje dobrote, obenem pa metafizično globino, ki jo vzhodna miselnost globlje dojame ko zapadno razumarstvo. Ko je neka kitajska izobrazena deklica brala o misijonarjevem odlikovanju, jo je to tako prevzelo, da je poslala darilo, ki ga je dobila od očeta za svoj rojstni dan, misijonarju, naj ga pokloni svojemu najbednejšemu bolniku. Misijonar ga je dal pacientu, ki mu je malo prej amputiral obe nogi in ki je bil zaradi te nesreče tako obupan, da si je hotel vzeti življenje. Ob tem darilu je bil tako ganjen, da je ves nasmejan vzkliknil: »Še so dobri ljudje na svetu.« Kitajska deklica pa je zdravnika za »protiuslugo« prosila, naj jo pouči v katoliški veri. Morebiti bi kdo mislil, da je to »skok iz spoznavno teoretičnega (metafizičnega) reda v moralni red, da bi torej iz takih ponazoritev ne mogli sklepati na navzočnost Boga v svetu, da torej to ni noben doprinos k »teodiceji«. Tak pomislek ne drži, kajti pri tem gre za eksistencialni primer »smotrnosti« v svetu. Saj dobrota pomeni realizacijo smotrnosti v ravnanju umskih in svobodnih bitij. Tako gledana dobrota ni samo ontološka, ampak tudi eksistencialna kategorija, ki odpira človeku eksistencialno pot do drugih bitij. Dobrota v tej luči torej vendarle pomeni tudi ontološke relacije. Zakon smotrnosti dobi v njej svoje prepričevalno eksistencialno potrdilo. In če splošni zakon smotrnosti človeku odpira pot do Boga in mu ga v stvarstvu odkriva, potem je dobrota prav tako pot, ki mu odpira pot do človeka; v njem pa obenem prepoznavamo odsvit božje dobrote. V človeku srečati Boga, se pravi srečati ga po dobroti, ki je v človeku. V tej zvezi dobi perikopa o Jezusovem čudežnem nasičenju pettisočglave množice v puščavi (Jan 6, 1—15) povsem drugačen naglas, nego ga navadno slišimo. Pogosto se namreč kritični ljudje ob tem izzivalno sprašujejo, češ če je Jezus res storil takrat tak čudež, zakaj ga ne ponovi še danes, ko na Vzhodu milijoni od lakote umirajo, pa »bomo verovali«. Takim ljudem moremo sedaj prav z miselnostjo, kakršno smo na sodobni višini srečali pri Alexis Carrelu, odgovoriti: tudi danes in skozi vse čase se še vedno nadaljuje čudežno pomnoževanje kruha v puščavi, ko iz številnih pšeničnih zrnč rastejo cela polja pšenice, kjer se odvija proces, ki mu niti na vprašanje, kako, še manj na vprašanje, zakaj, ne bomo znali nikoli odgovora. To čudovito pomnoženje je tako rodovitno, da na Zapadu odvišne zaloge žita razsipno zapravljajo (pred drugo svetovno vojso so jih sipali v morje!); torej Bog — človek s čudeži še nadaljuje, samo ljudje ne izpolnjujejo njegovega povelja, ki ga je ob takem čudežu dal: »Poberite kosce, ki so ostali, da se kaj ne konča« (Jan 6, 12). To se pravi, razdelite jih pravično vsem ljudem, tudi tistim, ki trenutno niso navzoči, a zato tem bolj trpijo lakoto. Le z izvršitvijo tega povelja se Jezusov čudež v puščavi zgodi do konca. Človeštvo je ob Bogu — človeku sodelavec ob njegovih čudežih, soustvarjalec, ne samo v delih civilizacije in tehnike, ampak predvsem tudi v delih dobrote, ki zna čudovito pomnožitev kruha v ze-

meljski puščavi pravično razdeliti. A prav zato ker človek s tem čudežem ne sodeluje, ker mu manjka resnične dobrote, ki je diffusivum sui, ki se sama razdeljuje, zato tudi ne vidimo božjega čudeža, s katerim se vedno na novo ponavlja, da je »Bog obiskal svoje ljudstvo«, kajti božji čudež ostane tako dolgo skrit pred človeškimi očmi, dokler ga človek po Jezusovem naročilu ne dopolni. Šele dopolnitev božjega čudeža s človeško dobroto napravi iz njega »vidno znamenje«, signum visibile, zakrament, sveto znamenje, v katerem in po katerem človek prepozna in doživlja božjo navzočnost sredi sveta, tudi današnjega.

Struktura in razločevanje čudežev

Franc Rodè

STRUCTURE ET DISCERNEMENT DU MIRACLE

Sommaire: Le miracle, étant à la jonction du monde naturel et du monde surnaturel, est une réalité bidimensionnelle.

Il y a dans le fait prodigieux l'aspect physique, visible: c'est son caractère extraordinaire, frappant, qui tranche, sur le cours habituel de la nature. Et il y a l'aspect significatif, la dimension spirituelle du fait.

Comment en avoir la saisie plénière? Nous pouvons interroger d'abord la science expérimentale. Elle constate le fait, son caractère extraordinaire, son contexte religieux; elle essaiera de trouver sa loi. Si elle n'y parvient pas, elle avouera son ignorance, mais elle ne conclura pas au miracle. Inversement, elle ne pourra pas nier la possibilité d'une cause transcendente dans le fait prodigieux.

La philosophie, elle, propose comme méthode de discernement l'élimination des causes naturelles disproportionnées à l'effet miraculeux. En les éliminant toutes comme non proportionnées à l'effet miraculeux, on serait obligé à conclure à la cause divine. Mais il y a ici un vice essentiel: on élimine les causes naturelles avant, que la cause surnaturelle soit trouvée. Et c'est illégitime.

Le discernement du miracle est un problème qui se pose au plan de la connaissance religieuse. Pour y accéder, il y a certaines conditions morales. Il faut s'ouvrir d'abord à la vie divine, qui est offerte. Il faut aimer cette vie plus que le plaisir. Il faut surtout renoncer à vouloir se suffire à soi-même.

Conditions morales nécessaires, mais insuffisantes. La saisie plénière du miracle ne se réalise pas dans un acte de connaissance naturelle; elle n'est possible que dans la lumière de la foi. Cette doctrine reprise par le Père Rousselot, peut s'autoriser du principe thomiste de la spécification des facultés par leur objet formel. Le miracle, pour être connu sous sa raison formelle d'être surnaturel, requiert une faculté correspondante, de même ordre, c'est-à-dire, une faculté surnaturelle.

Nous pouvons donc conclure: Le miracle est une réalité bidimensionnelle: prodige physique et signe du Dieu sauveur. Si l'élément physique peut être vu par un regard profane et constaté par la science, sa réalité profonde n'est saisie que dans un acte de connaissance religieuse, qui implique une attitude d'ouverture à Dieu et la rénonciation à l'auto-suffisance, et en plus la surnaturalisation de nos facultés de connaissance.

Marko Kerševan piše v svoji knjigi »Religija in sodobni človek«, da so debate o čudežih skoraj vedno žolčne, »ker se čudeži po mnenju tudi uglednih priči dogajajo« (str. 20).

Pa ne samo zato. Te debate so žolčne tudi zaradi nepoznanja katoliškega nauka o čudežih in njih razločevanju. Mnogi kristjani, pa tudi borbeni ateisti (saj so vsi pili iz istih virov), imajo skrajno simplistične pojme o tej stvari. Čudež naj bi bil neke vrste trojanski konj v laboratoriju, ki naj bi jasno dokazoval resnico krščanskega razodetja. Če človek ne klone pred njegovo dokazovalno močjo, je zakrknjen in neiskren, menijo

kristjani. Ateisti pa vidijo ravno v dejanski neuspešnosti čudežev dokaz, da so le-ti gola izmišljotina verskega fabuliranja.

Na naslednjih straneh bi rad pokazal, da je katoliški nauk o razločevanju čudežev mnogo bolj subtilen in niansiran. Če ga ateist ne sprejema, mora vsaj spoznati, da v njem ni ničesar, kar bi se upiralo človeškemu razumu.

Mesto čudežev v okviru nadnaravnega razodetja

Dokler smo na tej zemlji, smo zaviti v meglo in božjega ne moremo neposredno dojeti. »Boga ni nikoli nihče videl« (1 Jan 4, 12).

V neki meri naš razum res spozna Boga, toda nadnaravna vera ne more biti sad zgolj naravnega spoznavanja Boga, kajti tu gre za resnice, ki so absolutno nedostopne človeškim očem. Zato se ne moremo sklicevati na neko metafizično izvestnost o božjem bivanju, da opravičimo vero v nadnaravno blagovest.

Vmes morajo torej poseči, v obliki, ki je naravno zaznavna, posebna znamenja božjega nadnaravnega načrta, znamenja nadnaravne, izredne božje dobrote; znamenja, to je dejstva, ki jih moremo zaznati in ki obenem presegajo naravne sile; znamenja, ki razodevajo višji namen in pred katerimi se mora vsak pošten človek vprašati, kaj pomenijo.

Ta znamenja, vidne znanilce nevidnega sveta, imenujemo čudeže. Izražajo namreč n a l i č n o v vidnem svetu preobrat, ki ga izvrši milost v metafizičnem redu, ko iz človeka, ki je po svoji naravi božji služabnik in grešnik, naredi božjega otroka in Kristusovega odkupljenca.

Ta ugotovitve, ki bo pogojevala vsa naša bodoča razvijanja, nas vede k prvemu spoznanju: čudež je dvorazsežno dejstvo: čutna prvina in znamenje nadnarave.

Struktura čudeža

Čudež je dejstvo dveh razsežnosti. Vsebuje fizično, vidno prvino. To je fenomenski videz dejstva, njegov izredni, nenavadni, presenetljivi značaj, zunaj naravnega reda.

Da spoznamo to stran čudeža, je dosti, da imamo dobre oči, ali pa primerno orodje za preverjanje. Tako npr. znanstvenik lahko ugotovi izredni značaj nekega dejstva: rentgenska slika lahko neizpodbitno dokaže spojitev zlomljene kosti.

Toda čudež vsebuje tudi semeiološki element; to je njegova duhovna razsežnost. Če po svoji zunanji dimenziji čudež ni videti drugega kot nenavadnost, izrednost v primerjavi z normalnimi procesi, ki jih znanost razčlenjuje in opredeljuje, pa postane z vidika svoje duhovne razsežnosti znamenje, ki mi ga daje svobodno bitje, upogibajoč naravne sile v namene, ki presegajo človeško sfero. Če je bil prej kot zgolj izreden pojav nerazumljiv, pa postane sedaj, ko spoznam njegovo duhovno dimenzijo, njegov pomen jasen. Če se je prej zdel v svojem namenu nedoločen, se mi predstavi sedaj kot osebno sporočilo, ki mi ga daje višje bitje.

Toda obe razsežnosti, vidna in duhovna, sta v čudežnem dejanju tesno združeni. Zunanji, izredni videz čudeža nima drugega namena, kot da odkriva notranjo duhovno stvarnost. Ne vzamemo katerokoli nenavadno dejstvo in mu svojevoljno pripisujemo višji, božanski pomen. Ta pomen je vdolben v dejstvo: na vidni ravni se javlja v njegovi nenavadnosti in v verskem kontestu, ki ga spremlja.

Pri spoznavanju duhovne, namenske razsežnosti čudežnega dejanja ne bomo govorili o ugotovitvi ampak o razločevanju. Poglejmo, pod katerimi pogoji je to možno.

Razločevanje čudeža

I. Na ravni izkustvene znanosti. Pojem čudeža ne spada v področje izkustvene znanosti; zastopnik izkustvenih znanosti si ga kot tak ne more misliti. Spada v zaris religiozne zgodovine človeštva. Kakšno bo stališče izkustvene znanosti pred čudežnim dejanjem?

Izkustvena znanost preučuje dejstva. Njeno prvo načelo je, da se nobenemu ne čudi, od trenutka ko se pojavi. Čeravno se neko dejanje predstavi kot čudežno, ga mora sprejeti brez začudenja, kajti načelno je znanstvenik tisti, ki še nič ne ve in ne sme sprejeti prenaglih zaključkov predznanstvenega človeka.

Znanstvenik mora biti celo nezaupen do čudežnih dejstev. Naše spoznavanje narave stalno raste. Pojavi, ki so bili nekdaj nerazloženi, so bili postopoma uvrščeni v serije poznanih dejstev. Kar se je zdelo nenavadno, je bilo razvrščeno in priključeno poznanim zakonom. Kar je bilo videti nemogoče, so pozneje naredili. Ali ne bodo nekoč naravno razložena ozdravljenja, ki se nam danes zdijo čudežna? Znanstvenik bo torej načelno nezaupen do čudežnih pojavov.

Kaj bo storil pred dejstvom, ki se mu predstavi kot čudežno? Usposobljen je, da ugotovi, npr. ozdravljenje in njegov izredni značaj. Skušaj naj ga razumeti in uvrstiti med znane pojave. Če mu to ne uspe, ga bo pustil ob strani, mogoče bo našel razlago pozneje. Ugotovi tudi versko ozadje, v katerem se je čudež pojavil: globoka vera množice, goreča molitev romarjev, bližina svetniškega človeka, itd. Skušal bo opredeliti neznani pojav. Ako mu to ne uspe, bo izpovedal svojo nevednost, toda ne bo zaključil, da je pojav čudežen.

P. Dominique Dubarle OP pravi, da je treba čudež temeljito preiskati. Toda kako je mogoče čudež preiskati? Razsodba bo zgolj negativna. »Ni pozitivne diagnoze o čudežu, pravi. Znanstvenik preprosto ugotovi, da za zdaj ni mogel znanstveno razložiti dejstva in da po njegovem mnenju ni resnega upanja, da ga bo mogel razložiti v bližnji prihodnosti. Izkustvena znanost nima in načelno ne more imeti zadnje besede, ko gre za čudeže. Reči more samo, da se pred nekaterimi dogodki ne more upirati, če jih drugi imenujejo čudeže.«¹ Nesmiselno je torej govoriti o znanstvenem ugotavljanju čudežev.

Če je izkustvena znanost nesposobna spoznavati čudeže kot čudeže, je prav tako nesposobna, da bi jih zanikala. Čudež je nemogoč, pravijo

¹ Lumière et vie, št. 33, julij 1957, str. 57.

nekateri znanstveniki, sklicujoč se na splošni determinizem. Toda ne smemo pozabiti, da je determinizem samo nedokazan postulat. Čudež bi dokazal, da ne uspe vedno. »Nobenega dozdevnega sredstva nimamo, da izkustveno dokažemo nemožnost nekega dejstva«, pravi Bergson².

Proti spoznavanju čudežev ugovarjajo, da je še mnogo naravnih sil, ki so nam neznane. Brez dvoma. Toda s kakšno pravico imenovati z znanstvenega vidika n a r a v n e sile, o katerih po drugi strani trdimo, da so nepoznane? V tem ugovoru tiči stari naturalizem, ki se ne more opirati na izkustveno znanost. Francoski pisatelj Anatole France ugotavlja: »Globoki instinkt nam pravi, da se vse kar narava hrani v sebi, strinja z njenimi zakoni, poznanimi ali nepoznanimi.«³ Ta »globoki instinkt« je naturalističen in nima nič opraviti z znanostjo. Kajti s kakšno pravico v imenu izkustvene znanosti zanikati možnost nadnaravnega sveta, ki bi se javljal v vidnem svetu? Tu se vrine metafizika in izgovori svojo obsodbo. Do tega ima sicer pravico, toda v lastnem imenu, ne pa pod masko in z avtoriteto izkustvene znanosti.

Na kratko: Izkustvena znanost ugotovi dejstvo, njegov izredni značaj in versko ozadje, v katerem se je zgodilo. Skušala ga bo opredeliti. Če ji to ne uspe, bo priznala svojo nevednost, toda ne bo sklepala, da je dejstvo čudežno. Nasprotno tudi ne bo mogla zanikati možnosti transcendentnega vzroka.

Tak kot je, je čudež za izkustveno znanost vprašaj. Tu se pojavi vprašanje, ki v doglednem času ne bo našlo odgovora. In to je velikega pomena: staviti v srcu znanosti tako vprašanje.

II. — Na filozofski ravni. Za predstavnika izkustvene znanosti je čudež nerazloženo dejstvo. Če se noče ustaviti pri tej ugotovitvi neuspeha, se bo človek najprej obrnil na filozofijo. Pripomnimo takoj, da si filozofija končno lahko dovoli teoretično trditev čudeža, vendar bo v zadregi, kam naj ga postavi v teodiceji.

Filozofija predlaga kot metodo za spoznavanje čudežev izključenje nesorazmernih vzrokov čudežnemu učinku. Ko izključi vse naravne vzroke kot nesorazmerne čudežnemu efektu, bi morala sklepati, da gre tu za božjo vzročnost. Toda tej metodi lahko ugovarjamo: zmeraj lahko predpostavljamo naravni nepoznani vzrok, ki bi bil sorazmeren čudežnemu učinku. Če nam induktivna metoda dovoljuje, da sklepamo, je to zato, ker smo našli pravi vzrok in s tem izključili druge. Toda v primeru čudeža izključimo naravne vzroke, preden smo našli nadnaravnega. Ta način sklepanja vsebuje torej bistveno hibo.

V kratkih besedah: Filozof ugotovi po eni strani nesorazmerje med poznanimi naravnimi vzroki in čudežem, po drugi strani pa njegov nepredvidljivi in religiozni značaj. Nagiba se torej k trditvi, da ima čudežno dejstvo svoboden, transcendentni vzrok, ki ne more biti drug kot Bog. Toda zaradi nezadostnosti svoje metode ne bo mogel zagotovo in dokončno izključiti vsak naravni vzrok.

² L'évolution créatrice, str. 39.

³ La vie littéraire, 4. serija, str. 107.

III. — Na ravni verskega spoznanja. Razločevanje čudežev je problem, ki najde svojo rešitev na ravni religioznega spoznanja. Da človek preide na to raven, je potrebna svobodna odločitev. Znanstveniki, ki razmišljajo o svoji znanosti, so primorani priznati, da je v razumevanju matematičnih ali fizičnih teorij del subjektivne akceptacije.⁴ Isto velja za filozofijo. »Prehod iz ene kategorije v drugo je prost, in v neki meri celo nerazumljiv«, pravi Eric Weil o filozofskem razčlenjevanju.⁵ To pomeni, da ne moremo nikogar prisiliti, naj zapusti svoje stališče in preide na drugega, kajti filozofski diskurz je svoboden. Koliko večjo vlogo bo igrala svoboda v razumskem spoznanju, ki mu je lastno, da neposredno oblikuje konkretno življenje človeka! Kako bi mogel sprejeti božje razodetje, ki naj me pretrese v globinah mojega bitja, ne da bi se svobodno in ljubeče odprl njegovemu delovanju?

Čudež, ki je znanilec nadnaravnega sveta, morem spoznati le v držanju verskega spoznanja. »Razločevanje čudežev je problem, ki se ne stavi najprej na ravni znanosti ali filozofije, niti ne na teološki ravni, ampak na ravni človeškega življenja, v tisti globini, kjer je človeško življenje neizogibno moralno in religiozno. Da dojameš čudež, zadostuje, da si človek, to je stvar, ki je z vsem svojim bitjem na poti k Bogu, ki jo Bog kliče z znamenji in ki se ne zapira temu glasu.«⁶

Tu moramo razlikovati dva problema: ali religiozno spoznavanje čudeža vsebuje tudi trditev o naravni nerazločljivosti fizičnega dejstva, ali predpostavlja samo razumevanje duhovne razsežnosti čudeža. Pri prvem problemu naletimo zopet na vprašanje: Kaj pomeni nerazločljivost čudeža? Ali to vsebuje samo trditev o božji vzročnosti ali predpostavlja tudi trditev, da čudežno dejanje presega vse naravne sile. Skušajmo postopoma osvetliti te probleme.

1. — Nerazločljivost fizičnega dejstva. Tu se nam stavi dve vprašanji. Najprej vprašanje o božji vzročnosti. Kako morem spoznati, da je Bog na poseben način vzrok čudežnega dejanja? Predvsem iz nenavadnega, izrednega, presenetljivega značaja dejstva samega. Dalje iz verskega konteksta, ki spremlja dejanje. Ko odkrivam notranji pomen čudeža, se le-ta razjasni, postane govoreč in božja namernost v dejanju postane jasna.

Ali presega tudi vse naravne sile? To je naše drugo vprašanje. Menim, da nanj ni moč odgovoriti. Odgovoriti bi morala izkustvena znanost, kar pa je praktično nemogoče. Neupravičeno torej sklepa lillski teolog Pierre Tiberghien, ko pravi, da se nam čudež prikaže kot naravno nerazločljiv šele tedaj, ko v veri dobi nadnaravno razlago.⁷

Spoznanje čudeža v veri ne vsebuje nobene trditve znanstvenega značaja, podstavlja samo dejstvo namerne božje vzročnosti. Bog gre lahko

⁴ Prim. npr. J. L. Destouches: *Principes fondamentaux de Physique théorique*, 1. del, str. 113—114.

⁵ *Logique de la Philosophie*, Paris 1950, str. 345.

⁶ Jean Mouroux: *Discernement et discernibilité du miracle*, v *Revue Apologétique*, 1935, str. 541—542.

⁷ Pierre Tiberghien: *La science mène-t-elle à Dieu?* Paris 1933, str. 163.

prek vseh naravnih zakonov, lahko pa tudi uporablja nepoznane naravne sile, tiste, ki bodo zmeraj ostale nepoznane, pa tudi tiste, ki jih bo človek kdaj odkril.

Tudi se ne strinjam z F. Taymansom SJ, ki definira čudež kot nerazložljivo dejstvo.⁸ Kot nenavadno, izredno dejstvo je čudež v svoji zunanji razsežnosti samo nerazložen pojav. Bo kdaj razložen ali ne, na to ni moč odgovoriti. Na vsak način pa ima tu svojo besedo izkustvena znanost.

Te misli, ki jih ne najdemo ravno pogosto v teoloških učbenikih, se popolnoma skladajo z zdravo teologijo. Vsaj tako menim. Glavna skrb Boga ni zgodovinska sovisnost, ampak volja stopiti v stik s konkretnim človekom, živečim v tej dobi, z določenim mišljenjem. Zato mu da znamenje, ki ga le-ta lahko razume; ali presega sile narave ali ne, to je postransko. Končno bi to lahko ugotovila samo znanost. Ugotovitev čudeža ne vsebuje torej nobene trditve znanstvenega značaja; pomeni samo, da posameznik ali Cerkev kot taka vidi v nenavadnem dejanju posebno božjo namernost, prek katere nam daje Bog znamenje svojega odrešenja.

2. — Notranje razumevanje čudežev. Rekli smo, da je težišče čudeža v njegovem semeiološkem značaju. Če vsi vidijo čudo, ne razložijo vsi čudeža. Najprej zato ne, ker znamenje ne razkrije avtomatično svojega pomena. Potrebna je aktivna interpretacija. Potrebni so tudi duhovni pogoji, brez katerih ostane čudež zaprto, nerazumljivo dejstvo. »Dejanski dokazi veljajo samo za tiste, ki so notranje pripravljeni, da jih sprejmejo in razumejo«, pravi Blondel.⁹

Ker obstaja možnost, da jih ne razumemo in ker jih dejansko mnogi ne razumejo, se lahko vprašamo, pod kakšnimi pogoji jih moremo dojeti.

Moralni pogoji za razločevanje čudežev

Pripomnimo najprej, da čudež ne bi imel za človeka nobenega pomena, če bi skrivnost, ki jo razodeva, ne bila v tesni povezavi z njegovim življenjem. Kaj to pomeni?

V začetku te razprave smo rekli, da je čudež znanilec nadnaravnega sveta. V vidnem svetu izraža preobrat, ki ga izvrši božje usmiljenje, ko človeka iz sužnja naredi za božjega otroka. Čudež je nosilec božje volje stopiti v stik s človekom, ustvariti z njim razmerje, do katerega človek nima nobene pravice, razmerje očeta do svojega otroka. To pa je predmet imanentne človekove želje, kakor je učila patristična in srednjeveška teologija. Čudež (kakor druga znamenja razodetja) odgovarja torej na vprašanje, ki si ga stavi človek v intimnosti svojega srca: kakšen je smisel mojega življenja? In odgovarja: poseben, izreden odnos do Boga, odnos očeta do sina ali hčere. In ker vsak človek nosi v sebi željo po tem izrednem razmerju z Bogom, čudežno dejanje nujno odjekne v njem in terja odgovor.

⁸ Nouvelle Revue Théologique, 1955, str. 231.

⁹ Lettre sur l'Apologétique, P. U. F., Paris 1956, str. 14.

Pod kakšnimi pogoji morem torej dojeti čudež? Blagovest, katere nosilec je, mi velevala, naj se odprem božjemu življenju. Da sprejemam to življenje, ga moram ljubiti bolj kot naslade, predvsem pa se moram odpovedati zahtevi, da sam sebi zadostujem na omejenem področju svoje dejavnosti. Človek, ki se ima za dovršeno bitje, zavrača misel na nadnaravno življenje. Zanj bodo čudeži, podobno kakor druga znamenja razodetja, nerazumljivi.

Krščanska blagovest pa govori o tem, da moramo sebi umreti. »Če pšenično zrno ne pade v zemljo in ne umrje, ostane samo; če pa umrje, obrodi obilo sadu« (Jan 12, 24). Treba je sprejeti božjo postavo kot merilo svojega vedenja. Središče našega bitja postane nekdo drug (ki pa je, kot pravi Avguštin, meo intimo intimior, bolj jaz kot jaz sam. Torej nobene odtujenosti).

Pripravljenost sprejeti božje življenje, ki se mi ponuja, pripravljenost odpovedati se svoji (lažni) samozadostnosti, to je torej pogoj, pod katerim morem dojeti znamenja krščanske blagovesti, med katerimi zavzema prvo mesto čudež.

Ali se s to trditvijo ne znajdemo v zmotnem kolobarju? Kako more osebno zadržanje, ki ga moramo ravno opravičiti, pogojevati razumsko spoznanje? Treba je vedeti, da sta spoznanje in svoboda, razum in volja med seboj tesno povezana, da si nista tuja. V resnici se oba stalno pogojujeta. Volja vpliva na razum, razum pogojuje voljo. Spoznanje ni neodvisno od bitja. Romano Guardini upravičeno piše: »Korenine očesa so v srcu. Človek gleda s srcem.«¹⁰ Človeško oko ni fotografski aparat, človek živi v svojem pogledu. Bistrost njegovega očesa zavisi, ko gre za Boga in za znamenja njegovega razodetja, od njegovega notranjega stališča. »Blagor čistim v srcu, ker bodo Boga videli« (Mt 5, 8). Če je človek pripravljen sprejeti vero, če ponižno in hrepeneče pričakuje božjega razodetja, tedaj se verska znamenja razjasnijo, pomen čudeža se odpre. Nasprotno pa, če se človek zapira razodetju, ostanejo božja znamenja nerazumljiva, njihov pomen nečitljiv.

S tem pa ni rečeno, da je tisti, ki ne zavzema stališča, ki bi mu omogočalo razumeti znamenja, brez graje. Neverniku lahko dokažemo, da vsaj delno že sprejema tisto, kar trdi, da zavrača ali da nekaj v njem obsoja in obtožuje njegovo negativno stališče. V tem smislu pravi Blondel: »Ker je čudež pozitivno dejstvo, ki nima pozitivne razlage, bi se rana, ki jo naredi, ne zacelila, ne da bi zastrupila dušo. Zaceli se samo s spreobrnjenjem.«¹¹ Znane so tudi Pascalove besede o temi in luči, ki jih človek zasluži s svojim zadržanjem: »Hoteč se pokazati očitno tistim, ki ga iščejo z vsem svojim srcem, in prikrito tistim, ki bežijo pred njim z vsem svojim srcem, Bog usklaja spoznanje tako, da je dal vidna znamenja o sebi tistim, ki ga iščejo, ne pa tistim, ki ga ne iščejo. Dovolj je luči za tiste, ki želijo videti, in dovolj teme za tiste, ki imajo nasprotno stališče.«

Božja beseda je polna dinamizma, posebno njegova beseda v dejanju, ki je čudež. S svojim nenavadnim, izrednim, presenetljivim značajem,

¹⁰ Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg 1950; franc. prevod: Les sens et la connaissance de Dieu, Paris 1957, str. 50.

¹¹ Annales de Philosophie chrétienne, julij 1907, str. 357.

v svojem verskem kontekstu je čudež apel na človeka, začetek dokaza, kateremu se ni moč ogniti: »Če čudež ni v spreobrnjenje, je v pogubljenje,« pravi zopet Pascal.

Spoznavanje čudežev v luči vere

Tu se pojavi delikatno vprašanje: Ali morem dojeti čudež kot božje znamenje v njegovi notranji stvarnosti, v dejanju naravnega spoznanja, ali je njegov polni dojem mogoč samo v luči vere? Z drugimi besedami: ali morem dojeti čudež kot tak z golim razumom, kot dojamem npr. rast drevesa, ali pa je za to potrebna posebna božja milost, ki ojači moje spoznavne zmožnosti? Star problem, o katerem debatirajo teologi že stoletja.

Nam morda 1. vatikanski koncil daje ključ rešitve tega problema? V svoji konstituciji »Dei Filius« označi čudeže kot »signa certissima« krščanskega razodetja, in pristavi, da so »omnium intelligentiae accommodata«, prilagojena razumevanju vseh ljudi. Kaj to pomeni? Teologi so predlagali najrazličnejše razlage koncilskega stavka. Najbolj preprost pomen naj bi bil: znamenja, ki jih morajo razumeti tako preprosti kot izobraženi. Toda v koncilskih aktih ne najdemo ničesar, kar bi podpiralo to razlago.

Protimodernistična prisega Pija X. povzame koncilске besede in jih takole razlaga: »prilagojena razumevanju ljudi vseh časov in tudi sedanje dobe« (etiam hujus temporis). Jasno, da v tej glosi ne moremo videti veljavne razlage koncilskega teksta. Kakšna je njena vrednost? O tem odloča vrednost dokumenta, v katerem se nahaja. Dogmatični pomen prisega Pija X. pa ni bil nikdar določen.

Imamo sicer doktrinarno pojasnitev o vlogi vere v poznavanju čudeža, ki pa ne prihaja iz nezmotljivega učiteljstva. Najdemo jo v encikliki »Humani generis« Pija XII. Papež govori o številnih in v oči bodočih božjih znamenjih, s katerimi se lahko dokaže božanski izvor krščanske vere. Ta znamenja so dojemljiva, pravi Pij XII., z močjo samega naravnega razuma (solo naturalis rationis lumine).

Ta tekst bi hotel, kakor se zdi, rešiti debato v tem smislu. Nekateri teologi so se upravičeno vprašali, če more stavek, mimogrede postavljen v neki encikliki, rešiti vprašanje, ki ga le-ti rešeta že stoletja.

Vedno številnejši bogoslovci (Pierre Rousselot, Joseph Huby, Guy de Broglie, Henry Bouillard, idr.) trdijo, da se polna vrednost znamenja in torej dokazovalna moč čudeža more dojeti samo z razumom, ki je osvetljen z vero (in lumine fidei). Svoje stališče utemeljujejo s tomističnim naukom o specifikaciji dejanja po svojem formalnem objektu.

Pierre Rousselot je v začetku tega stoletja v nasprotovanju s tedanjimi racionalističnimi teorijami o »naravni« ali »znanstveni veri« uveljavil tomistični princip, da nadnaravnega predmeta ne moremo spoznati razen z »onadnaravljenim« razumom. Med objektom in spoznavajočim subjektom mora biti neka sonaravnost (connaturalitas), neka sorodnost, neka skladnost. Objektu, ki ga spoznavamo pod formalnim vidikom nadnaravnega bitja, morajo odgovarjati ponadnaravljene, po luči milosti ali po

luči blaženosti dvignjene možnosti spoznavajočega subjekta. Nadnaravno mora biti ojačena volja, pa tudi razum. To nadnaravno moč, ki dovoljuje našemu razumu, da vidi globlje in dlje, imenuje sv. Tomaž Akvinski »lumen quoddam divinitus menti humanae infusum«. ¹²

Iz tega načela moramo izvajati vse posledice. Predvsem tole: Principa specifikacije človekovih spoznavnih zmožnosti po njegovem formalnem objektu ne smemo aplicirati samo na spoznavanje členov vere, ampak tudi na spoznavanje znamenj verovnosti. Ta znamenja so nadnaravna. Če jih hočemo torej spoznati pod njihovim formalnim vidikom nadnaravnih bitij, se jim moramo približati s primernimi, uglašenimi, nadnaravnimi spoznavnimi zmožnostmi.

Sv. Tomaž pravi, da je nemogoča izvestna naravna sodba o nekem členu vere, npr. o Kristusovem božanstvu. Toda če bi trdili, da more človek zgolj z naravnim razumom spoznati čudež kot božje znamenje, bi morali nujno zaključiti, da more izvestno soditi o verovnosti resnice, ki jo čudež podpira, ko resnica logično izhaja iz spoznanja božjega znamenja, ki overovlja razodeto resnico.

Lahko torej postavimo trditev, da je za polno dojetje in za gotovo afirmacijo čudeža potrebna višja luč, luč vere, ki osvetli razum in okrepi voljo.

Sklep

Čudež je dvorazsežna stvarnost: fizično čudo in znamenje Boga Odrešenika. To fizično prvino more videti naravno oko, more jo ugotoviti izkustvena znanost. Toda notranja stvarnost čudeža se da dojeti le v dejanju verujočega spoznanja, ki vključuje poslušnost božjemu klicu in odpoved svoji samozadostnosti, poleg tega pa še dvig naših spoznavnih zmožnosti v območje nadnarave.

¹² In Boet. de Trin., q. 3, art. 1, ad 4.

Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekatoliškimi kristjani

Stanko Ojnik

PRAESCRPTIONES ACTUALES DE COMMUNICATIONE IN SACRIS

Summarium: Doctrina catholica formata contra reformatores rigidissima fuit. Nunc vero in pluribus actionibus oecumenicis Romani Pontificis in spiritu unitatis annuntiatae sunt certae mutationes in traditione minus oecumenica. Ad promovendam unitatem Christianorum Concilium Vaticanum II in materia delicatissima de communicatione in sacris amplam viam ingressum est. Sed communicatio in sacris tangens profundius mysterium fidei et unitatis Ecclesiae, neglegenter exerceri non debet. Et nullo modo concipi potest ut medium »proselytismi«. Decreta de hac materia novum modum considerandi ecclesias seiunctas exprimunt. Nostra tamen doctrina mutata non est. Quibus in rebus Ecclesia ad plenioram sui ipsius cognitionem pervenit. Cognitio autem plenior et completa patrimonij Ecclesiae nos ad veram catholicitatem conducit, ut dialogus cum non catholicis non maneat solummodo monologus, sed vera mutua participatio in nostris valoribus magis authenticis. In hoc sensu praescriptiones positive actuales explicare tentavi.

»Pospeševati obnoveitev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev 2. vatikanskega cerkvenega zbora..., razdeljenost čisto gotovo nasprotuje Kristusovi volji, je svetu v pohujšanje in v škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu.« (2 Vat E 1). »Preden je božji Sin daroval sam sebe na oltarju križa kot neomadeževano žrtev, je prosil Očeta za verujoče z besedami: ,Da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal' (Jan 17, 21)« (E 2). Za doseg tega cilja pa je dolga in težka pot. Katoliški nauk se je često oblikoval v borbi proti raznim reformatorem in je bil v marsikateri stvari zelo trd in zelo strog. Kljub temu pa lahko danes z veseljem ugotavljamo, da je delo za zopetno zedinjenje lepo napredovalo. Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pravi v št. 26, da je katoliška Cerkev »glede na časovne, krajevne in osebne okoliščine često uporabljala in uporablja milejši način ravnanja in vsem dajala ter daje na razpolago sredstva zveličanja in pričevanje ljubezni med kristjani, dovoljujoč jim deležnost pri zakramentih in pri drugih svetih opravilih in rečeh.«

Srečanje papeža s poglavarji ločenih Cerkva, preklic izobčenja, ki je vladalo nad pravoslavnimi od leta 1054 do 1965, koncilski odlok o ekumenizmu ter ekumenski pravilnik, ki ga je izdalo Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov (slovenski prevod: Ljubljana 1968), so razveseljivi mejniki na poti do zopetnega zedinjenja.

Tako odlično prizadevanje Cerkev pa ne more biti prepuščeno samovolji posameznikov. Voditi ga mora od Kristusa ustanovljena cerkvena

oblast. Potrebno je, ne samo koristno, da se seznanimo s sedaj veljavnimi predpisi. Nobena družba niti naravna niti nadnaravna ne more dosegati svojih ciljev ako nima smotrno urejenih obveznih predpisov oziroma zakonov.

I. Splošna načela

Koncilski odlok o ekumenizmu pravi v št. 8: »...spreobrnjenje srca in svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja...dovoljeno je in celo zaželeno, da se katoličani združujejo k molitvi skupaj z ločenimi brati...Skupnost pri svetih obredih pa ni dovoljeno imeti za sredstvo, ki naj se brez pridržkov uporablja za obnovitev edinosti kristjanov«.

Iz odloka je razvidno, da Cerkev priporoča skupne molitve z ločenimi kristjani, glede bogoslužne skupnosti pa je vidna gotova zadržanost. Ločeni bratje so veljali za izobčene iz katoliške Cerkve. Izobčenje predpostavlja sicer osebno krivdo, vendar se po kan. 2200 § 2 ZCP v zunanjem območju krivda domneva dokler se obratno ne dokaže. Po kan. 2259 § 1 pa: »vsak izobčenec izgubi pravico biti navzoč pri bogoslužnih opravilih«. Kan. 731 § 2 prepoveduje krivovercem deliti zakramente, prav tako tudi razkolnikom. Kan. 1258 § 2 pa pravi, da: »vernikom ni dovoljeno, kakor koli dejavno biti navzoč ali se udeleževati bogoslužja nekatoličanov«.¹

O vprašanju bogoslužne skupnosti se je zadnja leta veliko razpravljalo. Ali so zakramenti in predvsem sv. Rešnje telo samo znak edinosti, to se pravi, da jih smejo prejemati samo tisti, ki so v popolnem zedinjenju, ali pa so tudi sredstvo za doseg edinosti. Nekateri teologi menijo, da je evharistija najodličnejše sredstvo za edinost.²

B. Schultze trdi,³ da more vsak kristjan v katoliški Cerkvi prejemati svete zakramente, ker je po krstu vsak hote ali nehote Cerkvi podložen. Za katoličane postavi načelo, da smejo sprejeti zakramente tudi v ločenih cerkvah, ker so vsi zakramenti v lasti katoliške Cerkve.

Melkitski patriarh Maksimos IV. je na koncilu zelo goreče priporočal bogoslužno občestvo z ločenimi brati in navaja sledeče razloge:

1. Vzhodne kristjane je treba k Cerkvi zopet pridružiti in ne »spreobrniti«.

2. Z gotovostjo lahko trdimo, da so v dobri veri — bona fide, in da je nasprotno treba posebej dokazati.

3. Cerkev mora biti stroga, ako grozi nevarnost odpada ali odcepitve, toda Cerkev je blaga do kristjanov, ki so brez osebne krivde v ločenih verskih skupnostih.

4. Zgodovina nas uči, da so skoraj vsi pravni predpisi glede sodelovanja pri bogoslužju z ločenimi brati zgolj cerkveno-pravnega in ne božje-pravnega izvora.

¹ Kard. Lercaro, La signification du décret »De Oecumenismo« pour le dialogue avec les Eglises Orientales non-catholiques, Concilium 1 (1965), 147—162.

² Symeon Hieromonachos, Contacts 16 (1964), 140.

³ B. Schultze, Il problema della »communicatio in sacris«, Unitas 16 (1961), 42—51.

5. Nevarnost pohujšanja ali brezbržnosti lahko škofje modro preprečijo. Zaključni pa, da je pohujšanje možno ne samo zaradi bogoslužne skupnosti, ampak tudi zaradi izobčenja, ki grozi bogoslužnemu občestvu.⁴

Povedati je tudi treba, da je bila bogoslužna skupnost s pravoslavnimi v navadi še več stoletij po odcepitvi, vse do 16. stoletja in da je bila v posameznih primerih celo izrečno dovoljena.⁵

V 17. stoletju so misijonarji na srednjem vzhodu živeli skoraj v popolni bogoslužni skupnosti z ločenimi vzhodnimi kristjani.⁶

Mnogi pravoslavni teologi so predlagali zakramentalno skupnost pred doktrinalno, to je preden bomo lahko premagali razlike v nauku.⁷ Symeon Hieromonachos pravi: »nujno je potrebno, da se ločeni kristjani naučimo skupnega življenja.⁸

Nekateri pravoslavni pa menijo, da bogoslužno občestvo ni mogoče, ne sicer zaradi neveljavnosti zakramentov, ampak zaradi najtesnejše povezave med zakramenti in dogmami. Vendar pa tudi ti nočejo trditi, da bi nekdo, ki prejme zakramente v drugi verski skupnosti, s tem že prestopil v drugo Cerkev.⁹

Drugi vatikanski cerkveni zbor je bogoslužno občestvo priporočil, vendar se je treba ozirati na okoliščine kraja, časa in oseb. Zato naj o tem odločajo krajevni škofje, v važnejših zadevah pa škofovske konference oziroma sveti sedež.

Odlok o katoliških vzhodnih cerkvah izrečno dovoljuje bogoslužno občestvo katoličanov vzhodnega obreda s pravoslavnimi in sicer na temelju veljavnega duhovništva, ki ga imajo v ločenih vzhodnih cerkvah in pa veljavnosti zakramentov.¹⁰ Pripominja pa, da je bogoslužna skupnost po božjem pravu prepovedana, ako bi kršila edinstvo Cerkve, ali pa vključevala priznanje zmote, nevarnosti zablode v veri, pohujšanje ali versko brezbržnost. Bogoslužna skupnost je po božjem pravu prepovedana:

1. ako škoduje zedinjenju,
2. če udeležba pri nekem bogoslužju pomeni formalno priznanje zmote,
3. če prejem zakramentov v nekatoliški Cerkvi povzroča dvom o katoliškem nauku (nevarnost za vero),
4. ali če grozi nevarnost pohujšanja in sicer obojestransko,
5. in ako je nevarnost indiferentizma, češ saj so vse vere enake (VC 26).

Ako so te nevarnosti izključene, je bogoslužna skupnost katoličanov vzhodnega obreda in pravoslavnih mogoča s sledečimi pogoji:

1. ako gre za nujnost zveličanja — *necessitas salutis*,
2. za duhovno korist — *bonum spirituale*,

⁴ Prim. Voix de l'Eglise en Orient, Freiburg in Br., (1962), 187—189.

⁵ Prim. W. Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg—München, (1963), 375.

⁶ Prim. A. Vuccino, A propos de la »communicatio«, Unitas, 14 (1961) 357—380.

⁷ Prim. Una sancta, Irenikon, 26 (1963), 436—475.

⁸ De l'Eucharistie comme sacrement de l'unité, Contacts 16 (1964), 140.

⁹ O. Clement, Vers un dialogue avec le catholicisme, Contacts, 16 (1964), 35. Prim. I. Zužek, Concilium 8 (1965), 693.

¹⁰ Prim. VC 24—29.

3. ako je fizično ali moralno nemogoče priti do svojega duhovnika.

Vendar je dovoljenje dano samo za tri zakramente: sv. Rešnje telo, sv. pokora in sv. maziljenje. Poleg zgornjih pogojev pa je potrebno, da so ločeni bratje v dobri veri, pravilno pripravljeni in da se upoštevajo vsi tozadevni predpisi krajevnega škofa.

Upoštevajoč božjepravne predpise, morejo tudi katoličani prejemati svete zakramente v vzhodnih ločenih Cerkvah z naslednjimi pogoji:

1. da cerkvena skupnost ima te zakramente (kaldejsko-nestorijanska nima sv. pokore, birme in sv. maziljenja),
2. da gre za zveličanje ali duhovno korist,
3. potrebna je dobra vera in pravi namen,
4. odsotnost katoliškega duhovnika.

Ako je to izpolnjeno, morejo katoličani prejeti v vzhodni ločeni cerkvi sv. Rešnje telo, sv. pokoro in sv. maziljenje.

Izvenzakramentalno bogoslužno občestvo

Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pravi v št. 28: »Prav tako je ob upoštevanju istih načel iz upravičenega razloga dovoljena skupnost pri svetih obredih med katoličani in ločenimi vzhodnimi brati glede svetih opravil, reči in krajev.« Upravičen razlog pa ni samo nujnost zveličanja in duhovna korist, ampak tudi krščanska ljubezen in družinski razlogi. V naštetih primerih lahko npr. pravoslavni obhajajo svoje bogoslužje v katoliški cerkvi, sodelujejo pri katoliški liturgiji in podobno.

Potrebnost takega sodelovanja je treba presojati ob posameznih primerih in je skrb zato izročena modremu ravnanju krajevnih škofov. Škofje morajo skrbno bdeti nad to disciplino in izdati potrebna navodila in določbe, da sodelovanje ne bo oviralo, ampak pospeševalo delo za zedinjenje. Škofje se morajo posvetovati med seboj, po katerih načelih je treba v posameznih območjih odločati. Prav tako se morajo posvetovati tudi s predstojniki nekatoliških Cerkva.

To so vodilne smernice drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Podrobnejša navodila pa prinaša ekumenski pravilnik.

II. Ekumenski pravilnik

Mnogi škofje so prosili sveti sedež, da bi čimprej dobili podrobnejša praktična navodila za uresničitev koncilskih odlokov glede zedinjenja. Tajništvo za pospeševanje edinosti kristjanov je izdalo prvi del ekumenskega pravilnika, ki obravnava sorazmerno malo vprašanj, vendar je temeljnega pomena za nadaljnje ekumensko delo.

Prvo poglavje govori o ustanovitvi ekumenskih svetov, drugo o veljavnosti krsta, podeljenega izven katoliške Cerkve, tretje o duhovnem ekumenizmu in četrto o duhovni skupnosti z ločenimi brati. Drugi del

pravilnika, ki pa še ni izšel, bo verjetno obravnaval ekumensko vzgojo, ekumenski dialog in sodelovanje ter pastoralno skrb za mešane zakone.

Glavni namen ekumenskega pravilnika je, da bi se ekumensko gibanje razvilo prav v vsaki škofiji. Da bi to dosegli, naj se ustanove pokrajinski in škofijski ekumenski sveti, tajništva oziroma komisije. Prvo poglavje govori o škofijski in pokrajinski ekumenski komisiji.

a) Škofijska ekumenska komisija naj skrbi za zvezo z ostalimi podobnimi ustanovami. Člani naj bodo poleg škofijskih duhovnikov tudi redovniki in laiki. Izrečno so našteje te naloge:

1. uresničevati odloke 2. vatikanskega cerkvenega zbora glede ekumenizma,
2. gojiti duhovni ekumenizem (svetost življenja in molitev),
3. pospeševati medsebojno prijateljstvo, sodelovanje in ljubezen med katoličani in brati, ki so oddeljeni od njihove skupnosti,
4. skrbeti za potreben dialog (razgovore),
5. pospeševati vzajemno prizadevanje z ločenimi brati na področju vzgoje, morale, socialnih vprašanj, kulture, znanosti, umetnosti itd.,
6. imenovati izvedence, ki se bodo razgovarjali z verskimi skupnostmi, ki živijo na območju škofije,
7. pomagati in svetovati pri izobraževanju in vzgoji tako klerikov kot laikov in pri oblikovanju življenja v ekumenskem duhu,
8. vzdrževati zveze s pokrajinsko ekumensko komisijo.

b) Pokrajinska ekumenska komisija.

Škofovska konferenca enega ali več narodov naj ustanovi ekumensko komisijo škofov, ki ima po potrebi tudi stalno tajništvo. Poleg zgoraj naštetih nalog skrbi:

1. za izvajanje navodil sv. sedeža,
2. pomaga in daje nasvete škofom pri njihovem ekumenskem delu,
3. nudi duhovno in materialno pomoč raznim ustanovam, ki podpirajo ekumensko delo,
4. skrbi za dialog z verskimi skupnostmi na svojem področju,
5. določa izvedence, ki dobe uradno cerkveno pooblastilo za posvetovanja z nekatoliškimi teologi,
6. ustanavlja razne podkomisije (npr. za pravoslavje),
7. v imenu hierarhije svojega območja skrbi za zvezo s sv. sedežem.

Drugo poglavje govori o krstu.

Krst je prvi in najvažnejši zakrament, po katerem imamo vstop v Cerkev in se po njem združimo s Kristusom. Je obenem temelj skupnosti vseh kristjanov. Krst se more podeliti samo enkrat. Katoliška Cerkev priznava veljavnost krsta tudi izven katoliške Cerkve, zato ni dovoljeno brez tehtnega razloga pogojno krščevati. Če pa se pojavi dvom o veljavnosti ali dejstvu določenega posameznega krsta se je treba ravnati po sledečih navodilih:

1. v pravoslavni cerkvi podeljen krst je vedno veljaven (dovolj je ugotoviti samo dejstvo krsta),

2. pri drugih kristjanih so včasih dvomi glede:

a) materije in forme. Vedno moramo pregledati liturgične knjige, ako predpisujejo pravo snov in slovilo. Dvom bi mogel nastati, ako bi se krstitelj ne držal predpisov svoje skupnosti, zato se naj zahteva pisмено potrdilo o krstu in ime krstitelja (kan. 758, 737 § 1);

b) glede vere in namena je treba reči, da pomanjkljiva vera krstitelja ne vpliva na veljavnost krsta, dovolj je, da želi storiti to, kar delajo kristjani.

Ako kateri ločeni brat prosi za sprejem v katoliško Cerkev, se sme pogojno krstiti le, ako nastopi resen dvom o dejstvu ali veljavnosti krsta. V tem primeru pa se mora pojasniti, zakaj se pogojno krsti, in krst izvršiti v čisto privatni obliki (kan. 737 § 2).

Potrebno je, da se pogovorimo s posameznimi ločenimi verskimi skupnostmi o teoloških in praktičnih vprašanjih glede krsta. Dialog je tukaj še prav posebno potreben.

Važna novost pri cerkveni disciplini je tudi to, da Cerkev ne enači več tistih, ki so bili krščeni v katoliški Cerkvi in so zavestno in javno od nje odpadli, in tistih, ki so rojeni in krščeni izven katoliške Cerkve. Odlok o ekumenizmu pravi v št. 3: »Toda tistim, ki se sedaj rodijo v takšnih skupnostih in v njih pridejo do vere v Kristusa, ne moremo očitati greha ločitve; in katoliška Cerkev jih objema z bratskim spoštovanjem in ljubeznijo.« Zanje ne velja več kanon 2314, ki pravi: »Vsi odpadniki od krščanske vere ter vsi in posamezni krivoverci ali razkolniki: 1. zapadejo že s samim kaznivim dejanjem v izobčenje.« Ta kanon velja odslej torej samo za tiste, ki so zavestno odpadli od Cerkve (ekumenski pravilnik št. 19).

Za tiste, ki so rojeni in krščeni izven katoliške Cerkve in želijo biti sprejeti v katoliško Cerkev, ni potrebna izrečna odpoved zmotam. Takoj po izpovedi vere se s škofovim dovoljenjem sprejmejo v popolno občestvo katoliške Cerkve (ekumenski pravilnik 19—20).

Tretje poglavje govori o duhovnem ekumenizmu.

Odlok o ekumenizmu pravi v št. 8: »Spreobrnjenje srca in svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja; po pravici moremo to imenovati duhovni ekumenizem.«

Pravilnik našteje nekaj časov, ki so za molitev za edinost posebej primerni: 1. osmina molitve za zedinjenje vseh kristjanov od 18. do 25. januarja, 2. dnevi okoli Gospodovega razglasenja, 3. veliki četrtek, 4. veliki petek in dan povišanja sv. križa, 5. velika noč, 6. od vnebohoda do binkošti ter drugi dnevi, ki imajo zvezo z ekumensko mislijo.

Katoličanom se še prav posebej priporoča, da veliko molijo za edinost pri sv. maši in evharističnih pobožnostih, ker je sv. Rešnje telo tisti čudoviti zakrament, ki edinost pomeni in ustvarja.

Četrto poglavje govori o skupnosti z ločenimi brati v duhovnih zadevah.

Pod duhovnim občestvom razumemo skupne molitve, skupno uporabo svetih reči in krajev ter vse, kar imenujemo bogoslužno oziroma zakramentalno občestvo — *communicatio in sacris*.

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi, da je pri ločenih bratih: »nemalo svetih opravil krščanske vere, ki na različne načine v skladu z različnim položajem posamezne Cerkve ali skupnosti brez dvoma morejo v resnici roditi življenje milosti in je treba o njih reči, da so sposobne odpirati vstop v občestvo zveličanja« (E 3).

Te svete reči in opravila izhajajo iz Kristusa in vodijo zopet h Kristusu — glavi Cerkve, zato smo po njih z ločenimi brati še posebej tesno povezani. Upoštevati pa moramo, da so duhovne dobrine po različnih verskih skupnostih razdeljene na različne načine. Duhovno občestvo smemo gojiti le v mejah obojestranske dobre volje in ljubezni. Zato se toplo priporočajo posvetovanja in razgovori z oblastmi ločenih Cerkva. Ako prilike za sodelovanje s katoliško Cerkvijo še kje niso dozorele, je treba sodelovanje tako omejiti, da ne vzbuja nevolje in da ne napravlja vtisa prozelitizma, to se pravi, da bi kdo hotel z nedovoljenimi, neevangeljskimi sredstvi koga privedi v svojo versko skupnost, izrabljajoč pri tem npr. neznanje, bedo ali kaj podobnega.

Bogoslužje so sveti obredi, urejeni po predpisih, navadah ter knjigah neke Cerkve ali verske skupnosti in jih vrše uradne osebe po nalogu te Cerkve oziroma skupnosti. Zato je razumljivo, da je za sodelovanje pri takih opravilih potrebna skrb in nadzorstvo škofov.

A. Skupne molitve

»V posebnih okoliščinah npr. pri molitvah, ki se opravljajo za edinost, in pri ekumenskih srečanjih je dovoljeno in celo zaželeno, da se katoličani združujejo k molitvi skupaj z ločenimi brati. Takšne skupne molitve so gotovo zelo učinkovito sredstvo za to, da si izprosimo milost edinosti; obenem so take skupne molitve pristen izraz vezi, s katerimi so katoličani še vedno povezani z ločenimi brati« (E 8). Kdaj in kako naj molimo skupaj z ločenimi brati?

1. Želeti je, da bi se zbirali v molitvi z ločenimi brati za katero koli skupno zadevo, pri kateri je sodelovanje možno ali celo potrebno (mir, socialna pravičnost itd.).

2. Skupne molitve naj bodo v prvi vrsti usmerjene na obnovitev edinosti vseh kristjanov.

3. Oblika skupnih molitev naj se pripravi na skupnih posvetovanjih vseh udeleženih verskih skupnosti.

4. Uporabljajo naj se molitve, slavospevi, pesmi in nagovori ter svetopisemska premišljevanja, vendar pa samo v okviru skupnega krščanskega izročila, tako da res vse vodi k medsebojnemu spoštovanju in ljubezni. Te molitve naj bodo razumljive in v občestvenem duhu. Upošteva naj se tudi posebnost mentalitete vzhodnih kristjanov.

5. Kraj naj se izbere po posvetu, biti pa mora tak, da spodbuja k pobožnosti. S škofovim dovoljenjem se lahko besedno bogoslužje vrši v stavbi te ali one skupnosti. Vzhodni kristjani smatrajo cerkev za najprimernejše mesto javne molitve.

6. Ako vsi navzoči soglašajo, je dovoljena tudi korna obleka.

B. Obredna oziroma zakramentalna skupnost

Pri tem sodelovanju moramo razlikovati vzhodne cerkve od ostalih ločenih kristjanov. Odlok o ekumenizmu pravi v št. 15: »Kljub temu, da so ločene, imajo te Cerkve resnične zakramente, in sicer zaradi apostolskega nasledstva zlasti duhovništvo in evharistijo, po kateri so še vedno kar najtesneje povezani z nami. Zato je neka skupnost pri svetih obredih v primernih okoliščinah in z odobritvijo cerkvene oblasti ne le možna, ampak celo priporočljiva.«

I. Bogoslužno občestvo z vzhodnimi kristjani.

Pravila za sodelovanje s pravoslavnimi prinaša odlok o vzhodnih katoliških Cerkvah v št. od 26—29 in smo jih že zgoraj omenili. Novo pa je to, da je do sedaj veljalo dovoljenje samo za katoličane vzhodnih obredov, ekumenski pravilnik št. 41 pa to dovoljuje tudi katoličanom latinskega obreda.

Za zakramentalno skupnost s pravoslavnimi veljajo sledeča pravila:

1. Dovoljenje glede prejemanja sv. Rešnjega telesa, sv. pokore in sv. maziljenja naj izdajo cerkveni predstojniki šele po posvetovanju z vzhodno nekatoliško hierarhijo.

2. Upravičen razlog za prejem zakramentov v drugi Cerkvi je nujnost za zveličanje ali duhovna korist, ako je fizično ali moralno nemogoče priti v lastno cerkev.

3. Po možnosti se je treba držati discipline tiste Cerkve, v kateri se prejme zakramente.

4. Pravoslavni je lahko skupaj s katoličanom boter pri katoliškem krstu, prav tako pa tudi katoličan skupaj s pravoslavnim pri pravoslavnem krstu. Za vzgojo otroka skrbi predvsem boter, ki je vernik Cerkve, v kateri je bil otrok krščen.

5. Za pričo pri poroki sme biti katoličan pri pravoslavni in pravoslavni pri katoliški poroki.

6. Katoličan se lahko udeležuje pravoslavni liturgičnih opraviil zaradi javne službe, sorodstva, prijateljstva, zaradi želje, da bi ločene brate čim bolj spoznal ipd. Pri liturgiji sme tudi sodelovati, vendar je za prejem obhajila potrebno škofovo dovoljenje. Katoličan, ki v zgoraj naštetih primerih sodeluje pri pravoslavni liturgiji, je spolnil svojo nedeljsko dolžnost.

7. S škofovim dovoljenjem sme katoličan vršiti službo braveca pri pravoslavni liturgiji, ako je za to naprošen.

II. Bogoslužno občestvo z ostalimi ločenimi brati.

Kjer ni skupne vere v skupne zakramente, zakramentalno občestvo ni mogoče. To velja predvsem glede sv. Rešnjega telesa, spovedi in sv. mazi-

ljenja. Ker pa zakramenti niso samo znamenja edinosti, ampak tudi vir potrebne milosti, sme Cerkev iz zadostnih razlogov dovoliti prejem zakramentov posameznim ločenim bratom:

1. Ako v smrtni nevarnosti ali v hudi stiski (preganjanje, zapor) ločeni brat ne more do svojega duhovnika, sme prejeti zakramente od katoliškega, če sam od sebe za to prosi, vendar je v tem primeru potrebno, da izpove vero v zakrament, ki je skladna z naukom Cerkve. Imeti mora tudi pravo razpoloženje — dispozicijo. Krajevni škof ali škofovska konferenca odloča v drugih primerih takšne hude stiske. Pod enakimi pogoji sme tudi katoličan zaprositi ločene brate za zakramente, mora pa imeti zaproseni veljavno mašniško posvečenje.

2. Ločeni kristjani ne morejo vršiti službe bravca sv. pisma ali pridigati med obhajanjem sv. evharistije. Tudi katoličanu to ni dovoljeno pri obhajanju sv. večerje ali rednega bogoslužja božje besede, ki se vrši pri od nas ločenih bratih.

3. Pri vseh drugih liturgičnih in neliturgičnih slovesnostih lahko sodelujemo, vendar je zato potrebno dovoljenje škofa in pa soglasje oblastnikov druge verske skupnosti.

4. Zaradi sorodstva ali prijateljstva sme biti ločeni kristjan priča pri katoliškem krstu, vendar vedno skupaj s katoliškim botrom. V podobnih primerih sme tudi katoličan pod enakimi pogoji vršiti to funkcijo pri nekatoliškem krstu. Skrb za vzgojo otroka ima boter tiste Cerkve, kateri pripada otrok.

5. Ločeni bratje morejo biti priče pri katoliški poroki, katoličani pa pri nekatoliški.

6. Ob določenih primerih, kot so službena dolžnost, prijateljstvo, želja po boljšem spoznavanju in podobno, smejo katoličani sodelovati pri liturgiji ločenih bratov. Tako sodelovanje, ki vedno izključuje prejemanje sv. evharistije, mora biti tako urejeno, da udeležence navaja k spoštovanju skupnega bogastva.

C. Izvenzakramentalno sodelovanje

Za tako sodelovanje veljajo ista navodila za pravoslavne kot za ostale ločene kristjane: Na kratko jih bomo našteali:

1. Predstavnikom ločenih skupnosti, ki sodelujejo pri obredih, se po medsebojnem dogovoru določi pri skupnih slovesnostih isto mesto kot ga imajo doma.

2. Katoliški duhovniki smejo nositi korna oblačila in znake dostojanstva, pri tem pa naj upoštevajo krajevne običaje.

3. Škof more dovoliti ločenim bratom uporabo katoliških stavb, pokopališč in cerkva.

4. Predstojniki katoliških šol in zavodov naj skrbijo, da bo ločenim bratom, ki živijo v teh ustanovah ali jih obiskujejo, omogočeno redno dušno pastirstvo.

5. V bolnicah in podobnih ustanovah, ki jih vodijo katoličani, se naj poskrbi, da se ločenim bratom pravočasno pokliče njihov verski služabnik.

To bi bili glavni sedaj veljavni cerkveni predpisi o sodelovanju z ločenimi kristjani. Ekumenski pravilnik naroča v št. 40 dušnim pastirjem, da temeljito pouče svoje vernike o teh predpisih, da jim bo povsem jasen postopek sodelovanja pri skupnem bogoslužju. Nezaupanje in predsodki, ki često izvirajo iz neznanja, so vedno škodljivi. Pravo spoznanje in pravilna verska vzgoja nam lahko zelo koristi za osebno versko življenje, pa tudi za naš katoliški čut. Ekumenska vzgoja je potrebna tudi tam, kjer žive samo katoličani. Tudi tam naj imajo verniki pravo pojmovanje o razkolu ter željo, da se ta boleča rana svete Cerkve z ljubeznijo, potrpežljivostjo in modrostjo, predvsem pa z molitvijo čimprej ozdravi. Poznati in ceniti moramo vse vrednote, ki so pri ločenih bratih, z njimi moramo sodelovati, kjer koli je to mogoče.

Premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji od leta 1917 do leta 1967

Rafael Lešnik

DIE MIGRATION IN DER ERZDIÖZESE LJUBLJANA ZWISCHEN 1917 UND 1967

Zusammenfassung. Auf Grund zweier Jahresberichte, der Diözese Ljubljana im Jahre 1917 und der Erzdiözese Ljubljana im Jahre 1967 wird in grossen Umrissen das Problem der Migration vorgestellt. Durch den ersten Weltkrieg hat die Diözese vier Dekanate verloren. Bildung neuer Grenzen in der Diözese selber ist schon ein Zeichen, dass neue Formen des Lebens entstehen. Im Jahre 1924 werden Archidiakonate neu gebildet. 1930 werden auch einige Dekanatsgrenzen geändert, 1940 wieder neue Archidiakonate gebildet. Der Prozess der Änderung der Dekanatsgrenzen wird noch heute fortgesetzt. Seit 1928 werden auch neue Pfarrgrenzen gezogen.

Die Tatsache der Migration wird dann in vier Tafeln und einer graphischen Skizze dargestellt. Dann wird jedes Dekanat mit seinen Pfarren vorgestellt.

Durch die Studie sollen neue Forschungen auf diesem Gebiet angeregt werden, damit neue Wege in der Seelsorge sinnvoller und erfolgreicher gesucht werden können.

Zadnje čase imamo priliko seznanjati se z različnimi demografskimi študijami in članki. Prikazujejo nam stanje in gibanje prebivalstva v Sloveniji. Nanizajmo tukaj nekaj splošnih dejstev.¹

Naraščanje prebivalstva pri nas postane intenzivnejše šele sredi 19. stoletja. Do začetka prve svetovne vojne je opazati veliko izseljevanje z našega ozemlja v glavnem v Severno Ameriko, po prvi svetovni vojni pa pretežno v države zahodne Evrope, v Južno Ameriko in v razne dele Jugoslavije. Od leta 1869 na slovenskem ozemlju podeželsko prebivalstvo po številu v glavnem ne narašča, ves prirast prebivalstva pa odhaja v mesta. Podeželsko prebivalstvo je namreč od leta 1869 do leta 1967 naraslo od 975 797 na 1 061 607, torej za 85 810 prebivalcev oziroma za 8,79 %; mestno prebivalstvo pa od 152 971 na 624 766, torej za 471 795 prebivalcev oziroma za 308,42 %. Leta 1869 je v mestih prebivalo 13,6 %, leta 1967 pa 37,0 % prebivalcev. Za mesta se v tem primeru štejejo naselja z več kot 2000 prebivalci.

Nas v tem okviru zanima, kakšna je podoba premika prebivalstva v ljubljanski nadškofiji po prvi svetovni vojni. Za izhodišče bomo vzeli leto 1917 in ga primerjali z letom 1967. Za osnovo nam bodo služili po-

¹ Dr. Ž. Šifrer, Slovenija 1968. leta 1 700 000 prebivalcev, v: Naši razgledi 2 (1968) 1 in 2.

datki o prebivalcih iz obeh letopisov. Čeprav ni mogoče trditi, da bo to dalo točno sliko, pa vendar lahko od tega pričakujemo vpogled v problematiko, ki jo ta sprememba zastavlja naši pastoraaciji.

Primerno je, da si predhodno predočimo spreminjanje upravne razdelitve nadškofije v tem razdobju.

Meje nadškofije

Leta 1917 je imela sedanja nadškofija 22 dekanij. Dekaniji Litija in Zagorje sta takrat tvorili samo eno dekanijo. Poleg preostalih 17 dekanij so pripadale nadškofiji še dekanije Idrija, Vipava, Postojna in Trnovo.

Z nastankom nove države Jugoslavije je škofija izgubila te štiri dekanije; pravno z odlokom konzistorialne kongregacije šele 22. 2. 1933. Z istim odlokom je izgubila škofija tudi župnijo Bela peč v dekaniji Radovljica. Ohranila pa je župniji Hotedršica in Žiri iz dekanije Idrija.

Dokončno se sedanja meja nadškofiji določi 1. novembra 1965, ko se nadškofiji priključita obe župniji na Jezerskem, ekspozitura Davča in nekaj manjših zaselkov.

Razmejitev nadškofije

Leta 1917 je bilo 22 dekanij razdeljenih na pet arhidiakonotov.

Arhidiakonat	obsega dekanije
Labacense (ljubljski)	Ljubljana
Carnioliae centralis (Srednje Kranjske)	Vrhnika, ljubljanska okolica, Moravče, Litija, Šmarje
Carnioliae superioris (Gorenjske)	Radovljica, Kranj, Loka, Kamnik
Carnioliae interioris (Notranjske)	Idrija, Vipava, Postojna, Trnovo, Cerknica, Ribnica
Carnioliae inferioris (Dolenjske)	Trebnje, Leskovec, Novo mesto, Žužemberk, Semič, Kočevje

Zaradi spremenjenih meja škofije se leta 1924² spremene meje arhidiakonotov in njih poimenovanje. Opuste se stari nazivi za arhidiakonate in se poimenujejo z vrstilnimi števnik. Medtem ko se arhidiakonat Not-

² Lj. šk. list 25. 9. 1924, str. 93.

ranjske popolnoma razbije, ostali arhidiakonati samo spremenene svoje meje in nastopijo na splošno kot dediči prvotnih arhidiakonotov.

Novo ime arhidiakonata	postane dedič arhidiakonata	in obsega dekanije
Prvi arhidiakonot	Ljubljanskega	Ljubljana-mesto
Drugi arhidiakonot	Srednje Kranjske	Vrhnika, Ljubljana okoli- lica, Šmarje, Cerknica
Tretji arhidiakonot	Gorenjske	Radovljica, Loka, Kranj, Kamnik, Moravče
Četrti arhidiakonot	Dolenjske	Litija, Trebnje, Leskovec, Novo mesto
Peti arhidiakonot	Dolenjske	Ribnica, Žužemberk, Ko- čevje, Semič

V istem času se od dekanije Idrija pridruži dekaniji Loka župnija Žiri, dekaniji Vrhnika pa župnija Hotedršica.

Ta razmejitev arhidiakonotov se ohrani do škofijske sinode v avgustu 1940. Vendar »lažje komunikacijske zveze«³ že s 1. j a n u a r j e m 1930 narekujejo spremenitev nekaterih dekanijskih meja, ki zadevajo tudi meje arhidiakonotov. Zmanjšata se dekaniji Moravče in Vrhnika, narastejo pa dekanije Kamnik, Loka, Ljubljana-okolica.

Dekanija Ljubljana-okolica pridobi župnijo Polhov Gradec od dekanije Vrhnika, župniji Dol in Sv. Helena pa od dekanije Moravče. Dekanija Kamnik dobi župnijo Ihan od dekanije Moravče, dekanija Loka pa župnijo Črni vrh nad Polhovim Gradcem od dekanije Vrhnika.³

Dne 1. januarja 1938 odda dekanija Ljubljana-okolica župnijo Vič dekaniji Ljubljana-mesto.⁴

Zadnja razmejitev v nadškofiji

Škofijska sinoda od 5. do 8. avgusta 1940 skuša že delno upoštevati spreminjanje življenjskih razmer. Zato ustanovi novo dekanijo Zagorje, izvede novo razmejitev arhidiakonotov in nekaterih dekaniij ter prenese dva dekanijska sedeža.⁵

³ Lj. šk. list 6. 12. 1929, str. 137.

⁴ Lj. šk. list 31. 12. 1937, str. 154.

⁵ Zakonik lj. škofije, čl. 132 in Lj. šk. list 25. 9. 1940, str. 93.

Arhidiakonati	obsegajo dekanije
Prvi arhidiakonat	Ljubljana-mesto, Ljubljana-okolica
Drugi arhidiakonat	Radovljica, Kranj, Škofja Loka
Tretji arhidiakonat	Kamnik, Moravče, Litija, Zagorje
Četrti arhidiakonat	Vrhnika, Cerknica, Ribnica, Kočevje
Peti arhidiakonat	Višnja gora, Žužemberk, Trebnje
Šesti arhidiakonat	Leskovec, Novo mesto, Črnomelj

Prenesena sta sedeža dekanij iz Šmarja v Višnjo goro in iz Semiča v Črnomelj. Preimenuje se dekanija Loka v dekanijo Škofja Loka.

Še enkrat se zmanjša dekanija Moravče. Dekaniji Litija odda župnijo Sv. Gora, novi dekaniji Zagorje pa župnije Čemšenik, Kolovrat in Sv. Planina (župnija Št. Gotard se namreč že čez mesec dni vrne od dekanije Zagorje nazaj v dekanijo Moravče).

Zmanjša se tudi dekanija Litija, ki odda šest župnij novi dekaniji Zagorje (Dobovec, Radeče, Svibno, Št. Jurij, Št. Lambert, Zagorje).

Dekanija Leskovec odda župnijo Boštanj dekaniji Trebnje (župnija Dobrnič pa se čez mesec dni vrne iz dekanije Trebnje nazaj v dekanijo Žužemberk).

Verjetno na tej sinodi — ali nekaj prej — dekanija Ljubljana-okolica pridobi župnijo Javor pod Ljubljano od dekanije Šmarje oz. Višnja gora.

Nove potrebe — nastajanje novih župnij

Na ozemlju nadškofije je bilo po prvi svetovni vojni opazati upoštevanja vreden premik prebivalstva. Cerkev je hotela vsaj delno zadostiti novim potrebam z ustanavljanjem prvih novih župnij.

Do druge svetovne vojne so bile ustanovljene

nove župnije	dne	na ozemlju župnij
Ljubljana-Šiška	12. 7. 1928	Lj.-Mar. oznanjenje
Ljubljana-Sv. Ciril in Metod	1. 1. 1934	Ljubljana-Sv. Peter, Ljubljana-Šiška, Ljubljana-Mar. oznanjenje
Litija	1. 5. 1936	Šmartno, Vače, Sava
Ljubljana-Moste	1. 1. 1938	Ljubljana-Sv. Peter
Rakek	1. 1. 1940	Cerknica

Po zadnji svetovni vojni so potrebe po novih župnijah še bolj narasle. Zato so bile do 15. marca 1968 ustanovljene

nove župnije	dne	na ozemlju župnij
Ljubljana-Rakovnik	1. 6. 1956	Ljubljana-Sv. Jakob
Ljubljana-Kodeljevo	1. 7. 1960	Ljubljana-Sv. Peter
Ljubljana-Koseze	30. 7. 1961	Št. Vid nad Ljubljano
Ljubljana-Dravljje	30. 7. 1961	Št. Vid nad Ljubljano
Ljubljana-Štepanja vas	1. 1. 1962	Ljubljana-Sv. Peter
Grosuplje	30. 8. 1964	Šmarje, Polica, Žalna, Kopanj
Ljubljana-Sv. Križ	1. 1. 1965	Ljubljana-Sv. Peter
Kranj-Prmskovo	7. 6. 1965	Kranj
Izlake	1. 8. 1965	Čemšenik, Kolovrat, Sv. Gora
Lj.-Sv. Trojica	19. 3. 1966	Ljubljana-Mar. oznanjenje
Novo mesto-frančiškani	10. 9. 1967	Novo mesto, Šmihel
Kisovec	31. 12. 1967	Zagorje, Izlake, Čemšenik

V zadnjih 50 letih je bilo torej ustanovljenih

	v Ljubljani	zunaj Ljubljane	skupaj
pred vojno	3	2	5
po vojni	7	5	12
skupaj novih župnij	10	7	17

Opozoriti je treba, da tudi v cerkveno-upravnem oziru dekanija Ljubljana-mesto narašča, saj so ji bile pridružene po drugi svetovni vojni že tri župnije: Koseze in Dravljje konec julija leta 1961 ob ustanovitvi, Ježica pa v avgustu 1966.

Prefaranja

V času od leta 1931 do leta 1940 nastopajo prefaranja sporadično. Večje število manjših prefaranj se izvede leta 1963 in pozneje še nekatera posamezna prefaranja.

S prefaranji se ponekod spremenijo tudi dekanijske meje. Tako

se poveča dekanija	ko odda župnija	župniji	
Ljubljana-mesto	Dobrova	Ljubljana-Vič	21 hiš
Ljubljana-okolica	Mengeš	Šmartin	vas Rašico
	Lipoglav	Sostro	vas Šempavel
Kranj	Selca	Besnica	vasi Njivica in Nemilje
Škofja Loka			za vas Davčo
Litija	Št. Lambert	Sava	9 hiš
	Vače	Sava	4 hiše
	Št. Jurij	Dole	2 hiši
	Št. Vid	Javorje	6 hiš
	Sv. Križ	Šmartno	1 hišo
Cerknica	Velike Lašče	Bloke	vas Kotel
Trebnje	Dobrnič	Trebnje	4 hiše
	Škocjan	Tržišče	vas Slančevrh
Leskovec	Šmarjeta	Škocjan	vasi Zalog in Osrečje
Novo mesto	Kostanjevica	Št. Jernej	vas Gruča

S prefaranjem se v celoti zmanjša 57 župnij tako, da ena župnija odda svoje prebivalce trem župnijam, 15 župnij dvema župnijama, 41 župnij pa eni župniji. Poveča pa se s prefaranjem 61 župnij in od teh 4 s štirih strani, 7 z dveh strani, 50 pa z ene strani.

Prefaranje zadene 70 celih vasi, petkrat del vasi, v 46 primerih pa največ do 10 hiš. Najgloblje so segla doslej prefaranja v okolici Domžal, Moravč, Mokronoga, Krškega, Leskovca, Sv. Križa, Kostanjevice, Šmarjete, Škocjana, Novega mesta in Prečne.

Mnogo važnejši od vseh teh sprememb pa je splošni premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji v razdobju od leta 1917 do leta 1967.

Premik prebivalstva

Iz gornjega je razvidno, da so se meje dekanij spreminjale na tri načine:

- z izločanjem posameznih župnij iz ene dekanije in priključevanjem drugi dekaniji,
- s prefaranjem posameznih vasi in hiš na mejah dekanij,
- in z ustanavljanjem novih župnij (konkretno: župnija Izlake).

Razumljivo je, da se pri ugotavljanju premika prebivalstva zlahka oziramo na prvi vzrok spreminjanja dekanijskih meja. Zato bomo vse župnije uvrstili pri seštevanju prebivalcev že za leto 1917 v tisto dekanijo, ki ji pripadajo leta 1967. Merodajna kot kriterij je torej sedanja teritorialna razdelitev v dekanije.

Da bi dobili točno podobo, za koliko je dejansko ena ali druga dekanija po številu prebivalstva narasla ali upadla, bi morali upoštevati tudi prefaranja in ustanovitve nove župnije Izlake. Tega ne bomo storili, ker je težje ugotavljati, kakšno je bilo stanje leta 1917 z ozirom na danes; sicer bi pa vse to tudi močno preseglo okvir našega namena. To je prva pomanjkljivost. Spet pa ta pomanjkljivost ni tako velika, da bi splošne podobe dejanskega stanja le ne dobili.

Vsa ostala prefaranja so bila izvršena v mejah posameznih dekanij in zato na podobo premika prebivalstva, ki ga bomo najprej prikazali v okviru dekanij, ne vplivajo.

Za ponazoritev premika prebivalstva bomo uporabili več načinov.

Najprej bomo prikazali število prebivalcev na ozemlju posameznih dekanij z današnjimi mejami za leto 1917 in 1967. Zraven bomo navedli odstotek, ki ga je prebivalstvo posamezne dekanije predstavljalo v nadškofiji leta 1917 ali ga predstavlja danes. V ta namen bomo že v razpredelnici s tiskom označili dekanije, ki so po številu prebivalstva narasle, pa čeprav bi ta porast ne bil vedno ravno značilen (npr. Vrhnika, Novo mesto).

Isto dejstvo bomo ponazorili še grafično. S pravokotnikom bomo ponazorili v širini število prebivalstva v letu 1917. Isti pravokotnik bomo razširili za toliko, kolikor je nadškofija po številu prebivalstva narasla do leta 1967. V levem pravokotniku bomo s predeli nakazali, kakšen del prebivalstva je bil leta 1917 v posamezni dekaniji, v podaljšanem desnem delu pa, kakšen odstotek prebivalstva je v posamezni dekaniji leta 1967. Tudi v tem pravokotniku bomo s tiskom nakazali, v katerih dekanijah se je število prebivalstva povečalo.

Naslednja razpredelnica nam bo pokazala, za kakšen odstotek je prebivalstvo v mejah posamezne dekanije po številu naraslo ali upadlo. Isto dejstvo bomo ponazorili v stiliziranem zemljevidu nadškofije tako, da bomo za posamezno dekanijo navedli v njem samo odstotek prirasta ali upada prebivalstva in dekanije, ki so po številu prebivalstva narasle, označili pikčasto.

1967		Dekanije	1917	
v %	Stev. preb.		Stev. preb.	v %
11,55	55 743	Ljubljana-mesto	152 700	23,90
5,65	35 223	Ljubljana-okolica	45 053	7,10
17,20	90 966	I. arhidiakonat	197 753	31,00
6,47	34 209	Radovljica	51 585	8,09
6,52	34 495	Kranj	60 961	9,55
5,71	30 187	Škofja Loka	29 125	4,56
18,70	98 891	II. arhidiakonat	141 671	22,20
5,68	30 023	Kamnik	41 582	6,52
2,54	13 425	Moravče	9 802	1,54
2,74	14 508	Litija	13 727	2,15
2,99	15 791	Zagorje	18 780	2,94
13,95	73 747	III. arhidiakonat	83 891	13,15
4,12	21 794	Vrhnika	22 718	3,56
3,99	21 087	Cerknica	15 132	2,37
5,64	29 829	Ribnica	20 420	3,20
4,45	23 645	Kočevje	14 595	2,28
18,20	96 355	IV. arhidiakonat	72 865	11,41
3,82	20 236	Višnja gora	19 343	3,03
3,22	15 992	Žužemberk	9 926	1,58
5,01	27 462	Trebnje	21 744	3,40
12,05	63 690	V. arhidiakonat	51 013	8,01
7,24	38 284	Leskovec	33 107	5,19
6,37	33 681	Novo mesto	34 977	5,47
6,29	33 297	Črnomelj	22 734	3,57
19,90	105 262	VI. arhidiakonat	90 818	14,23
100,00	528 911	Nadškofija	638 011	100,00

Razpredelnica nam pokaže, da so bili štirje arhidiakonati leta 1917 zelo izenačeni po številu prebivalstva (prvi, drugi, četrti in šesti arhidiakonat). Manjša sta bila arhidiakonata, ki segata od Kamnika v Zasavje in gornji del Dolenjske od Višnje gore do Trebnjega z dolino Krke in Suho Krajino.

Leta 1967 pa dajeta prva dva arhidiakonata nadškofiji dobro polovico prebivalstva. Arhidiakonat, ki sega od Kamnika v Zasavje prispeva celi nadškofiji skoraj enak del prebivalstva kakor pred 50 leti. Vsa Notranjska in Dolenjska do Bele krajine, ki je prej dajala nadškofiji ravno polovico prebivalstva, predstavlja sedaj ravno eno tretjino nadškofije.

LJUBLJANA - MESTO	11.55%	
LJUBLJANA-OKOLICA	5.65%	23.9%
RADOVLJICA	6.47%	
KRANJ	6.52%	7.1%
ŠKOFJA LOKA	5.71%	8.09%
KAMNIK	5.68%	
MORAVČE	2.54%	9.55%
LITIJA	2.74%	
ZAGORJE	2.99%	4.56%
VRHNIKA	4.12%	
ČERKNICA	3.99%	6.52%
RIBNICA	5.64%	1.34%
KOČEVJE	4.45%	2.15%
VIŠNJA GORA	5.82%	2.94%
ZUZEMBERK	3.22%	3.56%
TREBNJE	5.01%	2.57%
LESKOVEC	7.24%	3.20%
NOVO MESTO	6.37%	2.28%
ČRNOMELJ	6.29%	3.03%
		1.58%
		3.4%
		5.19%
		5.47%
		3.57%

Grafična ponazoritev nam lepo pokaže, da sta sedaj prva dva arhidiakonata številčno prerasla v odstotkih prejšnje prve tri arhidiakonate. Četrty, peti in šesti arhidiakonat so leta 1917 dali večji odstotek prebivalstva škofiji kakor danes vsi trije skupno s tretjim arhidiakonom.

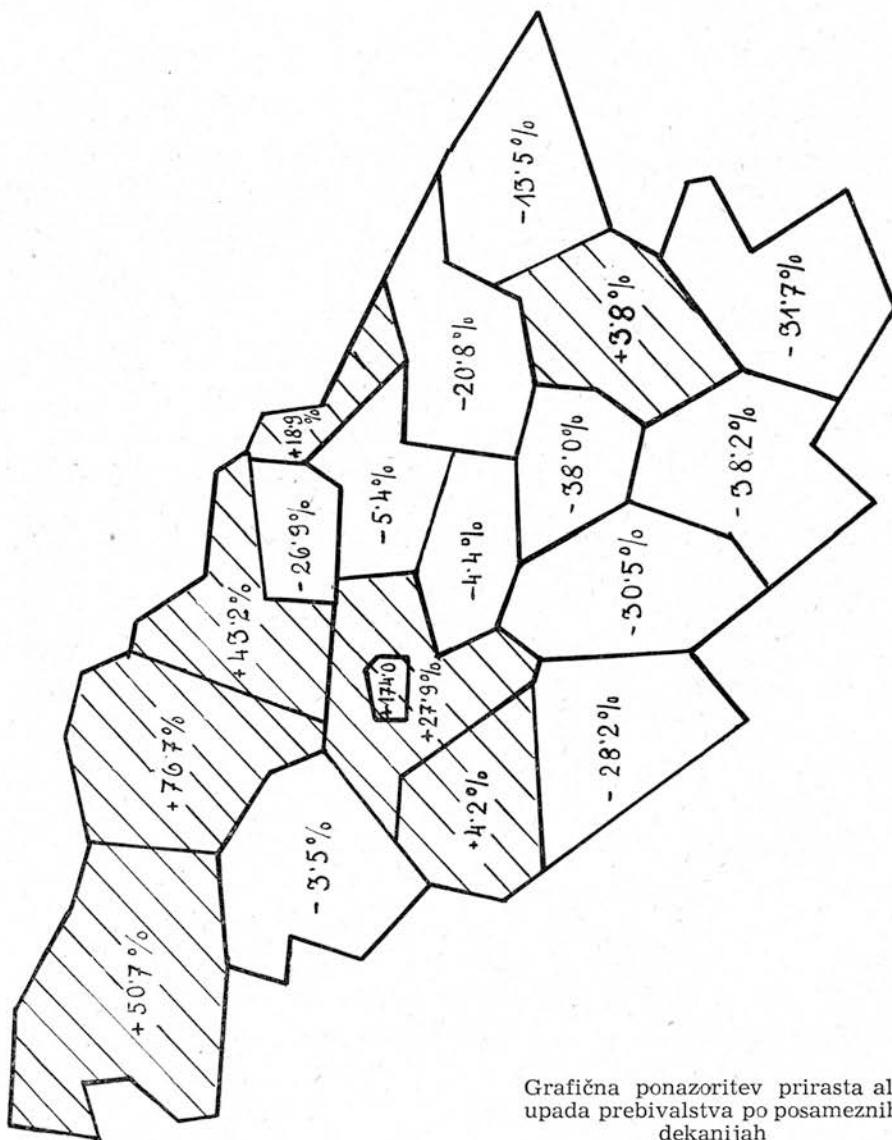
V posebni razpredelnici ponazorimo, za kakšen odstotek je naraslo ali upadlo število prebivalstva v teh 50 letih v posamezni dekaniji.

Dekanije	Število prebivalcev		Razlika v %
	1917	1967	
Ljubljana-mesto	55 743	152 700	+ 174,00
Ljubljana-okolica	35 223	45 053	+ 27,90
I. arhidiakonat	90 966	197 753	+ 106,30
Radovljica	34 209	51 585	+ 50,70
Kranj	34 495	60 961	+ 76,70
Škofja Loka	30 187	29 125	— 3,50
II. arhidiakonat	98 891	141 671	+ 43,20
Kamnik	30 023	41 582	+ 43,20
Moravče	13 425	9 802	— 26,90
Litija	14 508	13 727	— 5,40
Zagorje	15 791	18 780	+ 18,90
III. arhidiakonat	73 747	83 891	+ 13,70
Vrhnika	21 794	22 718	+ 4,20
Cerknica	21 087	15 132	— 28,20
Ribnica	29 829	20 420	— 30,50
Kočevje	23 645	14 595	— 38,20
IV. arhidiakonat	96 355	72 865	— 24,40
Višnja gora	20 236	19 343	— 4,40
Žužemberk	15 992	9 926	— 38,00
Trebnje	27 462	21 744	— 20,80
V. arhidiakonat	63 690	51 013	— 19,90
Leskovec	38 284	33 107	— 13,50
Novo mesto	33 681	34 977	+ 3,80
Črnomelj	33 297	22 734	— 31,70
VI. arhidiakonat	105 262	90 818	— 13,90
Nadškofija	528 911	638 011	+ 20,63

Iz razpredelnice vidimo, da so zares narasle po prebivalstvu samo dekanije Ljubljana-mesto, Ljubljana-okolica, Radovljica, Kranj in Kamnik.

Nadškofijskega povprečja v prirastku pa niso dosegle dekanije Zagorje, Vrhnika in Novo mesto, čeprav so po prebivalstvu nekaj narasle. V teh dekanijah so samo posamezni predeli pridobili na prebivalstvu nekaj več, medtem ko so ostali prebivalstvo izgubili.

Včasih je za ponazoritev nekega dejstva primerno, da uberemo še kakšno drugo pot. Zadnja razpredelnica nam pove, da je v celi nadškofiji število prebivalstva v zadnjih 50 letih naraslo za 20,63 %. V novi razpre-



Grafična ponazoritev prirasta ali upada prebivalstva po posameznih dekanijah

delnici bomo poleg podatkov o dejanskem številu prebivalstva po dekanijah v letu 1917 in 1967 v posebnem stolpcu prikazali, koliko prebivalstva bi imela vsaka dekanija, če bi se število povsod povečalo za isti odstotek 20,63. Poseben stolpec bo pa povedal, v kakšnem odstotku je posamezna dekanija to »pričakovanje« uresničila.

Dekanije	Število prebivalstva			1967 uresničeni odstotek
	1917	1967		
		fiktivno	v resnici	
Ljubljana-mesto	55 743	67 244	152 700	227,00 %
Ljubljana-okolica	35 223	42 489	45 053	106,04 %
I. arhidiakonat	90 966	109 733	197 753	190,60 %
Radovljica	34 209	41 266	51 585	125,00 %
Kranj	34 495	41 610	60 961	146,10 %
Škofja Loka	30 187	36 413	29 125	79,98 %
II. arhidiakonat	98 891	119 289	141 671	118,75 %
Kamnik	30 023	36 216	41 582	114,80 %
Moravče	13 425	16 194	9 802	60,30 %
Litija	14 508	17 501	13 727	78,40 %
Zagorje	15 791	19 048	18 780	98,60 %
III. arhidiakonat	73 747	88 959	83 891	94,35 %
Vrhnika	21 794	26 289	22 718	86,43 %
Cerknica	21 087	25 437	15 132	59,50 %
Ribnica	29 829	38 983	20 420	56,70 %
Kočevje	23 645	28 523	14 595	51,10 %
IV. arhidiakonat	96 355	116 229	72 865	62,70 %
Višnja gora	20 236	24 410	19 343	79,25 %
Žužemberk	15 992	19 290	9 926	53,00 %
Trebnje	27 462	33 127	21 744	65,80 %
V. arhidiakonat	63 690	76 827	51 013	66,40 %
Leskovec	38 284	46 181	33 107	71,70 %
Novo mesto	33 681	40 628	34 977	86,10 %
Črnomelj	33 297	40 165	22 734	56,60 %
VI. arhidiakonat	105 262	126 974	90 818	71,53 %
Nadškofija	528 911	638 011	638 011	100,00 %

Šele razpredelnica, ki pove, v koliki meri je posamezna dekanija uresničila povprečen prirastek prebivalstva, pokaže, kakšno je dejansko stanje. Gre za tale dejstva:

Pri dekanijah Zagorje, Vrhnika, Novo mesto še ne moremo govoriti o posebnem prirastu prebivalstva. Dekanija Zagorje namreč ne uresniči povprečnega prirastka, ampak ga samo skoraj doseže. To pomeni, da je v tej dekaniji razvoj ubral teh 50 let nekam »normalno« pot. Razvoj je

daleč zaostal v dekaniji Vrhnika in Novo mesto. Še dekanija Ljubljana-okolica je le za majhen odstotek prehitela razvoj. O resničnem porastu prebivalstva je mogoče govoriti šele pri dekanijah Ljubljana-mesto, Kranj, Radovljica, Kamnik.

Premik prebivalstva po dekanijah

Zato si bomo ogledali premik prebivalstva po posameznih dekanijah nekako v treh skupinah:

- a) dekanije z močnim porastom
- b) dekanije z zmernim porastom
- c) dekanije z upadom prebivalstva.

Splošne opazke.

Razumljivo je, da ne moremo upoštevati vseh prefaranj, ki so župnijam na kakršen koli način spremenile meje. Zato bomo uporabili podatke o številu prebivalstva tako kakor jih najdemo v obeh letopisih. To pomeni, da nam bo primerjava povedala samo to, koliko prebivalcev je leta 1917 pripadalo oskrbi posameznega župnika in koliko prebivalcev leta 1967 oskrbuje dušni pastir z istega mesta. Z znamenjem bomo pa nakazali, ali je število prebivalcev zaradi prefaranja naraslo ali upadlo (+ in —). Pri dekaniji Ljubljana-mesto tega načina ne bomo uporabili, čeprav so se tudi v Ljubljani sami župnijske meje spreminjale z ustanavljanjem novih župnij ali pa s prefaranjem, ko so se določale nove meje po mestu (v šk. listu in okrožnicah to navadno ni bilo objavljeno).

LJUBLJANA-MESTO

Zupnija	1917	1967
Sv. Nikolaj	3 500	3 187
Sv. Jakob	5 677	6 500
Rakovnik		4 800
Mar. oznanjenje	15 112	18 111
Šiška		17 876
Sv. Trojica		3 000
Trnovo	6 014	11 803
Ježica	1 490	6 000
Vič	4 600	11 668
Sv. Peter	19 350	16 500
Sv. Ciril in Metod		13 200
Moste		8 269
Kodeljevo		4 500
Štep. vas		2 352
Sv. Križ		15 000
Koseze		5 637
Dravlje		4 300
	55 743	152 700

Za Ljubljano samo nam zadostuje ta primerjava. Nove župnije so navedene neposredno za matično župnijo, npr. Rakovnik, Šiška, Sv. Trojica. Le za župnijo sv. Cirila in Metoda moramo vedeti, da je nastala na ozemlju treh župnij (Sv. Peter, Mar. oznanjenje in Šiška).

LJUBLJANA-OKOLICA

Župnija	1917	1967	Razlika
Brezovica +	2580	4000	+ 55,0 %
Črnuče	855	2750	+ 222,0 %
DM v Polju	3745	6450	+ 72,4 %
Dobrova —	2317	1950	— 14,5 %
Dol pri Ljubljani	1250	1200	— 4,0 %
Golo	660	450	— 31,8 %
Ig	3560	2100	— 41,1 %
Javor pod Lj.	507	480	— 5,3 %
Polhov Gradec	3180	1800	— 43,4 %
Preska	1206	2500	+ 107,0 %
Rudnik	950	1400	+ 47,4 %
Sora	1658	1910	+ 15,2 %
Sostro +	2430	2800	+ 15,2 %
Sv. Helena	1000	1210	+ 21,0 %
Sv. Katarina	340	365	+ 7,4 %
Šmartin pod Š. g. +	1400	2150	+ 53,6 %
Št. Jakob ob Savi	1000	1210	+ 21,0 %
Št. Vid nad Lj. —	4690	9000	+ 92,0 %
Tomišelj	1100	893	— 26,0 %
Želimlje	795	435	— 45,3 %

Prebivalstvo naraste v neposredni okolici Ljubljane (najbolj Črnuče in Št. Vid, nekaj manj Devica Marija v Polju, Rudnik in Brezovica) ter v gorenjsko smer proti Kranju (Preska, Šmartin pod Šmarno goro).

Korak z razvojem držita župniji Sv. Helena in Št. Jakob ob Savi.

Nekaj sta narasli župniji Sora in Sostro; malo tudi Sv. Katarina.

Vse ostale župnije so na prebivalstvu izgubile.

S prefaranji sta izgubili prebivalce župniji Dobrova in Št. Vid nad Ljubljano; narasle pa Brezovica, Sostro in Šmartin pod Šmarno goro.

Mesto Ljubljana razodeva tendenco širjenja v neposredno okolico in proti severu in severozahodu. Ljubljansko barje je ovira za razvoj mesta proti jugu in zahodu.

Dekanija Ljubljana-okolica razodeva na sebi dva izrazita dela: Enega z upadanjem na zahodu in jugu, drugega z razvojem na severu, severo-

zahodu in v neposredni okolici Ljubljane. Ti dve značilnosti imata svoj vpliv na mentaliteto ljudi in zato tudi na način pastoračije. Tudi v načinu vernosti prebivalcev to ustvarja posebne nianse. Pastoralni problemi v svojem bistvu niso enaki, ampak diferencirani. Pastoračija mora ta dejstva nujno upoštevati in vključiti v svoja prizadevanja.

RADOVLJICA

Zupnija	1917	1967	Razlika
Begunje pri L.	1372	2 036	+ 49,0 ‰
Bled	2035	4 156	+ 104,0 ‰
Bohinjska Bela	750	796	+ 6,1 ‰
Bohinjska Bistrica	2121	2 295	+ 8,2 ‰
Breznica	1559	2 800	+ 79,6 ‰
Dobrava pri Kropi —+	789	802	+ 1,6 ‰
Dovje +	1541	2 000	+ 29,8 ‰
Gorje —+	2160	2 909	+ 34,7 ‰
Jesenice	5500	11 000	+ 100,0 ‰
Kamna Gorica	850	600	— 29,4 ‰
Koprivnik	664	400	— 39,8 ‰
Koroška Bela	2711	5 000	+ 84,5 ‰
Kranjska gora —	1482	2 200	+ 48,5 ‰
Kropa	703	797	+ 13,4 ‰
Lesce	834	2 100	+ 151,8 ‰
Leše	442	332	— 24,9 ‰
Ljubno	500	600	+ 20,0 ‰
Mošnje	1145	1 500	+ 31,0 ‰
Ovsiše —+	441	695	+ 57,6 ‰
Radovljica	1600	3 100	+ 93,8 ‰
Rateče-Planica	880	700	— 20,5 ‰
Ribno	800	826	+ 3,3 ‰
Srednja vas	2264	2 182	— 3,6 ‰
Sv. Križ	300	350	+ 16,7 ‰
Zasip	766	1 409	+ 84,0 ‰

Prebivalstvo je v dekaniji naraslo za 50,7 ‰ in točno za 25 ‰ prehitelo razvoj nadškofijskega povprečja.

S prefaranjem sta se zmanjšali dve župniji: Gorje in Kranjska gora. Ena župnija je s prefaranjem narasla; dve župniji sta pa s prefaranjem nekaj ozemlja oddali in hkrati prejeli (Dovje; Dobrava pri Kropi in Ovsiše).

Po prebivalstvu so močno upadle župnije: Leše, Kamna gorica, Koprivnik in Rateče-Planica, nekaj celo Srednja vas v Bohinju.

Le neznatno je število prebivalcev naraslo v župnijah: Dobrava pri Kropi, Ribno, Bohinjska Bela, Bohinjska Bistrica.

Prešibko skuša ujeti korak Kropa in Sv. Križ nad Jesenicami. Korak z razvojem drži Ljubno.

Župnije, ki leže vzdolž komunikacijskih zvez od Kranjske gore do Podnarta in Bleda, zaznamujejo znaten porast prebivalstva.

Izraziti centri postajajo župnije: Jesenice, Bled, Lesce, Radovljica, Koroška Bela, Zasip, Breznica, Begunje pri Lescah, Kranjska gora, Gorje, Dovje, Mošnje, Ovsise.

Pastoracija mora imeti nenehno pred očmi dvoje: industrializacijo in doseljence. Pastoralno področje je skoraj enotno, čeprav segajo vanj vplivi petih centrov: Jesenice, Lesce, Radovljica, Kranj (z industrijo) in Bled (s turizmom). Pozimi je treba upoštevati zimski turizem s centri v Bohinju, Kranjski gori, blejski okolici in nad Jesenicami.

KRANJ

Župnija	1917	1967	Razlika
Besnica +	523	800	+ 52,0 %
Cerklje —	4500	4 000	— 12,5 %
Duplje +	552	900	+ 63,0 %
Goriče	535	600	+ 12,1 %
Kokra	479	250	— 47,8 %
Kovor +	800	1 180	+ 47,5 %
Kranj —	3600	12 000	+ 310,0 %
Križe —	1800	2 500	+ 38,9 %
Lom	422	468	+ 10,9 %
Mavčiče	928	1 000	+ 7,8 %
Naklo —	1140	1 700	+ 49,1 %
Podbrezje —	779	1 000	+ 28,4 %
Preddvor +	1716	2 168	+ 26,3 %
Predoslje	1500	3 560	+ 137,2 %
Primskovo	—	2 750	gl. pri Kranju
Smlednik	2550	2 900	+ 13,7 %
Šenčur	2860	5 000	+ 74,9 %
Šmartin	2716	8 250	+ 204,0 %
Št. Urška gora	387	200	— 48,3 %
Trboje	347	438	+ 26,2 %
Trstenik	591	564	— 4,6 %
Tržič	4100	6 880	+ 67,8 %
Velesovo	640	730	+ 14,0 %
Zapoge	280	273	— 2,5 %
Jezersko	750	850	+ 11,8 %

Dekanija je narasla za 76,7 % prebivalcev in je prehitela razvoj v nadškofijskem povprečju za 46,1 %.

Število prebivalstva je močno upadlo v župnijah Št. Urška gora in Kokra, precej pa v župnijah Cerklje, Trstenik in Zapoge.

Neznaten porast prebivalstva zaznamujejo župnije: Jezersko, Velesovo, Smlednik, Mavčiče, Lom, Goriče.

Za malenkost prehitujejo razvoj župnije Podbrezje, Preddvor, Trboje. Izrazita sta dva centra: Kranj in Tržič.

V prvem centru močno naraščajo poleg Kranja, Kranja-Primskovo in Šmartina pri Kranju še župnije Besnica, Naklo, Predoslje, Šenčur.

V zvezi z drugim centrom pa se razvijajo župnije: Tržič, Križe, Duplje in Kovor.

S prefaranjem so narasle župnije Besnica, Duplje, Kovor, Preddvor. Zmanjšale pa so se župnije Cerklje, Kranj (nova župnija), Križe, Naklo, Podbrezje.

Oblikujeta se dve močni pastoralni področji s podobno problematiko. Potrebno je kolegialno delo v župnijah okrog obeh centrov. Župnija Smlednik leži na prelomnici vpliva, ki prihaja iz Kranja oziroma Ljubljane (Pirniče).

ŠKOFJA LOKA

Dekanija je po številu prebivalstva nazadovala za 3,5 % in za 20,02 % zaostala za povprečjem razvoja v nadškofiji.

Razvila sta se dva centra: Škofja Loka in Železniki.

S Škofjo Loko močno narasteta še župniji Stara Loka in Reteče, medtem ko Žabnica skuša držati korak z razvojem.

Drugi center v Železnikih drži korak z razvojem in delno vpliva na sosednji župniji Selca in Zali log, kjer pa je prirastek na prebivalstvu manjši.

Manjši upad prebivalstva zaznamujejo župnije Žiri, Lučine in Gorenja vas (prej Trata).

Po vseh ostalih župnijah je upad prebivalstva zelo močan (Sorica, Dražgoše, Bukovščica, Sv. Lenart, Javorje, Nova Oselica, Stara Oselica, Leskovic, celo Poljane, Črni vrh).

S prefaranjem so narasle župnije Črni vrh, Gorenja vas (Trata), Nova Oselica (morebiti tudi Žabnica).

Zmanjšale so se s prefaranjem župnije Poljane, Selca, Stara Oselica, Sv. Lenart, Žiri in Stara Loka (če je bil del vasi Sv. Duh oddan Žabnici).

Pastoralna področja so tri: okrog Škofje Loke, okrog Železnikov in hribovske župnije. Področje okrog Škofje Loke je močno odprto zunanjim vplivom, področje okrog Železnikov nima tako močnih stikov navzven, hribovske župnije pa žive močno iz tradicije. Pastoracija mora te vidike upoštevati.

Župnija	1917	1967	Razlika
Bukovščica	470	300	— 56,6 ‰
Črni vrh +	803	593	— 26,2 ‰
Dražgoše	470	265	— 43,6 ‰
Javorje	800	519	— 35,2 ‰
Leskovica	927	440	— 52,6 ‰
Lučine	500	452	— 9,6 ‰
Nova Oselica +	900	693	— 23,0 ‰
Poljane —	3500	1700	— 51,4 ‰
Reteče	800	1060	+ 32,5 ‰
Selca —	3139	3498	+ 11,4 ‰
Sorica	1300	415	— 68,0 ‰
Stara Loka — ?	2050	3000	+ 46,4 ‰
Stara Oselica —	1330	550	— 58,6 ‰
Sv. Lenart	647	350	— 45,9 ‰
Škofja Loka	4550	7200	+ 58,3 ‰
Trata (Gorenja vas) +	2060	1850	— 10,2 ‰
Zali log	441	475	+ 7,7 ‰
Žabnica + ?	900	1065	+ 18,3 ‰
Železniki	1000	1200	+ 20,0 ‰
Žiri —	3600	3500	— 2,8 ‰

KAMNIK

Spet se razodeneta dva centra posebnih področij: Kamnik in Domžale z Mengšem.

Dekanija je po številu prebivalstva narasla za 43,2 ‰ in je za 14,8 ‰ presegla povprečni razvoj nadškofije.

Okrog Kamnika nastaja področje, ki se močno razvija. Vanj sodijo poleg Kamnika župnije Homec, Mekinje, Nevlje, Stranje, Gozd; manj so narasle župnije Tunjice in zlasti Sela.

Okrog Domžal in Mengša nastaja drugo področje, ki sodijo vanj rastoče župnije Domžale, Mengeš, Dob. Ob robu enega ali obeh področij pa leže župnije, ki manj naraščajo: Komenda, Ihan; Vodice pa težijo preko Št. Vida proti Ljubljani in se ne morejo razviti.

Tuhinjska dolina s hribi na prebivalstvu močno izgublja. To so župnije Motnik, Šmartin, Špitalič, Vranja peč, Zgornji Tuhinj; proti Domžalam pa teži Rova.

S prefaranji so narasle župnije Dob, Domžale, Rova, Stranje in Zgornji Tuhinj. Upadle so župnije Ihan, Mekinje, Mengeš, Sela, Špitalič. Oddali in pridobili pa sta s prefaranjem ozemlje župniji Gozd in Kamnik.

Župnija	1917	1967	Razlika
Dob +	2590	4000	+ 54,4 ‰
Domžale +	2565	5899	+ 130,0 ‰
Gozd —+	620	800	+ 29,0 ‰
Homec	902	2517	+ 179,2 ‰
Ihan —	1150	1300	+ 13,0 ‰
Kamnik —+	4326	8000	+ 84,8 ‰
Komenda	2700	3062	+ 13,4 ‰
Mekinje —	849	1340	+ 46,1 ‰
Mengeš —	4000	4450	+ 11,2 ‰
Motnik	562	370	— 34,2 ‰
Nevlje	765	1000	+ 30,7 ‰
Rova +	400	310	— 22,5 ‰
Sela —	684	700	+ 2,3 ‰
Stranje +	1356	2000	+ 47,4 ‰
Šmartin	1260	950	— 24,6 ‰
Špitalič —	730	384	— 47,4 ‰
Tunjice	496	580	+ 16,9 ‰
Vodice	2420	2650	+ 9,5 ‰
Vranja peč	478	320	— 33,0 ‰
Zgornji Tuhinj +	1170	950	— 18,8 ‰

Za župnijo Mengeš je podatek o prebivalstvu v letu 1967 prenizek. Župnija je kljub prefaranju močnejše narasla.

Pastoracija bi morala upoštevati poleg obeh področij še vpliv Ljubljane in doseljence.

MORAVČE

Župnija	1917	1967	Razlika
Blagovica	941	610	— 35,2 ‰
Brdo +	1440	1830	+ 27,1 ‰
Češnjice	600	320	— 46,7 ‰
Krašnja	1090	657	— 39,7 ‰
Moravče —+	4721	3918	— 17,0 ‰
Peče	457	297	— 35,0 ‰
Št. Gotard —	1090	600	— 44,9 ‰
Št. Ožbalt +	421	290	— 31,1 ‰
Vače —+	2110	1020	— 51,7 ‰
Zlato polje	555	260	— 53,1 ‰

Dekanija sama je izgubila za 26,9 % na prebivalstvu in je uresničila nadškofijsko povprečje razvoja samo v 60,3 %, torej za tri petine.

O resničnem porastu prebivalstva ni mogoče govoriti niti pri župniji Brdo, saj je župnija porasla predvsem na račun prefaranega ozemlja.

S prefaranjem sta narasli dve župniji: Brdo in Št. Ožbalt. Ena župnija (Št. Gotard) je s prefaranjem izgubila ozemlje, dve župniji (Moravče in Vače) pa sta s prefaranjem nekaj ozemlja oddali, nekaj pa pridobili.

Pastoracija ima opraviti predvsem s tradicionalno vernostjo in se mora zavedati vplivov od zunaj, ki jih prinaša v župnije zaposleni človek.

LITIJA

Župnija	1917	1967	Razlika
Dole — +	1500	1020	— 32,0 %
Hotič	460	480	+ 4,3 %
Janče	560	360	— 35,8 %
Javorje +	472	350	— 27,0 %
Kresnice	1060	1361	+ 28,4 %
Litija	—	4000	gl. Šmartno
Polšnik — +	975	645	— 33,8 %
Prežganje	905	480	— 47,0 %
Primskovo	995	562	— 43,6 %
Sava — +	796	617	— 22,8 %
Sv. Gora	940	472	— 49,8 %
Šmartno —	5100	2900	+ 35,3 %
Štanga	745	480	— 35,6 %

Dekanija je izgubila 5,4 % prebivalstva, razvoj pa je v nadškofijskem povprečju uresničila samo z 78,4 %.

Nastala sta dva centra; eden okrog Litije in Šmartnega, drugi pri Kresnicah.

Prvi center je predvsem narasel za novo župnijo Litijo.

Tudi župnija Kresnice je narasla, župnija Hotič pa je zaznamovala le malenkosten prirastek.

Vse ostale župnije so močno upadle.

S prefaranjem je narasla samo župnija Javorje in upadla župnija Šmartno. Župnije Dole, Polšnik in Sava pa so s prefaranjem nekaj pridobile, nekaj pa oddale.

Pastoracija se v hribovitih župnijah srečuje s še vedno močno tradicionalno vernostjo. V dolini pa pastoracija naleti na močne vplive od zunaj.

ZAGORJE

Župnija	1917	1967	Razlika
Čemšenik —	1780	1050	+ 34,8 %
Dobovec +	768	604	— 21,4 %
Izlake	—	1350	gl. Čemšenik
Kolovrat	941	570	— 39,4 %
Radeče	2895	3840	+ 32,6 %
Svibno —	962	510	— 47,0 %
Sv. Planina	130	150	+ 15,4 %
Št. Jurij —+	1300	926	— 28,8 %
Št. Lambert	715	780	+ 9,1 %
Zagorje —+	6300	6800	+ 42,8 %
Kisovec	—	ca 2200	gl. Zagorje

Dekanija je narasla za 18,9 % prebivalcev in je uresničila razvoj v nadškofijskem povprečju skoraj v celoti (98,6 %).

Hribovske odročne župnije so močno izgubile na prebivalstvu: Dobovec, Kolovrat, Svibno, Št. Jurij.

Nastala sta dva močnejša centra: Radeče in Zagorje.

Medtem ko so Radeče v razvoju južno od Save kot župnija osamljene, se pa Zagorje razvija predvsem proti severu.

Zagorje samo je naraslo za eno novo župnijo, podobno tudi Čemšenik (Kisovec, Izlake), v manjši meri pa sta pridobili na prebivalstvu župniji Sv. Planina na severu in Št. Lambert na zahodu.

S prefaranjem se zmanjšata župniji Čemšenik in Svibno; naraste župnija Dobovec. Nekaj pridobita in nekaj oddasta župniji Št. Jurij in Zagorje.

V mejah same dekanije nastajata dva centra: Radeče in Zagorje, ki pa sta pastoralno vključena v širše področje zasavskega pastoralnega področja.

VRHNIKA

Dekanija Vrhnika le s težavo ohranja število svojega prebivalstva, saj je narasla komaj za 4,2 % prebivalcev. Razvoj nadškofijskega povprečja pa je uresničila samo za 86,43 %.

V njej so se izoblikovali trije močnejši centri: Preserje, Vrhnika, Dolenji Logatec.

Ob Preserju je za malenkost narasla tudi župnija Borovnica; župniji Vrhnika in Dolenji Logatec pa sta v svojem razvoju osamljeni. Preserje ravno drži korak z razvojem.

Zraven Dolenjega Logatca počasi hira župnija Gorenji Logatec, zraven Vrhnike pa župnija Podlipa.

Po ostalih hribovitih in odročnih župnijah pa je število prebivalstva zelo močno upadlo (Rakitna, Rovte, Vrh, Št. Jošt, Zaplana, Hotedršica). Tudi župnija Horjul močno upada.

Župnija	1917	1967	Razlika
Borovnica	2886	3100	+ 7,4 %
Dolenji Logatec	1645	2760	+ 67,7 %
Gorenji Logatec	1378	1280	— 7,1 %
Horjul	1684	1357	— 19,4 %
Hotedršica	1063	718	— 32,4 %
Podlipa +	536	481	— 10,3 %
Preserje	1734	2100	+ 21,1 %
Rakitna	621	396	— 36,2 %
Rovte —	2020	1133	— 43,9 %
Vrh	700	380	— 45,7 %
Št. Jošt —	827	702	— 15,1 %
Vrhnika	6240	7978	+ 27,8 %
Zaplana +	460	333	— 27,6 %

Trije centri, ki se razvijajo, niso med seboj povezani z vplivi. Zato bi bilo treba v ožje področje vsakega centra pritegniti župnije, ki s temi centri v neki meri skupaj utripajo.

Vernost hribovitih in odročnih predelov je predvsem tradicionalna. Prefaranja so bila malenkostna.

CERKNICA

Župnija	1917	1967	Razlika
Babno polje	650	324	— 50,2 %
Begunje pri C.	1300	966	— 25,6 %
Bloke +	3480	1735	— 49,6 %
Cerknica	4185	3000	+ 6,3 %
Grahovo	1229	970	— 21,1 +
Planina —	1780	1150	— 35,4 %
Rakek	—	1450	gl. Cerknica
Stari trg	5132	3455	— 32,7 %
Sv. Trojica +	950	396	— 58,3 %
Sv. Vid —	1480	785	— 47,0 %
Unec	901	883	— 2,0 %

Dekanija je izgubila za 28,2 % prebivalcev, razvoj v merilu nadškofijskega povprečja pa je uresničila samo z 59,5 %.

Župnija Cerknica je dala novo župnijo Rakek in ne more dohiteti razvoja skupno z novo župnijo. Edino župnija Unec je skoraj ohranila prvotno število prebivalcev. Prav vse ostale župnije pa so močno upadle po prebivalstvu.

Prefaranje samo ni preveč spreminjalo te podobe in vplivalo nanjo. Nekaj sta se zmanjšali župniji Planina in Sv. Vid, malenkostno sta narasli župniji Bloke in sv. Trojica.

V vernosti razodeva cela dekanija neko slabokrvnost. Pastoracija bi potrebovala predhoden študij razmer, da bi mogla biti učinkovitejša.

RIBNICA

Župnija	1917	1967	Razlika
Dobropolje	4000	2986	— 25,4 %
Dolenja vas	2050	1350	— 35,0 %
Draga	1800	860	— 52,2 %
Gora	630	269	— 57,3 %
Grčarice	553	318	— 42,5 %
Loški potok	3300	1900	— 42,5 %
Ribnica +	5170	5103	— 1,3 %
Rob	1700	866	— 49,0 %
Sodražica —	3890	2100	— 46,0 %
Struge	810	640	— 21,0 %
Sv. Gregor —	860	603	— 29,9 %
Škocjan	1200	622	— 48,1 %
Turjak	301	196	— 34,9 %
Velike Lašče —	3215	2349	— 27,0 %
Velike Poljane +	350	258	— 26,3 %

Poleg dekanije Žužemberk je to edina dekanija, ki je v vseh župnijah izgubila na prebivalstvu.

Prebivalstvo je upadlo za 30,5 %, dekanija pa je v razvoju uresničila samo 56,7 % nadškofijskega povprečja.

Edino župnija Ribnica skuša ohraniti isto število prebivalstva kakor ga je imela pred 50 leti. Povsod drugod je število prebivalstva močno upadlo.

S prefaranji so se zmanjšale tri župnije: Sodražica, Sv. Gregor in Velike Lašče; na ozemlju sta pridobili župniji Ribnica in Velike Poljane.

Vernost je tradicionalna in sorazmerno močna.

Pastoracija potrebuje predhoden študij, da bi se mogla pravilno usmeriti.

KOČEVJE

Župnija	1917	1967	Razlika
Banja Loka	1550	373	— 76,0 ‰
Borovec	770	273	— 64,6 ‰
Fara	2040	814	— 60,1 ‰
Gotenica	512	—	—
Kočevje	4900	8863	+ 80,9 ‰
Kočevska Reka	2400	780	— 67,5 ‰
Koprivnik	1334	259	— 80,6 ‰
Mozelj	1350	345	— 74,5 ‰
Nemška Loka	600	212	— 64,7 ‰
Osilnica	1380	678	— 50,8 ‰
Polom	460	113	— 75,4 ‰
Spodnji log	744	178	— 76,2 ‰
Stara cerkev	1750	1544	— 11,8 ‰
Stari log	2828	163	— 94,2 ‰
Topla Reber	690	—	—
Zdihovo	345	—	—

Dekanija Kočevje je izgubila 38,2 ‰ prebivalstva in je uresničila samo 51,1 ‰ razvoja v merilu nadškofijskega povprečja.

O pastoračiji je mogoče govoriti samo za župniji Kočevje in Stara cerkev. Za vse ostale župnije so pa številke preveč zgovorne.

Prefaranj ni bilo.

Kočevsko je v veliki meri izgubljalo na prebivalstvu že proti koncu 19. stoletja z različnimi izseljevanji.

VIŠNJA GORA

(Za župnijo Št. Vid letopis iz leta 1967 pomotoma navaja število prebivalstva s 7000; pravilno število je 4600.)

Dekanija je izgubila za 4,4 ‰ prebivalcev in je uresničila razvoj v merilu nadškofijskega povprečja za 79,25 ‰.

V gornjem delu dekanije se je izoblikoval močan center okrog Grosuplja in Šmarja. Župnija Grosuplje je nastala na ozemlju štirih sosednjih župnij, a pretežno na ozemlju župnije Šmarje.

Vse ostale župnije so sorazmerno močno upadle po prebivalstvu.

Prefaranja so prizadela župnije Kopanj, Lipoglav, Polica, Št. Vid pri Stični in Višnja gora.

S prefaranjem je nekaj narasla župnija Stična, pridobili in oddali pa sta s prefaranjem prebivalce župniji Šmarje in Žalna.

Župnija	1917	1967	Razlika
Grosuplje	—	3600	gl. Šmarje
Kopanj —	1240	670	— 45,7 %
Lipoglav —	546	350	— 35,9 %
Polica —	1320	750	— 43,2 %
Stična +	2500	2180	— 12,8 %
Šmarje — +	3700	3290	+ 81,3 %
Št. Jurij	1180	1006	— 14,7 %
Št. Vid —	5900	4600	— 22,0 %
Višnja gora —	2400	1828	— 23,8 %
Žalna — +	1450	1069	— 26,3 %

Vernost je v večini tradicionalna. Novi center okrog Grosuplja in Šmarja pa kaže nove znake. Ustvariti je treba najmanj dve pastoralni področji; v gornjem delu okrog Grosuplja in v dolnjem delu (Stična, Št. Vid pri Stični).

ŽUŽEMBERK

Župnija	1917	1967	Razlika
Ajdovec	940	650	— 30,8 %
Ambrus	1360	800	— 41,2 %
Dobrnič —	2500	1610	— 35,6 %
Hinje	2000	1268	— 36,6 %
Krka	2840	1500	— 47,2 %
Sela pri Šumb.	540	398	— 26,3 %
Šmihel pri Ž. +	752	670	— 10,8 %
Zagradec	1400	930	— 33,6 %
Žužemberk —	3660	2100	— 42,6 %

Dekanija Žužemberk je ena od dveh dekanij, ki je v vseh župnijah izgubila na prebivalstvu (druga je Ribnica).

Izgubila je 38,0 % prebivalstva in uresničila razvoj v nadškofijskem merilu za 53 %.

Prefaranja so bila malenkostna. Z njimi je narasla župnija Šmihel pri Žužemberku, zmanjšali pa sta se župniji Dobrnič in Žužemberk.

Vernost je tradicionalna in najmočnejša v nadškofiji.

Pastoracija potrebuje notranjo povezavo in predhoden študij, da bi dobila pravo usmeritev.

Številke same so dovolj zgovorne brez pojasnjevanja.

TREBNJE

Zupnija	1917	1967	Razlika
Boštanj —	2490	2136	— 14,2 %
Čatež pod Zapl.	1000	670	— 31,0 %
Mirna +	1810	1700	— 6,1 %
Mokronog +	1734	1813	+ 4,5 %
Sv. Križ	2300	1321	— 42,6 %
Št. Janž —	2698	1818	— 32,6 %
Št. Lovrenc —	1370	1200	— 12,4 %
Št. Rupert —	4700	2650	— 43,6 %
Trebelno —	3210	1643	— 48,8 %
Trebnje +	3950	4170	+ 5,6 %
Tržišče +	2200	2623	+ 19,2 %

Dekanija je izgubila za 20,8 % prebivalcev, razvoj pa je v merilu nadškofijskega povprečja uresničila za 65,8 %.

S prefaranji so se občutno zmanjšale župnije Št. Janž, Št. Rupert in Trebelno; močno pa sta narasli župniji Tržišče in Mokronog. Če bi teh prefaranj ne bilo, bi prav vse župnije, razen Trebnjega, po prebivalstvu upadle.

Nikakor ni mogoče trditi, da se je kje v dekaniji izoblikoval kak izrazit center. Dalo bi se govoriti o dveh področjih pastoračije: Trebnje s Št. Lovrencem in Čatežem ter vsa mirenska dolina z župnijami Mirna, Št. Rupert, Mokronog, Tržišče in Št. Janž.

Tri župnije (Boštanj, Sv. Križ pri Litiji in Trebelno) pa niso prav povezane z drugimi župnijami.

Vernost je tradicionalna in premalo osamosvojena.

LESKOVEC

Dekanija je izgubila za 13,5 % prebivalstva, razvoj pa je v merilu nadškofijskega povprečja uresničila za 71,7 %.

Prefaranja so močno spremenila župnijske meje in tudi samo podobo o premiku prebivalstva, saj so bile prefarane v veliki meri cele vasi in le v enem primeru z večjim številom vasi še posebej dve hiši. Prav posebej to velja za župniji Kostanjevica in Sv. Križ, Leskovec in Sv. Križ ter Škocjan in Šmarjeto. Močno so narasle župnije Kostanjevica, Leskovec in Škocjan. Tudi Krško je močno naraslo na račun Leskovca.

V resnici sta samo dve župniji po prebivalstvu zares narastli: Čatež ob Savi in Krško, čeprav je Čatež ob Savi oddal celo vas Veliki Dolini.

Močnejši center postaja Krško z Leskovcem in Čatež ob Savi z Veliko Dolino. Sicer so pa vse župnije tako velike, da morejo ohranjati svojo

močno tradicionalno vernost. Potreben je predhoden študij za ureditev področij in kolegialno pastoračijo.

Zupnija	1917	1967	Razlika
Bučka	1160	984	— 15,2 %
Cerklje	3100	2618	— 15,5 %
Čatež ob Savi —	1677	2150	+ 28,2 %
Kostanjevica — +	2380	2700	+ 13,4 %
Krško +	1500	1935	+ 29,0 %
Leskovec — +	6000	5120	— 14,7 %
Raka	3710	2071	— 44,2 %
Studenec	1665	1200	— 27,9 %
Sv. Duh	1250	846	— 32,3 %
Sv. Križ — +	3500	2583	— 26,2 %
Škocjan +	3744	3500	— 6,5 %
Št. Jernej +	6400	5200	— 18,7 %
Velika Dolina +	2198	2200	+ 0,9 %

NOVO MESTO

Zupnija	1917	1967	Razlika
Bela cerkev —	1200	850	— 29,2 %
Brusnice +	2045	1700	— 16,9 %
Črmošnjice —	2780	738	— 73,5 %
Mirna peč	3112	2860	— 8,1 %
Novo mesto — +	2600	5160	+ 98,5 %
N. m. — frančiškani	—	6000	gl. N. m. in Šmihel
Podgrad	988	750	— 24,1 %
Poljane +	1010	220	— 88,1 %
Prečna —	3080	3000	— 2,7 %
Soteska	440	350	— 20,4 %
Stopiče	3000	2068	— 31,0 %
Šmarjeta — +	2500	1781	— 28,8 %
Šmihel —	4646	3700	+ 87,4 %
Št. Peter	1800	1800	0,0 %
Toplice —	3140	2700	— 45,8 %
Vavta vas +	1340	2100	+ 56,7 %

Dekanija Novo mesto je po prebivalstvu narasla za 3,8 % in je uresničila razvoj v merilu nadškofijskega povprečja za 86,1 %.

Po prebivalstvu je naraslo področje župnij Novo mesto z novo župnijo pri frančiškanih (župnije Šmihel) in Vavte vasi. Župnija Prečna je precejšen del odstopila župniji Novo mesto.

Samo župnija Mirna peč zaznamuje manjši upad prebivalstva. Vse ostale župnije so močno upadle: Bela cerkev, Šmarjeta, Brusnice, Stopiče, Podgrad, Črmošnjice, Poljane, Toplice, Soteska. Edino župnija Št. Peter naj bi ohranila isto število prebivalstva kakor pred 50 leti.

S prefaranji so upadle župnije Bela cerkev, Črmošnjice, Prečna, Šmihel in Toplice. Narasle so župnije Brusnice, Poljane in Vavta vas. Pridobile in oddale pa so ozemlje župnije Novo mesto-kapitelj, Šmarjeta.

Ni dvoma, da vsej dekaniji daje poseben ton življenja Novo mesto s svojo okolico. Zato bi bilo treba tukaj pastoracijo vskladiti. Manjša študija bi odkrila nove možnosti in tudi nove potrebe.

Vernost prebivalcev je deloma tradicionalna in močna, deloma pa v nekaki krizi.

ČRNOMELJ

Župnija	1917	1967	Razlika
Adlešiči	1450	1087	— 25,0 %
Črnomelj	5500	6000	+ 9,1 %
Dragatuš	1762	1500	— 31,9 %
Metlika	4860	3500	— 28,0 %
Planina	505	80	— 84,2 %
Podzemelj —	2800	2200	— 21,4 %
Preloka	900	603	— 33,0 %
Radovica	1000	520	— 48,0 %
Semič +	5000	3306	— 34,0 %
Sinji vrh	1060	330	— 68,9 %
Stari trg	3320	1067	— 67,8 %
Suhor	2020	886	— 56,2 %
Vinica	3120	1655	— 47,0 %

Dekanija je izgubila prebivalstva za 31,7 % in je uresničila razvoj v merilu nadškofijskega povprečja s 56,6 %.

Izvršeno je bilo samo eno prefaranje (župnija Podzemelj je župniji Semič oddala eno hišo).

Narasla je po številu prebivalcev samo župnija Črnomelj, čeprav ne more dohiteti razvoja.

Na prebivalstvu so prav vse ostale župnije izgubile zelo veliko.

Vernost je tradicionalna in še preveč patriarhalno pogojena. Področje samo je po svoji odrezanosti zelo enotno in potrebno študija, da bi pastora-
racija iskala nova pota.

Sklepne misli

Kadar koli med seboj govorimo o pastoralnih vprašanjih in problemih, se navadno izkaže, da vsak po svoje vse »ve« in »pozna« razmere, v katerih delujemo. Ko pride do razglabljanja, kakšna so konkretna znamenja, se izgublamo v drobnarijah in jih pretiravamo ali pa se izgublamo v posploševanju in tako še bolj zabrišemo vsa vprašanja, ki terjajo rešitve.

Prav iz teh razlogov je potrebno, da enkrat spregovorijo konkretne »številke« na tak način, da moremo za njimi vsaj zaslutiti »življenje« in »gibanje«. Kaj vse se je »premaknilo« v teh 50 letih! Ne samo številke, ne samo ljudje, tudi občestvene vezi, običaji in navade, mišljenje in vrednotenje, nazori in razlage, gledanje na dogodke in Cerkev... Vse te reči »molče trobentajo« za temi številkami.

Vse to odkrijemo v širokem okviru »premikov« v nadškofiji.

Potrebno je bilo opozoriti tudi na to, da imajo vsi ti »premiki« nekaj svojskega na sebi v mejah posameznih dekanij. Tudi to vidimo, da meje dekanij pri tem niso odločilne. Saj ti premiki s svojo problematiko segajo prek njih. Primerjajmo samo spremembe, ki se izvrše v teh desetletjih na mejah dekanij okrog dekanije Ljubljana-mesto; vse segajo ena v drugo.

Takoj vidimo, da je treba tej študiji dodati še druge podobne. Obravnavale bi že takoj lahko nedeljnice, obhajila, razporejenost duhovnikov, obisk verouka, skrb za prejem sv. krsta, za sklepanje zakonov pred Cerkvijo, za cerkvene pogrebe. Za vsemi temi dogajanjem se namreč skriva »življenje«, ki ga tudi številke morejo odkriti in opozoriti nanj.

Šele na osnovi takih študij bo mogoče bolj smiselno in bolj učinkovito pristopiti k novim pastoralnim prijemom.

Dragocena knjiga o vzhodnem bogoslužju

Drugi vatikanski koncil pravi v odloku o ekumenizmu: »Splošno je znano, s kakšno ljubeznijo vzhodni kristjani opravljajo sveto liturgijo, zlasti obhajanje evharistije, ki je vir življenja Cerkve in poroštvo prihodnje slave... Vsi naj vedo, da je spoznavanje, spoštovanje, ohranjanje in gojitev tako bogate liturgične in duhovne dediščine Vzhoda kar najbolj važno za zvesto ohranitev polnosti krščanskega izročila in za uresničevanje sprave med vzhodnimi in zahodnimi kristjani« (čl. 15). Zelo lep prispevek k spoznanju vzhodne liturgije je knjiga, katere vsebino hočemo tu navesti in ki jo je napisal profesor na teološkem inštitutu sv. Sergeja v Parizu, član Mednarodne akademije za raziskovanje verstev v Bruxellesu, pisatelj znanega dela »L'Orthodoxie« (Ed. Delachaux et Niestlé 1959), prevedenega v več jezikov, ena od najbolj reprezentativnih osebnosti pravoslavne Cerkve na Zahodu.

Paul Evdokimov, *La prière de l'Eglise d'Orient*. La liturgie de saint J. Chrysostome (Coll. »Approches oecuméniques«), Salvator-Mulhouse, Paris-Tournai 1966, 206 str.

Knjiga obsega poleg uvoda 4 dele, izmed katerih je prav posebne pozornosti vreden prvi (21—29) in tretji (45—63) del, enako uvod z naslovom »Liturgija — nebesa na zemlji in ikona pravoslavja« (11—19).

a) Iz uvoda naj bodo navedene tele misli:

Po liturgiji, ki ima v sv. evharistiji tako jasno središče, dobiva vidni, snovni svet sam »liturgični« značaj in namen, ko postane ponižni, a hkrati sijoči kraj teofanije, razodevanje Boga, ki sam prebiva v nedostopni svetlobi (1 Tim 6, 16). Zakramenti poglobljajo gledanje na kozmično naravo in kažejo, kako so vse stvari naravnane na to, da pridejo do liturgične dovršitve: voda postane deležna skrivnosti epifanije (Gospodovega razglášenja); les nam daje križ; zemlja sprejme Gospodovo telo za počitek velike sobote, kamen naj služi zapečatenemu grobu in tistemu kamnu, ki ga angel odvali od groba za žene, ki nosijo dragocene dišave za maziljenje Gospodovega telesa; žito in vinska trta dosega svoj višek v sv. evharistiji, olje in dišave vstopajo v krizmo za maziljenje. Vse se nanaša na učlovečenje, vse dobiva svoj cilj v Gospodu in svoj prostor kot odlomek celotne molitve sv. Cerkve (str. 12).

Liturgični prostor je po mišljenju cerkvenih očetov nov raj, kjer Sveti Duh prebujá »drevesa življenja«, zakramente, in kjer je na skrivnosten način vzpostavljeno kraljevanje svetnikov nad vesoljstvom. Kot duhovnik kraljevega duhovstva je tu vsakdo že s krstom določen za to, da vrača ta svet Bogu kot daritev, molitev in »večerno žrtev«. S Kristusom so po besedah patriarha sv. Germana »nebеса, kjer prestoluje in deluje troedini Bog, stopila na zemljo; in duša je prevzeta od te vizije sveta« (str. 13).

»Naš nauk je v skladu z evharistijo in evharistija ga potrjuje,« pravi sv. Irenej (Adv. haer. 4, 18, 5), ko s tem pojasnjuje nedeljivo enoto cerkvenega nauka in življenja. Ni brez pomena dejstvo, da so v hebrejski bibliji knjige razporejene po liturgičnem redu, kakor so jih brali v teku leta vzporedno z

velikimi prazniki. »Dogme, ta zgostitev razodetih resnic, so formulirane liturgično kot doksologični kosi in sestavljajo vogelne kamne liturgije, ki je vsa osredotočena okoli evharistije.« Liturgija — to so kraljevska vrata, skozi katera naj vstopimo in vnaprej začutimo samega duha ortodoksije, njeno življenje adoracije, kjer človek brez nehanja obhaja veseli praznik srečanja. Liturgija nas postavlja v šolo transcendentnega realizma sv. Janeza, ko govori: »Kar smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli...« (1 Jan 1, 1). V resnici verniki mimo vsega navideznega lirizma ob koncu liturgije izpovedujejo tisto, kar so dejansko doživeli: »Videli smo resnično Luč,« kajti »prejeli smo nebeškega Duha«. — To je mnogo več kakor oznanjevanje nečesa preteklega ali spominjanje preteklega. Liturgični spomin (anamneza) je »epifanična anamneza«; tu dejanje spominjanja napravlja, da tisto, česar se spominjamo, nastopi pred nami kot nekaj sedaj navzočega, da postane sedanji, pred nami in sredi nas navzoči dogodek. Tako »To delajte v moj spomin« pomeni: »Jaz sem sredi med vami,« »Bog govori in to se zgodi«; in verniki so deležni preroške dimenzije božje besede, ki je dejanje; teofanija, paruzija, to se pravi razodevanje, prikazanje, navzočnost (str. 14 sl.). Po »ženitovanjskem zedinjenju« v sv. obhajilu, ko »srce vsrka Gospoda in Gospod vsrka srce«, ves človek še posebno globoko postane »liturgično bitje«, človek Sanctusa, tisti, v katerem je vse njegovo bitje postalo »inkarnirana molitev«. Z ozirom na to pravi Evagrij (v razpravi o molitvi, 60): »Tisti, ki resnično moli, je teolog.« (str. 17).

b) Prvi del govori o molitvi, njenih stopnjah, oblikah in ovirah. In sicer zelo globoko. »Življenje molitve,« tako npr. pravi P. Evdokimov, »njena gostota, njena globina, njen ritem je mera za naše duhovno zdravje in nas razkriva samim sebi.« »Puščava« pri asketih postane nekaj notranjega in pomeni osredotočenje zbranega in molčečega duha. Na tej ravni, ko se človeku končno posreči molčati, je prostor za resnično molitev in tu je človek na skrivnostni način obiskan. Če naj slišimo glas Besede, je treba znati poslušati njen molk, naučiti se predvsem tega, kajti to je »govorica prihodnjega veka«. »Molk duha« je celo višji od tistega, kar imenujemo »oraison« (str. 21). — Molitev nam pokliče v zavest, da se je del našega bitja pogreznil v neposrednost, da je vedno zaskrbljen in raztresen, in da drugi del na ta prvi del gleda z začudenjem in sočutjem. »Zbrano« odpira dušo v smeri navzgor, a tudi nasproti bližnjemu. V času besedne inflacije, ki le obtežuje trdo samoto, more samo še človek takšnega miru, ki moli (l'homme de la paix orante), govoriti drugim. Njegov molk bo govoril tam, kjer pridiganje nič več ne deluje; njegova skrivnost bo ustvarjala pazljivost v odnosu do razodetja, ki je stopilo v bližino, postalo dostopno« (str. 22). »In celo, kadar tisti, ki pozna molk, govori, najde z lahkoto deviško svežost vsake besede. Njegov odgovor na vprašanje o življenju ali smrti prižubori na dan kakor amen njegove stalne molitve« (23). — Duhovni učitelji pravijo, da »ne zadostuje imeti molitev, imeti v posesti pravila ali navado molitve — treba je postati, biti inkarnirana molitev« (24). V tem je največja moč za prenovitev sveta. Origen pravi: »En sam svetniški človek je s svojo molitvijo v svoji borbi močnejši kakor množica grešnikov,« pristavlja pa, da se je treba za dobro molitev zelo truditi, kajti »vzpenjanje na visoko goro je utrudljivo« (Hom. in Num. 25, 2; Evdok., 28).

c) Drugi del (31–42) govori o duhovnih dnevnicah (oficiju), navajajoč vedno kar manjše tekste iz vzhodnih cerkvenih očetov.

č) Tretji del govori o »svetem«, kar prvotno pripada samo Bogu. Škofje nosijo naslov »sanctus frater« in patriarh »njegova svetost«, ne v moči

svoje človeške realnosti, marveč po svoji deležnosti pri edinem Kristusovem duhovništvu. »Strašne misli so skrivnosti, in samo duhovniki se morejo dotikati svetišča, oltarja, ker jih varujejo duhovniška oblačila, znamenja službene svetosti«. Vsak krščen je »maziljen«, zapečaten z darovi Svetega Duha, ki ga priključijo Kristusu, da je »deležen božje narave«, »božje svetosti« (2 Pet 1,4; Hebr 12, 10); in po tej deležnosti postane »svet«, »posvečen«. V tem smislu imenuje sv. Pavel ude cerkvene občine »svete«. (str. 46). — Zanimivo je razlikovanje med znamenjem in simbolom, na kar mi zahodnjaki preveč radi pozabljamo. Znamenje človeka pouči, na kako stvar opozori. Simbol pa ima čisto drugačen pomen, kakršnega mu daje liturgično in patristično izročilo. V grščini prihajata besedi »simbol« in »diabolos« (= hudič) iz istega korena, a z nasprotnim smislom: diabolos ločuje, razkosava, izolira; simbol zedinja, povezuje, vzpostavlja občestvo, je most, ki povezuje bregova dveh svetov. Simbol je torej do simboliziranega v odnosu pripadnosti in resnične deležnosti pri simboliziranem — zato je simbolizirana stvarnost vedno navzoča v svojem lastnem simbolu. Liturgični simbol (križ, ikona, svetišče, blagoslov) predstavlja in stvarno ponavzbuje deležnost pri tem, kar je nebeškega, deležnost v sami snovni upodobitvi. Bogočastne besede: aleluja, Kyrie eleison, amen izvirajo iz starih jezikov, ki se v vsakdanjem življenju nič več ne uporabljajo; a sveta vsebina teh besed nosi v sebi ustno obliko božjega navdihnjenja, in sleherni prevod bi prinesel s seboj nevarnost profanacije. Podobno velja za »verba certa«, za čisto določene besede Sanctusa, za Gospodovo molitev, za molitev srca, za Credo, za ime, za formule zakramentov in liturgije... (str. 48). Ko se vernik pokriža, oblikuje »epiklezo v gestah«, epiklezo, ki kliče Svetega Duha, bolj natančno, »nezmagljivo moč križa«, po besedah moskovskega metropolita Filareta: »Oče je Ljubezen, ki križa, Sin je križana Ljubezen, Sveti Duh je zmagovalna sila križa«. Z močjo interiorizacije vtisne vernik s pokrižanjem tako rekoč podobo križa v svoje bitje, se poistoveti s križem in po tej podobi križane ljubezni se naravna na večni križ, ki je slika trinitarne Ljubezni; in tako postane ikona presv. Trojice, živa transkripcija božjega misterija, ki je tako postal v njem navzoč (str. 48 sl.).

Telesna kretnja izraža dušo, beseda in kretnja se tako medsebojno dopolnjujeta. Po psiholoških zakonitostih čustvo, ki tako najde svoj izraz, podvoji svojo moč. Biblični teksti in Jezusove besede so ritmizirane in postavljene v neko čudovito ravnovesje — kakor oddelki liturgične, himnične poezije. Parabole uporabljajo najskromnejše stvarnosti tega sveta in preprosta, pa vendar vsebinsko tako polna dejanja. »To delajte v moj spomin«: s pomočjo nekaj malega kruha in vina. Liturgija je beseda, a hkrati duhovniška gesta, ki ji je bila dana trajnost. Polna je znamenj in simbolov, simboličnih kretenj in dejanj. Po nauku učiteljev askeze, zlasti Serafina Sarovskega, tisti duhovni čuti, na katere se znamenja in simboli obračajo, nikakor niso nekaj zgolj spoznavnega, intelektualnega, marveč gre pri njih za zelo realno dožemanje energij Svetega Duha v globinah naše narave. V nasprotju z »mesenostjo« so duhovni čuti skrivnostna površina »srca« v bibličnem pomenu, to se pravi v pomenu metafizičnega središča človekovega bitja (str. 49). »Srce,« tako pravi Gregorij Palamas (Hom. 15, 20: PG 34, 589), »je gospod in kralj vsega telesnega organizma, in kadar se milost polasti pašnikov srca, tedaj ta milost kraljuje nad vsemi udi in vsemi mislimi; kajti tam, kjer je razum, tam se nahajajo vse misli duše in tam čaka duša na to, kar je dobrega. To je vzrok, zakaj milost prodre v vse telesne ude« (50).

V desakraliziranem svetu je moderni človek izgubil ključ do simbolov in do »šifer« (znamenj), čeprav moramo dostaviti, da se pri nekaterih sedanjih

mislecih spet prebuja smisel za simbolizem (npr. pri Berdjajevu, Jungu, K. Jaspersu, P. Ricoeuru). Gotovo pa je ta moderni človek še zelo občutljiv za človeške situacije: navzočnost-odsotnost, samota-občestvo, jetništvo-osvoboditev, smisel-absurdnost; temeljne vrednote njegovega življenja: ljubezen, smrt, rojstvo, prijateljstvo, svoboda, poklicanost, spoznanje — ohranjajo tam, kjer je človek ranljiv, še vedno svoj globoki pomen misterija. »Sveto« (sakralno) se spet mogočno uveljavlja, ne sicer na ravni kozmičnih simbolov, pač pa na ravni človeka in misterijev njegove eksistence. In v tej perspektivi more danes liturgija doseči in zajeti človeka, ki v svoji zadnji globini ostane otrok, ki se prej ali slej začuti nesrečnega in ki išče zavarovanosti, kar navsezadnje pomeni isto, kakor iskati tega, da bi bil ljubljen in s tem odrešen. Ljubezen pa je, kakor pravi Gabriel Marcel, moč, ki daje nesmrtnost (immortalise). »Reči: ljubim te, pomeni, da ne boš umrl.« — A resnično ljubiti moremo samo Njega, ki je Večen in tudi vsako bitje, ki je v Njem eternizirano, tj., ki je v Bogu dobilo večnost. V tem obstoji pisatelja Dostojevskega genialni dokaz za bivanje božje (str. 50). In vse to je v liturgiji, zlasti v veliki molitvi za vse potrebe, jasno izraženo.

Najgloblja otožnost v pogledu na človeško eksistenco prihaja iz časa, ki nam neprestano polzi iz rok (51 sl.). A treba je »razlikovati med profaniziranim, inficiranim, negativnim časom padca (v greh) in posvečenim, odrešenim, k svoji pozitivni površini usmerjenim časom«. Prvi je ciklični čas, ki ga merijo naše ure in ki prebuja v nas občut absurdnosti neskončnih ponavljanj, ki nikamor ne pripeljejo. »Čisto nekaj drugega je eksistencialni čas: vsak trenutek se more od znotraj odpreti nasproti čisto drugačni dimenziji. To je posvečeni ali liturgični čas. Njegova deležnost pri nečem, kar je absolutno drugačno, spremeni njegovo naravo. Večnost ni ne pred časom ne po času; večnost je tista dimenzija, nasproti kateri se more čas odpreti. — Resnična finalnost ni konec, marveč Polnost (Pleroma) (str. 52). Sv. Irenej pravi: 'Bog se je napravil časovnega, da bi mi, časovni ljudje, postali večni,' in pristavlja, da to, kar je časovnega, že v tostranstvu dosega svoj vrhunec v večnem. Kristus ne uničuje časa, marveč ga dovršuje, mu daje znova vrednost in ga odrešuje (odkupi). Dogajanja nič več ne izginejo, marveč ostanejo shranjena v božjem spominu; tako molitev za mrtve prosi Boga, naj 'jih ohrani v svojem spominu'« (52 sl.).

Liturgična anamneza je še posebno dimenzija časa, ko se preteklost sreča s prihodnostjo: spominja se vseh zemeljskih dogodkov Gospodovega življenja, a »spominja se« tudi njegovega drugega veličastnega prihoda, njegove paruzije. — Naš spomin nam daje homogeno navzočnost preteklosti, kolikor se je spominjamo, daje nam o njej kakor nekakšno strnjeno sliko; »liturgični spomin« ali anamneza pa gre vse dalje in ne vsebuje slik preteklosti, marveč dogodke same. Po delovaju moči liturgičnega misterija se čas odpre in nas potisne do točke, kjer se večnost križa s časom, in tukaj postanemo resnični sodobniki bibličnih dogodkov od Geneze do Paruzije; doživljamo jih konkretno kot njihovi očitci (str. 53). Ko obhajamo božič, smo realno navzoči pri Kristusovem rojstvu, in vstali Kristus se nam v pashalni noči realno prikaže in napravi iz tistih, ki »obhajajo spomin«, očitce dogodkov velikega časa. »Tukaj ni več sledov mrtvega časa ponavljanj, marveč vse ostane enkrat za vselej v urejenem zaporedju liturgičnih slovesnosti« (54).

Dalje nam pisatelj razlaga, kako je prišlo do ikonostasa, kako do tihega recitiranja anafore, s čimer je bilo navzoče ljudstvo ovirano pri globljem sodelovanju, ki je za liturgijo že po gledanju starejših cerkvenih očetov nekaj tako bistvenega. Vendar je pri vsem vendarle treba priznavati, da ni mogoče

pogrešati realnega čuta za nedotakljivo področje svetega, spričo katerega nikoli ne smemo izgubiti trepetajočega strahu pred nedoumljivimi brezni trinitarnega božjega življenja, iz katerega prihaja do nas božja Človekoljubnost (Filantropija), da bi v nas z binškošnim ognjem in s pobožanstvujočo energijo prebudila »kvas nesmrtnosti« (58). Kristus je sicer že vse dovršil, a kozmični in univerzalni odmev vsega tega ostane še nedovršen (prim. 1 Jan 3, 2; Rimlj 8, 22). Bog ne neha delovati in v zakramentih ter liturgiji neprenehoma izvršuje odrešitvena dejanja, ki nadaljujejo zgodovinsko vidnost Kristusa samega in v katerih Bog sedaj posega v naš čas in v naše življenje. Verniki pa so tukaj hkrati priče in dejavni izvrševalci liturgične drame (59).

d) V četrtem delu (65—83), ki nosi naslov »Mystère«, a govori skozi in skozi o obhajanju evharistije, se moremo seznaniti z vseobvladajočim pomenom, ki ga vzhodna teologija pripisuje evharistiji v življenju Cerkve. Za koga, ki se s tem vprašanjem še ni seznanil ob študiju kakega večjega dela, bo to poglavje kar nekakšno odkritje. Zanimiva je trditev, da ima načelo »zunaj Cerkve ni zveličanja« predvsem evharistični smisel: *solus christianus — nullus christianus*. In sicer je »solus« tisti, ki se postavlja ven iz evharističnega občestva — s tem se postavlja tudi ven iz Cerkve. (69) Pisatelj se, kakor sicer večkrat (npr. str. 56 sl.), zavzema za to, da bi se spet vse močneje uveljavilo med vsemi verniki pogostno obhajilo, in navaja cerkvene očete v prid svojemu zavzemanju, med drugimi tudi sv. Ambroža, ki »izraža pravi patristični nauk: 'Tisti, ki je nevreden prejemati evharistijo vsak dan, bo tudi nevreden prejeti jo le enkrat v letu' (De Sacram. 5, 25)« (69). V evharistiji je obseženo naravnost »bistvo krščanstva: skrivnost božjega življenja se vcepi v skrivnost človeškega življenja: 'Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi' (Jan 17, 21)«. Zato vzpostaviti Cerkve na binškošni praznik »neposredno sledi razodetje njene narave: Vztrajali so v bratski skupnosti, lomili kruh in skupno molili (Apd 2, 46)« (71).

Ob današnjih poskusih nekaterih zahodnih katoliških teologov, kako bi poglobili razumevanje navzočnosti povelčanega Kristusa v sv. evharistiji, je zanimivo vedeti, kako Evdokimov prikazuje pojmovanje vzhodne teologije, kar zadeva »transsubstanciacijo«. Gotovo je, pravi, da obhajanci vedo, da so deležni telesa povelčanega, nebeškega Kristusa. S svojim spoštljivim, do kraja poudarjenim čutom za misterij, ni Vzhod postavil vprašanja v pogledu na »kaj« in »kako« evharistične skrivnosti. »Način spremenitve ni sprejemljiv za nobeno raziskovanje,« pravi npr. Janez Damaščan (De fide orth. 4, 13). Pri vseh vzhodnih očetih pa je popolnoma jasno, da je v obhajanju sv. evharistije »kruh z močjo Parakleta docela spremenjen v živo Kristusovo telo; nebeška prvina, čeprav nevidna, je docela absorbirala vase zemeljsko prvino« (73). Z vnebohodom preoblikovano, nebeško Kristusovo telo nič več ne pripada temu svetu. Pričujoče ni sicer »povsod«, ker je zunaj prostora in nad prostorom — ni nekaj prostorninskega, to se pravi, ni podrejeno zakonom fizičnega prostora, marveč se more nahajati po Kristusovi volji v vsaki točki prostora in se tako razodevati. To nebeško telo ni pod ali namesto vidne oblike kruha, marveč je Kristusovo povelčano telo (75). — Jasno je, da je ta nauk docela skladen z naukom katoliške Cerkve o Kristusovi evharistični navzočnosti.

Za nas zahodnjake, ki v resnici premalo upoštevamo Svetega Duha v odrešitjski ekonomiji, je pač posebno zanimiv odstavek o »binškošnem značaju evharistije«, ki je v bizantinski kulturi poudarjen z »zéon«, z obredom, pri katerem se v kelih vlije vroča voda ob izgovarjanju besed: »Gorečnost vere, polnost Svetega Duha...« Vzhodni cerkv. očetje postavljajo

vzporedno z ontološkim odnosom Besede do Kristusove človeške narave dinamični odnos Svetega Duha, ki razodeva božanstveno stanje te človeške narave in počiva nad njo kot njeno maziljenje. Gospodova človeška narava obstoji v svoji realnosti, a je docela posvečena in prežarjena z božjimi energijami, izhajajočimi iz dinamizma Svetega Duha. Sveti Duh povzroči v obhajanju evharistije spremenitev darov in obhajancev samih, kakor poudarja sv. Maksim (Mystag. 24). Pobožanstvujoče poduhovljenje (»pneumatizacija«) Odrašenikove človeške narave se nadaljuje v tistih, ki so deležni njegovega »svetega mesa«. Ne samo upodobljeni so po Kristusu, marveč so kristificirani, verbificirani, pridruženi Kristusovi polnosti, kakor uči sv. Pavel (Kol 2, 9 — str. 82).

e) Peti del (85—195) govori o »evharistični liturgiji« po obredu sv. Janeza Krizostoma, in sicer najprej o izvoru in razvoju; nato podaja lep francoski prevod te liturgije, nazadnje komentar, ki bo prav prišel vsakomur, kdor se bo želel seznaniti z velikim bogastvom in lepoto te liturgije. To mu bo moglo zelo pomagati tudi pri globljem razumevanju zahodne evharistične liturgije.

Ob koncu je dodan kratek, a dragocen slovarček težjih strokovnih izrazov.

Knjiga nam more odpreti oči za marsikaj takega, na kar mi zahodnjaki v svojem teženju po »funkcionalnosti« v liturgičnih zadevah in v svojem, včasih brezkončnem in kar preveč zgolj razumarskem teološkem vpraševanju preveč pozabljamo. Če se katoliška teologija ne sme zapreti za znanstvene in življenjske probleme sedanjega človeštva — še manj pa seveda za navdihnjeno božjo besedo in za delovanje Svetega Duha v Cerkvi — potem tudi ne sme ostati brezbržna za Vzhod. Saj je bila v tla Vzhoda vsajena od Svetega Duha navdihnjena govorica sv. pisma in iz tistih tal je prižuborela na dan sveža in svetla teologija prvih cerkvenih očetov, obenem velikih pričevalcev za središče vsega razodetja in vse teologije, za Kristusa, na križu umrlega in povečano vstalega.

Ob Evdokimovi knjigi se praktično seznanimo s »simbolično«, to je takšno teologijo, ki ne operira zgolj z abstraktnimi pojmi (»pojmovna« teologija), ampak tudi s simboli, ki nam stvarnosti božjega razodetja približajo na bolj celosten način, zaradi česar morejo te stvarnosti človeka zajeti ne le v njegovih razumskih, marveč tudi v čustvenih plasteh. Sicer so tudi na Zahodu vsaj cerkveni očetje radi uporabljali tudi simbole, če so hoteli izraziti globoko vsebino razodetih resnic — tako npr. s trditvijo, da se je Cerkve rodila iz Jezusovega prebodenega Srca, s čimer so mogli povedati mnogo več, kakor pa z golimi abstraktnimi izrazi. V naših časih pa je marsikje tudi v zahodni teologiji nastopilo prepričanje, da se nam je treba tukaj marsičesa naučiti od Vzhoda, ki je svojo teologijo že od nekdaj tesno povezoval z liturgijo in njenim bogatim simbolizmom.

En pomislek bi pa vendarle izrazil. Evdokimov pravi: »Po vzhodnem pojmovanju duhovnik ne izgovarja Kristusovih besed, To je moje telo« in persona Christi, temveč in nomine Christi. Da bi se Kristusova beseda, katere spomin duhovnik obnovi, res izpolnila in dobila božjo učinkovitost, v ta namen duhovnik v epiklezi kliče Svetega Duha..., ki razcdene (manifeste) Kristusov poseg, ko Kristus poistoveti izgovorjene besede s svojimi lastnimi besedami — in to je čudež spremenitve (metabolé)« (81). Evdokimov očitno tukaj rahlo obrača ost zoper trditve, ki jo neprestano srečavamo v katoliških teoloških učbenikih, pa tudi v dokumentih cerkvenega učiteljstva: da duhovnik izgovarja konsekracijske besede »in persona Christi«. Pri tem pa misli, da hočejo te besede povedati nekaj čisto drugega kakor »in nomine Christi«, kakor da po zahodnem

pojmovanju duhovnik pri konsekraciji deluje nekako v svojem bistvu in v svoji moči. A v tem se zelo moti. Dejansko namreč »in persona Christi« pomeni v bistvu isto kakor »in nomine Christi«, v Kristusovi moči; prvi izraz je v tem pogledu še bolj jasen kakor drugi. Duhovnik pri konsekraciji deluje le kot »agens instrumentale«, kot Kristusovo orodje, kot Kristusov namestnik; in sicer ne v tem pomenu, da bi stopil na Kristusovo mesto, marveč v tem, da na zunaj predstavlja Kristusa, a »causa principalis« spremenitve je Kristus — po svoji poveljani človeški naravi tudi »causa instrumentalis primaria«, medtem ko je vidni duhovnik le »c. instr. secundaria«. O tem prim. A. Michel, v: DTC 14, 635; M. Schmaus, Kathol. Dogmatik IV/1, München 1952, 74; Ch. Journet, L'Eglise du Verbe incarné I, Paris 1957, 206; M. Premm, Kath. Glaubenskunde III/I, Wien 1957, 87; H. Mühlen, Una mystica persona, München itd. 1964, 352; M. Bordoni, La presenza della »Chiesa« nella celebrazione eucaristica, v: Divinitas 1968, 531—536.

Anton Strle

»Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh«

»Dejavnost Svetega Duha obvladuje svet. Resnična zgodovina Cerkve je zgodovina binkosti, ki se nadaljujejo v dušah. V vseh dogodkih tega sveta zasleduje Bog svoj večni načrt: zbrati v enoto ene same božje družine ljudi vseh ras in vseh časov s tem, da jih upodobi v svojem Sinu (Rimlj 8, 92). To je delo modrosti, moči in ljubezni, in glavni mojster vsega tega ostane Sveti Duh. Kristusova Cerkev je le ponižna dekla troedinega Boga. Prešinjena z istim Duhom dela supaj s svojim Učenikom na to, da bi »zbrala v edinost vse razkropljene božje otroke« (Jan 11, 52)«.

Tako piše znani in plodoviti strokovnjak za duhovno teologijo M. M. Philippon OP v uvodu knjige: *Les dons du Saint-Esprit* (Textes et études theologiques), Desclée de Brouwer, Paris 1964, str. 392.

Dela tega avtorja vedo vedno mnogo povedati dogmatiku, nič manj pa seveda tudi oznanjevalcem božje besede.

Knjigo, o kateri poročamo, odlikuje izredna jasnost in preglednost in tak jezik, da se ob njegovi preprosti lepoti človek kar spočije, če se je moral ravnati prej pregristi skozi labirint kakega skoraj namenoma zapleteno napisanega teološkega ali neteološkega dela, kakršna so danes večkrat že kar v navadi. Celotni načrt Philipponove knjige je izražen s trodelno formulo, ki ji ustrezajo trije deli v knjigi obravnavane snovi:

1. Fides quaerens documentum (pričevanje sv. pisma in cerkvenih očetov; srednjeveška teologija s sv. Tomažem na čelu; nauk mistikov, predvsem sv. Janeza od Križa; učiteljstvo Cerkve; Sveti Duh in edinost Cerkve: str. 27—105).

2. Fides quaerens intellectum (razum, ki se je odprl za verovanje, hoče prodrati do dna, do korenin resnice, kakor pravi sv. Tomaž v Quodl. 4, 9, 3; do str. 316).

3. Fides quaerens exemplum (sedmeri darovi, kakor so uresničeni v Kristusu, pri Kristusovi materi, pri svetnikih; do konca knjige).

Naj bodo iz bogate vsebine posebej omenjena le nekatera mesta.

V zvezi z razpravljanjem o daru modrosti avtor lepo pravi o veri: »Verovati pomeni vse stvari gledati s Kristusovim pogledom; tak človek v upanju vsega pričakuje od mogočne in usmiljene Trojice po zasluženju Jezusa Kristusa ... Naše življenje z Bogom, našim Očetom, in z ljudmi, našimi brati, se

razširi v prijateljstvo z vsemi v Kristusu» (139). Podobno je glede na zakoreninjenost v Kristusu tudi z ostalimi krepostmi in darovi Svetega Duha: vse naše duhovno življenje se razvija v nas po besedi sv. Pavla »v Jezusu Kristusu«. Trinitaričnost krščanskega življenja je hkrati kristocentričnost — in obratno. Krščanska razumnost je npr. vsa prešinjena z duhom križa. Dar pobožnosti pa napravlja, da šepetemo: Abba, Oče! skupaj z Duhom Sina; ta dar nas zedinja s Kristusom, Duhovnikom in Hostijo, edinim srednikom med ljudmi in Bogom. Dar moči nas upodablja po pogumu Križanega. Dar strahu božjega varuje in zadržuje naše duše daleč stran od zla, ohranja jih neomadeževane, neskaljene: device za Kristusa, device za presv. Trojico. Zakoreninjenost v skrivnosti presv. Trojice in uprtost našega duhovnega pogleda na skrivnost troedinega božjega življenja ostane neločljivo od povezanosti s Kristusovo skrivnostjo »najvišje pravilo pobožanstvujoče dejavnosti darov. Prešinjen s Svetim Duhom v vsakem od svojih dejanj bi moral kristjan preživeti na zemlji na način učlovečenega Boga« (140).

Zanimiv poudarek daje Philippon daru strahu božjega (na katerega danes najbrž še posebno radi pozabljamo). Ta dar, tako pravi avtor, »zavzema v duhovnem življenju in pri teženju po krščanski popolnosti prvenstveno (primordiale) mesto, ne sicer v hierarhiji vrednot, pač pa v pogledu na dispozicijo: postavlja nas v zavest naše krhkosti, kolikor smo grešniki, in v občutek naše ničnosti, kar je temeljni pogoj za sleherno svetost« (144 sl.).

V različnih ljudeh v različnih položajih se z večjo močjo in izrazitostjo uveljavljajo tukaj ti, tam spet drugi darovi, na vedno nov, vselej enkraten način. Dar moči žari na poseben način pri mučencih; dar sveta pri ljudeh akcije; intelektualni darovi umnosti, vednosti in modrosti pri velikih učiteljih, in skladu s poslanstvom vsakogar. A ta »raznoličnost karizem ni anarhija. Vsa božja dela nosijo na sebi pečat harmonije in enote. V vsakomer izmed nas rastejo kreposti in darovi hkrati in se razvijajo harmonično kakor vsi deli našega telesa, kakor vsi prsti na roki. Brez dvoma celo pri svetnikih obstoje vnaprejšnje dispozicije za to ali drugo krepost...« (145).

Posebno potrebujemo darov Svetega Duha v težjih trenutkih življenja, ki se jim noben cdrasel človek ne more izogniti. Ob takih priložnostih se je še posebej treba ozirati k Pomočniku (kakor bi mogli reči Svetemu Duhu, namesto da mu rečemo »Tolažnik«), podobno kakor se »univerzitetni študent pri pripravi na doktorsko tezo ob težkih točkah glede analize in sinteze rad zateče k učitelju«, da bo usmerjal metodo in vodil ven iz slepe ulice; podobno kakor mlad zdravnik v nejasnih primerih potrebuje mojstrove pomoči (121).

»Vse svetnike je oblikoval božji Duh. Ta Duh vtisne v vsakega izmed njih poseben odsev Kristusove svetosti. To je tista 'različnost milosti' in karizem, izhajajočih iz mnogovrstne dejavnosti prav 'istega Duha' ljubezni (1 Kor 12, 11). Vesoljstvo duš in duhov nudi našim duhovnim očem bolj čudovito bogastvo različnih tipov duš kakor pa snovno vesoljstvo. Vsaka človeška duša pa spet sestavlja neke vrste avtonomni kosmos. Notranja harmonija njenih sposobnosti in njenih dejanj jo napravlja različno od vseh drugih. Igra kreposti in darov Svetega Duha vtisne v vsakogar izmed nas kakor osebne poteze naše fiziognomije« (354). Od tu poteka prilagoditev božjega Duha vsakemu individualnemu primeru. Obstoji npr. oglarjeva vera, vera intelektualcev, vera učenjakov in vera ljudi dejanja, vera mučencev. Važno je predvsem to, da poudarimo silno raznoličnost osebnih nagibanj Svetega Duha v njegovem razsvetljujočem poslanstvu. Kolikor duš, toliko različnih oblik delovanja darov. »Sv. Bernardki je npr. zadostovalo moliti rožni venec, da je svojo dušo spravila v tesen stik z Bogom, medtem ko je sv. Hieronim uporabljal svoje oči, da je iskal resničnega smisla sv. pisma. Sv. Dominik se je približeval evangeliju z neskončno spoštljivostjo; poljubil je božansko knjigo z ljubeznijo in se z njo razgovarjal kakor z živo osebo. Videli so ob takih priložnostih njegov obraz zdaj zalit s solzami, zdaj spet spremenjen od veselja ob razsvetljenju z Besedo. Svetniki in svetnice benediktinske družine odkrivajo Boga prek liturgije z neverjetno lahkoto, ki je milost njihovih poklica« (355). Zato bi bilo napak, če bi hoteli dosegati ne le medsebojno harmonijo marveč naravnost togo uniformiranost v občestvu Kristusovih učencev. »V Kristusovi Cerkvi ohranja vsak učitelj, vsak svetnik svojo

lastno fiziognomijo in svoje posebno poslanstvo v službi celotnega skrivnostnega telesa. Nikakor ne postavljajo v senco drug drugega, marveč se medsebojno osvetlujejo, ko vsak na svoj način izraža enega od mnogoterih vidikov neskončne polnosti Kristusove milosti« (14). To je vidno npr. pri daru pobožnosti, ki daje najprej polet in globino molitvi, tej »živi sintezi duše« (363), potem pa tako rekoč posebno barvo sploh vsemu življenju. »V uri premišljevalne molitve se vsa bogastva osebnosti harmonizirajo v božji navzočnosti. Vsakdanje izkustvo to potrjuje: vsakdo moli na svoj način. Sveti Duh se prilagodi vsem temperamentom, vsem kulturam, vsem civilizacijam, vsem oblikam življenja. — Sv. pismo je v odličnem pomenu knjiga molitve človeštva. In kakšna neprimerljiva galerija duš, ki molijo! A kako različnih!« (363).

Proti koncu knjige avtor spet poudarja važnost daru strahu božjega, ki vsakogar »postavi v najbolj temeljno razpoloženje za svetost: v prepričanje glede našega nič pred Bogom... Angeli sami trepečejo pred Bogom; otroški strah pred Bogom najdemo v vseh svetih dušah. Confessiones sv. Avgušтина so preprežene z vzkliki skesanosti in svetega strahu pred Bogom (kakor psalm 50)... Sv. Benedikt našteje 12 stopenj ponižnosti, ki je v najvišji stopnji popolna ljubezen, a ki se ponižno drži pred Bogom, kakor cestinar. Dar strahu božjega je temelj meniške duhovnosti kakor tudi duhovnosti evangelija: Če se ne spokorite, boste vi enako pokončani (Lk 13, 3)« (372).

Za nas Zahodnjake, posebno še v našem času, ko že zaradi zunanjih razmer tudi na verskem področju večkrat radi zaidemo v mišljenje, kakor da bomo »uspehe« dosegali kar zgolj s svojo svetno spretnostjo in iznajdljivostjo — seveda je vse to tudi zelo potrebno, kajti »božje dobrote se ne dajejo spečim, temveč čuječim« (Sv. Ambrož) — je zelo zdravilno, da nam kdo spet in spet pokliče v spomin »pozabljene resnice« o važnosti darov Svetega Duha. Kako važna je bila na 2. vatikanskem cerkvenem zboru v zvezi z naukom o Cerkvi tudi tema o Svetem Duhu, brez katerega bi bila Cerkve (z liturgijo vred) le mrtvo telo, zapisano bedni smrti, pa naj bi bila »hierarhija« in vsa druga organiziranost še tako sijajna! Kako nadvse važno je, da se pri vsej prizadevnosti odpremo predvsem za delovanje Svetega Duha, če naj izpolnimo silni klic koncila in božje previdnosti, klic po prenovitvi Cerkve! — In pri tem ne smemo misliti, da so darovi Svetega Duha le privilegij nekaterih članov Cerkve, morda le nekaterih izmed tistih, ki spadajo k t. i. hierarhiji ali pa so po samostanih. Philippon poudarja že v uvodu svoje knjige: »Uporaba darov Svetega Duha ni rezervirana eliti mističnih duš, marveč je določena za zagotovitev zveličanja vseh kristjanov. Sedmeri darovi so podeljeni vsem ljudem, ko se prerodijo v Kristusu po krstu. Ako se kdo ne prerodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo« (Jan 3, 5). Sveti Duh, ki v duše uvede milost božjega otroštva, ne prepusti duš samim sebi. Sprejme jih pod svoj vpliv, razprostre nad njimi varstvo vse presv. Trojice. Vsaka duša je vesoljstvo. Bog čuje nad vsako od njih bolj kakor nad neskončnimi prostorji snovnega vesoljstva. Njegov Duh je pri njih ob vsakem njihovem dejanju s svojo redno pomočjo; in vsakokrat, ko to zahteva njihovo zveličanje ali njihova visoka popolnost, poseže vmes osebno na poseben način, da jih razsvetluje, jih vodi in usmerja k Bogu. Tako Sveti Duh neprestano deluje v vsakem od udov skrivnostnega telesa, da bi jih pripeljal do njihove osebne svetosti in do zgraditve celotnega Kristusa (Ef 4, 13). Ritem in pogostnost njegovih božjih navdihov zavisi od njegove mcdrosti in previdnosti. Duh je gospodar svojih darov. A čim bolj se izkažejo sprejemljive za njegovo delovanje, tem bolj jih približa Bogu, tem bolj uresničuje v njih čudeže milosti in slave. Najvišja dejanja treh božjih oseb v dušah so sad darov Svetega Duha. — Traktat o darovih Svetega Duha je ključ za mistično teologijo. Največji učitelji duhovnega življenja so vedno zelo naglašali to prvenstveno vlogo Duha ljubezni v našem duhovnem življenju« (12).

Ob branju te bogate knjige so mi pogosto vstali dvomi nad pravilnostjo tiste prakse, ki se je ponekod začela uveljavljati: dolgotrajno odlašanje s podelitvijo zakramenta sv. birne. Gotovo, tudi krst ni docela brez podelitve Svetega Duha (a tudi tisto, kar nam je podeljeno s krstom, moramo sami in ob pomoči drugih v življenju šele polagoma razviti). In nedvomno more v določenih pri-

merih in razmerah biti iz pastoralnih razlogov utemeljena predstavitev birme na nekoliko poznejši čas, kakor pa je bilo to npr. pri nas pred nedavnim običajno. Toda ali bo s tem res toliko doseženega, kakor si nekateri obetajo? Ali se ne utegne zgoditi nekaj podobnega kakor z razsvetljskim in janzenističnim odlašanjem prvega sv. obhajila?

Morda bo kdo tukaj ugovarjal: Saj tudi zgodnje obhajilo ni prineslo sadov, kakršnih so si nekateri obetali. Na ugovor bi mogli reči: Toda ali se dovolj zavedamo, v kako globokem stanju ranjenosti z grehom (in nikakor ni tu kriv le greh prvih staršev, kakor slišimo včasih daleč pretirano trditi, marveč tudi in še bolj nadaljnji osebni grehi poznejših rodov in nas samih, tudi grehi opuščanja) se nahajamo in kako zelo si moramo prizadevati, da se čim bolj oklepamo Kristusa in njegovega Duha, če naj dosežemo tisto, kar je »Bog pripravil njim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9) — cilj, do katerega niti najvišja bitja, ki bi mogla biti ustvarjena, ne bi imela pravice? In dalje tudi ne vemo, kaj bi šele bilo s človeštvom, če bi ne bilo zgodnjega sv. obhajila, h kateremu je povabil sv. Pij X.

Drugi bodo spet rekli: Toda treba je vendar bolj upoštevati »opus operantis«! — Res je. Ali pa ni lahko ravno v pretiranih pričakovanjih, kaj vse bo prinesla pozna birma, velik kos pretiravanja v prid »ex opere operato«, kakor da bo pozna birma skoraj magično delovala (seveda v zvezi z enkratnim »visokim razpoloženjem«, ustvarjenim z veliko slovesnostjo) enkrat za vselej, kakor da bo mogla nadomestiti neprestani trud v zvezi z našim »vsakdanjim nadnaravnim kruhom«, sv. evharistijo, ki naj kot korenina in višek ter središče vsega delovanja Cerkve spremlja vsa naša prizadevanja, tako dušnopastirska kot osebna, za »svetost, brez katere nihče ne bo videl Gospoda« (Hebr. 12, 14)?

Do tu v opombi le vprašanje glede časa za podeljevanje birme. Nobenega vprašanja pa ni treba postavljati in nobenih dvomov ne izražati, če gre za priporočitev Philipponove knjige tudi in še posebno katehetom, ki hočejo izboljšati svojo katehezo o dostikrat preveč zanemarjenem zakramentu sv. birme. Pa tudi vsem drugim. Saj bi nihče od nas ne smel iti mimo misli, ki jih je 20. oktobra 1963 na koncilu izrekel kardinal Suenens: »Karizme Svetega Duha niso obrobni vidik življenja v Cerkvi, marveč so nekaj bistvenega za Cerkev vseh časov. Ves čas od binkošti je čas Svetega Duha... Cerkev je Kristusovo telo in Sveti Duh je vedno navzoč v njem z vsemi svojimi darovi. Cerkev je bistveno 'pneumatična', to se pravi oživljena po Svetem Duhu...« Sicer pa pogledjmo v koncilsko dogmatično konstitucijo o Cerkvi, pa bomo videli, kakšna je vloga Svetega Duha v Cerkvi.

Anton Strle

Franc Gornik, **Bled v fevdalni dobi**. Bled 1967, strani 241.

Za Škofjo Loko spada Bled med tiste podeželske kraje, ki imajo najbolj ohranjeno zgodovinsko dokumentacijo. Shranjena je zlasti v cerkvenih arhivih tako na Bledu, v Ljubljani in Münchenu, največ pa v Brixenu. Iz nje so doslej črpali že raziskovalci reformacijskega gibanja in deloma tudi krajevni zgodovinarji kakor arhivar Franc Pokorn, dr. Fr. Kimovec in dr. Rudolf Andrejka. Ko je leta 1939 dr. Josip Zontar objavil svojo zgledno obdelano Zgodovino mesta Kranja, so Blejci predlagali, naj jim isti avtor na tak način obdela tudi njihovo bogato dokumentacijo, kar bi bilo res zaželeno in koristno delo. Načrt je preprečila zadnja vojna in tudi povojne razmere sprva niso bile naklonjene njegovemu uresničenju. Med tem se je pokazala možnost drugačne rešitve. Dela se je lotil z druge strani blejski župnik Franc Gornik. Nemci so med vojno odpeljali župnijski arhiv v Kranj, od koder je po vojni našel pot v Ljubljano. Gornik ga je spravil nazaj na Bled, ga začel strokovno urejati in si izpisovati podatke za farno zgodovino. Hotel je dognati razločno in sklenjeno podobo o zgodovini fare in blejskega širšega okoliša. V arhivu so bile vrzeli, ki jih je pridno zapolnjeval z izpiski iz ljubljanskega arhivskega fonda, še mnogo več podatkov pa je našel v Brixenu, nekaj pomembnih dopolnil pa v Münchenu. Pregledal je že objavljene spise o Bledu in se posvetoval še s strokovnimi poznavalci problemov, ki so se mu odpirali. Zgodovinar M. Kos mu je dal na voljo svojo študijo o blejskih urbarjih in mu preskrbel njihove prepise. Tako je Gornik dognal ne le bistvene poteze domače farne zgodovine, ampak je dobil vpogled tudi v socialno strukturo in družbeni razvoj v blejskem okolišu. Izdelana farna zgodovina je še v rokopisu, podoba o socialnem razvoju prebivalstva pa je našla založnika: Zavod za napredek turizma, Bled, in lani izšla v tisku.

Knjiga, ki jo tu oznanjamo, ima naslov Bled v fevdalni dobi, ker je Gornik v njej zbral v kratkih obrisih rezultate svojih arhivskih raziskovanj predvsem za dobo od 1004 do 1858, ko je bil zemljiški gospod na Bledu in njegovi okolici tja v Bohinj briksenški škof. Gorniku je ta upravičeno predstavnik fevdalnega reda, ker se tu ni uveljavil kot nosilec cerkvene oblasti. Cerkevno sta Bled in Bohinj spadala do 1461 pod oglejskega patriarha, nato pa sta bila dodeljena ljubljanski škofiji. Svojega spisa Gornik ni postavil v širši okvir s primerjavami, kako se blejske razmere odražajo v odnosu do sosednjih fevdalnih gosposčin (to bi knjigi dalo večjo vrednost), ampak podaja snov neposredno, zato pa vedno oprto na vire. Ta okolnost napravi knjigo zanimivo in povečuje njeno strokovno pričevalnost. Gornik seveda ni poklicni družboslovec in ne šolan poznavalec fevdalnega reda, kar se mu pri izražanju tu ali tam pozna, vendar bo knjigo mogel tudi strokovnjak s pridom uporabljati.

Gornik je svoje delo razdelil na tri dele. V prvem nudi pod neopredeljenim naslovom »Bled« demografski opis selišč na blejskem ozemlju, nato pa družbene razmere kmečkega življa v fevdalni dobi. Naslov za drugi del je avtor izbral po ljudskem izražanju — »Graščina«. S tem misli na zemljiškega gospoda in opisuje upravo blejske briksenske posesti in omenja še druge manjše fevdalce na tem prostoru: posest proštije in cerkve na otoku pa tudi »graščine« Kamen, Katzenstein, Grimšice in Boben. V najkrajšem tretjem delu pridejo na vrsto »ot« ustanove« blejska šola in župnija s svojimi cerkvami, na vrh pa še ubožni sklad kot socialna naprava. Za »dodatek« dobimo očrt, kako se je odražalo fužinarstvo v življenju prebivalstva in kako je posegalo v ustroj fevdalne uprave. V besedilom, ki se konča na strani 195, dodaja Gornik dobro odbrano »slikovno gradivo«, kjer fotografski posnetki dopolnjujejo nazorno predstavo, ki naj jo dobimo iz pismene obravnave. Med samo besedilo je Melita Vovk-Stih

razvrstila precej risb, nekatere kar odlične, druge manj ustrezne, razen dobro umljivih je nekaj takih, kjer bi bil koristen, če ne potreben napis, ki bi nakazal smisel.

Način pisanja pri Gorniku je izrazito poljuden. Prav zato bi včasih pričakovali, da bo kak izraz, umljiv za strokovnjaka, ne pa za vsakega bralca, tudi razložil ali podomčil (cenzualna in kaufertna kmetija, laudemij = primščina). Ko že omenja (str. 39), da se pojavi desetina šele v urbarju leta 1431, bi kazalo dati o tej davščini, ki je bila v veljavi, odkar se je ustalila cerkvena uprava, in je prešla nato med predmete fevdalne menjave, bolj ustrezno pojasnilo. Ni mogoče pristati na Gornikovo modrovanje o nagibih za poklone, darila in zamenjave škofom (str. 30), še manj na njegovo mnenje o svobodi cerkvenih podložnikov (istotam): Mnoge darovnice so podobne osmrtnicam te svobode. Prej velja nasprotno: Ako je kdo nesvobodnega hlapca daroval Cerkvi, mu je s tem pomagal k osebni svobodi; cerkveni podložniki so namreč dosegli eo ipso rešitev iz suženjskega (hlapčevskega) stanu. Prav ta proces je pomagal, da je hlapčevstvo prenehalo in da se je slovenskemu kmetu v 12.—15. stoletju »gdilo še najbolje«, kar navaja tudi sam Gornik (36). Zmotna je tudi Gornikova trditev, da je takrat, ko se je začelo briksensko gospostvo na Bledu (1004), »ljudstvo živelo v popolnem brezpravju« (98 in 103). Novi gospodar je bil nosilec zavestno postavljenega družbenega reda, državnega in cerkvenega, mimo tega pa so se ozirali še na pravne običaje, ki so jih našli pri Slovencih. Saj je to čas cesarja Henrika II. Svetega in zmage klinijskega gibanja, ki se je opiralo tudi na ljudstvo (pataria!). Ali ni morda treba prav tu iskati korenin za razvoj močnih srenj, ki so se tako izrazito razmahnile prav na Bledu in v Bohinju? Ne drži, kar trdi Gornik (51—52), da se je pravilo cuius regio — illius religio uveljavilo ob nastopu reformacije, v drugi polovici 16. stoletja pa ne več veljalo. Ostati je treba pri splošni ugotovitvi, da je to pravilo uzakonil šele augsburški verski mir 1555 in ga je pri nas izkoristila reformacijska komisija 1598—1602 in še 1628.

Še to in ono v knjigi kaže na to, da ji je kljub tehtni in smiselno podani vsebini vsaj nekoliko botrovala tudi naglica. S premislekom ne bi mogel zapisati, da so vasi kakor Koroška Bela ali Zirovnica »na levem bregu Save Bohinjke« (26). Z majhnim trudom bi mogel poiskati lego Slovenskega rovta in ga ne imenovati »sicer neznano naselje« (25 in pozneje). Vse uporabljene kratice niso navedene, pri navedbah večkrat niso povedane strani; tako je ob navedbah: Kos, Zgodovina Slovencev; Grafenauer, Zgodovina alj Mal, Zbornik ip. težko ugotoviti, od kod je vzel dotično misel, ker ni dodal strani. Take šibkosti napravljajo vtis manjše resnosti, kakor jo v resnici kaže avtorjeva dejanska prizadevnost, da bi nam pripravil poučno in koristno branje.

M. M.

Studi e Ricerche di Scienze Religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paulo nel XIX centenario del loro martirio. Izdala papeška teološka fakulteta v Lateranu. Rim 1968, str. 427.

Pričujoči zbornik razprav velja za 34. letnik revije »Lateranum«, nova vrsta. Razdeljena je na dva neenaka dela. V krajšem prvem delu obravnavajo trije članki zelo sodobne teološke probleme, naslovu pa bolj ustreza daljši drugi del, ki prinaša dognanja iz raziskovanja virov ter zgodovine teologije in Cerkve. Obravnave v tem obsežnejšem delu so združene v štiri skupine: biblične vede, patristika, srednji vek in zgodovinska raziskovanja. Zbornik je sicer posvečen 1900-letnici smrti apostolov Petra in Pavla, vendar pa v zvezi s tem jubilejem ne prinaša ničesar.

Na uvodnem mestu stoji obravnava o Mariji — materi Cerkve (7—19), ki jo je prispeval dominikanec Michael L. des Lauriers, profesor late-ranske univerze. Ugotavlja vsebino tega Marijinega naslova in praznika, raz-glašenega 21. nov. 1964, in določa dokaze, da je papež Pavel VI. ob razglasitvi nastopal kot redni vrhovni učitelj, organsko povezan s koncilom, ki je samo tedaj redni tolmač razodete resnice, kadar je v zvezi s svojo glavo, papežem.

Papeževa deklaracija je torej redni izraz vrhovnega cerkvenega učiteljstva. Dalje avtor razčlenja vsebino Marijinega materinstva, kakor so ga deležni posamezni udje Cerkve in posebej določa delež teh udov pri daritvi nove zaveze po tem materinstvu. Jezuit Franc Spedalieri iz Messine je obdelal še bolj aktualno snov pod naslovom Vergine e Madre (21—53). Cerkevni nauk o Marijinem vednem devištvu podpira z bogatim izborom patrističnih tekstov v zvezi z učenjem 2. vatikanskega koncila (C 57 idr.), brani ga pa zoper nova razlaganja pri Mittererju, Galotu in deloma pri K. Rahnerju. Opredelil se je vsaj posredno tudi nasproti izražanju v holandskem katekizmu. Carmelo Nigro, spet z lateranske univerze, raziskuje navodila nedavnega koncila za osvežitev teološke metode (Indicazioni del Concilio vaticano II per un rinnovamento del metodo teologico, 55—73). Ugotavlja, da nas koncil obvezuje, naj izhajamo iz opazovanja sodobnega sveta in njegovega umovanja, ga presojamo pristržno človeško in krščansko, sicer ga ne moremo naravnati na pot vere. Članek je teoretično gotovo neoporečen, praktično pa ne bo nudil nič novega tistemu, ki je prebral in preučil Truhlarjevo knjigo Pokoncilski katoliški etos (Mohorjeva družba v Celju 1967).

Drugi del zbornika začenja dekan lateranske teološke fakultete Ugo Lattanzi z načelno kratko razpravo Le leggi della storia nella visione biblica (79—93). Sestavek se gladko bere, ne navaja pa praktičnih aplikacij, kako Previdnost posega v usodo človeškega rodu in v tok zgodovine, kakor bi bilo zanimivo in zaželeno. V patrističnem oddelku raziskuje lateranski profesor Michael Mees OFM ob primerjavi na novo odkritega papira 75 (imenovanega tudi Bodmer XIV) s citati iz sv. Luka pri Klemenu Aleksandrijskem, koliko smo napredovali v poznavanju najstarejšega besedila svetega pisma (97—119). Ta članek je napisan v nemščini.

Še več novega nudi naslednji, najobsežnejši in po novi vsebini najbogatější članek prof. Konstantina Vona (Lateran) Le due orazioni di Antipatro di Bostra (121—233). Prinaša presenetljivo ugotovitev, da sta dva ohranjena govora sicer malo znanega škofa Antipatra v nekdanjem velikem arabskem mestu Bostra kljub preprostemu izražanju izredno globoka in sta zato močno vplivala na poznejše bizantinske pisatelje. Antipater je postal škof po kalcedonskem koncilu, najbrž pred l. 458, in cesar Leon sam ga je pozval, naj brani koncilске sklepe zoper tedanje zmote. Antipater je bil vreden zaupanja, nalogo je izvrstno opravil in zaslužil, da je tudi Catena aurea uporabila enega njegovih govorov. Treba ga je šteti med važne mariologe.

Spričo priprav, da se v našem času teologija skuša znova bolje znajti v svetu in aktuirati, je vredna branja ocena srednjeveške meniške in sholastične teologije, ki jo je z dobrim vpogledom v srčiko tega problema napisal Ermegildo Bertola, profesor katoliške milanske univerze (Teologia monastica e teologia scolastica, 237—71). Korenito razlikovanje obeh bogoslovnih gledanj je prodrlo v zgodovino pisje šele okoli 1950 in najboljše analizo obeh je izdelal Jean Leclercq, najrazločnejše v knjigi L'amour des lettres et le desir de Dieu (Pariz, Cerf 1957, nemški prevod: Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf 1963, kjer je zbrana literatura o tem vprašanju). Tudi Bertola je o tem že mnogo napisal in se je tu pokazal kot dober tolmač in samostojen presojevalec. Opozarja zlasti na duhovno povezavo meniške in Sokratove miselnosti.

Naslednji trije članki se nadrobno ukvarjajo s filozofskimi problemi, zadnja dva pa spadata v okvir krajevne zgodovine in zunaj Italije nista aktualna. Prvi del zbornika tja do zadnje četrtine je vreden vse naše pozornosti in preučevanja.

Maks Miklavčič

Bibliotheca sanctorum. Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. X. knj. Rim 1968. PABAI — RAFOLS. St. XXXII + 1374.

Lateranska svetniška enciklopedija, ki je nenavadno ekspeditivna v izhajanju, naznanja v X. knjigi, da je njen novi častni predsednik kardinal Jean Villot, prefekt kongregacije za kler. Iz predsedniškega sosveta je odpadel mons.

Dante Balboni, asistent Vatikanske knjižnice, revizijski odbor pa se je povečal od tri na pet članov; to zadnje je znamenje, da bodo v bodoče natančneje presetrli dosepele prispevke, kar povečuje naše zaupanje v to edicijo. Med sodelavci to pot ni nobenega Slovenca ali Hrvata, uredništvo pa je znanprej naprosilo posebnega poročevalca za svetnike in svetniške kandidate z jugoslovanskih tal. Ze X. knjiga imenuje med eksperti znanega strokovnjaka Ivana Dujčeva, ki vodi izdaje grških in latinskih virov za srednjeveško zgodovino Bolgarije pri Akademiji znanosti v Sofiji. Vse to so značilna in razveseljiva dejstva.

Na splošno velja, da so prispevki za to knjigo sorazmerno kratki, saj najdaljša dva, to je za apostola Pavla (164—228) in Petra (588—650) obsegata le 64 odnosno 62 stolpcev. Napisal ju je dokaj suhoparno Dante Balboni. Članek o sv. Petru ima posebna odstavka o folklori in »Petrovem patrimoniju«; prvi nikakor ni dovolj izčrpen, drugi pa se zgodovinskega pomena patrimonija niti ni dotaknil. Zgolj deskriptivna metoda se v tem primeru ni obnesla. Kakor prej se tudi zdaj članki omejujejo v bistvu na analizo virov in so zgovornejši le pri ikonografiji. Pri članku o četvero kronanih mučencih (Quattro Coronati, 1276 do 1304) dobimo vtis, da analiza virov priporoča drugačno rešitev težavnih problemov kakor ikonografski del članka. Ag. Amore, ki je vire za to zamotano snov razložil tako, da šteje te mučence za rimske vojake, odklanja vsako realno zvezo le-teh s Panonijo (Fruške gore niti ne imenuje!) in kamnoseško obrtjo ali kiparstvom. Nasprotno pa se obsežna ikonografija (18 stolpcev) opira na fruškogorsko verzijo legende (Pasije) in te mučence kaže predvsem kot kparje in kamnoseke; ta del članka je večje izdelal Pietro Cannata. Isti Ag. Amore je četvero kronanih mučencev nazorneje, čeprav mnogo krajše opisal za LThK (X², 781—82). Njegovo stališče, ki se ravna po mnenjih Dufourcqja in Kirscha, deloma tudi Franchi de'Cavalleria, zavrača pa Delehaya, nas preseneča in nikakor ne prepriča. Morda bi Ag. Amore, ki želi biti trezen in objektivni, našel drugačno rešitev, če bi poznal Svetozarja Ritiga bistroumno obravnavanje teh vprašanj (gl. Martyrologij srijemsko-panonske metropolije v Bogosl. smotri II—III, Zagreb 1911—12) in če bi upošteval J. Zeillera in njegov Izvir krščanstva v pcdonavskih provincah (Paris 1918). Zeiller in Ritig sta delala sporazumno s Franom Bulićem in sta imela četvero kronanih mučencev za delavce v fruškogorskih kamnolomih, ki so tudi sicer zgodovinsko dobro znani (gl. F. Šišić, Povijest Hrvata u doba na. vl., 151—52). Mnogo sprejemljivejša za nas ostaja sodba H. A. B. Schmidta (Introductio in lit. occid., Rim 1960, 654—55), ki pozna iste vire kakor BSS in soglaša z Ritigom, čeprav ga ne navaja. Med izredno dobro podprtimi članki, ki jih je v tej knjigi spet obilo, je vredno opozoriti na hagiografski oris sv. Pulherije (1245—55); Dan. Stiernon ga je napisal povsem v ekumenskem duhu in prinesel mnogo novega. Svežost novih pogledov in realistično podobo je dal opatu Pahomiju Armand Veilleux (60—64), njegovemu učitelju anahoretu Palamonu pa J. M. Sagnet (46—48).

Dosledno si avtorji prizadevajo, da bi dognali, kateri viri in v kakšni meri morejo biti podlaga za zanesljivo sodbo o posameznih svetnikih. Za nekaj solinskih mučencev iz l. 304, katerih ostanki so ohranjeni v Lateranu (142—44), se je izkazalo, da ne vemo o njih nič drugega kakor imena (Pavlinijan, Telij, Antiohijan, Gajan). Pri eremitu Peregrinu (452—59) nasprotno je na voljo mnogo drobnih podatkov, življenje tega meniha v Apeninih iz 12. stoletja pa ostaja kljub temu malo in medlo znano. Zelo razločno je po arheoloških in hagiografskih raziskavah pokazal Ag. Amore, kdo je bila sv. Petronila (514—21), ki so jo nekdanj imeli za hčer apostola Petra; o tej poročajo samo apokrifni spisi, ne da bi navajali njeno ime; ko pa so našli grob neke mučenke Petronile in niso imeli o njej podatkov, so jo razglasili za Petrovo hčer. Enako nam je dobrodošlo poročilo, kaj je dognanega o prvih rimskih mučencih pod Neronom (1224—27), ki jim razen apostolov Petra in Pavla ne vemo ne za imenā ne za število, obnovilo pa se je v zadnjih letih njihovo češčenje, oprto na zanesljiva zgodovinska izročila. Nasprotno je načelno važno, kar izvemmo (str. 1085—88) o 64 praških mučencih iz reda servitov; ti so umrli leta 1420 ob upepelitvi njihovega samostana, ker se niso hoteli odpovedati svoji veri. Vmes so bili štirje serviti iz Siene, ki jih je red poslal v Prago, da bi tam s sobratom pomagali pri odstranjevanju husitskih zmot. Zato se je servitski red, na podlagi poročil iz 15. sto-

letja trudil, da doseže njihovo beatifikacijo. Prepise izvirnih poročil je odkril servit Alasia da Sommaripa, ki je prej deloval med Slovenci v Devinu in za sobrate napisal znani italijansko-slovenski slovar in nato odšel v Rim in tam umrl 1625. Pred smrtjo je v Rimu izročil najdene dokumente generalnemu kapitulju svojega reda in s tem sprožil obravnavo o zanesljivosti teh poročil. Na splošno je veljalo mnenje, da so poročila v bistvu pravilna, posameznosti pa sporne. Kanonični proces 1895—1918 je ugodno potekel in obredna kongregacija je (1918) izdala dekret, ki priznava praškim mučencem naslov blaženi. Praški nadškof Pavel Huyn pa je odločno ugovarjal, da bi dekret objavili. Zahtevo so v Rimu sprejeli in zadevo pustili nerešeno (sub iudice) in obravnave niso več obnovili, zlasti še zato, ker je dognanja kongregacije o poročilih nato pobijal še Franc Stejskal, profesor cerkvene zgodovine na praški univerzi.

Za pobudo, da bi se še bolj zavzeli za oltarno čast naših res zaslužnih škofov Baraga in Slomška, naj omenim, da je že 1962 dosegel priznanje svetništva Peter Julijan Eymard (840—43), ki je umrl l. 1868, med božjimi služabniki pa BSS obravnava že Rafaela Jožefa Kalinovskega (1369—70), ki se je 1863 udeležil poljskega upora in nato ostal do 1873 sibirski kaznenec, pozneje pa karmeličan in je umrl 1907; še mlajši »božji služabnik« je Mihael Avguštin Pro, ki je živel od 1891 do 1927 in so pri nas ob njegovi ustrelitvi v Mehiki mnogo pisali (st. 1128—30).

Katere svetniške osebe z naših tal omenja X. knjiga BSS? Naslov »častitljivi« že pritiče bosenskemu frančiškanku Simonu Filipoviću (1732—1802), ki pa je zadnjih 16 let preživel v Italiji (535—36). Za svojega lahko sprejememo karmelita sv. Petra da Thomasa (1305—66), čeprav je bil doma na južnem Francoskem (Dordogne). Od 1345 je bil redovni »apostolski pridigar«, najprej posredovalec za mir med Benetkami in Genovo, nato (od 1354), ko je bil že škof, pa skupaj z Jernejem iz Trogira ekumenski delavec na dvorih carja Dušana in Uroša, Ludvika Anjou, Karla IV. in Janeza V. Paleologa. Uspešno je posredoval za spravo med kristjani različnih veroizpovedi in umrl v Famagosti (Ciper) do kraja telesno izčrpan, pa cd vseh strani priznan kot zelo sposoben delavec za cerkveno edinost. Od l. 1359 je imel naslov papeškega legata za krščanski Vzhod; ko bi ga imel danes, bi se seveda še bolje znašel. Marsikdo bo verjetno presenečen, da bo v zboru katoliških svetnikov našel v BSS (X, 673—75) bolgarskega kralja Petra (927—39), ki ga je predstavil Ivan Dujčev; z religiozne plati dobiva čisto drugačno podobo, kakor nam je sicer znana iz zgodovine. Poleg že omenjenih štirih kronanih mučencev, kjer nj besedice o njihovi domovini pod Fruško goro, je treba iz antike navesti še sv. Poliona (1001—03) iz mesta Cibale; želeli bi, da bi avtor (Iv. Daniele) povedal, da se ta kraj danes imenuje Vinkovci. Podobno bi bilo prav, da bi pri sv. Kvirinu (1333) kraj Siscia imenoval po hrvaško Sisak, ne pa po madžarsko Siszeck.

Če imamo pri tako bogati in pomembni snovi, kakor jo prinaša deseti zvezek BSS, tako malo kritičnih pripomb, je to samo nov dokaz, da je ta enciklopedija res na taki višini, kakor smo jo pričakovali pri Institutu, ki se imenuje po Janezu XXIII.

Maks Miklavčič

DRUGA IZDAJA KONCILSKIH ODLOKOV

Bogoslovni vestnik je že opozoril na drugo izdajo prvega koncilskega dokumenta Konstitucije o svetem bogoslužju (gl. BV 1967, 138).

Letos je Nadškofijski ordinariat v Ljubljani poskrbel za drugo izdajo zvezka, v katerem so v slovenskem prevodu natisnjeni štirje koncilski odloki, ki zadevajo škofe, duhovnike, redovnike in bogoslovce: **Koncilski odloki:** O pastirski službi škofov v Cerkvi, O službi in življenju duhovnikov, O sodobni obnovi redovniškega življenja, O duhovniški vzgoji. Ljubljana 1968, str. 111.

Največ slogovnih popravkov je bilo vnešenih v besedilo odloka o službi in življenju duhovnikov, nekaj tudi v odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi. Navajanje dokumentov v opombah je bilo usklajeno z navajanjem v drugih zvezkih s slovenskimi prevodi koncilskih tekstov, stvarno kazalo pa je bilo dopolnjeno z nekaterimi gesli.

Škoda, da uvodi niso bili dopolnjeni s tem, da bi bili navedeni dokumenti, ki jih je cerkvena oblast izdala po koncilu zaradi izvajanja posameznih, v tem zvezku objavljenih koncilskih dokumentov.

NAVAJANJE KONCILSKIH DOKUMENTOV

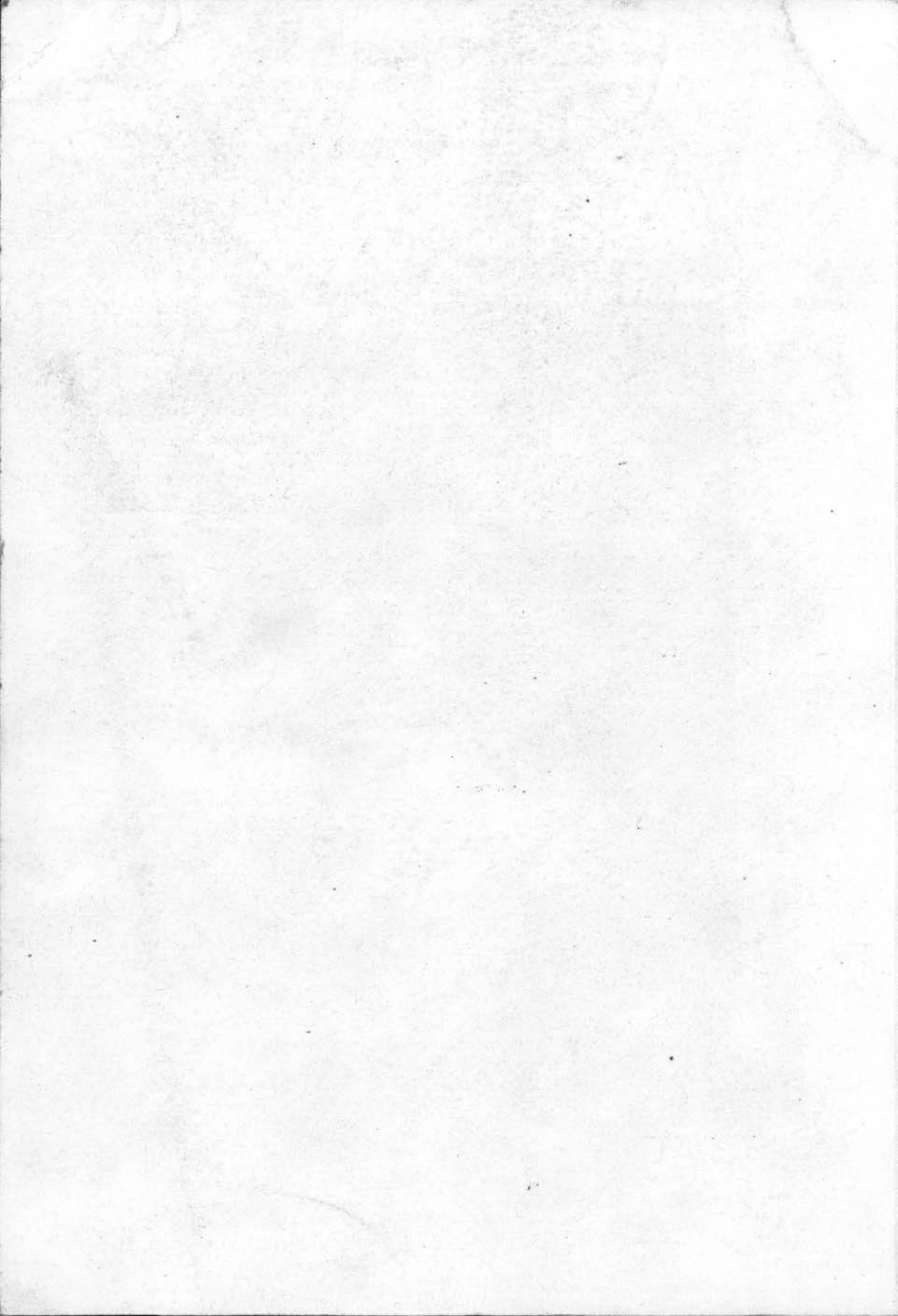
V začetku letošnjega leta so se predstavniki verskega tiska in teološke fakultete sporazumeli za enotno navajanje koncilskih dokumentov, konstitucij, odlokov in izjav. Ker se v tej številki tudi Bogoslovni vestnik pridružuje enotnemu načinu navajanja, prosi uredništvo vse sodelavce, naj bi se tega načina držali vsi že pri pisanju svojih razprav, pa tudi pri drugem delu.

Odločili smo se za najkrajši način navajanja s kraticami, povzetimi po slovenskem naslovu, kakor ga imajo dokumenti v uradni slovenski izdaji.

Po vrstnem redu, kakor je koncil odloke sprejemal, so te kratice:

- B — Konstitucija o svetem bogoslužju;
- O — Odlok o družbenih občilih;
- C — Dogmatična konstitucija o Cerkvi;
- VC — Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah;
- E — Odlok o ekumenizmu;
- Š — Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi;
- R — Odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja;
- DV — Odlok o duhovniški vzgoji;
- KV — Izjava o krščanski vzgoji;
- N — Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev;
- BR — Dogmatična konstitucija o božjem razodetju;
- LA — Odlok o laškem apostolatu;
- VS — Izjava o verski svobodi;
- M — Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve;
- D — Odlok o službi in življenju duhovnikov;
- CS — Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.

Kakor pri navajanju sv. pisma tudi pri navajanju koncilskih odlokov po tem skrajšanem načinu ni treba, da bi navedek dali v opombo, ampak ga postavimo kar v oklepaj v besedilu. Posamezne odstavke označimo s številko, npr. C 5; C 5, 2 itd. Kdor bi se bal, da označevanje ni dovolj jasno, lahko pred to oznako napiše še »2 Vat«: (2 Vat D 9, 6), kar pa seveda ni potrebno, če cela razprava razlaga nauk drugega vatikanskega koncila.



BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVIII
ZVEZEK 3-4

LJUBLJANA 1968

VSEBINA (Index)

1868—1968: ALEŠ UŠENIČNIK (1868—1952)	161
Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika (Alexius Ušeničnik, eius vita et opera), Anton Strle	170
RAZPRAVE (Dissertationes):	
Nekaj misli o človeški naravi (Aliquae cogitationes de natura humana — intuitu encyclicae Humanae vitae), Vekoslav Grmič	213
Ob okrožnici »Humanae vitae« (A propos de l'encyclique Humanae vitae), Janez Janžekovič	219
Okrožnica »Humanae vitae« in naša zrelost (Encyclica »Humanae vitae« et nostra maturitas), Stefan Steiner	227
Estetika sholastikov (L'esthétique des scolastiques), p. Roman Tominec	231
Svetopisemski pojem pokore in apostolska konstitucija Paenitemini (Notio biblica paenitentiae et Constitutio apostolica »Paenitemini«), France Rozman	241
Liturgični ali sveti zbor (Assemblée liturgique), Marijan Smolik	259
PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):	
Vera v sekulariziranem svetu, Vilko Fajdiga	267
Knjiga o verskem pouku v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora, Anton Strle	270
Trofenikove publikacije s področja naše kulture in zgodovine, Maks Miklavčič	274
Lik duhovnikov v nagovorih pri ordinacijah po novem obredu, Marijan Smolik	287
Slovesna veroizpoved papeža Pavla VI. za sklep leta vere, Anton Strle	292
OCENE (Recensiones):	
Maksimiljan Jezernik, Frederic Baraga (Vilko Fajdiga)	299
Rudolf P. Čuješ, Ninidjanissidog saagiinagog (Marijan Smolik)	301
Posredovanje človeškega življenja (Rafko Valenčič)	302
Anton Hänggi — Irmgard Pahl, Prex eucharistica (Marijan Smolik)	303
Louis Bouyer, Eucharistie (Marijan Smolik)	305
Oskar Sakrausky, Theologische Strömungen in der reformatorisches Li- teratur der Slowenen und Kroaten (Jože Rajhman)	306
Alois Winklhofer, Kirche in den Sakramenten (Anton Strle)	307
André Ravier DJ, Sveti Bruno (Maks Miklavčič)	309
Franc Jaklič-Jakob Šolar, Friderik Baraga (Maks Miklavčič)	311
Anto Paradžik, Dr. Josip Stadler (Maks Miklavčič)	312
Slovenski biografski leksikon X (Marijan Smolik)	314
ZAPISKI (Notitiae)	316

1868

**ALEŠ
UŠENIČNIK
1868–1952**

**PROFESOR DOGMATIKE IN SOCIOLOGIJE V BOGOSLOVJU
1900—1919**

**PROFESOR FILOZOFIJE NA TEOLOŠKI FAKULTETI
1919—1938**

ČASTNI ČLAN LEONOVE DRUŽBE (1928)

ČASTNI ČLAN FILOZOFKEGA DRUŠTVA (1938)

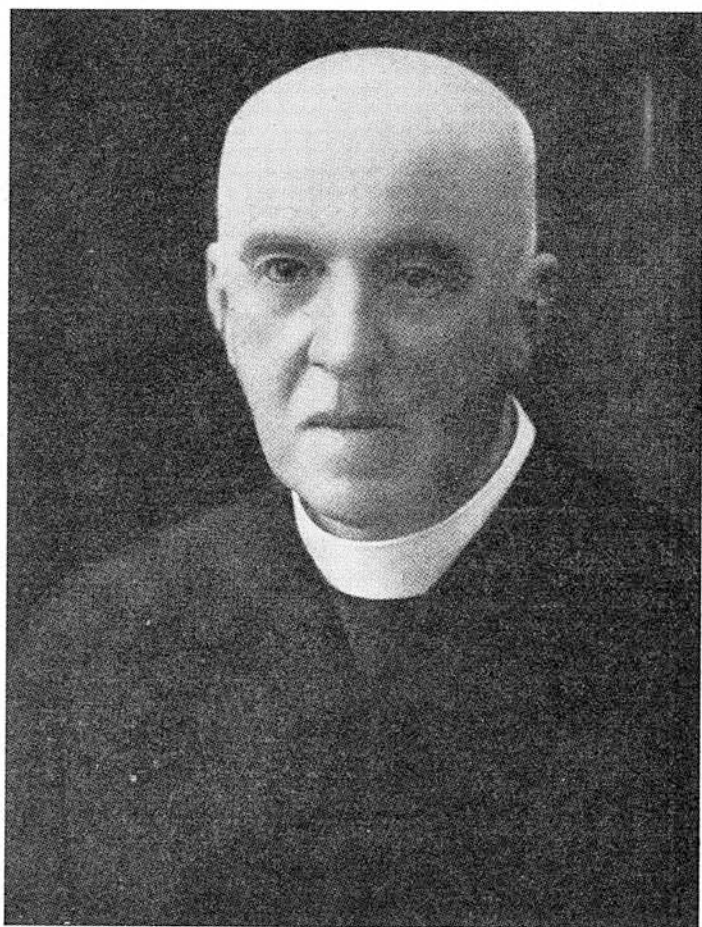
REDNI ČLAN AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI (1938)

**DOPISNI ČLAN JUGOSLOVENSKE AKADEMIJE ZNANOSTI
I UMETNOSTI (1928)**

**ČLAN PONTIFICIA ACADEMIA ROMANA S. THOMAE AQUINATIS
(1937)**

PROTONOTARIUS APOSTOLICUS (1938)

1968



Altieri

V spomin doktorju Alešu Ušeničniku

Govoril dr. Stanko Cajnkar na seji fakultetnega sveta Teološke fakultete dne 31. marca 1952.

V času, ki bo prešel v zgodovino slovenskega katoliškega ljudstva kot zadnje razdobje življenja edine slovenske državne teološke fakultete, se je poslovil od nas eden njenih najstarejših in najbolj zaslužnih profesorjev, prelat dr. Aleš Ušeničnik; njen večkratni dekan, bivši rektor ljubljanske Univerze, eden prvih članov Slovenske akademije znanosti in umetnosti, pisatelj, filozof in urednik. Ti nazivi ne morejo izraziti celotnega pomena Ušeničnikovega življenja in dela za slovensko katoliško kulturo, ker samo rahlo nakazujejo obseg in veličino tega, kar je pokojnik v dolgi dobi svojega življenja ustvaril. Tudi ni mogoče na taki žalni seji, kakor je današnja, ki se vrši le nekaj ur po smrti, podati celotne slike o delu umrlega. Saj ni dvoma, da je šla življenjska pot dr. Aleša Ušeničnika skozi dobršen del naše najbolj razgibane in seveda tudi najbolj usodne zgodovine slovenskega naroda. Pri tem dogajanju smo sicer tudi mi sodelovali, vsakdo po svojih močeh in na področju, kjer je živel, vendar pa se je v zmedbi časov že marsikaj izgubilo iz našega spomina in čaka na spretnega zgodovinarja, da bo iz raztresenih spominov mnogih ljudi in iz zapisanih besed zgradil pravo podobo moža, ki se je včeraj dne 30. marca za vedno poslovil od nas. Zato ne bom razgrinjal pred vami podatkov njegovega zemeljskega romanja od rojstne hiše do tele stare zgradbe, ki je bila zadnja leta dom njemu in naši teološki fakulteti. Tega bi ne storil niti v primeru, da bi imel pred sabo točne podatke o njegovem življenju in delu, ker se zavedam, da kot njegovi sodelavci na istem zavodu po veliki večini o vsem tem več veste, kakor pa jaz sam, ki mu nisem bil niti učenec niti kolega. Prepričan sem, da bo kdo izmed nas v našem Zborniku obširno spregovoril tako o njegovem življenju kakor o vrednosti in pomenu njegovega dela.*

Ko govorimo o mrtvih, pravimo, da o njih nil nisi bene. Priznam, da sem se šele danes, ko sem iskal besed in misli za ta žalni sestanek, vprašal, kaj je pravi smisel teh besed. Navadno smo ga pač tako tolmačili, kakor da je o mrtvih treba govoriti samo v hvalospevih, ali pa vsaj tako, da se slabosti, napake in zmote ne omenjajo. Pa se mi dozde-

* V tipkanem Zborniku teološke fakultete II (leta 1952) je dr. Janez Janžekovič objavil odlomek iz prvega dela študije z naslovom: Nauk o spoznavanju pri sodobnih sholastikih, kjer govori o mestu Aleša Ušeničnika v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju (str. 19—51). Razprava je bila pozneje ponatisnjena v Novi poti 11 (1959) 256—286 z naslovom: Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju. Ima naslednja poglavja: I. Dvom kot uvod v nauk o spoznavanju, II. Razvidnost in popolna povratnost duha, III. Osnove spoznavoslovja, IV. Most do zunanjih, tvarnih predmetov, V. Kakovosti tvarnih predmetov. Avtor v uvodu omenja, da je Aleš Ušeničnik še sam celotno »študijo prebral in jo v oceni priporočil Slovenski akademiji znanosti in umetnosti, ki jo je tudi sprejela, toda objavljen je bil samo njen drugi del«. Ta drugi del je izšel l. 1944 v II. zvezku razprav filozofsko-filološko-historičnega razreda SAZU (str. 5—38); Izvestnost o bivanju zunanjega sveta. Razprava ima

va, da to ne more biti pravi smisel navedenih besed. Pravilneje bi bilo, ako bi rekli, da je o mrtvih, prav tako kakor o živih, treba govoriti *bene*, dobro, po pravici, z vso iskrenostjo in seveda tudi iz duha največje zapovedi, ki je zapoved ljubezni, kakor vsi vemo. Samo taka razlaga je v skladu z dejstvom, da postane vsakdo s trenutkom svoje smrti drobce vsesplošne zgodovine. Ta pa mora povedati vse po pravici in resnici.

Prepričan sem, da bo vsakdo, ki ve, kako je odmevalo Ušeničnikovo ime v srcih slovenskih katoličanov, govoril o njem tako, da bo res *bene*, dobro, pravilno in z ljubeznijo povedano. Tega načela se bo moral držati tudi v presojanju tistih vprašanj, ki jih bo sam z ozirom na razvoj dogodkov morda drugače tolmačil, kakor pa je to storil profesor, filozof in ideolog dr. Aleš Ušeničnik.

Svečanost, kakor je naša današnja, lahko gre mimo podrobnih in kritičnih analiz. Neposredno po smrti je mogoče povedati le to, kar je najbolj vidno, v trenutku vzvišeno nad vsako diskusijo, za umrlega kot človeka in misleca najbolj značilno. Med temi in jasnimi potezami Ušeničnikove človeške podobe je na prvem mestu njegova duhovniška vnema in gorečnost za čast božjo. Ta skrb za prvenstvo božjega v življenju posameznikov in človeške družbe je bila tako živa, da se je kot neizbrisna stigma vtisnila v vse njegovo delo. Morda je ravno v tem treba iskati vzrokov za nerazumevanje, na katerega je Ušeničnikovo delo naletelo pri mnogih naših kulturnih delavcih — kakor je bil na primer pisatelj Ivan Cankar — ki niso tako živo kakor Ušeničnik in njegovi prijatelji čutili potrebe po preobrazbi vsega našega življenja iz vrelcev vere in krščanske kulture. Dr. Aleš Ušeničnik je bil kljub drugačni obleki zelo blizu redu, ki je zapisal v svoj program maksimo: *Omnia ad maiorem Dei gloriam*. To je bilo čutiti tudi v debatah, ki so nastale v katoliškem taboru ob raznih vprašanjih, glede katerih nismo bili vsi istega mnenja.

Kar je dalje prav tako vidno in vsem znano, pa tudi od vseh priznано, to je ogromno znanje, ki si ga je pridobil profesor Aleš Ušeničnik v teku svojih let. Ne morem povedati, ali je obseg tega, kar si je dr. Ušeničnik s svojim duhom osvojil in kar je v tej ali oni obliki posredoval drugim, bolj sad genialnosti ali bolj uspeh pridnosti. Dejstvo samo je pred nami v vsej svoji veličastnosti in pomembnosti. Mislim, da je prav ta univerzalnost znanja vzrok nekakšne povsodpričujočnosti Ušeničnikovega duha v katoliškem verskem dogajanju na Slovenskem. Kdor ima tako obširno

naslednja poglavja: I. Postanek vsakdanjega prepričanja o zunanjem svetu, II. Občutki kot dokaz za zunanjo stvarnost, III. Vzročno načelo kot most med zavestjo in tvarnim svetom, ter latinski povzetek: *Utrum argumenta pro existentia mundi externi certitudinem metaphysicam gignant*.

Ob svoji smrti Aleš Ušeničnik ni bil več član SAZU (prim. čl. 25 zakona o Slovenski akademiji znanosti in umetnosti z dne 21. maja 1948 in ustrezni ukaz o potrditvi članov SAZU dne 21. junija 1948: Letopis SAZU III, 1950, 14 in 15); od takrat do danes ni izšel noben drug tiskan članek ali razprava o njegovem življenju in delu. Bibliografija vseh njegovih filozofskih spisov pa je objavljena v delu: Franc Verbič, Filozofski tokovi na Slovenskem; Slovenska filozofska bibliografija 1800—1945, ki ga je kot Informativni bilten št. 27. v juliju 1967 izdal Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani. Seznam obsega 18 knjižnih enot in 276 večjih in manjših člankov ter razprav.

znanje, je skoraj nujno mentor vseh in vsepovsod navzoč, kjer se kaj snuje in ustvarja. Zato kljub vsej osebni skromnosti srečujemo njegovo ime skoraj v vseh revijah, zbornikih in časopisih, ki označujejo prvo polovico dvajsetega stoletja na Slovenskem. To iskanje enega samega človeka, to zatekanje k rešitvam enega samega filozofa in ideologa je prav tako dokaz za človekovo moralno in intelektualno veličino, kakor je z druge strani trdna posledica majhnosti naroda in revnosti njegove kulture.

Ob spominu na velike može žrtvujemo minuto svojega časa in ga posvetimo spominu na njihovo življenje in delo. Če bi ne bila ta minuta le simbol za nekaj drugega, če bi ne bila poziv, da se z vsem spoštovanjem vglobimo v delo in napore človeka, ki se ga spominjamo, bi bila res prazna vljudnost, ki vsebuje več brezbriznosti in omalovaževanja kakor pa hvaležnosti in ljubezni. Kot duhovniki se svojih tovarišev spominjamo drugače, ker vemo za misterij daritve in za blagoslov molitve. Zato včasih šele ob smrti začnemo z njimi svoj tihi dialog pred obličjem Večnega. Ko prestopi prag večnosti, se nekam bolj živo zavemo, da nam je bil dober in da mu moramo biti hvaležni za vse, kar je storil za nas in za druge. Zato vas ne bom pozval, da bi se spominu na pokojnega dr. Aleša Ušeničnika oddolžili z enominutnim molkom. Vem, da boste storili mnogo več. Zamislili se boste v bogastvo njegovega dela in se boste ob njem učili vneme in ljubezni. Vaše tihe misli bodo spremljale njegovo dušo pred prestol Najvišjega, kjer se je njegovo iskanje resnice, kakor upravičeno upamo, že spremenilo v zavest sreče, ki ne mine. Saj ga je sprejel isti Kristus, katerega kraljestvo je hotel širiti po slovenski zemlji. Kakor njegovemu učitelju sv. Tomažu, je bilo rečeno lahko tudi njemu: Bene de me scripsisti.

Ob grobu doktorja Aleša Ušeničnika

Na pokopališču v Ljubljani dne 1. aprila 1952 govoril dr. Franc Grivec

Trajnejši kakor bron — aere perennius — je spomenik, ki si ga je s svojim delom in življenjem postavil blagi pokojnik, od čigar zemeljskih ostankov se poslavljamo. Kot velik filozof življenja je doživel skoraj 84 let, čeprav je bil v zreli moški dobi zelo rahlega zdravja. Rojen je bil 3. julija 1868 v Poljanah nad Škofjo Loko. Na gimnaziji v Ljubljani je slovel kot pisatelj in pesnik ter kot izvrsten poznavalec klasične latinščine in grščine, da je brez težav užival lepoto grških in latinskih klasikov. Na gregorijanski univerzi v Rimu (1888—1895) je z bistroumnim samostojnim reševanjem filozofskih vprašanj včasih spravil svoje profesorje v neljubo zadrego, a si nazadnje pridobil njih ljubezen. Zlasti ga je ljubil genialni Francoz Ludovik Billot, poznejši kardinal, znan po globokosti in odločni samostojnosti.

V Rimu je pokojni profesor ostal trdno zakoreninjen v domači zemlji. Neutrudno je pripravljaval slovensko znanstveno izrazoslovje, posebno za filozofijo in teologijo. Ko je l. 1892—1895 izhajal Pleteršnikov slovenski slovar, je Aleš Ušeničnik vsak snopič sproti proučil in razmišljal, katera slovenska ljudska in knjižna beseda bi bila primerna za znanstveno izražanje.

Po sedemletnih filozofskih in bogoslovnih študijah se je utrujen vrnil v domovino, a ni si privoščil počitka. Kot stolni vikar v Ljubljani je že na koncu l. 1896 prevzel uredništvo novega Katoliškega Obzornika; bil mu je ne le urednik, ampak tudi glavni sotrudnik. Naslednje leto so mu vrhu tega naložili še tretjo službo, službo namestnega profesorja filozofije in osnovnega bogoslovja, namesto dr. J. Kreka, ki je bil izvoljen za državnega poslanca. Tolikšna bremena so ga tako težila, da je začel bolehati. Ko je bridko okušal težo življenja, je zasnoval spis o smislu življenja, ali je življenje vredno življenja, objavljen v Katoliškem obzorniku 1901 in potem razširjen v globoko izvirni Knjigi o življenju, ki je doživela tri slovenske izdaje ter češki, hrvaški in nemški prevod.

Po smrti dr. Franciška Lampeta (umrl 24. sept. 1900) je zasedel profesuro dogmatike in jo izvrševal do ustanovitve slovenske univerze l. 1919. Poleg tega je predaval sociologijo, urejeval »Katoliški obzornik« in potem »Čas«.

Na univerzi se je vrnil k svoji glavni stroki — filozofiji.* V treh letih je izdal filozofske učbenike, tehtne po vsebini in velike po obsegu — skupno nad tisoč tiskanih strani. Univerzitetni profesorji različnega svetovnega naziranja so ga cenili kot najbistrejšega slovenskega filozofa. Skromnega in nekoliko boječega moža so skoraj prisilili, da je l. 1922 sprejel izvolitev za rektorja ljubljanske univerze, ko je bilo treba vedno braniti njen neokrnjeni obstoj proti napadom centralizma. Modro, taktno

* Med prvimi tremi rednimi profesorji teološke fakultete je bil 31. avgusta 1919 imenovan za stolico krščanske filozofije; za dekana teološke fakultete pa so ga izvolili 12. novembra 1919.

in odločno je stal na krmilu univerze. Vsi so občudovali njegove izvirno izklesane nagovore ob univerzitetnih prireditvah in promocijah.

Preden je bila ustanovljena slovenska Akademija znanosti, je bil izvoljen za dopisnega člana Jugoslovanske akademije znanosti v Zagrebu in bil potem med prvimi stebri Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

Splošno je bil priznan kot tankočuten oblikovalec slovenskega znanstvenega sloga. Njegov znanstveni jezik je vplival na vse slovenske znanstvene stroke. Slovel je kot izvrsten slovenski in latinski stilist. A za ta sloves je moral plačevati velik davek. Kadar je bilo treba sestaviti kakšno važno spomenico v slovenskem ali latinskem jeziku, so vpregli dobrega Aleša Ušeničnika, ki ni imel odločnosti, da bi se otepal takšnih bremen. Vedno je bil pripravljen za usluge, a sam je le redko koga prosil za uslugo.

Ko je dopolnil 70. leto življenja, je bil po tedanjem običaju in zakonu upokojen, a ni počival. Ravno na višku svojega življenja je bil na višku svoje delavnosti in zdravja. Njegov bistri duh je zmagal nad prejšnjo telesno slabostjo in bolehnostjo. Še kot upokojenec je našo znanost obogatil z izvirnimi deli in povrh tega izdal svoje izbrane spise v desetih zvezkih. Razen samostojnih del je izdelal veliko prevodov latinskih papeških okrožnic, zlasti pa vzorni prevod Tomaža Kempčana »Hoja za Kristusom«.

Cerkev ga je odlikovala z visokim dostojanstvom najvišje prelatske stopnje apostolskega protonotarja in s članstvom mednarodne Akademije sv. Tomaža v Rimu.

Najznačilnejša poteza blagega pokojnika je bila njegova izredna skromnost, ponižnost, spojena s tako bogatimi talenti, kakor so le redko dani smrtnikom. Noben uspeh, nobena odlika, nobena slava ga ni omamila. Vedno je ostal skromen, ponižen, obziren, pravi filozof, ki neminljive vrednote ceni višje kakor pa vse minljivo.

Nobenemu Slovencu še ni bilo dano, da bi tako globoko razmišljal o smislu življenja, o duši, o Bogu in o neminljivih idealih. Upamo, da zdaj že v polnem sijaju resnice gleda tisto, kar je tako bistro učil. Saj je kakor zvesti in dobri evangelijski služabnik modro gospodaril s talenti, s katerimi je bil bogato obdarjen. Zapustil nam je dragoceno dediščino svojega dela in zgleda, vreden, da se na njem spolnijo evangelijske besede: »Zvesti in dobri služabnik, pojdi v veselje svojega Gospoda« (Mt 25, 24).

Ko njegovi učenci in kolegi, zastopniki bogoslovne fakultete in Bogoslovne akademije žalujemo ob grobu spoštovanega profesorja in dragega kolega, se spominjamo njegovih besed na koncu nesmrtna Knjige o življenju: »Blaženi vi, ki v Bogu živite; blaženi vi, če v Bogu umirate!«

Slava njegovemu spominu!

Večni pokoj njegovi duši!

Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika

(1868—1952)

Anton Strle

ALEXIUS UŠENIČNIK — 1868—1952 — EIUS VITA ET OPERA

Summarium: Anno centesimo vertente, quo natus est Alexius Ušeničnik, saltem breviter delineare decuit vitam et opera eius, qui sine dubio inter maximos viros Sloveniae adnumerandus est, optime meritos de cultura religiosa necnon profana populi Slovenici.

In schola media A. U. magno cum fervore studia litterarum colebat et non pauca poemata scripsit (plus quam 100 in periodicis litterariis publici iuris facta sunt). Tunc etiam ipse aliquantulum placitis »liberalismi« acatholici et anticatholici, quem tempore posteriore tam strenue oppugnabat, imbutus est. Ab Episcopo Labacensi Iacobo Missia (postea Cardinali) Romam missus est in Collegium Germanicum, ubi in anima A. U. mox profunda pietas sacerdotalis radices misit et usque ad mortem eum impellebat ad totum se devotendum in servitio Dei et Ecclesiae.

In Universitate Gregoriana acumine ingenii sui mox attentionem professorum suorum excitavit. Praesertim Ludovicus Billot (postea Cardinalis) A. U. ut suum optimum discipulum adamavit, et vice versa A. U. in L. Billot (et per eum in S. Thoma Aqu.) optimum magistrum suum invenisse saepe dicebat.

Cursu philosophiae ac theologiae quam excellentissime finito A. U. sacerdotio auctus in patriam revertit. Ibi statim totam activitatem atque ingenii sagacitatem explicuit: theologiam dogmaticam (aliquamdiu etiam fundamentalem) et sociologiam in Seminario maiore Labacensi (Ljubljana) — circa 20 annos, usque ad annum 1919 — et postea philosophiam scholasticam (iterum 20 annos) in facultate theologica ibidem docendo; circiter 50 annos pro folio periodico excultis hominibus catholicis destinato (1897—1907: »Katoliški Obzornik«; postea »Čas«: plus quam 20 annos A. U. redactor sive unicus sive principalis erat), quasi sine intermissione tractatus de quaestionibus religiosis, ethicis, sociologicis, aestheticis etc. sub aspectu philosophico scribendo; libros philosophicos, theologico-philosophicos, sociologicos edendo...

Discipuli eius praelectiones A. U., sive ex theologia dogmatica sive ex philosophia satis extollere non possunt. A. U. iam diu ante Conc. Vat. II illas Concilii de studiis ecclesiasticis recognoscendis regulas excellenter sequebatur: »Philosophiae disciplinae ita tradantur ut alumni imprimis ad solidam et coherentem hominis, mundi et Dei cognitionem acquirendam manuducantur, innixi patrimonio perenniter valido«, etc. (Optatam totius 15).

Opera A. U. elegantia styli, facilitate etiam res difficiles explicandi necnon profunditate doctrinae, saepe principiis e S. Thoma Aqu. (numquam serviliter secuto) desumptis suffultae — haec sunt proprietates, quibus opera A. U. excellunt.

Valde benemeritus est etiam pro cultura profana Slovenorum, quia quam plurimum contulit ad optimam terminologiam philosophicam et theologicam efformandam.

Ut socius Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aqu. haec opera breviora scripsit: De reflexione completa, in qua intima videtur esse ratio certitudinis (Acta Pont. Academ. Rom. S. Thomae Aqu. Taurini-Romae 1936, 91—96). — Quaestio de certitudine retractatur (Acta Pontif. Academ. Rom. S. Thomae Aqu. Taurini-Romae 1940, 121—126). — De methodo Cartesiana (»Cartesio« nel terzo centenario del »Discorso del metodo«. Pubblicazione a cura della Facoltà di filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano 1937, 761—766). — De cognoscibilitate mundi externi (Acta Pontif. Academ. Rom.

S. Thomae Aqu. Taurini-Romae 1938, 115—135). De potentia materiae (Acta Pontif. Academ. Rom. S. Thomae Aqu. Taurini-Romae 1941, 226—240). Um die Jugoslavija. Eine Apologie (Ljubljana 1918). Das Unbewusste bei Thomas von Aquin (Philosophia perennis. Festgabe J. Geyser zum 60. Geburtstag. Hgg. v. Fritz Joachim v. Rintelen. Regensburg 1930, 181—192).

Dne 3. julija 1968 je bil v Poljanah nad Škofjo Loko rojen dr. Aleš Ušeničnik, s katerim je, kakor pravi Franc Verbinc v svojem delu »Filozofski tokovi na Slovenskem«, »neotomistična filozofija na Slovenskem dosegla svoj vrhunec«.¹ Že če ne bi bilo o Ušeničniku mogoče povedati nič bolj pohvalnega, bi se Bogoslovni vestnik čutil dolžnega, da ne gre docela molče mimo rojstne letnice moža, ki je bil poleg vsega drugega tudi eden od najuglednejših Vestnikovih sodelavcev, na področju filozofije celo najodličnejši.

Pričujoči sestavek noče biti nič drugega kakor skromen spomin na dolgoletnega, tako izvrstnega profesorja prav iz prvih let teološke fakultete v Ljubljani; obenem bo za mlajše, ki se zanimajo in se pač morajo zanimati za filozofijo in teologijo (a se sami z Ušeničnikom še osebno niso nikdar srečali), v tem ali onem morda koristno opozorilo na dragocene vrednote, ki jih je mogoče najti pri A. Ušeničniku tudi še za čas po 2. vatikanskem cerkvenem zboru, ko se je Cerkev v primerjavi s časom, v katerem je živel in snoval Ušeničnik, zelo močno preusmerila.

1. NA RAZPOTJU

Aleš Ušeničnik je bil bližnji rojak pisatelja dr. Ivana Tavčarja, ki je bil prav tako rojen v Poljanah, in sicer 17 let prej (1851; u. 1923). Že Tavčar ni bil črna iz kake bogatije, še mnogo manj oba Ušeničnika, ki sta bila doma iz revne bajte (Francè je bil rojen dve leti pred Alešem, 2. oktobra 1866). Brez dvoma se je A. Ušeničnik že v otroških letih večkrat srečal s Tavčarjem, čeprav se nekoliko nenavadno boječi, a na svoj način vendarle samozavestni bajtarski šolarček pač ni mogel kaj bolj približati skoraj košato ponosnemu študentu in kmalu nato doktorju prava, ki se je, kakor se v svoji starosti spominja Ušeničnik, »že izmlada versko zanemarljiv, na Dunaju napil liberalizma in tako nastopil v javnem življenju kot pravi liberallec, brez čuta za Cerkev in versko življenje, poln liberalnih fraz«.^{2a} Vendar ve A. Ušeničnik povedati o svojem starejšem rojaku in znancu iz mladih let tudi mnogo bolj pozitivne stvari: »Dr. Tavčar je vse dni hranil svojo elementarno naravo; bil je vehementen, robat, a dobrega srca in nesebičen... Krščanstvu ni bil tako odtujen (kakor I. Hribar). Verjetno je, da ni nikdar docela izgubil vere. Celo v svojih

¹ Franc Verbinc, *Filozofski tokovi na Slovenskem* (Izdal Inštitut za sociologijo in filozofijo pri univerzi v Ljubljani), Ljubljana 1966 (ciklostil) XXVII.

^{2a} A. Ušeničnik, *Pomen prvega slovenskega katoliškega shoda* (Ob 50-letnem jubileju), v: RKA (— Revija Katoliške akcije) 3 (1942) 100. Celotna razprava je od str. 87—123.

najhujših pamfletih '4000' in 'Izgubljeni Bog' je ohranil neko spoštovanje do najsvetejšega. Ko mu je prijatelj v družbi dejal, da se bo dal na smrtni postelji še spovedati, je odgovoril: 'ne rečem, da ne'. In res je krščansko umrl.²

Drugje Ušeničnik to svojo sodbo o Tavčarju še nekoliko dopolnjuje. Tokrat pod psevdonimamo L-j, ki si ga je privzel že kot gimnazijec. »Moj prijatelj,« tako imenuje Ušeničnik samega sebe, ker je prej omenjeni članek napisal pod svojim pravim imenom, »moj prijatelj se je zanimal od dijaških let za dejanje in nehanje svojega ožjega rojaka in je njegova sodba o njem dobro premišljena. Razdiralni vpliv Tavčarjevega liberalizma se je hudo poznal tudi v domači dolini od Poljan do Zirov. Da je imel Tavčar naravno dobro srce, to je moj prijatelj že povedal. Rad je dajal za siromake, podpiral je dijake (njemu samemu je ponujal, ko ga je vabil na Dunaj, znatno podporo). A dobro srce ne izključuje liberalizma in Tavčar je bil, ne brezverec, a liberalec kakor le kdo.«³ Iz pripombe o Tavčarjevi ponudbi (ki ni nujno, da bi bila mišljena izrazito »liberalistično«), določno zvemo, da je Tavčar svojega mlajšega rojaka skušal spraviti na čisto drugo pot, kakor pa je bila tista, za katero se je po maturi dejansko odločil in ji ostal zvest vse življenje. Da bi mislil A. Ušeničnik (in z njim Tavčar, ko ga je vabil na Dunaj) ravno na jus, ni verjetno. Pač pa je bila blizu misel na klasične jezike ali pa na slavistiko ali kak drug moderni jezik, vsekakor nekaj takega, kar bi bilo v zvezi z literaturo. Saj je po pogostnem pripovedovanju svojih sošolcev Ušeničnik pisal za časa svojega gimnazijskega študija tako izvrstne latinske, grške, slovenske in nemške naloge, da je veljal v tem pogledu nesporno za prvaka in užival velik ugled pri dijakih in pri profesorjih. Leta 1886 mu je »Slovan«, šele šestsoščolcu, že tiskal prvo pesem, pač po posredovanju dr. I. Tavčarja, ki je bil listu (skupaj z I. Hribarjem) izdajatelj in lastnik. Najbrž je tedaj tudi na Ušeničnikovi vrednostni lestvici literatura, vsaj v praktičnem po-

² A. Ušeničnik, n. d. 98 in 100.

³ L-j (= A. Ušeničnik), Različno gledanje, v: RKA 4 (1943) 49. Celotna razprava od str. 45—53. — Pod psevdonimom L-j je Ušeničnik kot osmošolec l. 1888 v Ljubljanskem Zvonu na str. 225, 246, 289, 335, 345, 614 in 705 priobčil vrsto pesmi pretežno erotičnega značaja. (Psevdonim je razrešen v Bibliografiji rasprava, članaka i književnih radova II/1, zv. 7, Zagreb 1963, kjer je na str. 218—220 navedenih 121 Ušeničnikovih pesmi.) A. Slodnjak je v svojih analizah posameznih letnikov LZ iz tistih let očitno prezrl ta L-j; najbrž mu niti ni prišlo na misel, da bi to mogel biti A. Ušeničnik, ki je bil pozneje v kritiki erotične poezije res oster, zlasti v prvih letih svojega filozofsko-teološkega pisateljevanja. Pač pa Slodnjak v svojem delu »Realizem II«, v: Zgodovina Slovenskega slovstva III, Ljubljana 1961, 239, navaja v dramatični obliki napisano satiro, ki jo je v Zvonu 1889, 232—243, napisal A. Ušeničnik pod psevdonimom R. Vtôrij. — V RKA 1942—44 je Ušeničnik spet nastopil pod svojim mladostnim psevdonimom L-j, in sicer v člankih, ki so napisani v nekako bolj prosti in živahni obliki, kakor pa so tisti, ki jih je ob istem času napisal pod svojim pravim imenom. Da je ta L-j res A. Ušeničnik, ne pa dr. Lenček Ignacij, kakor je kdaj bilo rečeno, se vidi popolnoma jasno iz pripombe na str. 46: »Avtorju druge razprave sem res jaz, zvest spremljevalec in ga poznam kakor sam sebe... Zato vam vsaj za drugo razpravo lahko ustrezem.« Mišljena je razprava, ki je navedena zgoraj v op. 1 a.

gledu, stala nad vsemi drugimi vrednotami in ideali; in verjetno se je tudi njemu »budila misel, da je to, kar so nam dali Prešeren in Levstik in Stritar... sploh najvišje, kar Slovenci imamo, vrednota nad vsemi vrednotami«. ⁴ Da bi bil v teh letih Ušeničnik navdušen za duhovniški poklic in za vse tisto, kar je z njim v zvezi, ni prav nič verjetno.

Upoštevati moramo tudi, da se je Tavčar vsaj nekoliko bolj zanimal za Ušeničnika še iz nekega drugega razloga — tudi sam je kot srednješolec nekaj časa stanoval v ljubljanskem Alojzijevišču, kamor so starši poslali oba nenavadno nadarjena brata, Franceta in Aleša Ušeničnika, da bi dovršila gimnazijske študije. Z druge strani pa se je Ušeničniku priznani pisatelj in politik dr. Tavčar gotovo zdel vreden zanimanja ne le kot rojak, marveč tudi kot bivši alojznik, kdaj pa tudi posebej kot »liberalec«. Skoraj ni mogoče dvomiti, da se je, deloma že ob Tavčarju, kljub bivanju v internatu, ki je bil namenjen predvsem duhovniškim kandidatom in ki so ga vodili duhovniki, tudi v Ušeničnikovi duši v teh mladih letih z nemajhno močjo pojavilo tisto, kar imenujemo versko krizo z vsem tistim, kar jo navadno spremlja ali tudi povzroča.

Ko je pozneje 1. 1903 Ušeničnik reševal ugovore zoper razumske temelje krščanstva in posebej zoper človeški in prečloveški element v Cerkvi, je med drugim zapisal: »Koga pa se ni lotil nikdar noben dvom? Zlasti na gimnaziji, ko dijaka obvladuje stvarina in človek ne more vsega tako proučiti, kakor bi bilo treba, se kaj lahko v duši zbude razni dvomi. Včasih so krivi tudi razni ugovori, razne knjige, razne brošure, da človeka začno mučiti verski dvomi. Sploh mladi človek stopa pravkar v svet, velika svetovna vprašanja upirajo vanj skeptične poglede, tam zunaj že pljuska viharo življenje, polno zmot, polno prevar, polno egoizma, kaj čuda, če se mladeniču v duši oglasi — skepsa? — In glejte, prijatelj, jaz Vam očkrito izpovem, da so tudi v meni nekdanj vstala pred dušo prav tista vprašanja, ki ste mi jih Vi zastavili!« ⁵

Na stara leta je A. Ušeničnik v že navedeni, zelo zanimivi razpravi z naslovom »Pomen prvega slovenskega katoliškega shoda« med drugim orisal tudi duhovno ozračje, kakršnega je kot gimnazijec v Ljubljani, naj je hotel ali ne, vdihaval tudi on — ozračje liberalizma. Že vnaprej se Ušeničnik zavaruje, da ne bi iz njegovih podatkov in sodb kdo preveč sklepal: »Če obsojamo liberalizem in njegove zastopnike v naši polpreteklosti, ne obsojamo subjektivnega mišljenja oseb.« ⁶ Odkritega brezverstva — tako poudarja Ušeničnik — tedaj pri nas večinoma še ni bilo. Po besedah dr. I. Prijatelja (katerega Ušeničnik navaja) si je celo »Stritar, pravi oče takratnega slovenskega liberalizma... nadel figovo pero dobrega

⁴ Ušeničnik, v: RKA 4 (1943) 51. — V Slovanu 1886, 337 priobčena Ušeničnikova pesem je »Sonet«, ki razodeva slovanofilstvo (»Tam, kjer pretaka Volga svete vale... Sinove krepke venča mati Slava... Le tam le tam sloboda naša spava!«) Njen avtor se skriva pod psevdonimom Cvetin.

⁵ Ušeničnik, Izbrani spisi IV, Ljubljana 1940, 151. — Odslej bom Izbrane spise, ki so v 10 zvezkih izšli v Ljubljani od 1939—41, navajal okrajšano kot IS. Letnico prvotne objave kake posamezne Ušeničnikove razprave bom navajal le tedaj, kadar bi se zdelo, da je to koristno za razumevanje.

⁶ Ušeničnik, v: RKA 3 (1942) 88 (gl. v op. 1 a nav. delo).

krščanstva».⁷ A to je bilo za širjenje liberalnih idej mnogo ugodnejše, kakor pa bi bil odkrit liberalizem. »Od odkritega liberalizma bi se bili vsi dobri obrnili, hinavski liberalizem,« tako se ostro izraža Ušeničnik, »jih je motil in zamotal v zmote. Zato vidimo med liberalci može, ki po svojem mišljenju nikakor ne bi sodili mednje... Čemu odbijati liberalce, so govorili ti može, saj ne mislijo tako hudo, kakor se delajo! Glejte, celo v cerkev včasih pridejo! Tako je hinavski liberalizem potegnil v svoje vrste tudi nekatere duhovnike, ki jim v življenju ni bilo kaj očitati. Tako je segel tudi med kmečko ljudstvo, ki za odkritim brezverstvom nikakor ne bi bilo šlo. Tako je zmedel tudi mladino, ki je bila zdoma dobro vzgojena. Odkritega brezverstva bi se tak mladenič ustrašil, brezverca, ki pravi, da je sicer grešen, a dober kristjan, mladina posluša in se zastruplja.«⁸ — »Liberalni profesorji so zanašali liberalizem tudi v šolo, radikalnejši z napadi na dogme, na Cerkev, zmernejši z molkom. Šola ni poznala Kristusa (o krščanskem nauku ne govorimo, ki je bil tudi le predmet), vladal je v njej humanizem, Homer in Horac, v duhovnem oziru kvečjemu še Platon.«⁹ Seveda Ušeničnik ne misli pri tem na tisti humanizem, kakršnega imamo navadno v mislih danes, kadar o njem govorimo, in ki more biti in je tudi izrazito krščanski.¹⁰ Humanizem, katerega ima v mislih, je »neko novo poganstvo brez vere v Kristusa, brez vere v Boga. V takšnem humanizmu so »na božje mesto stopile znanost, umetnost, humanitarnost, vera v človečanstvo in morda še tudi vera v Neznano, nekak panteizem, a brez vse določenosti, nekako krščanstvo, a brez krščanstva, to je brez dogem, brez večnih нравnih zakonov, brez odgovornosti pred Bogom in pred večnostjo«.¹¹

* Dr. I. * Prijatelj, Kersnik II, 333 — navaja Ušeničnik, v: RKA 3 (1942) 110. Seveda pa tudi A. Ušeničnik ve in prizna, da je »Stritar pozneje spremenil svoje nazore, ko je pisal za Mohorjevo družbo in otroke, in ko se je tudi postaral... Sicer pa nam ni do Stritarjevih poznejših let, nam je le do tega, kaj in kakšen je bil Stritar, ko je v letih 1867—1880 oblikoval slovensko mladino« (prav tam, 92). Tudi je Ušeničnik prestregel že vnaprej ugovor, ki ga ima tudi vsakdo izmed nas: »Če tako poudarjate pogubni vpliv, ali pa niso slovenski liberalni može največ storili za slovensko kulturo? Prešeren, Levstik, Stritar, Jurčič in drugi?« Ušeničnik odgovarja: »Nikakor ne zanikujemo tega, da so res mnogo storili. Tudi ne omalovažujemo kvalitativnosti njih dela. Bili so nadarjeni može, ki jih je pa vprav zaradi njih nadarejnosti še laže zajela ohola moderna svobodomiselnost — nadarjenost je že sama skušnjava —, tako da so s kulturnim delom mešali nekulturne primesi. Priznavamo njih kulturne kvalitete, nesreča pa je liberalizem, primešan njih delom« (prav tam, 121). — Sicer pa je glede dobe, za katero gre, podobno sodil tudi dr. J. Ev. Krek, ki je zapisal l. 1897: »Liberalizem s svojo absolutnostjo, s svojim individualizmom, s svojim bojem proti avtoriteti in proti dolžnostim nam gleda vsem iz oči in ušes, iz uma in volje. Drži se nas kot klop. Oj, globoko tičimo še v liberalizmu... Tako je razvit naš ponos o lastni individualnosti, da je vsak med nami modrejši nego Salomon, zvitejši nego Napoleon, učenejši nego Tomaž Akvinski... Samih sebe ne poznamo več, a liberalni smo.« V: Dr. Janez Ev. Krek, Izbrani spisi IV. zv. (1897—1900), uredil I. Dolenc, Celje 1933, 198.

⁸ Ušeničnik, n. m. 111.

⁹ Ušeničnik, n. m. 115.

¹⁰ Prim. 2 vat. CS 55; Pavel VI., Razvoj narodov 42.

¹¹ Ušeničnik, v: RKA 4 (1943) 59 (v op. 2 nav. d.); prim. IS IV: »Omleden humanizem brez Boga, brez duše, brez posmrtnosti«.

Ušeničnik zatrjuje, da tudi Alojzijevišče samo ni bilo zavarovano pred takšnim humanizmom, kaj naj rečemo šele o gimnaziji, ki so jo aložniki obiskovali zunaj v mestu. »Celo v deškem semenišču,« zatrjuje Ušeničnik, »se je čutil vpliv humanizma. Vodja Tomo Zupan npr. je bil v učnem oziru izvrsten vzgojitelj — dvignil je Alojzijevišče na odlično stopnjo in navajal gojence tudi na marljivo pisateljevanje, kar mu je treba hvaležno priznati —, a za pravo krščansko vzgojo ni imel posebnega čuta. Tudi na prižnici je bil humanist. »Schön ist der Genfersee, Wer ihn gesehen —«, tako je začel neko pridigo. Za maksimo življenja je rad citiral izrek: »Stolz lieb' ich den Spanier.« Gojencu, ki je šel na višje študije v Rim, je dal za življenjsko vodilo reklo: toleranca. Zato ni čuda, da se aložnik, ki je pisal tovarišu v Rim, ni spomnil nič drugega, kakor da naj mu odtrga cvetlico s Horacovega groba. Sicer nedolžna želja, a gotovo značilna! Prefekt profesor Svetina ni imel na gojence dosti vpliva. Dati mu je pa treba spričevalo, da je bil sam zase zelo pobožen. Sicer pa je bil veren famulus vodju. Tedaj (do Missia) so v Alojzijevišču nemoteno brali Slovenski narod — tudi vodja ga ni več skrival —, »Zvon«, ki so ga mnogi naročali, jim je nosil in razdaljal prefekt sam.«¹²

Ni pa v tej razpravi A. Ušeničnik nič povedal (drugje je), da je tista leta bil sam sodelavec »Zvona« in da je geslo o toleranci sam odnesel v Rim. A z neko drugo pripombo je dobro osvetlil dejstvo, da debelo aložjijsko zidovje svojih mladih stanovavcev niti malo ni moglo obvarovati pred globokimi vplivi miselnosti, ki je vsaj mogla odtujiti od krščanstva, ako ni bila ravno izrazito protikrščanska: »Saj so gojili gojenci oficialno Alojzijevo pobožnost, a v duši je vladal v marsikom dualizem; pobožnost je bila eno, drugo pa je bil humanizem in liberalizem in ta je pravzaprav vladal v duši: vera je nekaj dobrega in potrebnega, a med svetom se ne moreš uveljaviti kot kristjan, temveč le kot versko indiferenten literat, znanstvenik ali kar koli, kar moderni svet čišla.«¹³

Seveda ima pa zlasti mlad človek močnega zaveznika za takšno usmerjenost že v samem sebi. »Končno je človek,« pravi A. Ušeničnik, »že sam, ako smemo tako reči, po naravi liberalec... To se pravi, v človeku tiči po izvirnem grehu neki dualizem, neko dvojstvo: ustvarjen je za Boga, a posledice greha ga vedno vlečejo navzdol, vedno bi se rad sprostil božjih zakonov in živel svobodno. Tradicija s svojimi socialnimi vplivi ga sicer zadržuje v nekih mejah, vendar je treba vsakega človeka vedno na novo vzgojiti za pravega kristjana. V tem smislu vedno udara v družbo zlo in ga je treba vedno na novo premagovati in trebiti.«¹⁴ Ko je to zapisal, Ušeničnik gotovo ni mislil samo na druge ljudi, marveč tudi na samega sebe in še posebej na svojo mladost, ki bi ga bila lahko tudi v pogledu na krščansko mišljenje in življenje usmerila docela drugače, kakor se je v resnici zgodilo. Prav tako ima podlago v Ušeničnikovem lastnem izkustvu tudi tisto, kar je zapisal l. 1912 v razpravi o pozitivizmu, tj. o »tistem duševnem razpoloženju modernega človeka, ki se upira vsemu, kar je nadnaravno, a tudi vsemu metafizičnemu spoznanju, vsem objektivnim

¹² Ušeničnik, v: RKA 3 (1942) (glej op. 1a).

¹³ Ušeničnik, prav tam 115.

¹⁴ Ušeničnik, prav tam 123.

spoznavnim in etičnim idejam, vsem stalnim načelom, vsaki stalni resnici.« Tam pravi Ušeničnik: »Brez globljega verskega študija ... izvestnost mladih let ne more vzdržati, začno se dvomi in prej ali slej se porodi verski indiferentizem ali tudi nevera. Ta razpor med znanstveno strokovno izobrazbo in med nezadostno versko izobrazbo je tem usodnejši, ko svetne vede kopičijo dejstva in hipoteze, ki so v navideznem nasprotju s krščanstvom.«¹⁵ Tisti globlji verski študij je v polnosti posredovala Ušeničniku šele Gregorijanska univerza, kamor je odšel po maturi.

Bistveno isto sliko o prevladujočem duhovnem ozračju, ki je vladalo v času Ušeničnikovega srednješolskega študija v Ljubljani, ne izvemši Alojzijevišče, je mogoče razbrati iz tega, kar pripoveduje iz svojih mladih let pisatelj Fr. S. Finžgar v knjigi »Leta mojega popotovanja«.¹⁶ Tudi Finžgar je bil za časa gimnazijskega študija v Ljubljani alojzijeviški gojenec. Ko je bil A. Ušeničnik v osmi šoli, je bil Finžgar v peti. Bila sta si torej za tri leta narazen ne le po starosti, ampak tudi po študiju. Finžgar pravi o Ušeničniku: »S tem sva si bila dobra znanca že iz Alojzijevišča. Ostala sva si prijatelja tudi kasneje, a posebnih stikov nisva imela. Aleš Ušeničnik je bil nedvomno pesnik. To je dokazal že kot dijak. Pesmi je priobčeval v Zvonu. Rimski sedemletni študij ga je naravnal v modroslovje.«¹⁷ Ko govori Finžgar o alojzijeviških »Domačih vajah« in njegovih najboljših sotrudnikih, pristavlja: »Za moje dobe v Alojzijevišču je bil vrh brez dvoma Aleš Ušeničnik. Njegove pesmi so prerokovale rojenega poeta, kar bi tudi bil, da ga ni Rim pritegnil v modroslovje. Že tedaj je marsikatero njegovo pesem priobčila za nas vse in za ves slovenski naraščajoči in izobraženi rod edino veljavna revija Ljubljanski Zvon.«¹⁸

V članku, ki ga je napisal pod svojim nekdanjim pesniškim psevdonimom L-j, govori Ušeničnik o samem sebi kot o tretji osebi: »Moj prijatelj prav nič ne taji, da je živel tudi kot alojzijeviški gojenec v liberalnem ozračju. Rad pripoveduje kako sta se l. 1887 z vodjem srečala v 'Zvonu' v Imeniku sotrudnikov: Ušeničnik Aleksej v Ljubljani, za njim pa Zupan Tomo, vodja Alojzijevišča. Vodja ga je poklical in opozoril na to, da je dijakom po šolskih postavah prepovedano s svojim imenom pisati v javne liste, in ga je vprašal, če ve za koga z enakim imenom, da bi se lahko izgovoril, če bi prišel po kaki zlobni ovadbi v disciplinsko preiskavo. Ni mu pa rekel nobene žale besede, še ponosen je bil, da njegovi gojenci literarno delujejo.« V tem članku se avtor brani zoper očitke, da je v razpravi o liberalizmu na Slovenskem pred katoliškim shodom podal pretemno sliko (reči je treba, da je gotovo pretemna, če bi mislili, da naj ob besedi »liberalizem« tukaj mislimo na zavestno popolnoma ali vsaj naspol brezversko naziranje), ko je vendar sam nekoč pisal v liberalni »Zvon«. Zato nadaljuje: »Ali bi moral moj prijatelj sedaj zato molčati o liberalizmu in liberalcih in njih pogubnem vplivu, ker je bil nekdanj tudi sam pod tem pogubnim vplivom? Ali ni marveč logičen

¹⁵ Ušeničnik, IS II, sl., 47.

¹⁶ Fr. S. Finžgar, Leta mojega popotovanja, Celje 1957, 34–44.

¹⁷ Finžgar, n. d. 221.

¹⁸ Finžgar, n. d. 42.

vprav nasprotni sklep: Prav zato, ker je sam izkusil, kako pogubno deluje liberalizem na mlado dijaštvo, je najbolj upravičen odkrivati ta pogubni vpliv! Mojega prijatelja je božja previdnost srečno povedla v Rim v neprecenljivi šoli Družbe Jezusove in sv. Tomaža Akvinskega, a koliko mladih dijakov je, ki bi imelo to srečo? Tako je moj prijatelj, kakor sam pravi, spoznal, kaj je liberalizem, četudi ga v sebi ni več mogel popolnoma premagati, ker skoraj ni mogoče popolnoma izgnati iz sebe tega strupa, ko je bil človek z njim zastrupljen. Zato nekako otožno zre na novi rod, ki vstaja med nami v drugačnem ozračju, zaradi tega pa tudi bolj zdrav, veder in vere vesel... Obenem pa ponavlja tiste značilne verze nemškega pesnika...: In jaz, ki sem, kar sem, pozdravljam žalosten — njega, ki jaz bi mogel in moral biti (Hebbel).¹⁹

Lahko bi bil Ušeničnik omenil tukaj še nekaj drugega: da so njegove pesmi v »Zvonu« precej izrazito erotične, takšne, da bi pred sodnim stolom Mahničeve kritike ne mogle najti usmiljenja — še Ušeničnik sam, ki je bil večinoma v kritiki bolj prizanesljiv, bi se bil pozneje nad nekaterimi mesti kar precej spotikal.²⁰ Niti v dramatični obliki duhovito in bistro

¹⁹ Ušeničnik v: RKA 4 (1943) 50 (op. 3). — Leta 1887 je v LZ (= Ljubljanski Zvon) priobčil pesem »Kita na grob Levstiku«, in sicer pod psevdonimom Miloš Kosan; a v kazalu sotrudnikov je spredaj naveden s pravim imenom.

²⁰ V prvi dobi svojega pisanja v KO (= Katoliški Obzorik) in Času je bil Ušeničnik v svoji kritiki svetovnonazorske plati raznih leposlovnih del zelo oster, pozneje pa veliko bolj prizanesljiv. V uvodu k I. zv. svojih Izbranih spisov omenja, kako je neko pesem anonimnega pesnika — bil je to Oton Župančič — tako ostro obsodil, da ga je Župančič že hotel tožiti. »Dve leti pozneje (1900),« pravi Ušeničnik, »sem sam priznal, da je bil izraz trd, morda res, pretrd«. Danes mi je žal, da sem sploh rabil tisti izraz in sem to pesniku že samemu odkrito povedal. Kritika bodi, če treba, ostra, brezobzirna, a so neke meje, ki jih ne sme prestopiti. Te meje so, ko se začne sodba o osebi sami. Tu je treba besede dobro pretehtati in premisliti, ali so pravične in dopustne ali ne, kar kajpada ni vedno lahko. Sicer me je v tem primeru že zadela 'nemesi'. Ta dogodek je namreč prešel v slovstveno zgodovino (Slodnjak), in bodoči učenec bo sodil o meni, da sem moral biti pravi 'inkvizitor'.« Škoda, da A. Slodnjak v Zgodovini slovenskega slovstva IV, Ljubljana 1963, str. 288 tega Ušeničnikovega opravičila ni navedel v celoti. Zlasti pa pravo sliko o Ušeničnikovem odnosu do leposlovja skrivlja trditev, ki jo je zapisal J. Mahnič v Zgodovini slovenskega slovstva V, Ljubljana 1964, str. 392, češ da je Ušeničnik »v estetiki pojem lepega istovetil z нравno dobrim«. Tako daleč Ušeničnik niti v dobi svoje največje »gorečnosti« ni šel; pač pa je vedno poudarjal, da se mora tudi umetnik podrežati нравnim zakonom zato, ker je človek, in poleg tega še to, da res popolne umetnosti ni, ako je v nasprotju z нравnostjo, češ da v takem primeru ne more vzbujati v duši resnične harmonije — a še glede tega drugega je v IS II, 296—298 posebej pripomnil, da si tega ne upa več zagovarjati: »Vprašanje je namreč prav to, ali je tista disharmonija res estetskega značaja, in o tem nisem sedaj več gotov... Ostane pa resnica, da smemo v imenu človečanstva od umetnika zahtevati, naj nam ne podaja umetnin lepih samo po formi, temveč tudi neoporečnih po vsebini. Umetnik je kot človek človečanstvu dolžan!« Prim. Ušeničnikovo ostro razpravo »Aškerčeva estetika«, v: KO 1 (1897) 194—206 in pa IS II, 262 sl., 267 sl., 270 sl., a tudi IS VI, 113, 135 sl., 149, 173—182. — Nepravilna je tudi sodba Fr. Verbinca, ki v svojem delu »Filozofski tokovi na Slovenskem«, str. XXXIII, trdi, da ima Ušeničnik za največjega pesnika Antona Medveda, »ki ga postavlja ob Prešerna«, Župančiča pa da odklanja. Res je, da Ušeničnik nekatera mesta pri Župančiču z nazorskega (a ne z estetskega) stališča ostro graja, vendar pa l. 1900 izrečno trdi:

napisana satira na svetobolne pesnike, ki jo je Ušeničnik v Zvonu priobčil pod psevdonimom R. Vtorij in ki je izšla, ko je bil že bogoslovec v Rimu, bi v Mahničevih očeh ne našla milosti — grajal bi jo bil z vso močjo vsaj zaradi tega, ker pisec te satire čisto nič ne kaže duhovniškega poklica, kakor ga dejansko pojmuje katoliška Cerkev.

Težko si je misliti, da bi razodevale omenjene Ušeničnikove pesmi v Zvonu le spretno vživljanje v čustva nekoga drugega. Zato se ne bomo motili, da A. Ušeničniku ni bilo posebno lahko odbiti ponudeno Tavčarjevo denarno podporo, če se odloči za Dunaj in s tem za bližnjico k uresničitvi tiste osebne sreče, h kateri so ga vlekle neposredne želje mladega srca. Nekaj nam more povedati tudi pripoved Ušeničnikovega sošolca in sostanovalca dr. Alfonza Levičnika: Aleš je bil kot gimnazijec tudi še v osmi šoli vse kaj drugega kakor Mahničev; bil je odločno nasproten Mahniču, zlasti kar zadeva njegovo ostro ocenjevanje tedanjih slovenskih literatov.

Kot zrel mož, ki se je zavestno in z vso zavzetostjo posvetil drugačnim idealom, kakor pa so ga pritegovali v mladih letih, je A. Ušeničnik napisal »Knjigo o življenju«, o kateri meni dr. J. Janžekovič, njegov naslednik na stolici za filozofijo, da je to »brez dvoma najlepša Ušeničnikova knjiga«.²¹ V njej beremo mnogo stvari, ki so brez dvoma avtobiografskega značaja, čeprav morejo več ali manj veljati za vsakega nadpovprečno nadarjenega mladega človeka: »Pravili so mladeniču, da je ideal življenja slava. Kako so ga varali... Kaj je človek, kaj je on? Sin majhnega naroda. Krog tega naroda se prostirajo drugi dalje in dalje v tuje zemlje. Kako daleč pač bo segala njegova slava, če si jo tudi pribori? In ko bi segla do kraja zemlje, kaj je zemlja? A potem, ali ne bo prišel čas, ko bo tudi njegova slava minila? Slava je mnogokrat kakor senca življenja. Z življenjem izgine. A četudi traja nekaj vekov, kaj mu hoče prazno ime? In če ga misel na slavno ime vendarle veseli, koliko vekov pa bo živel? A kaj so vek, kaj je čas?... Ko bi mu obetali, da bo živel njegovo ime do konca sveta, gotovo bi zamrlo na mrzlih ustnah zadnjega človeka. In potem? Nič, dim. In dim naj bo ideal, vreden

»Najbolj prevzema mene izmed vseh modernih pesnikov — Oton Župančič« (IS VI, 253). Glede I. Cankarja pa 1919 pravi, da »je pisal najlepši slovenski jezik in ustvaril najpopolnejšo umetniško formo« (IS VI, 249; prim. tudi dostavek, str. 252). Res se zdi, da so pač nekoliko vplivale na ugodno Ušeničnikovo kritiko, ko je šlo za Medveda in za Sardenka, prijateljske zveze z njima — a da bi ju povzdigoval nad kakega Župančiča, to bi mu preprečil njegov zelo razviti estetski čut. Če pa bi kdo ugovarjal, češ da umetnine ni dovoljeno presojuditi s svetovnonazorskega stališča, bo danes pač bolj kakor nekoč pripravljen pritrditi temu, kar je Ušeničnik napisal l. 1942: »Kvalitativno velik umetnik vse močnejše vpliva tudi z idejno vsebino kakor pa slab umetnik. Iz tega sledi, da idejna vsebina umetnin za narodovo kulturo nikakor ni idiferentna, temveč zelo važna, in kogar je skrb prave narodove blaginje, ta ne more hvaliti kvalitete brez ozira na idejni vpliv. Zgolj kvalitetna kultura pomeni za narod veliko nevarnost duševne in duhovne okrnitve. Zopet je pa ta okrnitev v resnici neprimerno večje zlo kakor pa morda bolj počasno napredovanje kvalitetne obogatitve« (v RKA 1942, 121 sl.).

²¹ J. Janžekovič, ko ocenjuje X. zv. IS, v: BV 22 (1942) 190.

²² Ušeničnik, IS X, 142 sl.

vsega hrepenenja človeške duše? — Pravili so mladeniču, da je ideal življenja ljubezen...²²

Toda ničevost zgolj časnih idealov se je tudi Ušeničniku jasno pokazala na sijočem ozadju večnostnih idealov pač šele sčasoma, zares jasno šele v »neprecenljivi šoli Družbe Jezusove in sv. Tomaža Akvinskega«.²³ Prej pa je gotovo bilo treba izbojevati hud boj. Pa saj je v vsakem življenju, ki hoče biti zares kaj vredno, tako, da se moramo neredko odločati med nižjimi in višjimi vrednotami — in brez bolečine, včasih do dna bridke, to ne gre.

Za ozadjem A. C. Slavinove — to je bil Ušeničnikov psevnnonim, pod katerim je odslej objavljval pesmi v Lampetovem Domu in svetu — pesmi »Na razpotju«²⁴ se pač skriva tudi marsikaj drugega kakor pa le tisto, kar pesem izrečno pove ali vsaj nakaže. Ne gre le za slovo od prijatelja in za ločitev njunih poti: »Ti po stezi tej, po cesti jaz, — kamor žene me srca ukaz!« Tudi ne gre samo za ločitev od »lepih poljan« (tj. rojstne vasi Poljan). Šlo je za resnično življenjsko »rázpótje«, za življenjsko odločitev, ki bi mogla biti popolnoma drugačna in ki je pač komaj za las manjkalo, da ni bila docela drugačna. — To je sploh skrivnost človekovega življenja — skrivnost božje previdnosti in hkrati skrivnost človekove svobodne volje, ki vpliva na njena odločanja tisočero velikih in drobnih stvari in dogodkov, znotraj in zunaj, a se vendar svobodno odloča, poklicana k temu, da bi bila božja sodelavka (prim. 1 Kor 3, 9) — zase in za neštete druge ljudi — pri uresničevanju nedoumljivih, a neskončno ljubečih načrtov božje previdnosti.

2. VELIKI UČENEC VELIKIH UČITELJEV

Leta 1884 je škofijski sedež v Ljubljani zasedel dr. Jakob Missia, poznejši goriški nadškof in kardinal. Svoj filozofsko-teološki študij je bil dovršil na Gregorijani v Rimu kot gojenec kolegija Germanika. Leta 1887 se mu je posrečilo, da sta bila po zelo dolgem presledku v Germanik sprejeta brezplačno tudi dva gojenca iz ljubljanske škofije: eden od njiju je bil brat Aleša Ušeničnika, Francè, ki je pozneje postal pastoralist na ljubljanski teološki fakulteti, zvest življenjski spremljevalec svojega brata Aleša, s katerim sta bila pozneje več kot trideset let sostanovalca v Alojzijevišču. Naslednje leto pa je odšel na Germanik še Aleš. Kdo bi mogel izključiti možnost, da je prav to — vsaj z zunanje strani — pač največ prispevalo k Ušeničnikovi dokončni odločitvi za duhovniški poklic? Morda bi se bil brez tega Aleš res odzval Tavčarjevemu vabilu na Dunaj in Bog ve, kako bi v tem primeru tudi v verskem pogledu potekalo njegovo poznejše življenje.

Gotovo pa je študij na gregorijanski univerzi hkrati z bivanjem v Germaniku imel odločilen vpliv na smer vsega poznejšega Ušeničnikovega življenja in dela. Ušeničnik se je tega dobro zavedal in je bil vedno iz

²³ Ušeničnik, v: RKA 4 (1943) 50 (gl. op. 3).

²⁴ DiS (= Dom in svet) 5 (1892) 430.

srca hvaležen božji previdnosti, da ga je »srečno povedla na neprecenljivi šoli Družbe Jezusove in sv. Tomaža Akvinskega.«²⁵

Kakšni pa sta bili v tistem času ti dve šoli? O tem pripoveduje dr. Mihael Opeka, ki je bil po študiju tri leta mlajši in je v Germanik prišel l. 1891, tako da sta z Alešem štiri leta prebivala pod isto streho. Dr. Opeka pravi, da so tri stvari »v Germaniku izredno pospeševale oblikovanje duhovnega življenja, pa tudi napredek v znanostih: prvovrstni dobri zgled vseh gojencev, brezmejna avtoriteta predstojnikov in blagodejna samotnost ali zbranost. — V Germaniku — tako nadaljuje Opeka — ni bilo nobenega gojenca, ki bi, kakor pravimo, ne hotel prav storiti. Vsi smo z močno voljo hoteli biti dobri, vsi smo hrepeneli nakvišku.«²⁶ In dalje pripoveduje, da »malomarnega, brezbriznega, mlačnega gojenca« v Germaniku tedaj sploh ni bilo; »zakaj kakor hitro bi ga bili opazili, bi moral tudi že izginiti iz zavoda.«²⁷ Predstojniki so imeli nesporno avtoriteto, tako da glede njih zahtev in želja »ni bilo ne ugovora ne omalovaževanja ne kritike... Vsa ta pokorščina pa ni bila suženjska, mračna, spremljana od upornih misli in želja, ne, bila je radovoljna, vesela, vdana, z mislimi in željami obrnjena navzgor.« Razen časa, določenega za pametno mero res veselega razvedrila je vladala »nedotakljiva zapoved« strogega molka in največje zbranosti, kar je nadvse koristilo študiju in notranji rasti krščanske osebnosti, k čemur je pripomoglo zlasti še sijajno duhovno vodstvo, katerega je imel v rokah med drugim zlasti sloviti duhovni pisatelj p. M. Meschler. »Oblikuj Kristusa! Uči se misliti kakor Kristus; čutiti, želeti, kar Kristus! govoriti, delati, trpeti, žrtvovati — vse kakor Kristus! V tem je višek«. K temu je vodilo vse drugo.²⁸

Kako so morale na mladega »Zvonovega« pesnika delovati že osem-dnevne duhovne vaje, ki so bile prvi uvod v študijsko leto! In pozneje še bližnja in daljna srečanja z izredno osebnostjo visoko izobraženega, ljubeznivega, širokosrčnega, a obenem toplo in globoko pobožnega papeža Leona XIII.! Kako naglo so morale v mladem Alešu polagoma bolj in bolj izginiti vse tiste sence »liberalizma«, prinesenega iz okolja, ki se je bilo nekako samo od sebe spletlo okoli bravcev in piscev ljubljanskega »Slovenskega Naroda«, kateri se je prejšnje leto, l. 1887, povzpел tako »visoko«, da je Leona XIII. pred njegovo zlato mašo imenoval »izvrg človeštva«!²⁹

Na gregorijanski univerzi so bili tedaj znameniti profesorji za filozofijo, katere študij je trajal 3 leta, zlasti de Maria, Remer in de Mandato. Kakšen je moral biti profesor Remer, katerega je Ušeničnik v svojih delih, še več pa pri predavanjih neredko navajal, vidimo iz recenzije, ki jo je l. 1896 napisal o Remerjevem filozofskem učbeniku. Tu med drugim poudarja Remerjevo izvirnost ob vsej naslonitvi na sv. Tomaža in pravi: »So današnji modroslovci in bogoslovci, ... ki jim povsod mora hrbet zakrivati sv. Tomaž: 'Sv. Tomaž pravi tako!' Lepo je to, sv. Tomaž pravi tako, a modroslovec nam povej, zakaj pravi sv. Tomaž tako. Modroslovec nam tolmači sv. Tomaža globoko premišljene, četudi na videz čudovito

²⁵ Gl. RKA 4 (1943) 50.

²⁶ Dr. Mihael Opeka, Iz mojih rimskih let, Ljubljana 1935, 33.

²⁷ Opeka, n. d. 34.

²⁸ Opeka, n. d. 35 sl.

²⁹ Glej Ušeničnik, IS VI, 43.

preproste dokaze... Tako ne bo nagibala samo veljava sv. Tomaža, da pritegnemo (kar se pravi verovati, a ne videti), ampak resnica sama. Potem tudi nasprotniki ne bodo pomilujé zrlí na nas, ki se klanjamo še dandanašnji učenjaku iz 'davnega veka', ampak poskrili se bodo videč, da ne sežejo vsi modraki naše dobe temu možu do kolka!«³⁰

Najbolj pa je na Gregorijani tedaj izmed vseh profesorjev slovel dogmatik p. L. Billot, ki je bil pozneje, l. 1911, v starosti 66 let povišan v kardinala, a se je 1929 odpovedal kardinalski časti ter živel nato do svoje svetniške smrti l. 1931 spet kot čisto preprost redovnik — samo tako se je spet počutil srečnega, kakor je dejal, medtem ko ga je bilo v rdečem škrlatu in ob časteh »tako zelo sram«. Opeka pravi, da je bil Billot »radost in ponos« slušateljev gregorijanske univerze, katere »slavo je več kot 25 let množil s svojo ogromno učenostjo in neumornim delom«. Po značaju je bil »veder, živahen, temperamenten, obenem globok in neizrečeno plemenit... Slovane je rad imel. Zlasti če so mu bili tako prvovrstni učenci kakor naš dr. Aleš Ušeničnik. Kako prisrčno se ga je spominjal še kot kardinal! Ko sem se mu — pripoveduje dr. Opeka — ob ponovnem obisku Rima l. 1925 šel poklonit v Amerikanski zavod, kjer je kot kardinal stanoval, je bilo eno njegovih prvih vprašanj: 'Ed il nostro Alessio che cosa fa?' (Kaj pa počne naš Aleš).« Tako dr. Opeka,³¹ ki tudi pripoveduje, kako je ravno p. Billot dr. A. Ušeničnika l. 1895 v cerkvi in na grobu sv. Aleša na Aventinu povedel tudi k novcmašnemu oltarju. »Spremljan od svojega najljubšega profesorja p. Billota, je veliki njegov učenec opravil le-tu prvo sv. daritev, ponižno in skromno, kakor je sam ves ponižen in skromen — a zato z nič manjšo notranjo tolažbo in ginenostjo.«³²

Učitelj in učenec sta se mogla med seboj zelo dobro spoznati, ker je bila dogmatika na Gregorijani res središče vseh drugih strok — saj sta ji bili tedaj skozi štiri leta posvečeni po dve uri na dan, dopoldne in popoldne, pri dveh različnih profesorjih, k čemur pa je treba prišteti še razne krožke in tedenske ter mesečne disputacije.³³

Leta 1936–38 sem sam večkrat slišal — a ne od Ušeničnika samega —, da je p. Billot ob neki priliki, ko je Aleš bistro rešil neko nadvse zapleteno vprašanje, vzkliknil: »To je angelski razum!« — Sploh je v svojem času A. Ušeničnik veljal za najbolj nadarjenega gojenca v Germaniku, o čemer piše v svojih »vestfalskih pismih« tudi dr. J. Ev. Krek.³⁴

³⁰ Ušeničnik, v: Rimski Katolik 8 (1896) 163.

³¹ Opeka, n. d. 38–40.

³² Opeka, n. d. 179.

³³ Opeka, n. d. 39 sl.

³⁴ Dr. J. Ev. Krek, je bil l. 1897 nekaj časa na Vestfalskem kot dušni pastir tamkajšnjih Slovencev. Napisal je za »Slovenca« 20 pisem; v 18. piše: »Pri cerkvi sv. Jožefa v Dortmundu kaplanuje dr. Koch, bivši germanik, tovariš našega dr. Aleša. Malo drugače se izraža o njem nego naša liberalna gospoda. Brez ovinkov mi je izjavil, da je bil Aleš odločno najboljši med vsemi svojimi tovariši. Kdor je bil v zboru marljivih, nadarjenih mladeničev iz vse Avstrije in Nemčije prvi, je seveda med slovenskimi duševnimi orjaki, med učenimi in duhovitimi junaki, ki jih imamo na tucate za vsakim oglom — brisalka. Omejen je, nerazsoden, plitev itd., saj je duhovnik.« V: Dr. J. Ev. Krek, Izbrani spisi IV. zv. (1897–1900); uredil I. Dolenc, Celje 1933, 170.

Nasprotno pa je učenec svojega velikega učitelja tako cenil in spoštoval, da se je nekako nehote navzel od njega celo marsikaj takega, kar je vplivalo ne le na njegovo znanstveno in sploh miselno delo, marveč tudi na celoten stil njegovega duhovnega in praktičnega življenja.

P. Billota se je A. Ušeničnik spominjal vedno le z največjo hvaležnostjo in hvalo. V zvezi z oceno Billotove dogmatike npr. piše takoj tisto leto po svoji vrnitvi iz Rima (in pri tem nehote naslika samega sebe): »Danes nam je govoriti o skromnem, ponižnem možu, ki pa mu gre ime zvezde prve vrste na obnebu pomlajenega sholastičnega modroslovja in bogoslovja. P. Billot je ime temu možu Francozu... Kdor bi poznal moža globokoumnega; kdor bi ga motril v njega preprosti delavnici, v nizki celici, zakopanega med knjige, kako sloni ob pultu, podpira glavo in kako mu bistrice jasnega duha nepremično zre v globoko vprašanje, hoteč ga doznati, premotriti, razjasniti, osvetliti do dna — temu bi bilo a priori jasno, da kar osnuje in napravi tak mož, ne more biti skrpano delo.« Nato poudarja A. Ušeničnik izredno samostojnost, ki jo pri vsej naslonitvi na sv. Tomaža v Billotovih delih, ki so pa poleg vse spekulativne globine »vsa preprosta, jasna in — kar je največ — neustrašeno dosledna, pa čudovito skladna. So včasih učenjaki v tem ali onem vprašanju do zobca dosledni, a kako drzne so njih posledice in pa kako neskladne z drugimi trditvami! In so včasih učenjaki, ki pretezajo logiko po Prokrustovi postelji, da bi dosegli toliko zaželeno skladje. Reci o Billotu, kar se ti zdi — njega doslednost in skladnost njegovih naukov sta velik znak resnice.«³⁵

Še posebno je Billot — tako se zdi — vplival na A. Ušeničnika s svojim značilnim odnosom do sv. Tomaža Akvinskega. Glede tega pravi J. Lebreton: »Oče Billot spada med najbolj goreče učence sv. Tomaža. Toda njegova zvestoba ni bila slepa in zgolj pasivna. Od svojega mojstra ne sprejema sklepov, ki bi jih nato ponavljal. Tisto, kar sprejema, so marveč vélike vodilne ideje, ki razsvetljujejo njegovo pot, plodovita načela, v katera se vglablja in jih razvija z redko intuitivno močjo.«³⁶

Podobno velja tudi za A. Ušeničnika. Sv. Tomaž mu po znanih besedah slavnega dominikanskega pridigarja H. Lacordairea »ni bil mejnik, marveč svetilnik«, ki s svojim zgledom in z vso svojo duhovno usmerjenostjo osvetljuje pot h kar najbolj uspešnemu in zanesljivemu reševanju vedno novih problemov, s katerimi se neprestano srečujemo. Ušeničnik bi se ne bil ničesar naučil pri svojem učitelju, če bi sploh kdaj mislil biti »tomist na način, kakor da je Tomaž Akvinski vse povedal in enkrat za vselej izčrpal neznansko krščansko skrivnost.«³⁷ Dr. J. Janžekovič, Ušeničnikov naslednik na stolici za filozofijo na teološki fakulteti v Ljubljani, pravi npr. glede »Filozofije« svojega prednika, da v njej najdemo »pristno tomistično misel, pa ne okorelo, ampak živo, rastočo, ki je zmožna pri-

³⁵ Ušeničnik, v: RK 8 (1896) 90—33.

³⁶ J. Lebreton, v: *Catholicisme hier aujourd'hui demain* II (1949) 61—63.

³⁷ Ed. Kocbek, *Listina*, Ljubljana 1967, 141—142: »Ušeničnik je razodetje preveč istil s sistemi in teološkimi šolami, bil je tomist na način, kakor da je Tomaž Akvinski vse povedal in enkrat za vselej izčrpal neznansko krščansko skrivnost. Zato je danes nujno postal integrist, branilec logičnega formalizma in duhovne statike.«

ličiti si vse, kar je od Tomaža naprej resničnega odkril človeški duh.«³⁸ Res se je Ušeničnik v svojem »Uvodu v filozofijo«, kakor v predgovoru izrečno trdi, »oziral posebno na nauk sv. Tomaža Akvinskega,« in sicer najbolj zaradi slušateljev teologije, čemur se pridružuje dejstvo, da je sv. Tomaž svetoven pojav in je njegova filozofija vsaj po svojih vodilnih idejah najčistejši izraz večne, občečloveške filozofije.

Vsakdo, ki se količkaj vglobi bodisi v prvotno izdajo Ušeničnikovega »Uvoda v filozofijo«, bodisi v predelano in nekako za 300 strani skrajšano novo izdajo, ki je izšla 1940 in 1941 kot VII–IX. zvezek Izbranih spisov pod naslovom »Filozofija«, bo tudi moral priznati, da tukaj niti malo nimamo opraviti s ponavljanjem že zdavnaj zapete in izpete pesmi, pa naj bi jo pel sv. Tomaž ali pa kateri koli sholastiki. Dr. Janžekovič posebej ugotavlja, da bi »strogi tomisti Ušeničnika sploh ne šтели za svojega. Nasprotno, očitali bi mu, da se je preveč oddaljil od sholastične metode, da pri razporeditvi filozofskih panog ni odkazal ontologiji mesta, ki ji gre, da je svoj nauk o spoznanju naslonil na Descartesov cogito, ki vodi v filozofski idealizem, da je sploh dal kritiki in noetiki prevelik poudarek, da se v teodiceji ne drži strogo peterih Tomaževih poti. Skratka Ušeničnikovega dela ni mogoče vtakniti v že pripravljene predale: strogi tomizem, neotomizem. Naš filozof, ki je po duhu tako soroden sv. Tomažu, se je z ljubeznijo poglobil v njegovo misel, pretehtal njegove dokaze, sprejel, kar je klenega in večno veljavnega – in tega je na svoje veselje našel mnogo – opustil, kar je časovno pogojenega, skušal dopolniti, kar je smatral za nedovršeno, s tem, kar je sam dognal ali kar je videl pri sodobnikih, ki jih v tako nedosegljivi meri dobro pozna.«^{38a}

Glede upoštevanja sv. Tomaža Akvinskega sam izrečno poudarja: »Naprej s sv. Tomažem. Ne nazaj, temveč naprej! Kljub globokemu spoštovanju, ki ga imamo do sv. Tomaža in njegove filozofije, si namreč ne tajimo in po pravici in resnici tudi ne moremo tajiti, da ni možna taka preprosta repristinacija celotne Tomaževe filozofije, da bi npr. Tomažovo filozofijo kar kratkomalo prevzeli z vsem, kar je z njo v zvezi in le s tem. Najprej bi bilo to docela neznanstveno ravnanje. Filozofija se ne da mehanično prevzeti. Filozofijo si je treba namreč miselno osvojiti. – A zopet si jo je mogoče zares miselno osvojiti samo tedaj, če uvidimo nje resničnost. Zakaj pri filozofiji ne gre za verovanje, temveč za vedenje. – Če se pa miselno vglobimo v Tomažovo filozofijo, se nam pokaže troje: prvič, da ne moremo vsega sprejeti; drugič, da nam to, kar moremo sprejeti, ne zadostuje povsem; in tretjič, da moramo postaviti vse v novo osredje.«³⁹ Treba je posnemati sv. Tomaža zlasti še v njegovem odnosu do vedno novih vprašanj in se ravno po zgledu sv. Tomaža v marsičem oddaljiti od njegovih posameznih mnenj. »Ker je prava filozofija«, pravi Ušeničnik, »možna le na osnovah aposteriori, je kaj naravno, da se filozof pri mnogih vprašanjih obrača na pozitivne znanosti svoje dobe... Čim bogatejši so podatki pozitivnih znanosti, tem jasneje se raz-

³⁸ Dr. J. Janžekovič, ko ocenjuje VII–IX. zv. IS, v: BV 22 (1942) 189 sl.

^{38a} Janžekovič, prav tam, 189. Prim. Ušeničnik, IS X, 244 ss.

³⁹ Ušeničnik IS III, 77: 1924.

odevajo problemi, ki jih je mogoče motriti le v pojavih... Mnogo fizi-kaličnih mnenj tedanje dobe je v delih sv. Tomaža, ki jih je moderna znanost že davno zavrgla. Bilo bi smešno, če bi hoteli s filozofijo sv. Tomaža obnavljati tudi takšna mnenja... Jasno je, da mora filozofija naše dobe mimo zastarelih problemov v sredino modernih problemov... Kakor se je sv. Tomaž postavil v sredino svojega časa in iz te sredine zajemal vprašanja, ki jih je bilo treba pred vsem reševati, tako bodo morali pravi učenci sv. Tomaža spoznavati duševno življenje današnjega časa, da bo njih filozofija večna po idejah (philosophia perennis), a so-dobna po problemih in odgovorih.«⁴⁰ Saj bi danes tako ravnal tudi sv. Tomaž sam, ne da bi mu bilo treba spremeniti svojo duhovno usmerje-nost. V »Aristotelu in Platonu«, pripominja Ušeničnik o Akvincu, »se mu je zdelo, da je dosegel človeški um prvi naravni višek, zato je sodil, da bi tratil čas, če bi začel modrovati brez njih. Seveda ga pa vse spo-štovanje do avtoritete ni motilo, da ne bi spoštoval nad avtoriteto resnice.«⁴¹

Potrebnost samostojnega, čeprav ne samovoljno subjektivističnega mišljenja, je A. Ušeničnik poudarjal že od vsega začetka. Takšna samo-stojnost mišljenja, in sicer takšnega, ki gre do zadnjih korenin bitja in spoznavanja, se mu je zdela še posebno potrebna ravno za krščanskega misleca. V uvodniku 1. letnika »Katoliškega Obzornika«, ki je začel iz-hajati 1. 1896, pravi: »Naša doba ima malo mislecev, ki bi mislili svoje misli. Sodobna šola ne uči misliti, ampak uči le obnavljati tuje misli. Kako malo mož je, ki ne bi vedno dejansko z vsem mišljenjem razodevali, da se ravna po sistemu: autòs épha! (= on je dejal). V vsem so vse-kdar odvisni od drugih. Tako se je zgodilo, da je malo mož pritisnilo svoj pečat vsemu mišljenju. Vse gre za njimi. Marsikdo se sam sebi vidi samosvoj, a samosvoj je le v posameznostih, a v bistvu ni samosvoj. In žal, da si je znalo tisto malo mož, ki so sami mislili, pridobiti sijaj nez-motnosti in ga nositi tudi tedaj, ko so se najgrše motili. Zato velika množica dan za dnem ponavlja in misli nešteto zmot. A umišlja si, da sama misli, in če ji kdo prereka, jo ščuvajo, naj le misli svobodno!«⁴²

Na sv. Tomaža je Ušeničnik gledal podobno kakor npr. svetovno znani francoski teolog dominikanec M.-D. Chenu, eden od pionirjev, ki so dolgo časa pripravljali tisto prenovitev in zlasti tisto odprtost Cerkve za potrebe današnjega sveta, kakor se je izoblikovala na 2. vatikanskem koncilu (če so ponekod nastale zlorabe, ne smemo tega pripisovati koncilu, kakor ne smemo obdolževati sv. pisma, če ga kdo zlorabi za svoje praktične ali pa teoretične zmote). Ko je p. Chenu obhajal 1. 1965 70-letnico, je izjavil: »Dela sv. Tomaža so bila moja stalna hrana. Zato sem res trpel tedaj, ko ga nisem mogel brati. Sv. Tomaž je za razumevanje modernega sveta bolje usposobljen kakor drugi filozofi in njegovo gledanje na človeka je čudovito aktualno. Dejal sem to včasih mladim patrom, ki so se trgali stran od sv. Tomaža. Vi me nekoliko cenite. Dobro, pogledjte! Bodite pre-pričani, da brez sv. Tomaža ne bi bil jaz to, kar sem. Hotel sem, da

⁴⁰ Ušeničnik, IS III, 78–80.

⁴¹ Ušeničnik, IS III, 66.

⁴² Ušeničnik, v: KO 1 (1896) 3 sl. Obrača se tukaj zoper Aškerca.

bi bila moja zedinjenost z božjim življenjem v Kristusu krepko osnovana na razumskih temeljih. Sv. Tomaž je hkrati zelo mističen in zelo razumski. Toda toliko je ljudi, ki ponižujejo njegovo delo s tem, da gledajo nanj kot na sistem, ki je do kraja izdelan, dokončan, z obročki zaprt enkrat za vselej! Ti ljudje prezirajo genialnost sv. Tomaža. A rad bi videl, da bi imeli v današnjem svetu in v današnji Cerkvi njegov način dojemanja človeške in krščanske stvarnosti.⁴³ Pravzaprav pa tu sploh ne gre ravno za sv. Tomaža, za njegovo delo, kolikor je to zgodovinsko delo človeka, ki je živel pred 700 leti. Gre za dejstvo, da pri sv. Tomažu najdemo takšne filozofske intuicije, ki jih zaradi luči, sijoče v globine naravnih in nadnaravnih realnosti, ne smemo več zgubiti spred oči, če naj filozofija in vse tisto, kar od nje tako ali drugače zavisi, ne zabloudi na pota, ki bi bila pogubna za resnično prenovitev Cerkve in za blagor sveta.⁴⁴

Seveda tudi ne smemo iz sv. Tomaža napravljati nekakšnega mita, da bi bolj lagodno ohranili sholastiko ali že v resnici zastarele metode učenja. In Ušeničnik ni tega delal. Popolnoma bi bil pritrdil kardinalu Légerju, ki je posebej še glede na teologijo dejal, da je manj nauk sv. Tomaža tisti, ki ga je treba podajati, kakor pa njegov zgled, njegov odnos do resnice, do soočenja z resnico.⁴⁵

3. ODLIČEN PROFESOR TEOLOGIJE IN FILOZOFIJE

Aleš Ušeničnik je bil nad 40 let predavatelj bogoslovcev. Vsa ta leta je prihajal na predavanja točno kakor ura in nikdar ne brez kar najboljše priprave. Prijateljem je večkrat dejal, da ga predavanja zelo skrbje. Najprej je nekaj nad 20 let predaval v bogoslovnem semenišču v Ljubljani; in sicer prva 3 leta (1897–1900) filozofijo in hkrati osnovno bogoslovje, oboje kot namestnik dr. J. Ev. Kreka, ki je bil izvoljen za poslanca v državnem zboru na Dunaju, nato pa po smrti dr. Fr. Lampeta, (od 1900–1919) dogmatiko in hkrati sociologijo. Ko pa je bila l. 1919 ustanovljena slovenska univerza, je postal na teološki fakulteti profesor filozofije, ki jo je predaval le nekaj malega manj kakor 20 let. Pri tem človek kar

⁴³ M.-D. Chenu OP, v: Informations catholiques internationales n. 233 (1965) 29 sl.

⁴⁴ Glej Jerzy Kalinowski et Stefan Swiezawski, La philosophie à l'heure du Concile, Paris 1965. Povzetek vsebine v: Informations cath. internationales n. 247 (1965) 34–36.

⁴⁵ Kardinal Léger, poročilo o tem v: La Croix, 18. nov. 1964, 4. Kardinal Léger je v tistem govoru tudi pripomnil, da je »modernizem sv. Tomaža edini modernizem, ki je v zgodovini uspel«, in se je za to svojo trditev naslonil na E. Gilsona. Res je, da so se na koncilu najprej ravno konservativni očetje potegovali za sv. Tomaža in za »tcmizem« v Cerkvi. Drugi, živo odprti za prenovu Cerkve, so izražali simpatijo do moderne filozofije; vendar pa ji niso pripisovali celotne usposobljenosti za izražanje razodete resnice in so soglasno priznavali nepogrešljivost filozofije sv. Tomaža iz dveh razlogov: 1. ker izraža splošne spoznave zdravega naravnega umovanja in 2. ker je že po vsem svojem duhu naravnana na neprestano prenavljanje.

ne more z gotovostjo reči, ali je bila Ušeničniku bolj blizu čista teologija (posebej njena spekulativna stran) ali pa čista filozofija — oboje je pre-
daval enako odlično in z veliko zavzetostjo.

Profesor dogmatične teologije

Starejši duhovniki, ki so pri A. Ušeničniku poslušali dogmatiko, ne morejo prehvaliti njegovih predavanj: »Aleš je samo eden!« »Čez Aleša ga ni!« »Užitek ga je bilo poslušati! Kakšna jasnost in hkrati kakšna globina in toplota!«

Za podlago predavanjem iz dogmatike je Ušeničnik vzel Tanquereyev latinski učbenik. A se ga ni niti daleč suženjsko držal, čeprav tudi ni nikdar izgubljal časa z neplodovitim kritiziranjem njegovemu mnenju nasprotujočih mnenj ali z ustavljanjem pri kakih življenjsko in miselno praznih kontroverzah, kakor se rado zgodi pri profesorjih, ki hočejo biti »važni«. Imel je knjigo odprto pred seboj in kake zapiske na majhnih lističih; a govoril je prosto, le da je sem ter tja kaj pogledal v knjigo. Po tedanjem običaju je govoril skoraj vse v latinščini, in to brez slehernih govorniških ambicij; a je vendar bilo vse tako jasno in prepričljivo, čeprav nikoli ne plitvo. In vsaka ura predavanj je bila takšna, da se je slušateljem odprl nov svet in da se sploh ni bilo mogoče dolgočasiti, pa naj je bila snov še tako spekulativne narave in zapletena. Ob začetku ure je Ušeničnik redno govoril čisto tiho in zelo mirno, a je ravno s tem pritegnil pozornost vsakogar — pravzaprav ne nase, marveč na vprašanje, za katero je šlo. Nato je polagoma prešel v močnejše in živahnije govorjenje; stvar, katero je razgrnil pred slušatelji, je dobivala vedno bolj jasne obrise. Tisto, kar pravi dr. Opeka v svoji knjigi »Iz mojih Rimskih let« o Ušeničnikovem najljubšem profesorju, tj. o L. Billotu, bi mogli brez pretiravanja obrniti tudi na Ušeničnika: »Da je bil Billot velik teolog, o tem je sodba enoglasna... Ni pa samo razumel priti znanosti do dna, marveč jo je znal tudi podajati. Bil je nedosegljiv učitelj. V živo je zadel jedro vsakega vprašanja, ga postavil v presenetljivo luč, razvil njega temeljne pojme, jih preiskal, očistil — in naenkrat ukresal iskro, ki je razsvetlila vse. Govoril je toplo, navdušeno, z močnim poudarkom, nobene besede preveč, nobene premalo.«⁴⁶ Ušeničnik je znal snov podajati in razvijati tako logično in pregledno, mnogokrat kar z oprijemljivo plastičnostjo, da so slušatelji mnogokrat kar strmeli in se čudili, da je ure že konec.

Nekateri njegovi nekdanji slušatelji pripominjajo, da je bil A. Ušeničnik pri svojih predavanjih nekako »brezoseben«, zagledan le v stvar, o kateri je govoril, tako da se je kdaj zdelo, kakor da je docela pozabil na ljudi pred seboj, kakor da je »neživljenjski«. Nekaj takega smo mogli opaziti tudi pozneje pri filozofiji. V tem pogledu se je Ušeničnik pač razlikoval deloma že od L. Billota, posebno pa še od kakega dr. J. Ev. Kreka, ki je bil že po vsem svojem temperamentu tako pozoren na svoje poslušalce, da se mu je ravno zaradi tega snov, o kateri je kot profesor

⁴⁶ Opeka, (v op. 26) n. d. 39 sl.

govoril, mogla nekako razlesti in izgubiti svojo preglednost. Iz tega nam tudi postane nekoliko razumljivo, zakaj se A. Ušeničnik, ki je znal teologijo in filozofijo tako sijajno predavati, kot pridigar ni obnesel: pravijo, da se mu je v ljubljanski stolnici, ko je nastopil kot vikar na prižnici, že prvič ustavilo. (Morda je tudi to deloma vplivalo, da je tako odločno že vnaprej odklonil, ko je bil predlagan za Jegličevega naslednika in škofa — pomočnika na ljubljanskem škofijskem sedežu. Pravijo, da se je zlasti prelat Andrej Kalan potegoval za to, da bi A. Ušeničnik postal ljubljanski škof). Tudi ni menda sploh nič več pridigal, razen tisto leto po prihodu iz Rima kot stolni vikar.

Pri predavanjih je imel oči navadno napol zaprte in je bil zagledan nekako vase, bolje rečeno v tisto, o čemer je govoril: kakor da bi to dobesedno gledal nekje v samem sebi, nekje v drugem svetu, in kakor da bi bil tako prevzet od tiste stvari, da se čuti prisiljenega slušateljem, ki se nahajajo v običajnem svetu, z vso zainteresiranostjo in živostjo pripovedovati o tistem, kar sam vidi. Če je pa govoril o Bogu, je kar nekako trepetal od tega, kar mora, kakor je za sv. Avguštinom rad poudarjal, človek čutiti vpričo Boga: »Inhorresco et inardesco, svet strah me obhaja, obenem se mi vnema v srcu ljubezen.«⁴⁷

Njegovi nekdanji slušatelji dogmatike vedo povedati, da je s posebno toploto in ljubeznijo predaval o milosti, z izredno temeljitostjo, jasnostjo in obenem globino pa nauk o veri.

Kakih šal, s katerimi znajo profesorji čudovito prijetno zabeliti svoja predavanja — tako npr. (po l. 1919) profesor moralke dr. J. Ujčič, poznejši beograjski nadškof — pri Ušeničniku ni bilo skoraj nikoli. To bi se pač ne skladalo z njegovim značajem, čeprav ni mogoče reči, da ni poznal humorja.

Ušeničnik je bil tako zelo zagledan v svet svojih razmišljanj in snovanj, da je včasih dejansko zbujal vtis, kakor da se v praktičnem življenju sploh ne more dobro znajti. S tem je v zvezi tudi nekakšna boječnost v Ušeničnikovem občevanju z ljudmi, pa naj bi bili to tudi le njegovi učenci. To je bilo najbrž v precejšnji meri vzrok, zakaj njegova javna predavanja, ki jih je imel l. 1920 in pozneje v okviru fakultetnih prireditev, niso mogla zares ogreti nekaterih poslušalcev, ki so bili po temperamentu in po duhovni usmerjenosti od Ušeničnika docela različni. Iz teh in še nekaterih drugih vzrokov, ki jih je prinesel s seboj nov čas z novimi, še neizčiščenimi vrenji, je polagoma prišlo do tega, da so tudi izrazito katoliško usmerjeni izobraženci pri nas v velikem nesporazumljenju začeli soditi o Ušeničniku vse bolj nepovoljno, kakor pa bi ta veliki krščanski mislec zaslužil. Pa so se zelo motili, če so res mislili, da v Ušeničniku ni bilo »živega binkoštnega duha in stvariteljskega pričevanja«, ali če so mu kdaj očitali, da je »branilec logičnega formalizma in duhovne statike«. Če so posamezniki, ki so se radi sklicevali na Ušeničnika, kdaj resnično zapadli takšnemu formalizmu in takšni duhovni statiki, je Ušeničnik za to kriv približno toliko kakor kardinal H. New-

⁴⁷ Ušeničnik, Uvod v filozofijo, II. zv. Ljubljana 1924, 464; prim. IS IX, 166.

man za odpadniški modernizem nekaterih, ki so v prid svojim trditvam radi navajali ta ali oni stavek ali tudi cele odstavke iz Newmanovih del.

Ušeničnik se ne pri svojih predavanjih ne v svojih spisih ni pote goval ne za logični ne za kak drug formalizem, ampak se je pogosto za vestno boril zoper njega. Poudarjal je načela. A treba je vedeti, kaj je umeval pod »načeli«, — čeprav bi bila kaka druga beseda komu bolj všeč — sicer pa se nam še tako lepe in nove besede in pojmi tako radi izpraz nijo in izgube svežost, česar se je Ušeničnik dobro zavedal.⁴⁸ Glede načel je poudaril, da nam ne smejo biti »sheme«, ki bi se z njimi morda celo farizejsko skazovali pred onimi, ki jih nimajo, ampak nam morajo biti počela življenja. Ne smejo ostati v umu kot abstraktne forme, ampak morajo prevzeti vse naše bitje, postati morajo — »življenje našega živ ljenja«. Lahko rečemo z nasprotniki, da res načel ne smemo samo spo znati, temveč da jih moramo tudi »živeti«. Ne more pa resnica postati življenje našega življenja, ne moremo je »živeti«, če je nismo s spoznanjem osvojili. Seveda mora biti spoznanje resnice živo, živo pa je in bo živo, če se zavedamo pomembnosti resnice, če se zavemo, da je resnica vredna, da zanjo živimo ali da jo živimo!⁴⁹

Odpor zoper verski formalizem je pa še posebno pogosto izražal. Leta 1900 npr. piše z žalostjo o inteligenci, »ki živi v Cerkvi, a o katoliški zavesti pri njej ni več sledu. Krščena je, a moč krsta ji zamori v najlepši mladosti časovni duh... Kar je še verskega, cerkvenega v nje življenju, je le formalizem! Ker je tako običaj, šega, navada..., zato ne morejo pustiti vsega, a ostale so od starih običajev le forme brez duha.«⁵⁰ Na slednje leto piše: »vse naše vnanje češčenje... ima vrednost le po notra njem češčenju. Če ni v srcu, v duši spoznanja, prepričanja in spoštovanja, je vnanje češčenje le hipokrizija, licemerstvo, ali vsaj formalizem, meha nizem, etiketa. Vnanje češčenje je naravno izraz in razliv notranjega češčenja ali pa njega sredstvo in pomoček. Po čutnem češčenju se dvi gamo k duhovnemu, notranjemu češčenju...«⁵¹

Res je Ušeničnik močno poudarjal razumske osnove krščanskega ve rovanja. Vendar pa zgolj razumskemu spoznanju ni pripisoval prevelikega pomena, ampak le tistega, katerega so razumu v verskih in нравnih stva reh pripisovali npr. zlasti veliki cerkveni očetje, vzhodni in zahodni, in kateremu se krščanstvo nikdar ne more odreči, če noče priti s seboj v protislovje.⁵²

Isto velja glede »duhovne statike«. V svoji »Filozofiji« pravi Ušenič nik: »Ker so moderne besede »napredek«, »razvoj«, »življenje« izraz naj višjega, kar si morejo misliti, zato je naravno, da se od »statične« resnice z odurnostjo odvrčajo. Tu pa se godi starim velika krivica. Res da pra vijo, resnica je ali ni, ker je resnica skladnost in je naše spoznanje z objektivnostjo in realnostjo skladno ali ni. Toda nikdar in nikjer ne pravijo, kakor smo že poudarili, da bi spoznanje vedno tako izčrpalo vso

⁴⁸ Ušeničnik, IS II, 123.

⁴⁹ Ušeničnik, Katoliška načela, Lj. 1937, 286 sl.

⁵⁰ Ušeničnik, IS I, 149 sl.

⁵¹ Ušeničnik, IS IV, 164; prim. IS I, 53; 1904.

⁵² Prim. Ušeničnik, IS I, 121; glej tudi 2 Vat. CS 15, 1; 18 2; 36, 2; 59, 3; BR 6; KV 10, 1.

objektivnost in realnost, da bi torej skladje pomenjalo vedno skladje spoznav z vso polnostjo realnosti, da bi torej ne bilo napredka, popolnejšega in popolnejšega spoznavanja. Prav nasprotno. Sv. Tomaž je vedno opozarjal, kako prehaja naš um le od nepopolnega spoznanja k popolnejšemu, da zato sodi, sklepa, izvaja in navaja, da bi si prvotne zelo splošne in uboge pojme poglobil in obogatil. Tudi ne taji, da se dostikrat lahko moti, da mora torej pozneje prejšnje zmotne spoznave popraviti.⁵³ Sicer pa drži, da ima ravno »metafizika sv. Tomaža«, kakor poudarja A. Ušeničnik drugje, »globoko umevanje za relativnost človeškega spoznanja... Kako naj bi končni um do dna dojel neskončno resničnost? A tudi končna resničnost ima mnogo aspektov in mogoče jo je motriti od te in od one plati in tako seveda relativno. Tudi spoznavajoči subjekt sam je zajet v izpreminjajoči se tok časovnosti in tudi s te strani more biti njegovo spoznanje le relativno. Človeško spoznanje se razvija s kulturo. Tudi prevladuje tu racionalnost, tam emocionalnost...⁵⁴ O Bogu pa sv. Tomaž še posebej pravi, da ga »šele tedaj resnično spoznamo, ko spoznamo, da je neskončno več, kakor si pa človeški um more o njem misliti.«⁵⁵ A spoznavanje posega tudi po sv. Tomažu — in po njegovem naziranju še posebno — v vse človekovo življenje: tista odprtost v neskončnost, ki je lastna človekovi spoznavni zmožnosti, daje celo človekovi čutnosti neko neskončnost, kar je pri človeku lahko vir dobrega ali pa zla.⁵⁶

Profesor filozofije

Ko je bila l. 1919 ustanovljena v Ljubljani slovenska univerza, je bogoslovna visoka šola postala fakulteta in A. Ušeničnik je na njej postal redni profesor filozofije, ki jo je predaval tja do svoje upokojitve l. 1938. Poslušal sem njegova predavanja tisti zadnji dve leti, preden je bil kot 70-letnik upokojen. Predaval je celotno filozofsko snov, le etiko je predaval moralist, zgodovino filozofije pa profesor cerkvene zgodovine. Ušeničnik je bil videti tedaj še ves svež pri razmišljanju in v podajanju. Marsikomu se je zdel pri predavanju kakor kak virtuozi za orglami: Najprej rahel preludij, nato se misel povzpne, se spusti v globine in začne organsko rasti pred nami, vedno svetlejša in jasnejša, kar zgrabil bi jo — a misel ni misel, marveč stvarnost sama: v njene globine smo se zazrli tako močno, da se je ta ali oni slušatelj ob koncu ure skoraj težko spet znašel sredi vsakdanjega okolja, ki ga je obdajalo, in si je nehote tudi sam postavil vprašanje, ki smo ga od Ušeničnika ponovno slišali: »Ali sem — ali nisem?« Tudi v podajanju je Ušeničnik imel darove, kakršni so dani le zelo redkim.

⁵³ Ušeničnik, IS VII, 90.

⁵⁴ Ušeničnik, IS III, 74: 1924.

⁵⁵ Sv. Tomaž Akv., CG 1, 5; Ušeničnik, IS III, 67: 1924; IS III, 298: 1935; IS II, 111 sl. 127.

⁵⁶ Prim. Ušeničnik, Iz psihologije milosti, v BV 2 (1922) 241—258.; dalje isti, Temne globine, v: Čas 25 (1930—21) 161—166 (IS II, 171—177).

Celo tisti slušatelji, ki filozofije nikakor niso imeli radi, so bili mnogokrat kar očarani pri predavanjih in se jim filozofija ni zdela čisto nič pusta in odveč, marveč zelo življenjska. Vendar Ušeničnik takih »učinkov« ni dosegel s kako iskano, morda bleščečo, a v jedru nejasno in nezanesljivo esejistično govorico. V predgovoru k svojemu »Uvodu v filozofijo« sam pravi: »Pisal sem kar moči preprosto in umljivo. Spoštovanje nemški znanosti, a ne zaradi nje temnega umničenja in nje umetničenja z izrazi! Če naj filozofija služi resnici, govôri tako, da jo bodo vsaj njeni učenci umeli!«⁵⁷ Tega načela se je držal tudi pri svojih predavanjih, ki jih je odlikovala razumljivost in hkrati lepota. V Ušeničniku je bilo ob vsaki priliki čutiti velik kos umetnika: tudi najbolj abstraktni snovi, tudi domnevno mrtvim miselnim »skeletonom« je znal vdihniti duha in življenje. Njegova duša je bila res »ritmičnega rodu«, kakor je l. 1917 zapisal O. Župančič,⁵⁸ ne oziraje se na zamero zaradi Ušeničnikove nekajkrat zelo ostre kritike na račun nekaterih svetovnonazorskih prvin v Župančičevih pesmih.⁵⁹ Kar nekako na praktičen način nam je napravil razumljivo, zakaj so sholastiki lepoti rekli »splendor veri« ali »splendor ordinis«,⁶⁰ pri čemer je šlo za oboje: za »verum« (= resnično) in »splendor« (= sijaj), poleg tega pa vedno tudi še za »ordo« (= red, harmonija).

Morda so bila Ušeničnikova predavanja še posebno všeč tistim slušateljem, ki so po umiritvi v jasnosti in trdnosti zlasti živo hrepeneli že zaradi tega, ker so pogubno in morečo moč kaosa nejasnosti in dvomov v samem sebi bridko občutili že zelo zgodaj, skoraj še v otroški dobi, in se le za ceno skrajnega napora komaj rešili, ne da bi se mogli vsaj pozneje čutiti varne pred novimi vrtinci. Nikakor ni res, da bi teženje po dovolj trdni razumski gotovosti in jasnosti glede najosnovnejših življenjskih vprašanj bilo vedno le znamenje filistrskega in malomeščanskega duha, znamenje duhovne in moralne lenobnosti. In ni res, da bi bil A. Ušeničnik kaj takega hote ali vsaj nehote pospeševal. Pač pa se je zavedal, da je »človeškega delovanja vodnica pamet. Če um izgreši svoje cilje, jih le prerada izgreši tudi volja«,⁶¹ čeprav ni mogoče reči, da bi se predajal enostranskemu »intelektualizmu«, o katerem je sam pisal: »Intelektualizem iz dake prosvetnjaštva je hotel vse doumeti, vse z umom izmeriti. Česar ni mogel izmeriti, to je zanikal. Zanj ni bilo resničnih skrivnosti. Vse tajne, je menil, se morajo končno razrešiti v umske spoznave. Tako je hotel racionalizem božjo neskončnost ujeti v kalupe končnega človeškega uma, neizčrpne globine božjega bitja izčrpati z detečjim prgiščem stvari. Vatikanski cerkveni zbor je slovesno zavrgel to zmoto. Nad kraljestvom človeškega uma se prostira misterij, ki ga naravne sile človeškega uma ne morejo doseči, nikakor obseči. V to kraljestvo nas vodi na zemlji le vera. Že zaradi tega samo umevanje, sama filozofija v religioznih stvarih ne zadostuje. A je še drugi razlog. Filozofija sploh ni religija. Tudi če bi naš um mogel doumeti vse resnice, ne bi imel zadnje besede pri religiji. Religija ni samo spoznanje. Kakorkoli naj opredelimo religijo,

⁵⁷ Ušeničnik, Uvod v filozofijo I, Ljubljana 1921, Predgovor, str. V.

⁵⁸ O. Župančič, Dela Otona Župančiča IV, Ljubljana 1938, 70.

⁵⁹ Prim. Ušeničnik, IS I, 6; VI, 253–257.

⁶⁰ Prim. Ušeničnik, IS X, 198 sl.

⁶¹ Ušeničnik, IS VI, 10: 1903.

vedno je več kakor stvar samega razuma. Religije ni brez hotenja in čustvovanja, brez volje in srca. Religija izvira iz globin človeškega bitja, a človek ni samo um, človek s samim umom brez srca je krnjavo, brezčutno, vprav 'brezsrčno' bitje. Religija moli, religija se daruje, religija ljubi, človek brez srca ni zmožen ne molitve in daritve, ne ljubezni. Zato človek, ki je zgolj intelektualist, ni in ne more biti religiozen človek. Dejansko pa niti človek z umom in srcem ne more biti resnično religiozen, če ne deluje v njem še neka božja tajinstvena sila, milost... Zelo bi se tudi motil, kdor bi menil, da je s tistim spoznanjem, ki ga je zmožen, že religiozen. Naj bi do konca preučil vso apologetiko, apologetika ni religija, ampak je vprav le apologetika religije.⁶² Pozneje zopet pravi Ušeničnik zoper očitke, ki jih je bilo neredko slišati zoper širitelje sholastične filozofije, češ da se more zanjo navduševati le razumar: »Grdi očitek razumarja zasluži le človek, ki mu je um vse, ki zanikuje srce, ki modruje, kakor da človek ne bi imel srca. To je seveda velika zabloda. Kaj bi človek brez srca, brez volje, brez čustev, brez ljubezni? A možem načel je tudi to načelo, da je potrebno oboje, um in srce, le da so si oni za posebno nalogo vzeli širiti spoznanje pravih načel, ker je dandanes toliko breznačelnosti in toliko umskih blodenj.«⁶³

Upravičenost ustreznega upoštevanja razumskih temeljev vere in npravnega delovanja pa nam dovolj jasno dokazuje ravno naš čas, v katerem v imenu razuma in znanosti tako pogosto nastopa neizprosna borba zoper sleherno religijo in posebej zoper krščanstvo. Vedno zopet slišimo in beremo trditve, kakor da bi pri religiji šlo le za razumsko nepresvetljeni ostanek umske zaostalosti, za nekak atavizem, le za »mistifikacijo«, ki se naravnost boji odpreti okna svetlobi razuma in svežemu zraku umske iskrenosti in poštenosti. Celo luteranizem je danes začel uvidevati, da je nevarno zapadati tistemu Lutrovemu poudarjanju popolne pokvarjenosti našega razuma, ki je v veliki meri krivo tudi današnji dezorientaciji okoli t. i. bultmanizma.⁶⁴

Obenem je Ušeničnik že s svojim načinom obravnavanja snovi vzgajal tako k temeljitosti kakor tudi k samostojnosti, v skladu s tistim, kar je zapisal l. 1912: »Vedeti se pravi, spoznati razloge, in to spoznanje mora biti jasno in razlogi trdni. Usodna je površnost in lahkomiselnost, ki se nikdar v nič ne poglobi ali ki brezmiselno ponavlja le tuje trditve in nazore. Človek pač more in mora misliti, kar so mislili veliki duhovi, a vedno mora tudi sam misliti. Zlasti je treba svojega mišljenja in svojega razmišljanja, če človek bere časnike in brošure, a tudi t. i. znanstvena dela, ki so njih trditve neredko tem drznejše, čim plitvejša so.«⁶⁵

Predaval je vsaj zadnja leta, ko je bilo vedno več tudi takih bogoslovcev, ki so prihajali z realnih gimnazij in so imeli za latinščino slabo podlago — večinoma v slovenščini. Teze in izrazoslovje je bilo treba pri izpitih znati tudi v latinščini, kar pa zaradi odličnih, v latinščini napisanih skript ni bilo pretežno. Skripta so bila kratka, a vsebinsko izredno bogata,

⁶² Ušeničnik, IS II, 83: 1927.

⁶³ Ušeničnik, Tragika v verskem življenju, v: RKA 3 (1942) 79 sl.

⁶⁴ Prim. Die Lutherische Bischofskonferenz zum Streit um die Bibel, v Herder-Korrespondenz 21 (1967) 283—286.

⁶⁵ Ušeničnik, IS II, 199.

obenem pa razdeljena neprekosljivo logično in pregledno. (Le za teodicejo jih še ni bil izdelal.) Če bi bila natisnjena, bi mogla postati pač najboljši učbenik filozofije tudi na inozemskih bogoslovnih učiliščih. Avtor se je pri njih sestavljanju ravnal po tem, kar je nekdanj sam pripomnil k učbeniku svojega nekdanjega profesorja p. Remerja: »Tekst šolskih knjig bodi kratek in jedrnat, a učitelj ga tolmači, razjasnjuj, razvijaj. Potem se učencem v šoli ne bo zdehalo. Doma bodo prebrali tekst, trudili se umeti ga; v šoli pa jim bo vedno jasnejši, dokazi vedno trdnjejši. Tako bo raslo veselje, ukaželjnost, pa znanje samo.« In tudi Ušeničnik je ravnal po tistem, kar ugotavlja o Remerjevem delu: »V vsej knjigi mu je geslo sv. Tomaža: Modroslovja se ne učimo zato, da bi vedeli, kaj so ljudje mislili, ampak da bi vedeli, kaj je resnica.«⁶⁶ O Ušeničnikovem »Uvodu v filozofijo«, ki je izhajal v tisku v letih 1921–1924, pravi dr. J. Janžekovič: »Posebna odlika Uvoda, ki ga je dvigala daleč nad podobna inozemska dela, je bilo izčrpno poznavanje in uporaba najboljšega strokovnega slovstva večjih kulturnih narodov, vse do leta, ko so bili posamični zvezki natisnjeni.«⁶⁷ Tudi pozneje je Ušeničnik neprestano zasledoval vsa duhovna gibanja in sploh vse, kar je bilo količkaj upoštevanja vredno v filozofiji, in je to znal organsko vključiti v svoj sistem (v skriptih in v predavanjih), če je le moglo pomeniti kak prispevek k poglobitvi in nadaljnji razjasnitvi raznih vprašanj.

Za izpite se je bilo treba resno pripravljati, čeprav se je vsak slušatelj mogel že pri predavanjih zelo veliko naučiti. Odgovarjati je bilo treba stvarno in logično ter navajati po vrsti točko za točko, če je hotel kdo dobiti visoko oceno. Gostobesednega in ovinkarskega govorjenja ali zanesenjaškega govorjenja v slogu esejev pa Ušeničnik ni maral, vsaj pri izpitih ne: medtem ko je sicer pri izpitih večinoma docela molče poslušal, je pa ob takih prilikah imel navado nervozno poseči vmes z vzklikom: »Gospod, kaj pa vendar govorite!...« A ker je bil tako dobrega srca, je bilo le redko treba kandidatu ponavljati.

Ker je prej skoraj 20 let predaval dogmatiko in je tudi pozneje bral vsa važnejša teološka dela v važnejših evropskih jezikih, je filozofijo bogoslovcem še posebno znal podajati tako, da jih je z njo na idealen način pripravil za študij pravih teoloških strok, zlasti dogmatike. Izvrstno je že pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom v svoji stroki izpolnjeval koncilski odlok o »prenovitvi cerkvenega študija«, kjer je rečeno: »Filozofske predmete je treba tako podajati, da vodijo bogoslovce k pridobivanju zanesljivega in v skladnost povezanega spoznanja o človeku, svetu in Bogu. Osnova naj jim bo vedno veljavna filozofska dediščina, ozirajo pa naj se tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv. Upoštevati je treba tudi sedanji napredek prirodoslovnih znanosti; tako bodo bogoslovci pravilno poznali značilnosti današnjega časa in bodo tako primerno pripravljani za razgovor z ljudmi svoje dobe... Način podajanja naj vzbuja v gojencih ljubezen do resnice, ki jo je treba skrbno iskati, se je držati in jo dokazovati, obenem pa je treba priznati meje človeškega spoznanja. Marljivo je treba

⁶⁶ Ušeničnik, v Rimskem Katoliku 8 (1896) 163.

⁶⁷ Dr. J. Janžekovič, v: BV 22 (1942) 188.

paziti na povezavo filozofije z resničnimi vprašanji življenja in z vprašanji, ki vznemirjajo bogoslovce. Treba jim je tudi pomagati, da uvidijo zvezo med filozofskim razmišljanjem in skrivnostmi odrešenja, ki jih preiskuje bogoslovje v višji luči vere.«⁶⁸ Zgodovine filozofije ni sam predaval, a jo je vendarle v sklopu s sistematičnim obravnavanjem filozofije tako podajal, kakor naroča koncil: »da bodo bogoslovci ob spoznanju osnovnih načel različnih sestavov obdržali to, kar je v njih resničnega, ter znali odkriti in zavrnila korenine zmot.«⁶⁹

4. »KATOLIŠKI IDEOLOG SKOZI MALONE POL STOLETJA«

Že za časa svojega študija v Rimu (1888–1895) je v Mahničevem Rimskem Katoliku objavljajl filozofske in teološko-apologetične spise, ki so še danes vredni branja. Takoj naslednje leto po svoji vrnitvi iz Rima pa je postal urednik »Katoliškega Obzornika«, kulturne revije Leonove družbe, ki je bila v Ljubljani ustanovljena ravno tisto leto in ki ji je A. Ušeničnik bil prvi tajnik.

Za uvod Katoliškemu Obzorniku je Ušeničnik zarisal značilen program, ki se ga je v bistvu držal prav do konca svojega življenja: »Če Leonova družba hoče dati čast veri in vedi in vsaki svoje, hoče to tudi KO, ki je njen organ. Če Leonova družba sloni na temelju, da si vera in veda ne moreta biti nasprotni, stoji na tem temelju tudi KO. Tudi Katoliškemu Obzorniku je zatorej prvi smoter kazati harmonijo med vero in vedo, boriti se zoper verske zmote in zoper zmote v vedi, ločiti resnico in laž, braniti neustrašeno resnico. KO hoče biti glasilo ‚misli svobodne‘. Za svobodo misli se bo boril; ne za ono svobodo, ki je le upornost resnici, ampak za svobodo, ki jo dá resnica, za svobodo od zmot in blodenj, za svobodo, ki jo je mislil božji Zveličar, ko je rekel: ‚Resnica vas bo osvobodila‘ (Jan 8, 32). Zakaj sužnost zmote in blodnje je najhujša sužnost... Veri in vedi bo služil KO. Vera in veda pa nista dva zračna pojma, ampak dve životvorni ideji... Vsled tega bo KO stal na vidiku, od tam opazoval gibanje narodov in gonilne moči, so li zmota in laž ali resnica in pravica.«⁷⁰

Deset let nato je revija Leonove družbe dobila novo ime — »Čas«. Medtem ko je bil pri KO Ušeničnik edini urednik, sta mu bila zdaj dana v pomoč še dr. Grivec in prof. Evgen Jarc. A glavni urednik in obenem glavni sotrudnik je tudi pri »Času« ostal še naprej Ušeničnik — urednik vsaj tja do 1920, najplodovitejši sotrudnik pa še dolgo časa naprej. Tudi prvi, nekak programski uvodnik »Časa« je spet Ušeničnikov. »Prvo, kar je narodom potrebno,« pravi v tem uvodniku, »je spoznanje samega sebe. Brez samospoznanja je vse delo polovično, brez jasnih ciljev, brez ravnih potov. Narod živi, a ne ve čemu; dela, a ne ve zakaj; gre, a ne ve kam.« Nato poudarja, kako zelo je potrebno poznati svoj čas, »njega dobre in slabe strani« in se ne zapirati v neplodovito sanjarjenje o preteklosti: »Krivo je, če kdo noče poznati in priznati velikih pridobitev našega časa.

⁶⁸ DV 15, 1. 3.

⁶⁹ DV 51, 2.

⁷⁰ Ušeničnik, v: KO 1 (1897) 8.

Narodom je celo zapisana smrt, če se z nepoznanjem izolirajo, osamijo, če se ne spuste v delavno tekmo z drugimi vedno napredujočimi narodi. Čas bo šel čeznje in jih bo zagrnil v smrt in pozabo! Zakaj bi pač tajili, kar je resnično in dobro? Saj je v napredku tudi mnogo naših sil, saj je sploh naše, kar je spočel bogopodobni človeški um in ustvarila pravična človeška dlan. Saj je en Oče nad nami in vsi mi smo bratje, bratje vsi narodi!«⁷¹ Kar pa je v tem času slabega, zmotnega in pogubnega, to je treba premagati s tem, da se vedno znova zazremo v Kristusa, v »Luč, ki sije iz vekov v veke ter je vir resnice in življenja.«

Program, ki si ga je Ušeničnik zastavil, niso bile samo lepe navdušene besede, ki bi kmalu izzvene v prazno. Poslanstvo, h kateremu se je čutil poklicanega, je živo poseglo v celotno njegovo življenje, do konca napolnjeno z neutrudljivo in nesebično delavnostjo, ki skoraj ni poznala počitka. Dr. A. Trstenjak, ki je kot profesor psihologije postal Ušeničnikov naslednik na ljubljanski teološki fakulteti, po pravici pravi v oceni IV.–VI. zvezka Izbranih spisov A. Ušeničnika: »Ni svetovnonazorskega vprašanja, ki ga Ušeničnik ne bi bil obravnaval, zlasti pa ni bilo v zadnjih štiridesetih letih na Slovenskem nobenega kulturnega pojava, do katerega naš filozof ne bi bil zavzel stališča v duhu katoliških načel. Ta vloga katoliškega ideologa in idejnega voditelja svojega naroda skozi malone pol stoletja, daje Alešu Ušeničniku trajno in odlično mesto v naši zgodovini.«⁷² In v oceni I.–III. zvezka Ušeničnikovih Izbranih spisov pravi dr. Trstenjak, da je njihov avtor »skoraj pol stoletja stal na braniku katoliške miselnosti med Slovenci, na vsako novo strujo med nami reagiral, opredelil njeno razmerje do katolicizma, svaril pred nevarnostmi in si tako tekom časa kot katoliški ideolog pridobil naravnost neoporečno avtoriteto med nami.«⁷³

To potrjuje na neki način tudi Ušeničnik sam, ko piše v uvodu k prvemu zvezku svojih Izbranih spisov med drugim tole: »Skoraj vse, kar sem pisal, sem pisal sicer iz znanosti in z znanstveno vestnostjo, vendarle ne iz znanstvene ambicije, temveč zato, da bi slovenska inteligenca bolj in bolj doumela resničnost in lepoto svojega krščanskega svetovnega nazora in bi ga bila vesela. Malo sem pisal iz čiste teologije, malo več iz čiste filozofije, največ pa sem obravnaval verska, нравna in vobče kulturna vprašanja pod filozofskim vidikom.«⁷⁴

Apologet

Filozofu gre seveda najprej in v prvi vrsti za resnico, ki jo dojemamo z razumom. Razum seveda pri človeku ni vse, a vendarle nekaj, brez česar človek ni človek in brez česar tudi verovati ne more. »Vera ni samo čustvovanje,« poudarja Ušeničnik v skladu s stalnim naukom Cerkve, »vera mora biti pametno človeško dejstvovanje, rationabile obsequium.

⁷¹ Ušeničnik, v: Čas 1 (1907) 1 sl.; prim. IS II, 8.

⁷² Dr. A. Trstenjak, v: Čas 35 (1940–41) 139.

⁷³ Isti, v: Čas 34 (1939–40) 399.

⁷⁴ Ušeničnik, IS I, 5.

Če um ne vidi notranje resnice dogme, morajo biti vsaj nagibi, zaradi katerih pritegne in veruje, racionalni, pametni, tj. od pameti kot taki spoznani. Če naj verujemo dogme, moramo vedeti zakaj. Vedeti moramo, da so dogme res božje resnice, razodete od Boga. Vedeti torej moramo, da biva Bog, da je Bog razodel nekatere skrivnosti svojega neskončnega bitja... Zadnja podlaga vere ne more biti zopet vera. Zakaj ta vera bi bila neracionalna, nespametna, in zato bi bilo neracionalno in nespametno vsako verovanje, ki bi se snovalo na tej prvi veri. Volja sama torej ne more biti počelo vere... Volje predmet je dobro, a da je dobro res dobro, to more in mora spoznati le pamet, le um.«⁷⁵ »Volja sama po sebi je nagon, ki lahko izgreši pravo smer, nagon, ki človeku ne more biti vodilni pravec! Človek je umno bitje in prvenstvo v človeškem delovanju gre umu, pameti. Ni dosti, če se mi zdi krščanstvo dobro, lepo; prvo vprašanje je, ali je tudi resnično. Če ni resnično, je tudi tista dobrost in lepota le navidezna, le goljufiva omama. Le resnica daje resnično življenje! Tudi je nemogoče govoriti o dolžnosti, kjer ni resnice: dolžnost izvira le iz resnice!«⁷⁶

Po svoji nadarjenosti in tudi po svojem poklicu je bil A. Ušeničnik predvsem filozof in svojo nalogo »ideologa« je hotel izvrševati ravno kot filozof, čeprav ne kot filozof »iz znanstvene ambicije«. Rekli bi: hotel je biti res »krščanski« filozof. Vendar pa moramo k izrazu »krščanski« filozof pripomniti, da po Ušeničnikovem — seveda dobro utemeljenem — mnenju »kake filozofije, ki bi bila specifično krščanska, sploh ni«,⁷⁷ kakor tudi ne v pravem pomenu »nacionalne filozofije«. ⁷⁸ Več kakor čiste filozofije je pri Ušeničniku, kakor sam poudarja,⁷⁹ takšnega razmišljanja, ki bi ga mogli imenovati filozofijo o umskih osnovah vere, z drugimi besedami, apologetiko, »ki skuša tudi iz narave in nje pojavov utrditi resničnost krščanstva«, ki ne le brani resnico, ampak hoče tudi »preučevati skrivnostne steze, ki po njih hodijo duše, najti pot, po kateri je najvarneje in najbliže k cilju, in tako biti za kažipota drugim, ki še tavajo po križpotih in blodnih stezah.«⁸⁰

Ne šele danes, ampak že v njegovem času je mnogokje nastopala mržnja do sleherne apologetike. Ušeničnik je večkrat pokazal na neutemeljenost take mržnje, a je hkrati izrečno priznal, »da je apologetična tendenca za znanstvenika neka nevarnost. Zavesti ga more, da več vidi, kakor res vidi, to se pravi, da išče dokazov, kjer jih ni.« K temu pa je pristavil načelo, ki se ga je držal z doslednostjo, kakršno redko najdemo: »Znanstvenik bodi brez druge tendence (razen iskanja in odkrivanja resnice), vse njegovo teženje naj gre samo za resnico, pa si bodi takšna ali takšna! Če je resnica iz Boga, bo tako in tako navsezadnje razodela Boga!«⁸¹

⁷⁵ Ušeničnik, IS I, 121: 1904.

⁷⁶ Ušeničnik, IS I, 125: 1904.

⁷⁷ Ušeničnik, IS II, 46: 1912.

⁷⁸ Ušeničnik, IS III, 114: 1921.

⁷⁹ Ušeničnik, IS I, 5.

⁸⁰ Ušeničnik, IS I, 112: 1904.

⁸¹ Ušeničnik, Katoliška načela, Ljubljana 1937, 213.

Iz tega načela izvira npr. Ušeničnikov značilni odnos do evolucije. Če Fr. Verbinc trdi, da je »evolucionistični nauk v kakršnikoli obliki neotomizmu trn v peti, ker zgolj naravno, brez postranskih pritisklin tolmači naravne in duhovne pojave«, ⁸² potem je treba reči, ali da Ušeničnik sploh ni neotomist ali pa, da vsaj zanj opomba glede nasprotovanju evolucionizmu ne drži (v tej obliki, na kakršno misli Fr. Verbinc, pa niti za kakega drugega »neotomista« ne), čeprav zaradi zlorabljanja evolucionizma zoper vero kajpada tudi Ušeničnik ni bil zanj navdušen. Leta 1904 npr. piše: »Da se je razvilo veselstvo iz neke pratvari, iz pramegle, je mogoče, verjetno, prav verjetno, mi sami celo to branimo.« ⁸³ Dostavlja pa v imenu logike: »Evolucija, razvoj od nepopolnega do popolnega, je nesmisel brez prvega vpliva, brez prve sile, brez prvega Fiat! Kadar se bodo skale same nosile nazaj v gore, kadar bodo slapovi sami grmeli na jezove, kadar se bo potencialna energija sama spreminjala v kinetično energijo — tedaj bomo priznali, da je mogoča evolucija veselstva brez Boga! In še tedaj ne ubežite Bogu! Dokler priznate le eno stvarco, ki se more razvijati, morate priznati Boga. Tista stvarca je končna in pojem končnega je nesmisel brez Neskončnega!« ⁸⁴ In istega leta drugje spet pravi: »Descendenčna teorija tudi ne nasprotuje stvarjenju. Če priznava več prirodnih vrst, mora celo priznati, da je stvarjenje postulat vede, ali pa mora vsaj izpovedati, da ne ve, odkod so te prve vrste... Če hoče prirodoslovec filozofično razmišljati o prvem postanku življenja, mora priti do sklepa, da je prvi princip življenja nadsvetoven. Če pa tega noče, ampak hoče biti le empiričen prirodoslovec, mora reči: odkod življenje, tega jaz ne vem!« ⁸⁵

Glede možnosti človekovega razvoja iz živalskega organizma si postavlja vprašanje: »Ali se ne bi mogel razviti vsaj človeški organizem iz živalskega... Ali ne bi bilo mogoče, da bi bil Stvarnik živalski organizem porabil in mu dal človeško dušo in bi si potem duša počasi ta organizem primerno preobličila? Še bi kdo dejal: Ali ne bi bilo tudi mogoče, da bi bil Stvarnik v kak živalski organizem položil razvojne sile, ki bi bile gnale razvoj zametka do značilne stopnje človeškega organizma?« In odgovarja: »Ne v prvi, ne v drugi podmeni ne vidimo nobene nemogućnosti. Stvariteljski sili je gotovo marsikaj mogoče, o čemer se nam niti ne sanja.« ⁸⁶ V bistvu isto je trdil že l. 1907: »Krščanstvo je splošno glede descendenčne teorije indiferentno. Izjemo smo postavili le za človeka.« A tudi glede človeka dopušča možnost: »V človeku loči krščanstvo dvojno plat: telesno (somatično) in duševno (psihično). Duševno, pravi krščanstvo, se človek ni mogel razviti iz tvarnega. Če se človek duševno ni razvil iz živali, je seveda teološko malo verjetno, da bi se bil razvil iz živali samo telesno. Vendar Cerkev o tem definitivno še ni ničesar izrekla.« ⁸⁷ Pozneje, l. 1931 pa pravi: »Ako bi se res izkazalo, da besedni pomen o neposrednem stvarjenju [človeškega telesa] ni vzdržen, se bomo oprijeli, kakor je

⁸² Franc Verbinc, *Filozofski tokovi na Slovenskem* (Izdal Inštitut za sociologijo in filozofijo pri univerzi v Ljubljani), Ljubljana 1966 (ciklostil) XXX.

⁸³ Ušeničnik, IS I, 14.

⁸⁴ Ušeničnik, IS I, 15.

⁸⁵ Ušeničnik, IS III, 234: 1904.

⁸⁶ Ušeničnik, *Uvod v filozofijo II*, Ljubljana 1923, 170 sl.

⁸⁷ Ušeničnik, IS III, 263: 1907.

dejal sv. Avguštin, 'mističnega' ali simboličnega pomena. Stvarjenje bi bilo posredno, pripovedovanje o postanku žene in moža pa simboličen izraz ljubezenskega razmerja, ki naj bo med možem in ženo.⁸⁸

Tukaj in tudi v drugih vprašanjih je šel Ušeničnik za zgledom sv. Tomaža, ki je »vsak dokaz za krščanske dogme zopet in zopet pretehtal, ali ima res dokazno moč, ali pa se morda le zdi, da jo ima... Če kak dokaz ne dokazuje zares, ga ne rabimo kot pravi dokaz, da se ne bo zdelo, kakor da se opira katoliška vera na prazne dokaze'; in zopet: 'prav je, da se tega zavedamo' (namreč kakšen dokaz je kak dokaz, nujen ali le bolj ali manj verjeten), da 'ne bo kdo navajal takih ne nujno dokaznih razlogov za dokaz vere, nevernikom v posmeh, ki bi mislili, da zaradi takih dokazov verujemo'.⁸⁹

Dr. Trstenjak je mogel zapisati ob izidu IV.—VI. zvezka Ušeničnikovih Izbranih spisov: »Pred nami stoji edinstven slovenski apologet velikega formata.⁹⁰ Že ob izidu prvih treh zvezkov pa dr. Trstenjak izraža obžalovanje, da »Ušeničnik ni tega svojega ogromnega filozofsko-teološkega znanja združil v enotni sistem, tako da bi iz že obdelanega materiala nastala monumentalna apologija krščanstva, ki jo Slovenci tako krvavo pogrešamo; in prav Ušeničnik bi bil najbolj poklican, da bi nam postal slovenski Hettinger, ko vendar tega kot mislec in filozof po svoji produktivnosti celo prekaša.⁹¹

Morda bi pa tudi tukaj morali ugotoviti, da je bil A. Ušeničnik veliko manj »intelektualist«, kakor so nekateri o njem mislili. Dobro se je zavedal, da je »živa religija življenje vsega človeka, ne le uma⁹² in da gre pri sprejemanju ali odklanjanju krščanstva za nekaj, kar posega mnogo globlje kakor pa samo v človekov razum: gre navsezadnje za smisel življenja sploh. Tako je pač Ušeničnik prišel do tega, da je že l. 1901 napisal dva obširna članka v KO: »Ali je življenje vredno življenja⁹³ in »Smisel življenja.⁹⁴ Leta 1916, torej sredi strahot prve svetovne vojne pa je izdal »Knjigo o življenju.« Rajni profesor J. Šolar je večkrat povedal, kako je kupil več kot 100 izvodov te knjige in jih poslal raznim svojim znancem in prijateljem na fronto, da jim je knjiga prinašala luči v temo trpljenja. Pozneje je izšla še dvakrat (1929 in 1941) v slovenščini, dalje v dveh izdajah v češkem prevodu, a tudi v hrvaškem in nemškem prevodu. Dr. J. Janžekovič, ki je sam napisal podobno knjigo, izdano 1966 pri Mohorjevi družbi z naslovom »Smisel življenja«, pravi: »Knjiga o življenju je brez dvoma najlepša Ušeničnikova knjiga. V njej so se

⁸⁸ Ušeničnik, IS III, 252: 1931.

⁸⁹ Sv. Tomaž Akv., *Contra gent.* 2, 38; S. th. 1. q. 46 a. 12; Ušeničnik, IS III, 81 sl. in 87; glede možnosti večnega stvarjenja glej tudi Ušeničnikove pripombe k Vebrovi filozofiji, v: EV 1 (1921) 326.

⁹⁰ Dr. A. Trstenjak, v: Čas 35 (1940—41) 39.

⁹¹ Isti, v: Čas 34 (1939—40) 399. Franz Hettinger (1819—1890) je spadal k vodilnim glavam würzburgske teol. fakultete, izravnan osebno univerzalne izobrazbe, ostrega razuma in močan v podajanju, priljubljen govornik in plodovit pisatelj. Njegove spise imajo še danes — seveda z nekaterimi dopolnitvami — za aktualne. Glej LTkK V² (1960) 314.

⁹² Ušeničnik, *Tragika v verskem življenju*, v: RKA 3 (1942) 73.

⁹³ Ušeničnik, v: KO 5 (1901) 177—205.

⁹⁴ Ušeničnik, v: KO 5 (1901) 273—296.

v čudovitem skladju mogle uveljaviti vse vrline našega misleca: iz nje nam govori kot duhovnik in filozof, kot učenjak in umetnik.⁹⁵ Brez dvoma bi bilo čez nekaj časa dobro, da bi Mohorjeva družba izdala za vse ude kot redno knjigo tudi Ušeničnikovo »Knjigo o življenju«, tu in tam nekoliko predelano in dopolnjeno — pa bi nič ne spodrinila Janžekovičeve odlične knjige, saj bi se obe knjigi, ki se med seboj kljub podobni snovi vendarle zelo razlikujeta, v marsičem izvrstno dopolnjevali.

Tudi v »Knjigi o življenju« govori filozof in zato vedno na temelju razumskega spoznanja. Vendar nikakor ne gre le za razum. »Saj v naši dobi,« tako je zapisal Ušeničnik že l. 1904, »bolj kakor um vlada srce. Prav to ni, a je tako. Zato moderni človek sodi o resničnosti po dobroti in lepoti. Kar ugaja njegovemu čustvovanju, kar je lepo, kar je dobro, to rad sprejme tudi kot resnično.«⁹⁶ Sicer bi pa, kakor poudarja v isti razpravi, zgolj intelektualistično pojmovano krščanstvo bila lepa teorija brez moči in življenja. Tako lahko reče učenjak — teoretik: Privedite brezverca k meni, jaz ga bom ugnal, da ne bo mogel tajiti resničnosti krščanstva; a če hočete, da bo veroval, vodite ga k sv. Frančišku, k sv. Vincenciju, k možem, ki ga bodo učili ponižnosti, molitve, dolžnosti, ki mu bodo povedali, da je treba tudi milosti, tudi blage volje! Počelo vere je pamet, a ne pamet sama, temveč pamet, volja in milost, vse troje!⁹⁷ Celo v navidezno tako bojevitim članku, kakor je tisti z naslovom »Boj in ljubezen«, pristavlja Ušeničnik z vsem prepričanjem: »Ako hočemo z obrambo resnice in z zavračanjem zmot ne le poučiti, temveč tudi nasprotnike pridobiti, navadno niti mirna razprava ne bo zadostovala, temveč bo potrebna poleg silogizmov prav posebna ljubezen.«⁹⁸ Že dvajset let prej pa je zapisal nekaj podobnega, ko je hotel oceniti Mahničovo delo: »Dr. Mahnič je bil izraziti intelektualist. Zato je vedno ponavljal, da nam je treba filozofije in filozofije. Ta zahteva je kajpada upravičena, zelo upravičena, a sama filozofija tudi ni vse. Kot filozof je Mahnič prezrl meje filozofije. Ali recimo drugače: bil je tako zelo logik, da je včasih v njem zatopil psihologa... Naglašal je tako zelo načela, kakor da je spoznanje načel že vse. V poznejši dobi so ga izkušnje uverile, da ni tako. Tedaj je začel prav tako odločno naglašati potrebe askeze in ponavljal izrek, da je najboljša apologija krščanstva krščansko življenje.«⁹⁹

»Da, najboljša apologija je krščansko življenje!« Ali ni iz tega prepričanja A. Ušeničnik prišel do tega, da si je vzel časa in je dvakrat skrbno priredil Kempčanovo »Hojo za Kristusom«, drugič posebno natančno, in sicer tudi z dragocenim analitičnim stvarnim kazalom?¹⁰⁰ Dobro

⁹⁵ Dr. J. Janžekovič, v: BV 22 (1942) 190.

⁹⁶ Ušeničnik, IS I, 127: 1904.

⁹⁷ Ušeničnik, IS I, 125; prim. tudi IS II, 84 sl.: 1924; in L-j, Boj in ljubezen, v: RKA 2 (1941) 220 sl.

⁹⁸ L-j, Boj in ljubezen, v: RKA 2 (1941) 220.

⁹⁹ Ušeničnik, IS III, 129; prim. tudi III, 131. 133; in isti., Tragika v verskem življenju, v: RKA 3 (1942) 82. 111 sl.

¹⁰⁰ Tomaž Kempčan, Hoja za Kristusom, Ljubljana 1942, prip. na str. 366 sl. — Dr. K. Vl. Truhlar, Osnutek teol. traktata o današnjem svetu, v: BV 26 (1966) 5, pripominja, da »Hoja za Kristusom« gleda na svet nekoliko enostransko, vendar pa »bo še naprej nosila v sebi veliko lepote, bo mogla še dalje v marsičem hraniti«.

se je zavedal, da krščanstvo ni nekakšna ideologija, ni le nekakšen »miselni sistem«, ni zgolj svetovni nazor, pa naj bi bil še tako skladen s človekovim razumom in teženjem. »Krščanstvo je tudi in sicer najvišja sinteza misli o Bogu, svetu in človeku, a ni samo to. Krščanstvo je bistveno življenje. Komur ni življenje, ta ni kristjan, kakršen bodi kristjan. Kristjan se imenuje po Kristusu, a Kristus je prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10).¹⁰¹

Usmerjevalec verskega življenja

Že s pravim krščanskim in katoliškim duhom prežeta »apologetika« oziroma »apologija« kot filozofija o umskih osnovah vere¹⁰² je važna za usmerjanje verskega življenja vernikov; saj je apologetika pravzaprav bolj namenjena vernim kakor nevernim. Kljub temu pa naj bodo omenjene vsaj nekatere takšne — čeprav ne ravno osrednje in najvažnejše — poteze Ušeničnikovega »ideološkega« delovanja, ki so bolj direktno naravnane na usmerjanje versko-nravnega življenja samega, kakor pa bi to spadalo k nalogi krščanskega apologeta, ki mu gre pravzaprav le za utrjevanje umskih temeljev krščanskega življenja.

Čeprav je ravno kot filozof Ušeničnik čutil dolžnost, da poudarja v prvi vrsti razumske prvine verovanja, je vendar vedel, da ni malo ljudi, ki so res nagnjeni k razumarstvu tudi v verskem življenju. Zato je večkrat opozarjal na celostnost verovanja, ki je »življenje vsega človeka, ne le uma«¹⁰³. K pojavom pretiravanja v smeri iracionalizma in naglašanja »doživljanja«, »ki o njem moderni toliko govore, a zanj tako malo store«,¹⁰⁴ izreče resno kritiko, a pripominja, da ni mogoče docela tajiti nekih enostranosti: »Morda smo bili res preveč intelektualisti. Morda smo preveč naglašali um, a premalo srce in premalo milost, ki je navadno sad molitve.«¹⁰⁵ In že mnogo prej, tedaj, ko je bila polemika z »liberalci« v tako bujnem cvetju, da nam je vse to danes kar težko razumljivo, je Ušeničnik opozarjal: »Ali se zavedamo vedno, da je vsaka resnična zmaga nad nasprotnikom delo Svetega Duha? Uženemo lahko nasprotnike z orožjem dialektike in z besedami človeške modrosti; toda pridobili za krščansko resnico in pravico ga samo s takim orožjem ne bomo. Za to je treba Kristusovega Duha (1 Kor 2) ... Ko bi ta zavest globoko prešinila vse, bi bilo morda manj bahanja, a več molitve, manj osebnih 'zmag', a več resničnih zmag nad 'liberalci' ...«¹⁰⁶ Čez desetletja pozneje piše: »Po pravici naglašá psiholog Lindworsky, da v službi božji nikakor ne smemo prezirati čustvenosti. Brez čustev beseda 'Bog' počasi izgubi svojo moč na naše srce. Čustvenost izraža tista beseda: reverentia, spošovanje, ki naj bo sveto, ker je Bog svet, a tudi otroško, ker je Bog

¹⁰¹ Ušeničnik, IS VI, 163 sl.: 1929.

¹⁰² Prim. Ušeničnik, IS VI, 106 sl.: 1901.

¹⁰³ Ušeničnik, Tragika v verskem življenju, v: RKA 3 (1942) 73.

¹⁰⁴ Ušeničnik, IS II, 106: 27; prim. IS II, 108, 110 sl.

¹⁰⁵ Ušeničnik, IS II, 84: 1924; prim. Katoliška načela, 286.

¹⁰⁶ Ušeničnik, IS II, 41: 1912.

naš oče.«¹⁰⁷ Globoko se je zavedal predvsem nadnaravnega značaja vere: »Pogoj vere je neko primerno znanje. Toda to znanje je le pogoj vere. Vera ne črpa svojega bistva iz tega znanja. Tisto znanje je le pogoj, ki predstavi našemu duhu Boga kot početnika razodetja.«¹⁰⁸

Ali velja trditev, ki jo je bilo kdaj slišati na Ušeničnikov račun, češ da je bil »integr(al)ist«? Mislim, da bi takšen očitek veljal približno toliko, kolikor je veljala o Newmanu trditev nekaterih, češ da je modernist — ker so se resnični modernisti ali vsaj modernistično usmerjeni ljudje večkrat nanj sklicevali, čeprav po krivici. Seveda pa je treba vedeti, kaj je pravzaprav integr(al)izem, zlasti ker je v vsakem nekoliko bolj razgibanem času nevarnost, da vidimo v nekoliko drugačni duhovni usmerjenosti, kakor je naša, takoj kak poguben »-izem«: v prvi polovici našega stoletja največkrat modernizem, zdaj pa integrizem in zagrizen konservatizem¹⁰⁹ — čeprav vsi vemo, da je kdaj res obstajalo in obstaja eno in drugo.

O integrizmu ali integralizmu pravi O. von Nell-Breuning, da je to ime za nekaj religiozni totalitarizem, ki hoče iz vere (in sicer samo iz vere) jemati odgovor na vsa vprašanja zasebnega in javnega življenja in ki zato dosledno odreja različnim področjem kulture ne le absolutno — to bi bilo prav — ampak tudi relativno samostojnost ali »samozakonitost« (avtonomijo) in jih načelno (vsaj v pogledu na dejavnost vernikov na teh področjih) hoče podrejati direktni oblasti Cerkev. Integrizem je tudi preveč nagnjen k temu, da druge prehitro sumniči necerkvenega liberalizma in svetovnonazorsko indiferentističnega progresizma. Navsezadnje pa se s progresizmom (ali modernizmom) integrizem sam sreča v tem, da tudi on ne upošteva nadnaravnega bistva Cerkev: progresizem namreč enostransko zaupa svetnemu aktivizmu, integralizem pa gradi ne na to, kar je v Cerkvi božjega, marveč na to, kar je v njej človeškega.¹¹⁰

Aleš Ušeničnik je o kulturi napisal ne malo razprav. Navedimo le nekaj iz množice drugih mest, kjer popolnoma jasno naglašava avtonomnost, ki gre posameznim panogam kulture. Leta 1914 je napisal kar obširno razpravo, ki zadeva ravno omenjeno vprašanje (»Za krščansko kulturo«). V njej naglašava med drugim: »Kdo bi tajil, da ima gospodarstvo svojo čisto posvetno plat, veda svojo metodo in umetnost svoje zakone. Cerkev tega gotovo ne taji in zatorej po pameti tudi noben katoličan ne.«¹¹¹ »Božje poslanstvo je absolutno vesoljno, gospodstvo Cerkev ne. Cerkev je sicer katoliška, to je, vesoljna, a le kot duhovno kraljestvo. Po božji volji je na svetu dvojna oblast: duhovna in svetna. Svetna oblast, država, je samosvoja v svetnih stvareh, to je v stvareh, kolikor so svetne.«¹¹² — V razpravi »Vera in kultura« iz l. 1920 spet naglašava, da so »posamezne kulturne panoge relativno avtonomne, tj. vsaka ima svoj bližnji smoter in svojo zakonitost — umetnost svojo, znanost svojo itd. — zato je jasno, da se

¹⁰⁷ Ušeničnik, Katoliška načela, 58.

¹⁰⁸ Ušeničnik, IS I, 84: 1901; prim. IS II, 217: 1912.

¹⁰⁹ Prim. Berith, Riječ za integriste, v: Marija 4 (Split 1968) 171—175; J. O. Zöller, Integralismus heute?, v: Wort und Wahrheit 19 (1964) 463—466.

¹¹⁰ O. v. Nell-Breuning, Integralismus, v: LThK V² (1960) 717 sl.

¹¹¹ Ušeničnik, IS I, 284; prim. IS X, 150 sl.; 153 sl.

¹¹² Ušeničnik, IS I, 297; prim. CS 76, 3.

lahko tudi samostojno razvijajo, neodvisno ena od druge in lahko tudi neodvisno od vere. Zato je prav možno, da se kaka kulturna panoga v nevernem okrožju bolje in lepše razvija kakor pa v vernem okrožju, tem bolj, ker v nevernem okrožju lahko zadobi značaj ideala in idola, tj. najvišjega, kar se zdi človeku brez vere vredno življenja in kar prevzame vse njegove težnje in moči.¹¹³ Naslednje leto, 1921, poudarja nasproti nekaterim Mahničevim pretiravanjem: »Ni resnično, da bi ne mogel človeški duh nobene resnice izvestno spoznati, če ne najde osnove v Bogu... Če je svet in je duh, je možno spoznanje, tudi če se duh ne dvigne kvišku do prvega vzroka obeh.«¹¹⁴ Leta 1933 se v razpravi »Naše krščanstvo« obrača zoper »dvoumni izrek...«, da podaja krščanstvo rešitev vseh življenjskih vprašanj.« Nasproti temu naglaša: »Za večno življenje daje krščanstvo res odgovor na vsa vprašanja, ki so potrebna — so tudi nepotrebna vprašanja in še vprašanja, na katera nam odgovor ni potreben, — a na vprašanja za življenje na zemlji, ki so torej tudi življenjska vprašanja, krščanstvo na splošno odgovarja le ‚sub specie aeterni‘, po njih pomembnosti za večno življenje, kolikor naj bo življenje na zemlji vprav priprava za ono življenje. Življenje na zemlji je zelo mnogolično: je fizično, je gospodarsko, je socialno, je politično... Za vsako teh oblik je polno vprašanj. Za večno življenje je v teh oblikah premnogo relativnega... Krščanstvo daje le npravne pravce, da bo življenje res priprava za večno življenje, in se na splošno oglasi le tedaj, kadar pride kaka oblika življenja v nasprotje z življenjem za večno življenje. Krščanstvo je nekaj nadnaravnega, poleg nadnaravnega sveta je pa narava, naš naravni svet, ki ima svoje zakone, in preučevati te zakone in njih pomembnost za naše življenje na zemlji je naloga znanosti ali po domače, pa prav dobro filozofsko povedano, delo uma in pameti: um skuša naravno zakonitost doumeti, pamet jo praktično uporablja za življenje.«¹¹⁵ Skoraj deset let nato, l. 1942, piše z enako jasnostjo: »Seveda moremo od Cerkve pričakovati le odgovora v vprašanjih večnega življenja, to je v vprašanjih, kako nam je živeti, po čem se ravnati, česa se ogibati, da se ne pogubimo. Za druga vprašanja, ki se nič ne tičejo našega duševnega življenja, Cerkve ni postavljena. Postavljena je le za ‚besede večnega življenja‘.«¹¹⁶

Kar pa zadeva poseganje Cerkve na svetna področja kulture, je Ušeničnik že l. 1904 za dr. J. Ev. Krekom — čisto v duhu drugega vatičanskega koncila — poudaril, da vsa cerkvena avtoriteta »po Kristusovem duhu pomenja samo težko in odgovorno službo, ne pa mogočne vlade. Iz evangelija vemo, da je naš Gospod premnogokrat opozarjal svoje bodoče namestnike na zemlji, naj bodo preprosti, ponižni kakor otroci. Ko vse store, naj vzklikajo: Nerabni hlapci smo; zakaj storili smo le, kar smo bili dolžni storiti. Večno pomenljivo jih uči: Veste, da knezi gospodujejo poganom in njim vladajo poglavarji. Tako pa ne bodi med vami, nego

¹¹³ Ušeničnik, IS I, 265.

¹¹⁴ Ušeničnik, IS III, 130.

¹¹⁵ Ušeničnik, IS II, 75; prim. IS VI, 256 sl.; IS X, 150; Katol. načela, 162—166.

¹¹⁶ L-j, H komu naj gremo, v: RKA 3 (1942) 141; prim. tudi Ušeničnik, Rerum novarum (ob petdesetletnici), v: RKA 2 (1941) 205—207; L-j, Različno gledanje, v: RKA 4 (1943) 52.

kdor hoče biti velik med vami, bodi vam služabnik. In kdor hoče biti prvi, bodi vsem za hlapca. — Tu je zarisana služba duhovstva. Servi servorum Dei so. Vzvišena oblast je samo njih služba — vsem za hlapce. Večno pomenljive so te besede, sem dejal. Kadarkoli se je v zgodovini pojavila oblastželnost duhovstva, kadar so se cerkveni predstojniki izgubili v formalizmu svoje avtoritete in so se odtujili njenemu jedru, je vedno posegel Bog sam vmes... Smelo rečem: izrastke tako imenovanega klerikalizma trebi Bog sam iz svoje Cerkve.¹¹⁷

Zopet na drugem mestu izraža isto leto (1904) podobne misli posebej glede duhovnikov: »Zlasti dandanašnji ni več čas 'komande'. Našo duhovno oblast bodo spoštovali, če bo z oblastjo Kristusovo združen tudi Kristusov duh, duh ljubezni, samozatajevanja, potrpežljivosti, apostolski duh, ki ne išče sam sebe, temveč le božjo čast in rešenje vseh.«¹¹⁸

In takšnega mnenja je ostal Ušeničnik tudi pozneje, zato je videl, kako važno je, da katoličani ne mešajo strankarstva s krščanstvom. »Izven stranke in nad strankami naj bi bili zlasti duhovniki, ki so postavljeni za vse.«¹¹⁹ Ugotavljal je, da tudi pri nas ni bilo vse prav v tem pogledu: »Preveliko gnanje za posvetno politiko in narodno gospodarstvo je potegnilo v posvetnost tudi drugo delo za narod, zlasti prosvetno delo. V primeri z delom za duhovni prerod je bilo preveč vneme za igre in druge posvetne prireditve.«¹²⁰ Duhovniki se še posebno morajo oprostiti vsega, kar bi jih oviralo pri njihovem bistvenem delu — pri oznanjanju evangelija. In tu je treba paziti na dejstvo, da je »glede na dovzetnost ali nedovzetnost ljudi (za evangelij) mnogo odvisno tudi od tega, kakšni so oznanjevalci evangelija in oskrbniki božjih skrivnosti. Zato sta apostolski duh in svetost duhovnikov silno važna činitelja za pokristjanjenje sveta, kakor nasprotno, pomanjkanje duhovnikov ali njih vnemarnost olajšuje prodor in napredovanje razkristjanjenja. Saj more le globoko versko življenje zaustaviti tok naturalizma, ki je zavzel v naši dobi že tako široke sloje.«¹²¹

Z druge strani pa se Ušeničnik tudi ne predaja napačnemu »supernaturalizmu«. ¹²² Zato ugotavlja: »Samo molitev ne zadostuje, človek mora sam storiti, kar je v njegovi moči.«¹²³ »Cilj religije je sicer neviden, toda doseči mora ta cilj z vidnimi pomočki, s pomočjo dejanskega tostranskega življenja. Pot do nevidnega onstranskega cilja je sedanje življenje. Na sedanjosti se snuje bodočnost, seme sedanjosti vzcvete v večnosti, vrednost sedanjega življenja odločuje večnost. Zato se religija, ki resnobno pojmuje svoje zvanje, ne more omejiti na formule in obrede, ampak mora pronikniti v vse življenje.«¹²⁴ »Časni interesi niso brez odnosa k večnim interesom; naša večnost živi iz božje večnosti, a tudi iz časa, kakor drevo

¹¹⁷ Ušeničnik, IS IV, 158 sl.

¹¹⁸ Ušeničnik, IS I, 52.

¹¹⁹ Ušeničnik, IS VI, 88: 1929.

¹²⁰ Ušeničnik, Pomen prvega slovenskega katoliškega shoda, v: RKA 3 (1942) 123.

¹²¹ Ušeničnik, Vzroki odpora proti Kristusu Kralju, v: RKA 3 (1942) 19 sl.

¹²² Ušeničnik, IS I, 52.

¹²³ Ušeničnik, IS VI, 61: 1902.

¹²⁴ Ušeničnik, IS IV, 163: 1904.

srka rodne moči iz zemlje in iz luči nebeške.«¹²⁵ »Človeštvo mora z življenjem na zemlji rešiti vprašanje življenja. Neka blaginja in kultura je pa splošno naravni pogoj, da laglje in globlje pronikne v življenje narodov božje kraljestvo resnice in pravice. Surova ljudstva niso dovzetna za blagovest božje ljubezni. Tudi neradovoljna zunanja beda je navadno ovira za notranje božje kraljestvo v srcih. Seveda potrebuje človeštvo predvsem idealne in etične kulture, kulture src in duš. Materialna kultura mora biti pogoj in sredstvo višji kuluri.«¹²⁶ »Katoličani bi se morali bolj in bolj zavedati, da je tudi v naši dobi svetno kulturno delo potrebno, dá, bolj ko kdaj potrebno...«¹²⁷ In še eno naj bo omenjeno: Čeprav se je Ušeničnik stalno čutil poklicanega za to, da oznanja prava »načela«, je kljub temu in celo zaradi tega obenem večkrat poudaril, da ima navsezadnje vendarle »življenje prednost pred naukom«¹²⁸ in da končno odloča ne zgolj pravilna misel, temveč ravnanje po njej: »Zmagalo bo delo!«¹²⁹

Tu smo se srečali z izrazitimi mislimi, kakšne je tako močno naglasil drugi vatikanski cerkveni zbor. In takih misli pri A. Ušeničniku ni malo. Pač zato, ker med teologijo t. i. »tridentinske dobe« in teologijo drugega vatikanskega koncila vendarle nikakor ne manjka kontinuitete, kakor je ne manjka med hrastom prejšnjih let in hrastom, ki je v času nove pomladi spet ozelenel in zacvetel in se sedaj bori s pomladnimi burjami, da se bo mogel tem silneje in tem lepše pognati v novo rast.

Sociolog

Kdor hoče A. Ušeničnika kot slovenskega katoliškega ideologa količkaj bolj poznati, tudi ne sme iti brezbrizno mimo njegovih socioloških spisov. L. 1910 je izšla njegova »Sociologija«, v svojem času sploh najobširnejše delo,¹³⁰ kar jih je v slovenščini do tedaj izšlo s področja sociologije. Strokovnjaki so večkrat ugotavljali, da bi avtor s to knjigo dosegel svetovno slavo, če bi bila napisana v kakem svetovnem jeziku. Pozneje je Ušeničnik izdal še kar celo vrsto manjših ali večjih knjig in knjižic, ki so hotele biti nekakšni sociološki, didaktično izvrstno napisani učbeniki za širše občinstvo. Tako nesebičen je Ušeničnik bil, da je hotel pisati celo »katekizemske brošurice«. Samo te manjše knjige obsegajo vsega skupaj 1085 strani, ne da bi k temu prišteli prevode v hrvaščino, ukrajinščino in nemščino. Poleg tega bi bilo treba pregledati še kopico razprav in ocen s področja socialnega vprašanja, pri čemer bi zlasti ne smele biti izpuščene tri razprave, ki so bile napisane šele l. 1941 (potem ko so izbrani spisi že izšli),¹³¹ med njimi še posebno »Retractationes« in »Zoper dobičkarstvo«,

¹²⁵ Ušeničnik, IS IV, 164: 1904.

¹²⁶ Ušeničnik, IS X, 152.

¹²⁷ Ušeničnik, IS I, 312; kulturo jemlje Ušeničnik v širokem pomenu gnotne kulture.

¹²⁸ Ušeničnik, IS III, 68: 1924.

¹²⁹ Ušeničnik, IS V, 71: 1907; prim. IS V, 66: 1905.

¹³⁰ Ušeničnik, Sociologija, Ljubljana 1910 str. XV + 840.

¹³¹ Omenjene tri Ušeničnikove sociološke razprave so: 1. Rerum novarum (ob petdesetletnici), v: RKA 2 (1941) 188—207; 2. Retractationes, prav tam, 228—235; 3. Zoper dobičkarstvo, prav tam, 267—277.

kjer Ušeničnik popravlja nekatera svoja prejšnja mnenja. Takšni popravki nekdanjih mnenj kažejo Ušeničnika v njegovi znanstveni poštenosti še posebno lepo.

Kako škoda je, da so se Izbrani spisi ustavili z X. zvezkom in da nista izšla vsaj še XI. in XII. zvezek, ki sta bila prvotno določena za novo, spremenjeno in spopolnjeno izdajo »Sociologije«!¹³²

Vsaj neko slutnjo o Ušeničnikovem gledanju na socialno vprašanje dobimo, če si ogledamo npr. njegova dva referata na 5. katoliškem shodu l. 1923 v Ljubljani, »Delo in kapital« in »Sodobni socialni razvoj in krščanstvo«. Tu med drugim pravi: »Mi ne moremo prerekati resnice, ki jo oznanja komunizem, da bo kapitalizem ubil zlasti male narode, če ne bodo narodi ubili kapitalizma.«¹³⁴ Komunizem sicer Ušeničnik odklanja, a pristavlja: »Ne da se tajiti, da sta tudi boljševizem in socialna demokracija zamislila neke socialne uredbe, ki dosti obetajo ... To so delavski sveti po podjetjih, to so gospodarski odbori za posamezne industrijske panoge. Tu in tam so poskušali izraziti vzajemnost med delavci in podjetji tudi z deležem pri dobičku, ali še tesneje z akcijami, ki so po njih sami deloma lastniki podjetij. Take uredbe bi deloma preprečile izkoriščanje, deloma pa zbližale in spravile delavce s podjetniki in tako utrle pot tisti reformi bodočnosti, ki bo postavila gospodarstvo zopet na načelo vzajemnosti in socialne blaginje.«¹³⁵ — Podobno, le še bolj odločno, govori Ušeničnik o isti zadevi l. 1944: »Liberalizem dolgih dob je tako naravnaval vso miselnost ljudi na čim večje pridobivanje in tako rušil čut za socialno pravičnost, da si drugega socialnega reda sploh misliti ne morejo in zato o njem tudi ne razmišljajo. Vendar prav tu usodno dozoreva tisti: ali — ali. Ali se bo kapitalizem vdal nujnim socialnim reformam, ali pa ga bo komunizem z revolucijo prevrgel in z njim sedanji družbeni red z vsem, kar se mu zdi sveto in nedotakljivo. S tem spoznanjem se pa mora združiti tudi volja.«¹³⁶ In potem Ušeničnik navaja tisto načelo, ki ga je glede na ureditev družbe izrekel Pij XII. v znani božični poslanici l. 1942, nato pa ga še z večjo določnostjo večkrat poudaril drugi vatiškanski cerkveni zbor: »Obuditi in oživiti se mora ,najgloblji smisel in zadnja splošna in moralna zakonitost vladanja: služiti!«.¹³⁷ — Omenimo še razpravo z naslovom »Zoper dobičkarstvo«, napisano l. 1941. Ob koncu beremo tole, kar nekako preroško besedo: »Kje je pravičnost? Kje je krščanska ljubezen? Toliko družin strada, kristjani se pa pehajo za čim večjim dobičkom ... Pohlep je pogubil kapitaliste, pohlep bo pogubil tudi

¹³² Glej pripombo v Ušeničnik, IS VI, 300. — Zadnji zvezek (IS X.) je izšel l. 1941 že v okupirani Ljubljani. Cenzura ni pustila, da bi izšla še oba zvezka Sociologije.

¹³³ Ušeničnik, Delo in kapital, v: Peti katoliški shod v Ljubljani 1923, Ljubljana 1924, 277—281; Sodobni socialni razvoj in krščanstvo, prav tam, 282—287. Tukaj navedeno mesto je na str. 284.

¹³⁴ Ušeničnik, v op. 133 nav. m. 284.

¹³⁵ Ušeničnik, v op. 133 nav. m. 280.

¹³⁶ Ušeničnik, Iz socioloških meditacij, v: Zbornik zimske pomoči 1944, Ljubljana 1944, 276.

¹³⁷ Ušeničnik, v op. 136 nav. d., 278; prim. CS 74, 6; 75.

¹³⁸ Ušeničnik, v: RKA 2 (1941) 276.

kmete, če se ne bodo še o pravem času spametovali in vrnili h krščanskim načelom pravičnosti in ljubezni.«¹³⁸

Nobenega dvoma ni, da se je v svoji ostri kritiki gospodarskega liberalizma in s tem kapitalizma Ušeničnik zelo približal tistemu gledanju, ki je pozneje našlo jasen izraz v okrožnici Janeza XXIII. »Mater et magistra« in v Pavla VI. »Progressio populorum«, pa seveda tudi v koncilski pastoralni konstituciji.¹³⁹

Oblikovalec slovenskega filozofskega jezika

Še na eno ne smemo pozabiti, če govorimo o Ušeničnikovem delu: skrb za lepo slovenščino. Izrazit čut in velika prizadevnost za čim lepšo slovenščino diha že iz njegovih mladostnih leposlovnih spisov. Sicer pa se tudi pozneje ni nikoli nehal zanimati tudi za leposlovje. A že za časa svojega študija v Rimu se je pripravljajal za tisto, s čimer si je pridobil prav posebne zasluge za slovenščino v stroki, ki je postala njegova življenjska naloga: na področju filozofije (in s tem v veliki meri tudi teologije). Kot urednik kulturnih revij Katoliškega obzornika in Časa se je vneto trudil, da so bili tudi članki drugih sodelavcev napisani v čim bolj vedno pridruženo lepoto; saj je, kakor sam pravi, vsaka ustvarjena lepota »smehlaj božje lepote«, ki naj kaže na Lepoto samo, na Boga.¹⁴⁰ Kmalu se je v člankih začelo poznati, kako krepko in modro posega v oblikovanje znanstvenega izrazoslovja. Nič »temnega umničenja in umetničenja z izrazi«, temveč preprostost in umljivost — saj filozofija služi resnici, zato naj govori tako, »da jo bodo vsaj nje učenci razumeli!«¹⁴¹ Kako pametno in tudi za danes važno in upoštevanja vredno načelo!

Po pravici našteva dr. Trstenjak poleg drugih glavnih odlik Ušeničnikovih spisov, to je poleg »univerzalne razgledanosti, pristne tomistične jasnosti in izrazitega čuta za pravo cerkveno mišljenje«, tudi »naravnost klasično lepo slovenščino«.¹⁴² Fr. S. Finžgar pa navaja sodbo dr. J. Ev. Kreka:

¹³⁸ Prim. Ušeničnik, IS II, 163 sl.: 1931; IS V, 278—281: 1929; dalje prim. v op. 131 nav. razprave, zlasti str. 232—235. Z druge strani papež Janez XXIII., okr. Mater et Magistra, št. 116—121; papež Pavel VI., Progressio populorum, št. 22 ss.; CS 30; 64 sl.; 85.

¹⁴⁰ Ušeničnik, IS X., 145.

¹⁴¹ Ušeničnik, Uvod v filozofijo I, Ljubljana 1921, Predgovor.

¹⁴² Dr. A. Trstenjak, v: Čas 34 (1939—40) 399. — A. Ušeničnik je tudi popravljajal rokopise škofu dr. A. B. Jegliču, o katerem je sam dejal, da »tako hitro piše, da ga komaj dohaja z branjem« (glej Književni glasnik Mohorjeve družbe 1937, 38). Škof (pozneje nadškof) Jeglič se je na Ušeničnika obračal seveda tudi v drugih, ne samo v jezikovnih zadevah, npr. če je šlo za sestavo kakšnega količaja važnega teksta. Tako je znano, da je A. Ušeničnik napisal celo osnutek izjave, katero so potem podpisali s škofom Jegličem na čelu voditelji raznih slovenskih političnih strank in se s tem pridružil majniški deklaraciji. Izjava je bila natisnjena 15. sept. 1918 v »Slovincu« in »Slovenskem narodu«; vsebovala je soglasnost z majniško deklaracijo Jugoslovanskega poslanskega kluba in je pozdravljajala papeževa prizadevanja za mir. Na svarilno pismo, ki ga je zaradi tega podpisa poslal (z dne 24. sept. 1918) na

»Ko bi Aleš ne storil za modroslovje nič drugega, kakor da je ustvaril za Slovence filozofski jezik, ki je odličen, jasen, vzor vsakemu, ki se ukvarja z modroslovjem, bi bila njegova zasluga neprecenljiva.«¹⁴³

5. ALI JE ALEŠ UŠENIČNIK TUDI ŠE DANES AKTUALEN MISLEC?

Aleša Ušeničnika so v mladosti privlačevali nase čisto drugi ideali, kakor pa se jim je dejansko posvečal v vsem svojem poznejšem življenju. Preusmeritev se je izvršila, kakor sam trdi, v Rimu, v dveh »neprecenljivih šolah«, v šoli Družbe Jezusove in v šoli sv. Tomaža Akvinskoga. Če pomislimo, da se je v šoli Družbe Jezusove oblikoval tudi kak Teilhard de Chardin ali pa Karel Rahner in da je k sv. Tomažu Akvinskemu hodil v šolo nekdo, ki mu pravimo Yves Congar, bomo pač odvrgli predsodke zoper takšno šolo.

V teh dveh šolah je v Ušeničnikovi duši zasijalo novo spoznanje. »Dejali so mu: ideal življenja je slava. Bila je prevara, zakaj brez posmrtnosti je slava prazen dim. Toda v sijaju ideala od zgoraj tudi slava ni več brez idealnosti. Narava sama je vsadila v dušo nagon po priznanju, po časti, po slavi, ker daje priznanje človeku moči in možnosti, da kar najbolj razvije svojo dejavnost za vse, kar je lepo, dobro in pravo. Hrepenenje po slavi je torej zmožno dvigniti človeka in navdušiti za velika dejanja. Toda ko človek resno razmišlja o slavi, spozna, da ima vsa slava le tedaj pravi smisel, če je obenem slava pri Bogu. Tako se dvigne človek k prvemu idealu in iz njega zajema vso tisto moč, ki jo je hotela narava, ko je vsadila človeku hrepenenje po slavi.«¹⁴⁴ »Najvišje zvanje človekovo, so dejali, je živeti za druge. Zopet brez vere zahteva brez smisla in moči; s pogledom v večnost in z žarom božje ljubezni v srcu pa prav tako sama ob sebi umljiva stvar... Ne le živeti za druge, tudi za druge umirati uči krščanstvo.«¹⁴⁵

»Tako so se vrstile vse vrednote življenja. Življenje je zopet zadobilo smisel. Izginili so varljivi ideali, ki so imeli samo lep videz, a vrnili so se ideali, ki morejo zares oplemenititi, navdušiti in osrečiti človeško srce.«¹⁴⁶ »Poslednji smisel življenja je božja ljubezen.«¹⁴⁷ Krščanstvo, ki je »indirektno filozofično in znanstveno utemeljeno«,¹⁴⁸ nam »oznanja rešenje iz sužnosti greha in svobodo božjih sinov, oznanja nam, da je to bežno življenje le vigilijski blaženega večnega življenja.«¹⁴⁹

In Ušeničnik se je čutil dolžnega, da to svoje novo spoznanje posreduje tudi drugim, da se ne bodo predajali blodnim filozofijam, po

Jegliča ministrski predsednik Hussarek, je Jeglič odgovoril v pismu, kateremu je priložil tudi Ušeničnikovo delo *Um die Jugoslavia. Eine Apologie*, Ljubljana 1918, 191 strani.

¹⁴³ Fr. S. Finžgar, *Leta mojega popotovanja*, Celje 1957, 221.

¹⁴⁴ Ušeničnik, IS X, 150.

¹⁴⁵ Ušeničnik, IS X, 152.

¹⁴⁶ Ušeničnik, IS X, 154.

¹⁴⁷ Ušeničnik, IS X, 158.

¹⁴⁸ Ušeničnik, IS VI, 106: 1901.

¹⁴⁹ Ušeničnik, *Tragika v verskem življenju*, v: RKA 3 (1942) 59.

katerih nauku je »zadnja vsebina življenja praznота in brezup«¹⁵⁰ ter »večno hrepenenje po nečem, česar ni«^{150a} »Vsak človek ima tudi kot kristjan v življenju posebno nalogo, posebno zvanje, posebno individualno določeno življenjsko podobo, ki naj jo ustvari,« je zapisal.¹⁵¹ In bistvena naloga, h kateri se je čutil poklicanega on sam, je bila: tudi drugim, posebej slovenski inteligenci, utirati pot do »radosti in veselja«, katerega daje vera, in sicer s posredovanjem vedno globljega spoznanja »resničnosti in lepote« krščanstva.¹⁵² V bistvu je torej bilo Ušeničnikovo delo posvečeno najbolj eksistencialnemu vprašanju, ki se danes vedno močneje oglašča: »Čemu delamo? Čemu sploh živimo?«¹⁵³

Yves Congar, ki je prav tako kakor Aleš Ušeničnik ali pa še bolj intenzivno hodil v šolo k sv. Tomažu Akvinskemu, temu velikemu »služabniku Resnice«,¹⁵⁴ je ob pogledu nazaj na prehojeno pot svojih teološko – teoretičnih in praktičnih prizadevanj za edinost kristjanov in z ozirom na temeljne misli drugega vatikanskega cerkvenega zbora zapisal: »Moje globoko prepričanje – in iz tega prepričanja sem po milosti božji živel in ga praktično uresničeval – je prav tisto, katerega je izrazil Janez Krstnik: ‚Ne more si človek nič vzeti, če mu ni dano iz nebes‘ ... Vsakdo ima svojo vlogo in svojo pot v odrešitveni zgodovini, ki jo piše Bog. Za vsakogar je najlepše tisto, kar mu je odkazal Bog: če to zvesto izpolnjuje, bo v resnici velik, rodoviten in nazadnje srečen. Svoje vloge ni treba ne podcenjevati ne je povečevati. ‚Žreb je padel zame na ljubek kraj‘ (Ps 16, 6). Človek ne bo postal večji, če nekoga zmanjšuje, če goji zavist zaradi njegovega mesta v načrtu božje previdnosti, marveč nasprotno – ako se veselo odpre za tisto in se združi s tistim, kar mu je Bog dal, da je in da spolni.«¹⁵⁵

Alešu Ušeničniku je bilo dano iz nebes tako veliko, da bi bil mogel postati na svetovnem nebu filozofije in teologije zvezda prve vrste in doseči svetovno slavo, če bi bil rojen kot sin velikega naroda, ne pa kot sin tako rekoč bajtarskega naroda, ki neredko kar ne more prav ceniti dobrega in zdravega domačega kruha, misleč, da mora biti peka bogatega in košatega soseda nekaj vse imenitnejšega. In božje darove je A. Uše-

¹⁵⁰ Ušeničnik, IS VII, 315.

^{150a} Ušeničnik, IS X, 141.

¹⁵¹ Ušeničnik, IS VI, 164: 1917.

¹⁵² Ušeničnik, IS I, 5; RKA 3 (1942) 59.

¹⁵³ Tako so klicali francoski delavci in študentje za časa letošnjih nemirov. O tem je pisal v posebnem pismu pariški nadškof Marty, z dne 22. 5. 1968: »Mnogi okoli nas, posebno mladi, so te zadnje dni izjavljali, da ne vedo, zakaj delajo, zakaj živijo.« In nadškof povzema vsebino pisma v treh točkah: 1. Samo Bog je absoluten; 2. Bog nam je razodel, da je samo ljubezen absolutna; 3. samo Kristus je odrešenik in daje življenju smisel. Če si ogledamo glavne teme vsega Ušeničnikovega pisateljevanja, bomo videli, da gre v bistvu ravno za tri točke omenjenega Martyjevega pisma – navsezadnje pa sploh za smisel življenja, ki ga brez Kristusa ni mogoče najti, kakor A. Ušeničnik tolikokrat zatrjuje. Prim. sklep drugega govora, ki ga je imel Ušeničnik na petem katoliškem shodu v Ljubljani 1923 (nav. v op. 133), kjer je čisto na koncu rečeno: »Zato pa bodi tudi pri socialnem delu naša prva in zadnja misel – Kristus!«

¹⁵⁴ Y. Congar, *Les voies du Dieu vivant*, Paris 1962, 289.

¹⁵⁵ Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, XXIX.

ničnik uporabljal kot zares nesebičen »služabnik Resnice« na tistem mestu, kamor ga je postavil Oče v svoji modrosti in dobroti. — O marsikateri filozofsko-teološki témi je Ušeničnik tako odlično razpravljal, da tudi danes po drugem vatikanskem koncilu zlepa ne najdemo tako dobrih in temeljitih strokovnih razprav v svetovni literaturi; in sicer tudi o stvareh in vidikih, ki jim je priboril veljavo šele sedanji čas. Na enega od Ušeničnikovih uvidov, ki ga tudi v najboljših svetovnih dogmatičnih učbenikih ni najti, a »ga je koncil dejansko nedvoumno potrdil«, opozarja dr. K. Vladimir Truhlar (mimogrede bodi povedano, da je bil vsaj nekoliko časa dr. Truhlar tudi Ušeničnikov učenec) v svoji v dobrem smislu zelo moderno usmerjeni knjigi »Pokoncilski katoliški etos«.¹⁵⁶

Karl Rahner je zapisal: »Platon, Aristotel in Tomaž bodo ostali vedno živi filozofi, od katerih se bomo morali učiti.«¹⁵⁷ Tudi o Ušeničniku moramo nekaj podobnega reči, vsaj za nas Slovence to velja: ostal bo vedno živ filozofsko-teološki mislec, od katerega se bomo morali učiti. Razen tega pa bomo ravno prek Ušeničnika prihajali do najbolj dragocene dediščine, kar so jo zapustili omenjeni trije velikani.

Nekdo je zapisal, da moramo biti Slovenci »drevo, zakoreninjeno v svoji globoki zemlji ter segati z mogočno krošnjo glave med svobodo burij, v bistrino neba in med promet potujočih ptic.«¹⁵⁸ A kako naj bi mogli trditi, da smo duhovno zakoreninjeni v svoji zemlji, če bi hoteli hoditi brezbržno mimo tako odličnega misleca, kakor je A. Ušeničnik? Brez globoke zakoreninjenosti pa drevo tudi ne more rasti krepko v svobodne višine. — Če bi bil Ušeničnik izdal Zbrane spise in ne le »Izbranih«, bi njegova duhovna zapuščina obsegala ne 10, marveč vsaj 30 zajetnih zvezkov.¹⁵⁹ Nemajhno škodo bi napravili sami sebi in naši prihodnosti, če bi vse to odrinili med staro šaro.

Gotovo, tudi pri Ušeničniku najdemo stvari, ki jih danes ne bi mogli kar preprosto ponavljati. So stvari, ki bi jih on sam danes nekoliko drugače povedal. Nekaj od tega je že sam dejansko popravil in dopolnil, zlasti glede nekaterih vprašanj iz sociologije in glede pojmovanja raz-

¹⁵⁶ Dr. K. VI. Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Celje 1967, 174—176.

¹⁵⁷ K. Rahner, Theologie und Anthropologie, v: Wahrheit und Verkündigung. M. Schmaus zum 70. Geburtstag II, München—Paderborn—Wien 1967, 1400.

¹⁵⁸ J. Javoršek, nav. v: Slovenska književnost 1945—1965, II, 143.

¹⁵⁹ Ušeničnikovi Izbrani spisi obsegajo 3128 str. Na koncu VI. zv. A. Ušeničnik sam izrečno navaja toliko svojih spisov, neobjavljenih v Izbranih spisih, da bi že ti sami obsegali precej več kakor 10 nadaljnjih zvezkov. Razen tega pa je še polno takih spisov, ki jih Ušeničnik imenoma sploh ne navaja — to izrečno omenja. Ze mladostni literarni spisi (121 pesmi in en dramatični spis) v rokopisnem dijaškem listu in objavljeni v DiS in LZ, bi obsegali kar dosti obsežno knjigo. A po tistem času (1940) je vsaj do l. 1945 Ušeničnik še mnogo napisal. V rokopisu je zapustil med drugim prevod prvih 26 vprašanj prvega dela Sume sv. Tomaža Akvinskega. Napisal je k temu najbolj slovitemu delu sv. Tomaža tudi lep uvod in k prevedenim vprašanjem razlago, kjerkoli je šlo za bolj težka mesta. Že ta prevod z uvodom in opombami bi obsegal obširno knjigo. In bilo bi ta prevod res vredno tiskati že zaradi tega, da bi nam bil v pomoč našemu prevajanju iz latinščine in sploh pri oblikovanju ustrezne teološke (in filozofske) terminologije, kolikor še ni izdelana.

merja med umetnostjo in npravnostjo.¹⁶⁰ O Mahnič, katerega je v splošnem zelo cenil, pripominja: »Mahnič ni bil nezmotljiv, kakor noben človek ni, a ne podtikajmo mu zmot, ki jih ni učil.¹⁶¹ Nekaj podobnega bi mogli reči tudi o Ušeničniku samem, čeprav je bil skoraj v vseh pogledih daleč bolj umirjen kakor Mahnič. Sam je dejal: »Vsak človek, tudi največji učenjak se lahko moti in kolikokrat se res moti!¹⁶² Le da bi vsaj v versko nraavnih nazorih pri Ušeničniku res težko našli kaj takega, čemur bi mogli ali celo morali oporekati — saj ga je resnično stalno spremljal »izrazit čut za pravo cerkveno mišljenje. Njegovo stališče je vedno tuta via!¹⁶³

Toda drugi vatikanski cerkveni zbor nam je vendar odprl nova, zelo drugačna obzorja, kakor so pa tista, v katera je bilo uprto Ušeničnikovo duhovno oko! Tako se glasi ugovor. — Res nova obzorja! Ni dvoma, da gredo in morajo iti naši pogledi in naši koraki naprej. Saj je Cerkev potujoče, ne pa vedno na istem mestu stoječe ali stopicajoče božje ljudstvo; tudi Ušeničniku ni neznano, da je Cerkev romarica,¹⁶⁴ in je sam opozarjal na nevarnost »hiperkonservatizma«. ¹⁶⁵ Tudi on je vedel, da »Bog ni konservativec«. ¹⁶⁶ Če je trdil, da Cerkev »ni zavornica napredka, ampak le »regulator« mirnega naprednega razvoja«, ¹⁶⁷ je hotel povedati, da mora to biti zanjo hkrati imperativ in ne le indikativ: Cerkev, če jo vzamemo tako, kakršno jo je hotel imeti Kristus, ne samo da ne sme biti zavornica pravega napredka, marveč njegova zagovornica in pospeševavka; v smeri pravega napredka moramo biti moderni vsi. ¹⁶⁸ Tudi v teologiji in v označevanju božje besede. Saj gre tu za spoznavanje Boga samega, ki »v svoji neskončnosti neskončno presega tako omejeni človeški um. Saj skrivnost obdaja človeka krog in krog, kaj čuda, če so tudi v Neskončnem zakrite nedoumne skrivnosti, ki jih nikoli ne bo mogoče izčrpati.«¹⁶⁹

V svojem uvodnem govoru za začetek drugega vatikanskega cerkvenega zbora je Janez XXIII. izrekel tudi tisto znano besedo, ki je našla tolikšen odmev tudi v zdravi pokoncilski teologiji: »Eno je sam zaklad vere, tj. resnice, ki so vsebovane v našem častitljivem nauku; drugo pa je način, kako izraziti te resnice, seveda v istem smislu in istem pomenu.«¹⁷⁰ Ušeničnik je že več kot 30 let prej napisal nekaj, kar je naravnost lep komentar k tej trditvi Janeza Dobrega, ki se je resnično počasnim in prepočasnim teologom zdela zelo nova, kar preveč nova, malodane nevarna. »Dogma«, tako pravi Ušeničnik, »je seveda to in samo to, kar je Bog Cerkvi razodel, in božje razodetje Cerkve je s smrtjo zadnjega

¹⁶⁰ Iz sociologije pridejo v poštev predvsem »Retractationes«, v: RKA 2 (1941) 228—235; iz razpravljanja o odnosu med umetnostjo in npravnostjo pa IS I, 5; IS VI, 182; 256 sl.; zlasti pa IS II, 296—298.

¹⁶¹ Ušeničnik, IS IV, 195: 1935.

¹⁶² Ušeničnik, Tragika v verskem življenju, v: RKA 3 (1942) 57.

¹⁶³ Dr. A. Trstenjak, v: Čas 34 (1939—40) 399.

¹⁶⁴ Ušeničnik, v: RKA 3 (1942) 60.

¹⁶⁵ Ušeničnik, IS I, 53: 1904.

¹⁶⁶ Pariški nadškof Marty v pismu, ki je omenjeno v op. 153.

¹⁶⁷ Ušeničnik, IS I, 14: 1904.

¹⁶⁸ Ušeničnik, IS II, 8: 1907.

¹⁶⁹ Ušeničnik, IS I, 113; prim. IS IV, 73: 1905.

¹⁷⁰ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vat. II, Constitutiones-Decretum-Declarationes, Romae 1966, 865.

apostola zaključeno... A v dogmi sami moramo ločiti resničnost pa nje umevanje in nje izraz v človeški besedi. Resničnost je dana: kar je, je; kar je resnično, je resnično; kar je razodeto, je razodeto. Toda spoznanje resničnosti se lahko pogloblja, širi, bistri in izraz tega spoznanja je lahko jasnejši, določnejši, izrečnejši. Tako je resničnost, ki je sama v sebi vedno ista, za Cerkev in za nas kakor klica, ki se razvija, kakor popje, ki se razpušča, kakor rastlina, ki nastavlja brste, zeleni, cvete, se razrašča, rodi plodove. To je razvoj dogme. Tako nastajajo nove dogme, ki niso izraz nove resničnosti, ki je prej ni bilo, a so novo spoznanje in nov izraz prabitne resničnosti. Resničnost je tako bogata, da je en pogled ne bi mogel dozreti do dna in je do dna tudi noben pogled dozreti ne more — v tem smislu po pravici lahko govorimo o „mističnem jedru“ dogme — zato je možnih več aspektov, ki pa je vsak resničen, ker je v vsakem „adaequatio intellectus et rei“, skladnost spoznanja z resničnostjo. Kajpada more dati jamstvo za to skladnost le nezmotljivo učiteljstvo Cerkve.¹⁷¹ In še naprej: »Resnično je tudi, da se dogmatične formulacije lahko menjajo, a zopet ne v smislu modernizma, da bi kdaj izražale nekaj povsem drugega kakor prej, nekaj nasprotnega, ampak vedno izražajo isto resničnost, a lahko globlje, lahko jasneje, lahko izrečnejše kakor prej. Tudi te mene pa vodi Sveti Duh.«¹⁷²

A tudi glede institucij v Cerkvi je, kakor pravi Ušeničnik, »možen nekakšen razvoj in napredek... Poleg božjih dogem in božjih institucij, kjer je mogoč le nekakšen napredek, je pa v Cerkvi polno institucij, ki so človeškega izvora in zato menljive in minljive. Tu je možen napredek v neskončnost. Spomnimo se le čudovitega bogastva v liturgiji, cerkvenih pobožnostih, ...«¹⁷³ Vsak zgled in izrek Kristusov je zmožen ustvariti v Cerkvi novo obliko religioznega življenja. Seveda se te oblike menjajo, ene izginjajo, druge nastajajo, vse pa služijo življenju in napredku življenja. Ker čuva nad njimi Cerkev, ni nevarnosti, da bi se mogla obdržati kaka oblika, ki ne bi bila oblika resnice, ampak blodnja. V tem smislu nastajajo v Cerkvi res vedno nove vrednote, javljajo se novi ideali, odpirajo novi viri življenja.¹⁷⁴ In nato pristavlja nekaj, na kar bi pač danes še posebno morali biti pozorni: »Vendar bi bilo mogoče,« pravi, »da bi se vnanji napredek vsaj za premnoge nekako odtrgal od notranjega napredka in bi vnanje oblike dobile značaj mrtvih form. Zato mora biti notranji napredek v središču vsega religioznega mišljenja in teženja.«¹⁷⁵

Kadar torej govorimo o okoreli »statičnosti« t. i. potridentske teologije, vsaj kakršno najdemo pri Ušeničniku, moramo biti v kritiki vendarle nekoliko treznejši, kakor pa se danes to včasih zgodi — ne brez škode za resnično prenovo, kakršne si je želel Janez XXIII. in z njim drugi vatikanski cerkveni zbor in ki se zanjo toliko prizadeva sv. oče Pavel VI. Ali se ne zdi, kakor da bi slišali Pavla VI. v njegovih prizadevanjih za pravo prenovu Cerkve, ko beremo pri Ušeničniku: »Naša doba ima izrazite znake prehodne dobe. Čuden nemir se je polastil duhov. Vsi obeti kultur-

¹⁷¹ Ušeničnik, IS II, 102—103: 1927.

¹⁷² Ušeničnik, IS II, 104 sl.

¹⁷³ Ušeničnik, IS II, 106.

¹⁷⁴ Ušeničnik, IS II, 107.

¹⁷⁵ Ušeničnik, IS II, 108.

nega napredka se zde kakor velika prevara. Zato nekateri že pesimistično zdvajajo o bodočnosti in govore o propasti... Naravno je, da se je v taki prehodni dobi, ko vse kipi in valovi, težko razpoznati. Zato je v takih dobah mnogo dvoumja in nesporazuma. Marsikaj, kar je morda začetek nečesa boljšega, se zdi zmotno, ker je novo, nenavadno ter staremu rodu tuje. Marsikaj se pa zopet zdi lepo in obetavno, a bi bilo, če bi se uresničilo, človeštvu le v nesrečo. Za nas katoličane je v tej prehodni dobi predvsem važno, da rešimo bodočemu rodu v vsej čistosti in polnosti religiozne dobrine in vrednote. Mi vemo, da je tudi v religiji možen neki razvoj in napredek, da je tudi tu mogoče govoriti v nekem smislu o novih vrednotah in novih virih življenja, toda le tako, da tečejo vsi ti viri iz enega pravira in da ves ta razvoj ne izpremeni večnostnega bistva katoliške religije. Razvoj katoliške religije ima svoje zakone, ki so določeni po notranjem bistvu. Kdor bi preziral te zakone, ta bi zanikal s tem tudi katoliško religijo samo. Na tisti pravir in tisto večnostno bistvo je pokazal apostol Peter, ko je za vse čase in vse narode izpovedal: 'Gospod, h komu pojdemo? Besede večnega življenja imaš!' (Jan 6, 68)¹⁷⁶

¹⁷⁶ Ušeničnik, IS II, 99 sl.: 1927.

Nekaj misli o človeški naravi

Vekoslav Grmič

ALIQUAE COGITATIONES DE NATURA HUMANA
(intuitu encyclicae Humanae vitae)

Summarium: Notio naturae humanae in qua doctrina encyclicae Humanae vitae fundatur, e philosophia graeca originem trahit. Quae notio etiam a theologia catholica accepta est. Est autem quaestio magni momenti, an notio commemorata etiam biblica nominari possit. Etenim Biblia sacra magis notionem naturae humanae dynamicam et historicitatem hominis revelantem fovet. Quod tandem pondus magnum in comprehensione legis naturae habere debet.

Literatura

1. Pavel VI., Posredovanje človeškega življenja — »Humanae vitae«, okrožnica o pravilnem uravnavanju rojstev, 1968 (slov. prevod z uvodom prof. Steinerja).
2. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.
3. Summa theologica S. Thomae Aq.
4. Böckle F., Zur Krise der Autorität, Wort und Wahrheit, 1965, 805—813.
5. Bulst W., Diskutierte Enzyklika, Orientierung, 32 (1968) 165—169.
6. David J., Das Naturrecht in Krise und Läuterung, Köln (J. P. Bachem) 1967.
7. Fuger F., Zum Menschenbild von Humanae vitae, Orientierung, 32 (1968), 204.
8. Häring B., Das Gesetz Christi I—III, München und Freiburg (E. Wewel) 1967.
9. Kaufmann Dr. G., Humanae vitae in der Sicht des Arztes, Orientierung, 32 (1968) 169—172.
10. Küng H., Wahrhaftigkeit, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1968.
11. Rahner K., Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, Orientierung, 19 (1955), 239—243.
12. Schoeps H. J., Was ist der Mensch, Göttingen—Berlin—Frankfurt (Musterschmidt).
13. Stüttler J. A., Naturrecht und Geschichtlichkeit, Orientierung, 32 (1968) 184—186 in 202—203.
14. Zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung, Herder-Korrespondenz, 22 (1968), 393—399.

Okrožnica Humanae vitae se ponovno sklicuje na človeško naravo, zato bo morda prav, da si skušamo odgovoriti vsaj na dve vprašanji, ki se človeku pri tem nehote vsilujeta. Prvo vprašanje bi bilo: Kakšen pojem človeške narave predpostavlja okrožnica. Drugo vprašanje pa je: Ali je to edini pojem človeške narave, ki ga dopušča razodetje, ali pa je morda celo obratno, da je namreč takšno pojmovanje človeške narave, kakor na njem gradi svoja spoznanja okrožnica, nasilno združeno z razodetim naukom o človeku.

Mislím, da je zaradi mnogih odklonilnih stališč, ki so jih zavzeli do okrožnice tudi verni ljudje in posebej teologi, zelo važno, da odgovorimo na omenjeni vprašanji. Morda bomo s tem vsaj malo prispevali k razjasnitvi nekaterih pojmov, ki so odločilni za razumevanje zakonskega življenja, in tako dali pobude za izpopolnitev nravnih norm v tem pogledu.

Odgovor na ta vprašanja pa je treba podati tudi zato, ker se danes v svetu uveljavljajo takšni pogledi na človeško naravo, kakršnih srednjeveška teologija še ni mogla upoštevati, a se kljub temu še vedno uveljavlja v cerkvenem nauku o zakonu. Razen tega je 2. vatikanski cerkveni zbor izrečno poudaril v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, da mora Cerkev upoštevati izsledke znanosti in sploh razvoj človeške misli, če hoče tako oznanjati evangelij, da bo res veselo in odrešilno oznanilo za vse čase. Takole pravi konstitucija: »Skušnja preteklih stoletij, napredek znanosti, v različnih oblikah človeške kulture skriti zakladi, ki popolneje razodevajo samo naravo človeka in odpirajo nova pota do resnice, vse to koristi tudi Cerkvi... 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 presojajo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (44, 2).

Sicer ne bo to neka izčrpna razprava, ampak bom podal le nekaj misli, ki bodo nemara bolj pobuda za nova razmišljanja kakor jasen odgovor na postavljena vprašanja.

1. Razni pomeni besede »narava«

Beseda »narava« ima več pomenov. Marsikatera nejasnost izvira morda prav iz raznolikosti teh pomenov, čeprav nikakor nočemo trditi, da bi ne bilo med posameznimi pomeni nobene zveze.

V vsakdanjem življenju označujemo z besedo »narava« isto kakor z besedo »priroda«, to je predvsem tvarni, rastlinski in živalski svet, ki nas obdaja in v katerem živimo. To so zakoni, ki določajo dogajanje v tem svetu, to so dogodki sami, ki se v njem odigravajo. Človek spada le v določenem pogledu k temu svetu narave.

Tesno z omenjenim pomenom narave je povezan drugi, za katerega je narava istovetna s področjem nujnosti v nasprotju s svobodo, s področjem svobodnosti ali duha. Narava je vse tisto, kar ni odvisno od človekove svobodne odločitve.

Tretjič pomeni narava isto kakor bistvo neke stvari s posebnim ozidrom na to, kolikor je bistvo princip delovanja. Pomeni torej akcijsko središče ali jedro neke stvari.

Dalje pomeni narava isto kakor značaj, temperament ali čud nekega bitja. V vsakdanjem govoru večkrat srečamo tudi ta pomen.

Končno označujemo z besedo »narava« nekaj, kar nujno pripada bitju v nasprotju do nadnarave, do področja milosti. Ta pomen srečamo večkrat v teologiji. Včasih je isti pomen raztegnjen na ves nadčutni svet in so zato Bog in angeli nadnaravna bitja, nadnaravne sile.

Če bi sedaj uporabili pojem narave v različnih pomenih za človeka, potem moramo reči, da lahko govorimo pri človeku o naravi v nasprotju s svobodnostjo. Človeku je namreč marsikaj enostavno dano, nad čemer nima oblasti njegova svobodna volja, kar nikakor ni odvisno od njegovih svobodnih odločitev.

Dalje moremo govoriti pri človeku o naravi, kolikor pomeni isto kakor njegovo bistvo, ki je počelo človeške dejavnosti, kar torej obsega celotnega človeka ali vse njegove bistvene zmožnosti.

Pa tudi v pomenu nasprotja do nadnarave moremo pri človeku govoriti o njegovi naravi, saj je človek v nadnaravni red povzdignjeno bitje.

In kateri pomen je nekako osrednji, kar zadeva naravo človeka? To je gotovo pomen narave kot človekovega bistva, kolikor je počelo delovanja. Tako moramo reči zato, ker človek deluje vedno kot celota, kot telesno-duhovno bitje in ker je zaradi svoje transcendentalne usmerjenosti, ki je posledica duhovnosti njegove duše, že po naravi na neki način usmerjen v nadnaravo. Iz tega pa sledi, da moramo človekovo naravo tudi v tem osrednjem pomenu vzeti nekoliko širše, kakor običajno storimo, kadar govorimo o naravi. Meje človekove eksistence se nikakor ne krijejo z mejami njegovega telesa, ampak te meje daleč presegajo.

2. Pojem narave v okrožnici »*Humanae vitae*«

V okrožnici »*Humanae vitae*« je med drugim rečeno: »Razum namreč odkriva v sposobnosti, ki poraja življenje, biološke zakone, ki so sestavni del človeške osebe... Bog je tako modro uredil naravne zakone in čas rodovitnosti, da ti že sami po sebi delajo presledke med rojstvi. Cerkev, ki kliče ljudi k spolnjevanju naravnega zakona in ga s svojim stalnim naukom razlaga, pa uči, da mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenja... Po svojem notranjem ustroju zakonsko dejanje namreč istočasno globoko zedinja zakonce in ju usposablja za porajanje novih življenj po zakonih, zapisanih v moško in žensko naravo... Kdor torej uporablja ta božji dar tako, da mu odvzame, če tudi delno, njegov pomen in namen, nasprotuje tako moški kakor ženski naravi in njunim najbolj intimnim odnosom; nasprotuje tudi božjemu načrtu in božji volji« (10, 11, 12, 13).

Iz navedenih mest v okrožnici moremo jasno spoznati, da okrožnica predpostavlja takšen pojem narave, kakor ga je poznala grška in rimska filozofija, posebno pa so ga zagovarjali Platon, Aristotel, stoiki, Ulpianus in od njih prevzeli očetje in teologi srednjega veka s Tomažem na čelu. Prav zaradi tega pa tudi istoveti biološke zakone z naravnim in pravim zakonom.

Kaj je značilno za to pojmovanje narave?

Za takšno pojmovanje narave je značilno poudarjanje njene »večne« nespremenljivosti, splošnosti in abstraktnosti. Izhaja pa to pojmovanje iz dejstva, da grški misleci niso poznali pojma stvarjenja. Zato jim je bil tuj pojem časa v pravem pomenu, tuj tudi pojem razvoja in zgodovinskosti, precej tuj končno prav tako pojem individualnosti in konkret-

nosti v sedanjem pomenu besede. Svet je nekaj večnega, od bogov neodvisnega v svojem bivanju, nekaj statičnega, tako da se v dogajanju v svetu ponavljajo vedno iste stvari. Najvišja sila je slepa in brezsrčna, hladna usoda ali Usoda. V skladu s tem pogledom na svet je tudi pojmovanje narave. Zato spada k človeški naravi samo to, kar izključuje spremenljivost, individualnost, konkretnost, zgodovinskost, dinamičnost. Človek je po naravi samo sin matere zemlje in nič drugega.

Če seveda tako pojmujeemo človeško naravo, potem je popolnoma upravičeno biološke zakone enostavno istovetiti z naravnim npravnim zakonom.

Vendar pa moramo biti pravični in priznati, da že Aristotel in za njim Tomaž Akvinski poznata tudi bolj dinamičen pojem človeške narave, kar so njuni učenci večkrat popolnoma prezrli. V tem pogledu je zanimivo Tomaževo razglabljanje o spremenljivosti nekaterih norm, ki jih izvajamo iz naravnega npravnega zakona, kakor tudi njegovo pojmovanje »syndereze«.

3. Svetopisemske osnove za pojmovanje človeške narave

Če govorimo o svetopisemskih osnovah za pojmovanje človeške narave, potem mislimo na tiste osnovne resnice o človeku in njegovem življenju, ki jih najdemo v knjigah božjega razodetja in iz katerih moremo izvajati zaključke za spoznanje človeške narave, za pojmovanje človeškega bistva kot počela njegovega delovanja in za spoznanje naravnega npravnega zakona, po katerem se mora človek ravnati pri svojem delovanju.

Na prvem mestu moramo gotovo omeniti nauk o stvarjenju in z njim povezan nauk o razvoju in zgodovinskosti stvari, nauk o nenehni božji navzočnosti v stvarstvu in o njegovem delovanju v njem. Vse to se takoj na prvi pogled močno razlikuje od grške miselnosti in zato je treba ta dejstva upoštevati tudi, kadar govorimo o človeški naravi, ki jo prav zaradi tega vsaj v neki meri določuje zgodovinskost. Ali ne sledi potem iz tega dalje, da je tudi to, kaj je naravno in kaj ne, v neki meri odvisno od zgodovinske situacije ali zgodovinskega razvoja, s katerim mora človek pri svojem delovanju ali sploh v svojem življenju resno računati?

Človek je ustvarjen po božji podobi in kot takemu mu je Bog izročil gospostvo nad stvarstvom. Zato seveda to njegovo gospostvo ni absolutno, ampak se mora ravnati po božji volji, to se pravi, biti mora v skladu s človekovo vestjo in z objektivnim božjim zakonom, kakor ga spoznamo v naravi in iz izrečnega božjega razodetja. V tem pogledu je treba zopet vzeti resno razvoj v ontološkem in spoznavnokritičnem pomenu besede, resno vzeti zgodovinskost stvari, če hočemo odgovoriti na vprašanje, kako naj človek gospoduje nad naravo, nad stvarstvom v določenih zgodovinskih razmerah, ki so po božji volji in v veliki meri odvisne prav od človekove ustvarjalne dejavnosti, ki je dinamična stran njegove bogopodobnosti. Človekovo gospostvo nad stvarstvom je treba zaradi tega vsekakor pojmovati dinamično, zgodovinsko pogojeno in od zgodovinskih razmer odvisno, zato je po božji volji tudi širše ali ožje, bolj ali manj globoko segajoče v naravo.

Tretja resnica, ki je močno poudarjena v sv. pismu, je celostno gledanje na človeka. V 1. Mojzesovi knjigi beremo o stvarjenju človeka, da je človek postal živo bitje in res človek, ko je Bog telesu, ki je bilo vzeto iz zemlje, vdihnil oživljajočega duha. Tudi je rečeno v isti knjigi, da je Bog ustvaril človeka kot moža in ženo in da jima je potem izročil vse stvarstvo, naj mu gospodujeta. Posebej je še poudarjeno, da je žena najprej pomočnica možu, in šele potem jima je izrečno dana naloga in poslanstvo, da naj napolnita zemljo in naj ji gospodujeta. Čeprav tudi okrožnica omenja celostno gledanje na človeka, moramo reči, da je okvir te celostnosti, ki jo najdemo v svetem pismu, širši in da je vse, kar k tej celostnosti spada, najbrž treba malo drugače vzeti, kakor to stori okrožnica. Treba je namreč resno upoštevati vse elemente te celostnosti in jih pojmovati v takšni odvisnosti enega od drugega, kakor nam nakazuje sv. pismo. Človek je po svoji naravi usmerjen v svet in k sočloveku, usmerjen je v te dimenzije celo po izrečni božji volji. Vse to pa je vključeno v čas in zgodovino, kakor smo že rekli, zato ne gre samo za odvisnost teh dimenzij med seboj, ampak istočasno za zgodovinsko pogojeno odvisnost. Človeška narava v tem širšem pomenu je zopet zgodovinsko pogojena. Ali pa se potem ne more zgoditi, da je nekaj bilo nekoč zaradi okoliščin, od katerih je človek odvisen, smrtni greh, a je danes zaradi spremenjenih okoliščin samo mali greh ali sploh ni greh in je naravno v širšem pomenu besede, kar je bilo nekoč v istem pomenu nenaravno oziroma protinaravno?

Predvsem pa moramo v zvezi s celostnim gledanjem na človeka poudariti, da ne moremo pri človeku o ničemer govoriti kot o nečem skupnem z živaljo, ampak je vse na neki način vključeno v njegovo duhovno-telesno dimenzijo, vse odraz bogopodobnosti, vse zato tudi podrejeno gospostvu razuma in volje, ki je dinamična stran te bogopodobnosti, kakor smo že rekli.

Četrta resnica, ki jo moramo upoštevati, če hočemo pojem človeške narave zblížiti z bibličnim gledanjem, je resnica o grehu, ki je zanesel nered v človekovo gospostvo nad stvarstvom in v njegovo ustvarjalno dejavnost. Zato človek uresničuje svoje gospostvo in raste v borbi s samim seboj in v borbi s svetom. Brez odpovedi in žrtev ne more priti do izraza resnična človeška narava. Tako je tudi smisel za odpovedi in žrtve sestavni del človekove narave in vsega, kar je naravno. Kdor bi tega dejstva ne upošteval, bi ne govoril o človekovi naravi, kakor jo odraža božje razodetje.

Človeška narava prihaja končno v resnici do izraza ob zavestnem teženju, da človek odgovarja na božji klic, da hoče biti božji. To je alfa in omega človekovega življenja po božji volji. To pa je prav tako resno upoštevanje človekove bogopodobnosti in znamenj časa, ki so odsev zgodovinskega razvoja in razmer, v katerih človek živi.

Končno nam razodetje govori o nadnaravnem redu, v katerega je bil človek od vsega začetka povzdignjen, govori nam o učlovečenju božjega Sina in s tem v zvezi o posvečenju vsega stvarstva, govori nam tudi o poveličanju človeka in z njim ostalih stvari, katerega poročstvo je Kristusovo vstajenje od mrtvih. Kakor je človek naravnan k temu končnemu

namenu, tako je tudi njegov poklic, da dela za to, da bo stanje povečanja že v sedanji podobi sveta čimbolj prišlo do izraza. To pa dela z ljubeznijo do Boga in do bližnjega, v kateri mora vedno rasti in tako postati sam vedno bolj podoben Kristusu in enako svet vedno bolj zbližati z njim. Odločilna je torej za človekovo dejavnost omenjena ljubezen in ta ji daje tudi resnično vrednost. A ta ljubezen je odraz božje ljubezni, ki najbrž noče človeku nalagati neznosnih bremen, kakor je to razvidno iz Kristusovega življenja in dela. Za izredna bremena je potreben tudi izreden božji klic, je potrebna izredna milost. Kaj vse so zahtevali od svojih učencev farizeji! Kristus pa je upošteval razmere, v katerih so živeli njegovi učenci in je zato tudi manj od njih zahteval. Ali se nismo dolžni nekoliko zamisliti ob tem dejstvu?

— — —

Vse kar smo rekli, so le nekatere misli v zvezi s človeško naravo, ob katerih pa bi se teologi po izidu okrožnice *Humanae vitae* vendarle morali ustaviti. Predvsem je v sv. pismu, kakor smo videli, nakazana zgodovinskost človeka in njegova trodimenzionalna usmerjenost kakor tudi človekovo gospodstvo, ki je odraz njegove bogopodobnosti. Ta dejstva pa vsaj zbuja pomisleke proti pojmovanju narave, ki ga je teologija sprejela iz grške filozofske misli. Morda bo razvoj glede pojmovanja človeške narave šel v podobno smer, kakor je šel razvoj glede pojmovanja Cerkve v zvezi z resnico »*extra ecclesiam nulla salus*«. Pojem Cerkve se je namreč zelo razširil. Ali se ne bo razširil tudi pojem človeške narave?

Ob okrožnici »*Humanae vitae*«

Janez Janžekovič

A PROPOS DE L'ENCYCLIQUE HUMANAЕ VITAE

Sommaire: L'encyclique ne semble pas trancher la question touchant la gravité de la faute commise par les époux qui, leur devoir envers la société rempli, usent des moyens artificiels pour empêcher la conception. Beaucoup répondent, sans hésiter, qu'il s'agit de péché mortel. Est-ce si sûr? Quelle est la différence entre ceux qui, légitimement, bénéficient des périodes stériles, et ceux qui, dans les mêmes circonstances, emploient des moyens techniques? Leur but, rendre la conception impossible, est le même. S'il est bon chez les premiers, il est bon chez les seconds. Leur conduite ne diffère que par les moyens employés: chez les premiers ces moyens sont les lois de l'organisme, chez les seconds ce sont les moyens de leur propre invention. Or les moyens, quand ils n'ont pas une malice intrinsèque, tirent leur moralité de la fin. Quelle est la moralité propre des contraceptifs artificiels? Il y en a qui sont en eux mêmes gravement coupables, telle la mutilation définitive. Il y en a d'autres qu'on pourrait taxer de mutilation temporaire, tels certains moyens chimiques. Or, quand il s'agit d'une mutilation bien plus grave, d'une mutilation de la raison par l'acool p. ex., de cette raison qui nous fait hommes, les moralistes sont très larges et ne parlent pas si facilement de péché mortel. Pourquoi seraient ils plus sévères quand il s'agit de la puissance procréatrice? Il y a, enfin, des moyens qui, en eux mêmes, sont indifférents et qui tirent toute leur moralité du fait qu'ils empêchent la conception. Or, quand ce but est légitime, de sorte qu'il serait permis d'user des périodes stériles, de tels moyens ne sauraient rendre l'acte conjugal mauvais, ou, du moins, pas gravement mauvais. Car je serais prêt à convenir que, malgré tout, frustrer l'acte procréateur d'une de ses fins par des moyens artificiels nous choque davantage que de le frustrer en usant des périodes stériles, mais, puisque dans les deux cas la fin est la même et que, par hypothèse, elle est bonne, et que les deux pratiques ne diffèrent que par les moyens employés, il semble que la différence entre les deux pratiques n'est pas telle qu'on devrait taxer l'usage des moyens techniques, quand ceux-ci ne sont pas en eux mêmes gravement coupables, de péché mortel, mais qu'il serait permis d'employer la formule: veniale non excedit. Si ces vues s'avéraient acceptables, l'encyclique, tant discutée, garderait toute sa valeur et pourtant la situation des époux et des confesseurs cesserait d'être pénible, voire tragique. Mais je n'affirme rien, je propose la question aux moralistes compétents.

Takoj v začetku bodi povedano, da se nima nihče pravice ravnati po mislih, ki bodo razvite, ker niso nauk Cerkve, marveč šele vprašanje, ki ga morajo najprej pretresti strokovnjaki in ki se mora o njem izreči cerkveno učiteljstvo.

Papeževa okrožnica govori o pravilnem uravnavanju števila rojstev po družinah. Cerkev ni nikoli učila, da morajo imeti starši toliko otrok, kolikor jih le zmore roditi njihovo telo. Število otrok mora uravnavati zdrava pamet. Na splošno so imeli ljudje nekoč, zlasti pastirska in poljedelska ljudstva, težnjo, imeti čim več otrok, v visoko razvitih sodobnih družbah se pa pojavlja pri zakoncih stremljenje, imeti jih čim manj ali sploh nobenega. Skupimivo je brati, kako sta sestra Lija in Rahela tekmovali, katera bo skupnemu možu rodila več sinov. Ker je bila Rahela spočetka nerodovitna, je dala Jakobu svojo dekle: »Glej, tu je moja dekla

Bala; pojdi k njej, da porodi na mojih kolenih in dobim po njej otroke!» Sestra pa ni marala zaostati: »Ko pa je Lija videla, da je nehala roditi, je vzela svojo dekle Zelfo in jo dala Jakobu za ženo.« Sledi mična zgod-bica o barantanju sester za nadliščke, rastlino, ki pospešuje rodovitnost. Sestri se seveda nista radi odpovedali svojemu možu v korist svojih dekel, toda šlo je za otroke! Zato sta si štelii odpoved za zaslugo pred Bogom: »Dal mi je Bog plačilo, ker sem dala svojo dekle možu« (1 Mojz 29, 31–35; 30, 1–24). Takšno vrednost je imel v tistih časih in tistih razmerah otrok. Naslednja poglavja nam povedo zakaj. Jakobovi sinovi so bili pastirji. Čim več jih je bilo, tem večje so mogle biti črede in tem bolje so jih mogli braniti pred sovražniki. Otroci so bili delovna sila, vir bogastva in moči za družino ter starostno zavarovanje za starše. Tudi zemlje je bilo takrat na voljo, da so si mogli reči: »Če ti hočeš (s svojimi ljudmi in čredami) na levo, pojdem jaz na desno; če pa ti hočeš na desno, pojdem jaz na levo (1 Mojz 13, 10).« Takrat jim ni bilo do »pilul«, marveč do nadliščkov!

Pri sodobnih civiliziranih narodih je popolnoma drugače. Zemlja je marsikje gosto naseljena in gospodarstveniki zagovarjajo načelo, da pre-bivalstvo ne sme naraščati hitreje, kakor raste proizvodnja. Tudi sodobna družba nujno potrebuje otroke, toda ne več poljubnega števila. Še bolj se je tehtnica nagnila v prid zmanjšanju števila otrok, če tehtamo razloge s stališča družin. Otroci so tudi danes, in bodo vedno, vir bogastva, samo ne več neposredno za starše, marveč za družbo. Za starše so vir stroškov. Otroci so tudi danes, in bodo vedno, starostno zavarovanje, samo ne več neposredno za starše. Starši se zanašajo na pokojnino. Zaradi pokojnine pa ni treba, da se mučijo s svojimi otroki, saj jim jo bodo oskrbeli otroci kakih drugih staršev. Da je to sebičnost in izrabljanje drugih ljudi, za to se malokdo meni. Za mnoge zakonce ostaneta danes samo dva, zgolj idealna razloga, da imajo otroke: naravno veselje z otrokom, zlasti s svo-jim otrokom in zavest dolžnosti, da morajo dati narodu — upoštevajoč razmere, ki v njih živijo — toliko otrok, kolikor jih ta potrebuje.

To nihanje od težnje, imeti čim več otrok, do težnje, imeti jih čim manj ali sploh nobenega, sili človeštvo, da razmišlja o smotrnem urav-nanvanju števila rojstev. Božja zapoved, ki »sub gravi« veže človeštvo — človeštvo, ne vsakega posameznika — da naj napolni zemljo, je v glavnem izpolnjena. Narodi so dolžni le še skrbeti, da ne začnejo izumirati, rast in množitev pa mora nadzirati pamet, drugače bi človeštvo zabredlo v bedo. Zato se je tudi Cerkev morala začeti ukvarjati z vprašanjem, kako na nravno neoporečen način urejati število rojstev.

Število rojstev je mogoče uravnavati na več načinov. Najbolj naraven način in najbolj skladen z dostojanstvom človeške osebnosti je, da se starši, ki jim po resnem premisleku vest pravi, da niso dolžni imeti otrok, ali da so jih dolžni imeti le določeno število, potem, ko so svojo dolžnost izvršili, dejanjem, ki imajo za posledico rojstvo otroka, pač odpovedo, podobno kakor pameten človek ne uživa hrane, kadar je telo ne potre-buje. Toda ta način zahteva od človeka tako nravno višino, tako jakost volje, tako skladnost značajev obeh zakoncev in takó zdrav ves telesni, zlasti živčni ustroj, da je v vsakdanjem življenju le redko uporaben.

Zato Cerkev, v skladu z zdravo pametjo, dopušča tudi »uporabo nerodovitnih dob«. Ta drugi način je mnogo manj časten kakor prvi, ker namerno, rekli bi, zvijačno uporablja naravne zakone tako, da zakonsko dejanje ne more doseči svojega naravnega smotra. Manj časten, kljub temu pa še nramno dopusten, kajti dejanje samo se je izvršilo tako, da bi ta smoter mogel biti dosežen, če ni, tega ni preprečil človekov poseg v naravno dogajanje, marveč naravne zakonitosti same.

Zato se tretji način, ko človek umetno prepreči, da njegovo dejanje ne more doseči glavnega naravnega smotra, bistveno razlikuje od obeh prvih. Ta poseg je res protinaravno dejanje in neke vrste tatvina, goljufija. Narava je od Boga smotrno zasnovana tako, da dejanja, ki so življenjsko važna za posameznika in za vrsto, nagrajuje s posebnimi užitki, ki so tem večji, čim bolj važna so tista dejanja. Človek, ki uporablja ta tretji način preprečevanja spočetja, si pa prilasti plačilo, ki ga je narava določila za njegovo dejanje, ne mara pa opraviti naloge, za katero je bilo to plačilo dano, in v ta namen umetno onesposobi svoje telo. Tako protinaravno dejanje, tako »goljufijo« naziva bogoslovec greh. Greha pa ne more nihče nikomur dovoliti. Zato papeževa okrožnica ne more drugače, kakor da obsodi vsa zakonska dejanja, ki so na tak ali drugačen način »namerno narejena za nerodovitna«.

Vse to se mi zdi nesporno, čeprav so gornje trditve prestroge, ker smoter zakonskega dejanja ni samó spočetje. Sporno se mi pa zdi vprašanje, ali je tako umetno preprečevanje spočetja smrtni ali odpustljivi greh. Doslej so menda vsi moralisti nekako samohotno učili, da je to nedvomno smrtni greh. Vendar razlogi, ki jih navajajo za to trditev, danes niso več prepričljivi, s tem pa seveda ni rečeno, da bi ne bilo mogoče najti boljših. O tem bi bilo ravno treba razpravljati. Preden si bomo ogledali in presodili te razloge, je pa treba odločno pribiti troje:

1. Pri uporabi sredstev za uravnavanje števila rojstev, pa naj bi bila kakršna koli, tudi pri »uporabi nerodovitnih dob«, so mišljene seveda samo poročene osebe. Za neporočene je »sub gravi« obvezna spolna zdržnost.

2. Pri uporabi sredstev za uravnavanje števila rojstev, pa naj bi bila kakršna koli, tudi pri »uporabi nerodovitnih dob«, se predpostavlja kot »conditio sine qua non«, da so zakonci, kolikor jih ne upravičuje zadosten razlog, pripravljeni izpolniti svojo dolžnost do družbe, dolžnost, ki izvira iz božje zapovedi: »Plodita in množita se!« in ki veže človeštvo »sub gravi«, pa ne le človeštvo na splošno, marveč, »positis ponendis«, vse zakonce.

3. Predpostavlja se, da so vsa sredstva za uravnavanje števila rojstev zdravstveno neoporečna, drugače se tisti, ki jih uporablja, pregreši proti peti božji zapovedi.

Kako torej utemeljujejo moralisti trditev, da je umetno preprečevanje spočetja smrtni greh? Poglejmo recimo kar v dobrega starega Tanquereya, ki je bil posebej pozoren na to vprašanje, ker je omejevanje rojstev pred desetletji najbolj ogrožalo njegovo domovino. Njegova izvajanja najdemo v Dodatku k traktatu O zakonu pod naslovom Zakonski onanizem. Umetno

preprečevanje spočetja je po njegovem velik (grave) greh proti naravi iz razlogov, ki bi jih mogli posneti v naslednji dve točki:

1. Naravni smoter zakonskega dejanja je množitev človeškega rodu. Kdor umetno preprečuje spočetje, onemogoča, da bi narava dosegla važen smoter, ki ji ga je postavil njen stvarnik. Zavestno kršenje božjega zakona v važni stvari je pa smrtni greh.

K temu je treba reči, da danes moralisti opozarjajo, da množitev človeškega rodu ni edini smoter zakonskega dejanja. Okrožnica sama omenja še dva druga, zelo važna smotra: »izraz ljubezni in varstvo medsebojne sloge«. Razen tega tudi oni, ki uporabljajo nerodovitne dobe«, uporabljajo te dobe z namenom, da bi preprečili spočetje. Tudi oni ravnamo tako, da narava ne more doseči važnega smotra, ki ji ga je postavil njen stvarnik. Namen obojih je isti, razlikuje se zgolj v tem, s kakšnimi sredstvi skušajo ta namen doseči: eni uporabljajo sredstva, ki so si jih oni zamislili, drugim so pa za sredstvo naravni zakoni sami. Ta razlika se pa ne zdi zadostna, da bi mogli označiti ravnanje prvih, ki je sicer, kakor smo zgoraj rekli, brez dvoma bolj protinaravno kakor dejanje drugih, kot smrtni greh.

Da, bo dejal kdo, namen obojih je isti, samo sredstva so različna. Sredstva prvih so slaba, sredstva drugih so dobra. Namen pa ne posvečuje sredstev. Zato je dejanje prvih slabo, dejanje drugih dobro.

Sredstva prvih so slaba: Razlikujmo: slaba sama po sebi, ali slaba zato, ker preprečujejo spočetje. Načelo, da namen ne posvečuje sredstev, meri na sredstva, ki so sama po sebi npravno slaba dejanja, kakor če kdo krade, da daje miloščino, ali ubije neozdravljivega bolnika, da razbremeni družbo. Kakšna pa so umetna sredstva za preprečevanje spočetja?

Nekatera so sama po sebi slaba, kakor recimo ojalovitev, ki hudo in trajno pohabi človeka. Tako pohabljenje je velik greh proti peti božji zapovedi.

Druga sredstva le začasno in delno pohabijo človeka, recimo »pilula«, ki za nekaj časa onemogoči naravno delovanje rodil. Zakaj pravimo, da le delno pohabijo rodila? Zato, ker so ta še vedno zmožna doseči dva važna smotra zakonskega dejanja, ki ju omenja okrožnica: utrjevanje medsebojne ljubezni in zvestobe. Tudi taka sredstva so sama po sebi npravno slaba, ker povzročijo pohabitev, čeprav le začasno. Ali je njihova uporaba »peccatum mortale«? Primerjajmo to pohabitev z drugimi, recimo s tisto, ki jo povzroči alkohol. Alkohol začasno onespособi v človeku prav to, kar ga dela človeka, njegovo pamet. In vendar so moralisti glede presojanja pijanosti za čuda širokosrčni. Kar vsi vprek učijo, da se ne pregreši smrtno, kdor se namerno tako napije, da se mu opletajo noge in jezik, da dvojno vidi, da se vse vrti okrog njega — pohujšanje, ki ga s tem povzroči in ki je pogostoma »grave«, je seveda vprašanje zase. Drugi gredo še dalje (Noldin) in menijo, da se niti tisti ne, ki si z alkoholom hoté povsem onemogoči uporabo pameti, če je le prepričan, da tako stanje ne bo trajalo nad eno uro. Pohabiti si pamet je pa vsekakor neprimerno hujše zlo kakor pohabiti si rodilne zmožnosti. Če torej o takem pohabljanju razuma moralisti menijo, da »non excedit veniale«, zakaj bi naj bili glede delne in začasne pohabitve rodilnih zmožnosti strožji.

So pa še tretja sredstva za preprečitev spočetja, ki sama po sebi sploh niso slaba, ker nikomur ne škodujejo, marveč so slaba le v primeru, da je celotno dejanje slabo, to je, kadar je smoter, ki ga skušajo doseči, slab. Ta smoter, preprečitev spočetja, pa ni slab, če so izpolnjeni isti pogoji, kakor morajo biti izpolnjeni, da je dovoljena »uporaba nerodovitnih dob«, pogoji, ki so bili navedeni v točki 2. Proti takim sredstvom govori le še ta razlog, da so pa vendarle bolj protinaravna kakor »uporaba nerodovitnih dob«, da so torej vsekakor nered, greh, pa seveda ne večji, kakor preprečevanje spočetja s »pilulo«.

Morda bo kdo dejal, da je zakonsko dejanje, ki se izvrši hote v nerodovitni dobi, vsekakor bolj »odprto posredovanju življenja« kakor umetno preprečevanje spočetja, ker včasih kljub uporabi nerodovitnih dob vendarle pride do zanositve. — Narobe. Nezanesljivost ni prednost, marveč hiba tega načina. Ves trud zdravnikov gre za tem, da bi bil tudi ta način brezpogojno zanesljiv in Cerkev jih pri tem spodbuja. Umetno preprečevanje spočetja in uporaba nerodovitnih dob, oba načina skušata doseči, da bi zakonsko dejanje ne bilo odprto posredovanju življenja, samo da pri prvem načinu zapira vrata življenju neposredno človek, pri drugem pa človek vse tako uredi, da bo isto nalogo namesto njega opravila narava. Prvi način je vsekakor bolj protinaraven in zato grešen. A ker imata oba načina isti smoter, ki, »positis ponendis«, ni slab, se zdi, da razlika med njima ni toliko, da bi morali imeti prvi način za smrtni greh.

Skratka, prva skupina Tanquereyevih razlogov, da je umetno preprečevanje spočetja smrtni greh zato, ker onemogoči naravi, da bi dosegla važen, od Boga ji postavljen smoter, ni prepričevalna, kajti doseganje tega smotra preprečuje tudi uporaba nerodovitnih dob, ki je nravno neoporečna. Glavno nravno vprašanje se ne suče več okrog preprečevanja spočetja, to je včasih brez dvoma dovoljeno, marveč okrog sredstev, ki jih človek v ta namen uporablja. Ta je treba presoditi, kdaj, zakaj in v koliki meri so slaba.

2. Umetno preprečevanje spočetja — tako bi mogli posneti drugo skupino Tanquereyevih razlogov, da je tako ravnanje smrtni greh — usodno škoduje družbi, ker zmanjšuje število njenih udov in močno otežuje vzgojo: Zaradi upadanja števila rojstev so propadli visoko razviti narodi, edinčke je najteže vzgojiti.

Glede te druge skupine razlogov je treba reči, da enako zadene tiste, ki nimajo otrok, ali imajo enega samega, ker so zdržni, kakor tiste, ki v ta namen »uporabljajo nerodovitne dobe«, in tiste, ki umetno preprečujejo spočetje. Za vse tri skupine velja, kar smo rekli zgoraj: Zakonci so »sub gravi« dolžni, kolikor jih ne upravičuje zadosten razlog, opraviti nalogo, ki izvira iz božje zapovedi: »Plodita in množita se!« in dati narodu toliko otrok, kolikor jih potrebuje, da se ohrani in da razmeram primerno raste. Ta skupina razlogov se sploh ne nanaša posebej na umetno preprečevanje spočetja, marveč na uravnavanje števila rojstev vobče. V določenih okoliščinah more postati v s a k o preprečevanje spočetja, tudi zdržnost, smrtni greh.

To je torej vprašanje, ki ga postavljamo moralistom: Umetno preprečevanje spočetja je nekaj protinaravnega, nekaj bolj protinaravnega kakor

»uporaba nerodovitnih dob«, zato ga po pravici imenujemo greh. Samo ali je smrtni ali odpustljivi greh? Razlogi, ki jih navajajo moralisti, ko trdijo, da je smrtni greh, se ne zdijo prepričevalni. Pred očmi imajo namreč večinoma take okoliščine, v kakršnih bi bila tudi uporaba »nerodovitnih dob« smrtni greh. Mi pa mislimo na okoliščine, v katerih je uporaba nerodovitnih dob dovoljena. Ali bi bila v takih okoliščinah uporaba umetnih sredstev, ki niso sama po sebi slaba, ali so le deloma slaba, smrtni ali samo odpustljivi greh?

Če bi moralisti ugotovili, da je umetno preprečevanje spočetja, kadar so izpolnjeni pogoji, ki smo jih navedli, odpustljivi greh, tedaj bi bilo treba še bolj kakor doslej opozarjati, da tak način uravnavanja rojstev človeka ponižuje in da je edino popolno obvladanje nagonov povsem v skladu z dostojanstvom človeške osebnosti. Še bolj kakor doslej bi bilo potrebno poudarjati, da je tudi odpustljivi greh veliko zlo, za smrtnim grehom sploh največje zlo na svetu. To velja prav posebno za popolnoma premišljen odpustljivi greh, ki se mu človek ne mara odpovedati. Še bolj kakor doslej bi morali opominjati, da so družine dolžne dati družbi otroke, ki jih potrebuje, od družbe pa zahtevati, naj izpolni dolžnosti, ki jih ima do družin z otroki. Nedopustno je, braniti se otrok iz sebičnih razlogov, zaradi osebnega udobja in hlepenja po uživanju, ter se zanašati, da se bo že našlo zadostno število »neumnih« mater, ki bodo rodile otroke, da nas bodo oskrbeli, ko bomo obnemogli. To je danes na svetu eno najhujših in najbolj potuhnjeno prikritih izkoriščanj človeka po človeku. Družba je dolžna, da to izkoriščanje odpravi in poskrbi, da družine z otroki gospodarsko ne bodo na slabšem kakor družine brez otrok, marveč na boljšem, ker več storijo za družbo. Vsako družbenokoristno delo mora biti nagrajeno. In katero delo je družbi bolj koristno kakor oskrbovanje in vzgoja njenih udov!

Čemu načenjati to vprašanje? Kakšno korist bi imeli, če bi se izkazalo, da umetno preprečevanje spočetja, »positis ponendis«, ni smrtni greh? Prvič, okrožnica, ki je zbudila v svetu poleg navdušenega odobravanja tudi mnogo razočaranj in ostrih nasprotovanj, bi ohranila polno veljavo. Umetno preprečevanje spočetja je in ostane prepovedano, ker je greh. Vendar bi čutili spovedenci in spovedniki velikansko olajšanje, če bi smeli tako ravnanje obravnavati kot odpustljivi greh, ki se ga človek sploh ni dolžan obtožiti in ki ni ovira za prejemanje zakramentov. Z ramen spovednikov bi se odvalil velikanski križ (crux confessoriorum!). Seveda bi mnogi novo stališče moralistov zlorabili, toda »Abusus non tollit usum«. Vendar gre zaenkrat, da ob koncu znova poudarimo, samo za vprašanje.

Pripis. Ko je bil gornji prispevek že v predalih uredništva, je izšel slovenski prevod okrožnice, ki je delo dveh strokovnjakov. Uvod, ki ga je napisal strokovnjak-moralist, daje spovednikom zelo širokosrčna navodila. Vtem ko je moj sestavek samo zasebno mnenje, še manj, samo vprašanje, je Uvod potrjen od Nadškofijskega ordinariata in se imajo spovedniki pravico in celo dolžnost po njem ravnati.

Če prav vidim, se uvod v okrožnico ne razlikuje bistveno od misli, ki so bile nakazane zgoraj. Uvod pravi: »Če bi kdo po resnem preudarku oz. oblikovanju vesti bil prepričan, da nauka okrožnice o kontracepcijskih sredstvih ne more sprejeti, se sme ravnati po tistem, kar mu vest z gotovostjo narekuje... — Dušni pastirji morajo vernike o nauku okrožnice poučiti in jim po njem brez kaknega duhovnega nasilja oblikovati vest. — Vernikov, ki po dolžnem samooblikovanju vesti, ne morejo sprejeti papeževega nauka in se tudi — prepričani, da delajo prav — po njem ne ravnaajo, ne smemo imeti za krivoverce, upornike in grešnike (str. 18. c, d, e).«

Moralist-strokovnjak seveda dobro ve, da je treba razlikovati pravilno in nepravilno oblikovano vest in da je spovednik redno dolžan spovedenca opozoriti, če opazi, da njegova vest v važni stvari ni pravilno oblikovana. Pred kratkim smo brali v »Delu« pretresljivo zgodbo z naslovom »Enajst družin na begu v Beogradu«. Gre za krvno maščevanje. Mislimo si, da bi bile te družine katoliške — na Korziki in Siciliji poznajo podobne primere — in da bi se želel spovedati nekdo, ki bi takole začel: »Moja družina mi je poverila nalogo, da izvršim krvno maščevanje. Ob taki priliki sem pa tudi sam v smrtni nevarnosti, zato sem prišel k spovedi. Sklepa, da bom ubil človeka iz sovražne družine, se ne spovedujem, ker to ni proti moji vesti, narobe, moja vest to od mene zahteva. Prazakon mojega rodnega kraja ukazuje, da je treba kri oprati s krvjo.« Spovednik mu bo dejal: »Če je tako, kakor pravite, potem doslej pred Bogom niste grešili. Toda kot spovednik sem vas dolžan opozoriti, da je vaša vest v najvažnejši stvari povsem krivo oblikovana. Saj veste, kaj pravi Jezus: 'Slišali ste, kaj je bilo rečeno starim: Oko za oko, zob za zob; ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike' itd. Kdor to resnico in to zapoved zavrže, v srcu ni več kristjan in ne more veljavno prejeti nobenega zakramenta.« In če se spovedenec ne bi dal prepričati? Potem ne more dobiti odveze. In če bo ubit, ali bo pogubljen? Če je res ravnal po svoji, čeprav napačno oblikovani vesti, ne, saj je recimo pred nameravano spovedjo obudil popolno kesanje nad svojimi drugimi grehi.

Prepričanje, da sem delal prav, opravičuje pretekla dejanja, spovednik je pa dolžan presoditi, ali je to prepričanje pravilno. Če ugotovi, da ni, in če gre za važno stvar, ima dolžnost poučiti spovedenca, da bo ta v prihodnje pravilno ravnal. Ako spovedenec pouk odkloni, pa gre, da ponovim, za čisto jasno izraženo in važno versko ali nravno resnico, to je, če je čisto gotovo, da gre po nauku moralke za smrtni greh, mu je spovednik redno prisiljen odreči zavezo.

Smisel mest, ki smo jih navedli iz Uvoda in ki se mi zdijo pravilna, pa je, da naj spovedniki spovedence, ki jim vest dovoljuje uporabljati sredstva proti spočetju, pouče o nauku okrožnice, odveze naj jim pa ne odrekajo, čeprav spovedenci ne obljubijo, da se bodo ravnali po okrožnici. Kaj to pomeni?

To pomeni, prvič, da ni gotovo, da je tako početje brez greha, sicer bi ne bilo rečeno, naj skušajo dušni pastirji oblikovati vernikom vest po naukih okrožnice. Če bi bilo gotovo, da umetno pre-

prečevanje spočetja ni greh, bi bili dolžni vernikom to povedati, kakor jim povemo, da ni greh, če ob nezapovedanih praznikih niso pri maši.

Drugič, da ni gotovo, da je tako ravnanje smrtni greh, kajti, če bi bilo to gotovo, tedaj bi spovedenci brez trdnega sklepa, da ne bodo več uporabljali umetnih sredstev proti spočetju, redno ne mogli dobiti odveze.

Kaj torej? Ako so uvodničarjeva navodila pravilna, in jaz menim, da so, tedaj preostane le še dvoje: Ali vprašanje, kako naj moralist ocenjuje uporabo sredstev proti spočetju, še ni, in danes še ne more biti dokončno rešeno, da gre torej za pravi »dubium« in da je zato dovoljeno uporabiti probabilizem. Prav v zvezi s probabilizmom in drugimi moralnimi sistemi moralisti radi govorijo o oblikovanju vesti. Ali, in to je mnenje, ki sem ga skušal utemeljiti, da gre za mali greh.

V prid našemu moralistu in njegovemu Uvodu ter v pomirjenje tistim, ki se jim dozdeva, da postaja naša moralka preohlapna, navedimo, kar je že pred več kot pol stoletja zapisal dobri stari Tanqueray, ki je s svojim učbenikom vzgojil cele rodove francoskih in drugih duhovnikov: »Attamen si onanista (s tem izrazom označuje vse vrste umetnega prečevanja spočetja) sit in bona fide, ac videatur nullum bonum fructum ex monitione sperari posse, monitio omitti potest usquedum melius sit dispositus (Supplementum, št. 52).« Tudi stara moralka ni bila prestroga, samo premalo smo jo poznali.

Okrožnica »*Humanae vitae*« in naša zrelost

Štefan Steiner

ENCYCLICA »*HUMANAE VITAE*« ET *NOSTRA MATURITAS*

Summarium: Meditatio de spiritu, in quo doctrina Encyclicae »*Humanae vitae*« mature suscipienda est. Nempe: in spiritu operis salvifici, in spiritu unitatis et caritatis christianae, in spiritu conscientiae sinceræ. Sic problemata fiunt minora et encyclica magis cooperabitur in bonum.

Okrožnica »*Humanae vitae*« Pavla VI. je razburkala posebno katoliški svet. Morda pa je bolje reči: svet se je ob njej razburkal. Močne reakcije »za« in »proti« njenemu nauku o sredstvih za uravnavanje rojstev pričajo o tem. Niti »Syllabus« Pija IX. ni doživel tako močnih in nasprotujočih si odzivov. Nekaj mesecev po izidu okrožnice se je hrup v časopisih in poljudnih revijah podel. Raznih izjav posameznikov, skupin, strokovnjakov in nestrokovnjakov o nauku okrožnice pa je še vedno precej. Strokovne revije, posebno teološke, so šele prav začele z razpravami, ki utemeljujejo ali spodbijajo vsaj to ali ono trditev okrožnice. Vznemirjenost mnogih dušnih pastirjev, ki morajo vernike po okrožnici učiti in jim oblikovati vest, ter laikov, ki se jih izpolnjevanje nauka okrožnice najbolj tiče, prej raste, kot se plega.

Razumljivo je, če gledamo po človeško, da je ob »*Humanae vitae*« nastala taka ločitev duhov in tolika vznemirjenost, saj je okrožnica odločila o važni in občutljivi zadevi nramnega življenja. Odločno je potrdila tradicionalne norme za uravnavanje rojstev v času, ko so mnogi pričakovali, da bo Cerkev te norme na neki način spremenila. Povečala je »*crux confessoriorum*«. Ni upoštevala prizadevanj številnih in uglednih teologov v zadnjem času. Globoko je posegla v vest mnogih katoličanov.

Ceprav sta tolika ločitev duhov in tolika vznemirjenost razumljivi, ali pa sta tudi pravilni, krščanski? Ali pomenita krščansko zrelost ali ne? Zamislimo se v nekatere osnovne resnice krščanskega življenja, kakor jih je formuliral 2. vatikanski cerkveni zbor. Morda nam bo ta meditacija pomagala, da bo naš odnos do okrožnice pravilnejši in nam bo njen nauk v praktičnem življenju in delu služil k dobremu.

1. »Cerkev je ustanovljena zato, da v slavo Boga Očeta širi Kristusovo kraljestvo po vsej zemlji in s tem vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja« (LA 2, 1). Vse v Cerkvi se torej mora zgoditi zato, da nas poveže z Bogom, zaradi odreševanja, končno zaradi počestčenja Boga. Tudi izdaja neke papeške okrožnice mora imeti ta namen. Če »*Humanae vitae*« preberemo v luči gornjega koncilskega nauka, potem moramo priznati, da je papež hotel z njo odrešilno delovati in da ima okrožnica mnogo odreševalnih elementov, npr. nauk o zakoncih kot sodelavcih Stvarnika pri posredovanju življenja ali nauk o ravnanju z grešniki po zgledu Odrešenikove ljubezni. Mnogi pa vidijo v njej le pre-

poved umetnih sredstev za uravnavanje rojstev. Tudi naš odnos do nauka neke okrožnice se mora ustvarjati v luči božje odrešitvene ekonomije. Ta odnos ne smejo oblikovati samo moji argumenti, ne kako sekularizirano javno mnenje, ne samo skrb za današnji in jutrišnji dan, ne neka duhovna inertnost ali juridistična prevzetost, pač pa najprej in predvsem skrb za zveličanje moje in duše bližnjega. Tudi pri izpolnjevanju neke okrožnice, naj gre za razlago njenega nauka ali za oblikovanje vesti po njem ali za praktično življenje po njem, ne bi smeli gledati najprej na bremena, ki jih nauk nalaga, ampak na odrešilni cilj, h kateremu se pod temi bremeni pride; bolj bi morali paziti pri izpolnjevanju njenega nauka na duha istega nauka, kakor na njegovo črko; s tistimi, ki naj njen nauk spolnjujejo, ne bi smeli ravnati kot s stroji, ki delujejo, ko pritismo na gumb, ampak kot s svobodnimi osebami, ki jim je treba potrpežljivo pomagati, da nauk najprej dojamejo; ne bi jim smeli predvsem groziti s takimi in drugačnimi grehi ali predvsem poudarjati prepovedi in odpovedi, pač pa bi jim morali kazati odrešilni ideal, h kateremu se pride po iskrenem in vztrajnem prizadevanju.

2. Odrešilno poslanstvo Cerkve »zahteva, da zlasti v Cerkvi sami pospešujemo medsebojno cenjenje, spoštovanje in složnost, da dopuščamo vsako zakonito različnost, vse z namenom, da bi se razvijal vedno plodnejši razgovor z vsemi, ki so eno božjo ljudstvo, pa naj so dušni pastirji ali drugi verniki. Saj je to, kar vernike družijo, močnejše od tistega, kar jih razdvaja: bodi edinost v potrebnem, svoboda v dvomnem, ljubezen v vsem« (CS 92, 2). Edinost božjega ljudstva je nujen pogoj za uspešno odreševanje in skazovanje časti Bogu (prim. Jan 17, 20–26). Edinost pa ni najprej v tem, da vsi udje Cerkve materialno izpovedujejo in izvršujejo neke resnice, pač pa v tem, da vsi udje iskreno iščejo čim popolnejšo resnico, v tem, da vsi odrešilno delujejo in se med seboj ljubijo. Vsak torej, kdor se zaradi materialnih resnic neke okrožnice ločuje ali kdor koga ločuje od odrešilnega poslanstva Cerkve, ne da bi prej iskreno iskal resnico ali koga pustil iskati resnico, bi ravnal proti namenu Cerkve, ki je odrešenje, proti bistvu krščanskega življenja, ki je ljubezen. Z ozirom na duha edinosti božjega ljudstva, na medsebojno ljubezen in na odrešilno delo, je različno mišljenje o materialnem nauku okrožnice drugotnega pomena. Ravno takrat, če bomo gledali na okrožnico v duhu krščanske edinosti, ljubezni in odreševanja, bomo lažje in hitreje odpravili tisto različnost mišljenj o njenem nauku, ki bi mogla škodovati Cerkvi in njenemu poslanstvu. Z omenjenim duhom bomo lažje odpravili različnost škodljivih mišljenj kakor z nestrpnostjo do papeževega učiteljstva, s kritiko okrožnice, z medsebojnimi očitki ali morda celo s sumničenji in s kaznimi s strani hierarhije. Bratski dialog, ki ga 2. vatikanski cerkveni zbor tako poudarja, nam bo k »edinosti v potrebnem« glede nauka in glede izpolnjevanja okrožnice več pripomogel kakor trmasto postavljanje svojih gledišč proti okrožnici na eni in prehitro »sic iubeo, sic volo« za okrožnico na drugi strani. Naše krščansko življenje ni v upiranju avtoriteti ali v zapovedovanju podrejenim, ampak je medsebojno služenje. »Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu medsebojno služijo in naj

služijo drugim vernikom, ti pa naj pastirjem in učiteljem radi nudijo svoje sodelovanje. Tako vsi pričajo za čudovito edinost v Kristusovem telesu« (C 32, 3).

3. »Človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo, in poslušen ji biti, ravno v tem je človekovo dostojanstvo, in po njej bo človek tudi sojen... Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega... Vendar se neredko zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi pri tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega« (CS 16). Iz te formulacije tradicionalnega krščanskega nauka o vesti sledi, da je treba spoštovati iskreno prepričano vest svojega bližnjega, čeprav bi se glede nauka kake okrožnice motila. Dalje sledi, da se mora vsak po svoji prepričani vesti ravnati, čeprav bi se motila. Pravtako pa ta nauk zahteva, da si mora človek z iskanjem resničnega in dobrega vest oblikovati. »Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkev. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice, in njena naloga je, da izraža in verodostojno uči resnico, ki je Kristus, in hkrati s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela nramnega reda, potekajoča iz človeške narave same« (VS 14, 3). Nauk neke okrožnice je nauk rednega cerkvenega učiteljstva, ki sicer nima značaja nezmotljivosti, vendar ga papež oznanja v moči svojega, od Kristusa izročene poslanstva v dobro vsej Cerkvi. Zato so si po njenem nauku kristjani dolžni oblikovati vest. Ne ravna torej prav, kdor bi 'a priori' postavljaj svojo vest v opozicijo z naukom »Humanae vitae«, ne da bi prej ta nauk temeljito premislil in ga bil pripravljen sprejeti, če mu bo vest po dolžnem oblikovanju pritrdila. Hierarhija in drugi dušni pastirji pa morajo imeti razumevanje in potrpljenje s tistimi, ki se z naukom okrožnice ne morejo takoj strinjati, vendar si po njem oblikujejo vest. In morajo spoštovati njihovo vest, če se po iskrenem oblikovanju vesti ne bi mogli z njim strinjati. Možno je, da nekdo zahteve nauka razume, ne more pa dojeti razlogov zanje: še vedno gre za nepremagljivo nevednost. Kakor niso ravnali prav tisti laiki in duhovniki, ki so takoj po izidu »Humanae vitae« izjavili, da se ne morejo strinjati z njenim naukom, tako najbrž niso prav ravnali tisti hierarhi v tujini, ki so take duhovnike takoj suspendirali; morali bi z njimi začeti bratski dialog in jih navajati k temu, da si formirajo vest. Hierarhija ne more in ne sme nadomestiti vesti. Prav tako pa se nekdo brez predhodnega oblikovanja vesti ne sme v imenu svoje vesti postavljati proti nauku hierarhije.

4. Naša poglobljena naloga, naloga nadaljevalcev Kristusovega odrešilnega dela, ki se morajo med seboj ljubiti in morajo biti edini, v zvezi z naukom okrožnice »Humanae vitae« je, da ta nauk izkoristimo za krščansko rast nas samih in vsega božjega ljudstva, da se trudimo za edinost v Cerkvi in za medsebojno ljubezen, da si oblikujemo po njenem nauku vest in da spoštujemo prepričano vest bližnjega. Razpravljanje o primernosti ali neprimernosti izida okrožnice, o verodostojnosti njenih

argumentov, o koliziji vest — papeževo učiteljstvo, poglobljanje rešitve problema, o katerem odloča okrožnica, itd. je drugotna naloga tistih, ki so za to poklicani.

Menimo, da smo okrožnico »*Humanae vitae*« zrelo sprejeli, če smo jo sprejeli v duhu gornjih načel. Vsa omenjena načela so namreč kašipoti k božji ljubezni. Če smo sprejeli okrožnico v duhu teh načel, potem bomo z njeno pomočjo mogli storiti tudi veliko dobrega za rešenje duš in za božjo čast. »Tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8, 28.)

Estetika sholastikov*

P. Roman Tominec

L'ESTHETIQUE DES SCOLASTIQUES

Résumé: L'article se rapporte aux relations du chapitre VII de la Constitution conciliaire sur la liturgie avec l'esthétique et les principes du beau tels qu'ils ont été formés par les penseurs du haut moyen-âge: St. Thomas d'Aquin, St. Bonaventure, Alexandre de Hales, Jean Duns Scot, etc. Très nombreux étaient ceux — parmi les conservateurs comme dans l'avant-garde de l'art sacré — qui espéraient que le Concile Vatican II fournirait une théologie particulière de l'art.

Mais le Concile Vatican II évite cela, il adopte les principes esthétiques du moyen-âge scolastique et, en même temps, il ouvre largement la porte à toute expression artistique pourvu qu'elle corresponde à la conception du sacré.

Comme l'Eglise est une institution divine et qu'elle embrasse tous les peuples et, par conséquent, toutes les civilisations, la Constitution sur la liturgie, avec un courage à peine croyable et avec le regard qui pénètre l'avenir, permet à toutes les races et à tous les peuples d'entrer dans l'Eglise avec leurs conceptions originales de l'art. Ainsi cette Constitution abolit toute étroitesse d'esprit qui jusqu'ici tourmentait les jeunes peuples, en les enfermant dans le moule de la race blanche et de sa manière claire de s'exprimer.

Il est évident, que la »pulchritudo« — et avec ce mot nous embrassons tout: l'architecture, la couleur, l'éclat, la splendeur — pour un Africain ou pour un Indien ou pour un Polynésien signifie autre chose que pour un Européen.

Cette brève déclaration du Concile Vatican II nous rapproche de l'époque où dans les commissions pour l'art sacré travailleront à côté des représentants de la race blanche aussi ceux des races noire et jaune; et ce »splendor« varié enrichira l'Angle des beautés encore insoupçonnées. C'est ici que nous pouvons entrevoir les germes de la »théologie de l'art«.

V zgodovini zapada sta Cerkev in umetnost dva neločljiva pojma. Pač pa je problem: »Cerkev in moderna (sodobna) umetnost« že dolgo časa, lahko rečemo že desetletja, vroče železo in predmet ostrih diskusij in razprav v vseh jezikih kulturnih narodov. Nestrpnost in odobravanje sta se vrstila in mnenja uglednih umetnostnih zgodovinarjev so šla često hudo vsaksebi, da ne bom rekel, da so šla neredko do skrajnosti. Zdelo se je, da med »avantgardisti« in »konservativci« ni bilo več mostov.

Ob pričetku koncila so se vrstile govorice, da bo prav ta prinesel povsem nove norme in odločil nedvomno, kaj je »sakralna umetnost« in kaj ni, ali celo, da bo dal estetska načela, ki mimo njih ne bo moč iti pri stvaritvah, ki zadevajo »cerkveno« umetnost. Da, posamezni so pričakovali kar posebno »teologijo umetnosti«.¹

Zgodilo pa se je povsem drugače. Sedmo poglavje konstitucije o svetem bogoslužju je naravnost presenetilo vse s svojo širino in velikopoteznostjo. Nobenih posebnih norm, pravil, odločb. Struktura sedmega poglavja je točno ista kot same konstitucije; uvodno navaja načela, ki se po

* Predavanje na proslavi v čast sv. Tomaža Akvinskega, zavetnika cerkvenih šol, na teološki fakulteti v Ljubljani dne 7. marca 1968.

¹ Dr. P. Urban Ratz OSB, Konzil, Kunst und Künstler. Knecht-Verlag, Frankfurt a. M. 1966.

njih ravna, nato sledi prehodni stavek: Očetje so zato sklenili... (122). Tu bi morale slediti smernice s teološkega vidika. Toda ob primerjavi z drugimi poglavji te konstitucije, se človek ne more znebiti občutka, da 7. poglavje nima enakega teološkega »ranga« ali veljave. Drugje uvodu slede določila, izpovedi, naloge — skratka povsod veje svež veter v posameznih določbah. V 7. poglavju pa že uvod omenja srednjeveški-sholastični pojem »lepih umetnosti, ki so usmerjene v neskončno božjo lepoto«. S to izjavo je tako rekoč poizkus nekake teologije umetnosti že izčrpan. Morda bi ne bilo neumestno, tej izjavi postaviti nasproti vprašanje, če ni umetnikovo delo predvsem človeško snovanje, neko fenomenu — »telo-duh« — človeku urojena zmožnost, ki pa je kot taka vsekakor že predkrščanska. Kot človeško delo vsaka umetnina izzove neko določeno odločitev človeka, podobno kot odločitev do religije človek sam začuti in izpove. Tu bi bil že nekak začetek »teologije umetnosti«, ki pa mora sloneti na novi krščanski antropologiji, ki se poraja prav sedaj z docela novih vidikov. Postulat konstitucije v 7. poglavju, da je vsa umetnost usmerjena v Boga, ugotavlja s tem, da je sakralna umetnost najvišja zvrst umetnosti. Toda ni dvoma, in dokazov je dovolj, da obstaja tudi v profanem področju najvišja oblika umetnosti. Kot umetnost pa obstaja docela legitimno poleg sakralne, in niti ni izključena od nje, temveč jo spremlja in stoji ne nad njo, temveč pred njo. Prav dobro velja premisliti, da naravnost nepregledna množina umetnin obstaja tudi izven krščanskega sveta, ki po svoji kvaliteti vzdrži sleherno primerjavo. In v tem profanem ali izvenkrščanskem svetu ne odseva vedno lepota božja. Kdo ne pozna indijskih templjev, s pošastnimi bogovi in boginjami, ki pa so same na sebi dovršene umetnine, isto velja za Kitajske in japonske umetnine, ki so povezane s predstavami demonov in zla. Ker je »teologija« umetnosti v konstituciji tako skopa, je na dlani, da je zbor očetov imel tu čisto določeno smer, da so vrata umetnosti poslej še bolj široko odprta. Dejansko bi bilo vsako zoževanje pojmov nevarna čer, ob kateri bi se razbili ali odbili prenekateri talenti. Zanimivo dejstvo je, da so v dobi, ko je bilo tako malo govorjenja in pisanja o estetiki stavbarstva, kiparstva, slikarstva, nastale umetnine, ki še danes mikajo ne samo posamezne sladokusce ali bolje poznavalce umetnosti, temveč milijone ljudi privlači vedno znova, in te množice obiskujejo muzeje srednjeveške umetnosti in cerkve, ki jih čuvajo kot dragocen zaklad.

Eden modernih pisateljev, ki se peča s temi problemi, je postavil tudi vprašanje: »Kakšna je bila usoda estetike v srednjem veku ali bolje, že v zgodnji krščanski dobi«. Takole odgovarja: »Rodili so se novi ljudje in so, kakor v davnih časih Heraklidi, ustanovili novo kulturo. Zanje sprva ni bilo estetike... Ker so bili razmeroma barbarski, preprosti in nešolani, niso vedeli kaj bi s tančicami stare civilizacije... Cerkve so zidali na florisu za baziliko in jih polnili s poganskimi rezbarijami, freskami in mozaiki.«²

Zares prostodušnosti srednjeveških dokumentov nikoli ne kali pozornost na zavestno formalno lepoto.

² Ratz, n. d. 9 sl.

Kaj pa sholastiki? Tomaževa Summa vsebuje v nekaterih odstavkih definicije lepote in dobrote in celo »lepih reči«, toda vse te misli ali dognanja so več ali manj izposojene pri Aristotelu. Catharine Everett Gilbert in Helmut Kuhn sta izdala knjigo »A History of Esthetics.³ Na strani 117 pišeta takole: »Med tem brezkrvnim aristotelizmom in polnokrvno estetiko, ki je bila značilna nato za renesanso, je minilo veliko časa. Najbrž so se nauku o lepoti v srednjem veku še najbolj približale neoplatonistične razprave Dionizija Areopagita. Psevdodionizijevo delo »De divinis nominibus« je knjiga razprav, ki so postale nenavadno priljubljene v vseh evropskih učenjaških krogih. Ta knjiga še do danes ni doživela kritične izdaje, pač pa so posamezne razprave doživele zelo duhovite komentarje. Rokopisne kodekse hranijo v 11 evropskih knjižnicah.⁴

Najbolj važen komentar k »božjim imenom« se pripisuje še danes Tomažu Akvincu. V resnici pa je njegov komentar le povzetek predavanj, ki jih je imel Albert Veliki. Izredno duhovito je opremil znani Nicolaus Cusanus lasten primerek te knjige s svojim komentarjem. V teh razpravah o božjih imenih je bila lepota prikazana kot eno izmed božjih imen, vendar ta lepota »ipso facto« ni imela nič več opraviti z estetsko lepoto kakor svojčas Platonov pojem moralne lepote. Sv. Avguštin je bil v tem razdobju tipični predstavnik srednjega veka, toda tudi on, ki je sam ne samo estetsko izobražen, temveč tudi ustvarjalec jezikovne lepote, je bolj asket kot esteta. In seveda ga kot takega navajajo. Tudi sholastiki so kaj zadržani, kar zadeva estetski užitek, ki ga verjetno sami poznajo — pa komaj priznavajo.

Ko je sv. Avguštin v mladosti natančno študiral klasike, se je učil deklamirati in notranje podoživljati odlomke iz Homerja, v katerih so živo opisane poganske strasti: Junonin srd, Jupitrova pohotnost, in v svojih »Izpovedih« se bridko kesa, da se je tedaj pri tem študiju seznanil s strastmi.

Vendar pa moremo trditi, da estetike v srednjem veku krščanski moralni odpor ni zatrl, prav tako pa je teologija ni usodno zapletla, kakor to nekateri zgodovinarji estetike trdovratno trdijo. Je pa le malo preveč preprosta ta trditev, kakor da je bila srednjeveška miselnost estetiki nasprotna. Resnično pa je, da so teologi delali nove distinkcije, razmerje so znali domiselno razčlenjevati in tako so mogli vrednote, ki so se novemu svetovnemu nazoru sprva zdele nesprejemljive, napraviti sprejemljive ter so jih znali opravičiti. Tako so Homerjeve junake, radi njihovih značajev in pisanih zgodb, sprejemali prav zato, ker so polni koristnih zgledov in praktičnih napotkov za ponazoritev verskih resnic. Marcus Vitruvius Pollio je prav tako našel milost v očeh sholastikov, ker je njegov učenik »De architectura« postal naravnost priročnik

³ Catharine Everett Gilbert & Helmut Kuhn, A History of Esthetics. Indiana University Press 1953. Cit. po slovenski izdaji: Zgodovina estetike, Ljubljana 1967.

⁴ Natančno jih navaja p. Bruno Korošak OFM v svoji knjigi: Mariologia S. Alberti Magni eiusque coequalium. Academia Mariana Internationalis, Romae 1954, str. 53 sl. Prim. tudi: Anton Lübke, Nikolaus von Kues, Georg Callewey, München 1968, 232 sl.

za zidavo novih cerkva. Cicero pa je bil vzornik za pridigarje in cerkvene govornike.⁵

Zgrešeno bi bilo misliti, da so kristjani prvega milenija samo posnemali, si samo izposojali; znali so tudi samostojno misliti in sklepati, izumili so tudi novo filozofsko orodje. Dolgo časa je celo pri modernih zgodovinarjih prevladovalo mnenje, da so bili duhovi v tem razdobju v nekakem prisilnem jopiču in da so bili umetniški simboli enostavno kodificirani. Čim bolj se človek zatopi v ideje posameznih mislecev prvega milenija pa noter do renesanse, ki je ustvarila novo estetiko, je naravnost užitek, koliko novih pogledov se odkriva prav pri podrobnostih.

Avguštinova definicija (354–430) sloni na Ciceronovi. To drži, toda Avguštin pridene tej definiciji lepote, ki jo opisuje kot »sorazmerje delov skupaj z določeno prijetnostjo barv« celo vrsto komentarjev, ki to definicijo dopolnijo in obogate. Albert Veliki pa definira lepoto kot: »izbrano medsebojno ravnovesje ali komezurabilnost«, Bonaventura jo navaja kot »števeno enakost«, za Tomaža Akvinca velja načelo »lepo je vse tisto, kar ugaja očem« nato pa izvaja nadalje, da lepota obstaja v proporciji ali sorazmerju, ker se čuti radujejo in vesele v stvarih, ki so proporcionalne ali urejene.⁶ Zopet drugje pa navaja, da k lepoti spada tudi to, da se ob gledanju nanjo umiri hrepenenje.⁷

Ker se prav Tomaž ponovno peča s tem vprašanjem, naletimo tudi na stavek: »za lepoto je potrebno troje: 1. »popolnost ali celost«, 2. »ravnovesje ali proporcija ali pa soglasje« in 3. »jasnost ali blesk oblike«.⁸

Povsod kjer so srednjeveški filozofi iskali in našli te lastnosti, ta razmerja, te soglasnosti, so odkrili to lepoto bodisi v celotnem območju vesolja, naravnih lepot, bodisi v človeku samem ali v njegovih delih, pa naj si je bilo to preprosto stavbarstvo, odlična in izbrana arhitektura ali pesem ali muzika, torej skratka v naravnih ali umetnih objektih. Očividno pa je, da lepota zanje nikakor ni bila vezana z »lepimi umetnostmi« kakor jih konstitucija omenja. Teoretično je pomenila zanje lepota kot prijetno razmerje med sestavnimi deli. To prijetno razmerje prinaša čutno ugodje in ni dvoma o tem, da so bili tudi ti ljudje izredno dovzetni za lepoto, zakaj, če sem prej trdil, da je renesansa ustvarila novo estetiko, se dobro zavedam, da so morali biti tukaj določeni predpogoji,

⁵ Prim. Gilbert & Kuhn, n. d. 125.

⁶ S. Thomae Aquin., Summa theologiae, 1 q. 5 a. 4 ad 1: »Pulchrum respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visu placent: unde pulchrum in debita proportionem consistit; quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus: nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.«

⁷ S. Thomae Aquin., Summa theol., 1–2 q. 27 a. 1 ad 3: »Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu, seu cognitione quietetur appetitus... pulchrum autem dicitur, id cuius ipsa apprehensio placet.«

⁸ S. Thomae Aquin., Summa theol., 1 q. 39 a. 8: »Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio... Et debita proportio, sive consonantia. Et iterum claritas [i. e. splendor formae: Opusc. de Pulchro et Bono]. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere, et perfecte naturam Patris... Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris... Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus.«

iz katerih je potem bila rojena nova, sproščena estetika. Čut za lepoto se prav tako izostri, kakor danes to doživljamo v izostrenju čuta za svobodo in neodvisnost.

Harmonija, ki ugaja človeškim bitjem v naravnih in umetnih objektih, dejansko za sholastike ni atribut teh reči kot samostojnih tvorb, temveč je odsev, ki se po njem v njih razodeva njihov božji izvor. Zato so ustreznost, red in harmonija v naravnih objektih lepi zato, ker je harmonija najvišja stopnja Bogu podobne skladnosti, ki jo lahko doseže ta svet.

Lepota se od dobrote loči po tem, da za estetsko doživetje in ugodje zadostuje že opazovanje; pri praktično koristnih stvareh z dobrim vred pa se mora zadovoljiti neka določena potreba.

Poleg oblike, ki je prva značilnost lepote in obsega red, sorazmerje, soglasje in jasnost ali claritas, istočasno obstaja tudi grdota, spačenost, neurejenost, nesoglasje in aritmija. Vendar ta grdota ali to nesoglasje ne ogroža lepote, temveč jo nekako dvigne, ker ravno primerjava lepote s spačenostjo še bolj lepoto uveljavi kot dragocenost, kot radost za oči in ostale čute.

Tu se moramo pomuditi pri tretjem zahtevku, da je lepota popolna, kakor ga navaja Tomaž v svoji »Summi«, to je luč ali blišč. Sv. Tomaž navaja ta blesk kot tretjo lastnost. Imamo celo vrsto latinskih besedi, ki pomenijo v drobnih variantah: luč ali blišč. Naj navedem nekaj teh besed: claritas, splendor, fulgor, lux, lumen, lucidus. Sijaj lepega kakor ga opisuje sv. Tomaž, je v takšnem izžarevanju oblike kake umetnine, da se ta stvar prikazuje v duhu v vsej polnosti in bogastvu svoje popolnosti in reda. Dejansko pomenijo ti pravkar navedeni izrazi v srednjeveških teoloških spisih isto kakor oblika.

Brez dvoma je najbolj enostavna razlaga lepote kot blišča ali sijaja, prijetnost blesteče barve ali leska. Sv. Tomaž razlaga v Summi (I qu 39, 8): Blesk ali blišč — tako veljajo bleščeče obarvani predmeti za lepe, drugod zopet naletimo na opis ali definicijo »ujemanje delov ali prikupnost barv«.

Prav živo si lahko zamislimo: zlato in lazur na mozaikih, v prekrasno izdelanih rokopisih, kjer so posamezni umetniki začetke ali pa sploh važna poglavja »iluminirali« ali po naše osvetlili, olepšali, napolnili z radostjo za oči. O tem razpravlja Romano Guardini v svojem delu »Die Sinne und die religiöse Erkenntnis«.⁹ V poglavju »Das Auge und die religiöse Erkenntnis« piše takole: »Oko« je veliko več, kakor mu to pripisuje mehanično-biološka miselnost. »Videti« pomeni srečanje z resničnostjo; oko pa je preprosto človek — v kolikor se ga dotakne resničnost v oblikah, ki sevajo v luči, da jih človek vidi. Tako postane gledanje odgovor očesa, kar je oko zapazilo, dojelo ali videlo. Oko ni samo orodje, ki ga živ človek uporablja, temveč življenje samo. Človek živi v svojem gledanju, kakor v svojem poslušanju, govorjenju in delu.

Toda mik bleščeče barve in svetlikanje zlata sta le zunanja simbola za veliko moč blišča. Vedeti moramo, da so mistiki znotraj čutne luči in

⁹ Romano Guardini, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis. Werkbund-Verlag, Würzburg 1958², 18. sl.

izven nje, videli neko posebno, nedoločljivo luč, sólo Živo Luč, ki ob njej mineta žalost in trpljenje, če jo ugledaš. Ta pojem najdemo izrazito pri sv. Hildegardi, opatici iz Bingena, ki je imela tako videnje. Nekaj sličnega naletimo v Sončni pesmi sv. Frančiška Asiškega, kjer proslavlja v več kiticah vse iz v o r e l u č i in njenih odsevov. Prav tako v psevdodionizijeve »Nebeški hierarhiji« tudi ko pravi: »Ogenj je v vsem in lahko prehaja skozi vse stvari, ne da bi izgubil svoj značaj. Podobno je tudi Bog vsepovsod, vendar je neviden.« Nato sledi liričen slavospev moči in veličini ognja, zaključi pa s trditvijo, da kakor Bog tudi ogenj obvlada vse druge stvari, sam zase pa je nad vsakršnim vplivom ali potrebo.

Ponovno navajam sv. Hildegardo: »Jaz sem tista najvišja in ognjena moč, ki pošilja iz sebe vse iskrice življenja. Smrt nima prostora v meni, vendar jo dodeljujem jaz, zato sem opasana z modrostjo kakor s krili. Jaz sem tisto živo in ognjeno bistvo božje substance, ki žari v lepoti poljan. Sijem v vodi, gorim v soncu in mesecu in zvezdah.«

Dante Alighieri (1265–1321) je povzel pojem Sv. Trojice kot t r o j n e l u č i v nesmrtni prispodobni v zadnjem spevu Raja. Visoka Luč, nedosegljiva in nepojmljiva, se mu je prikazala v obliki treh krogov:

»treh barv in vsi trije z obodom enim,
bilo je, kot da krog iz kroga niha,
kot mavrica iz mavrice; a tretji
kot ogenj iz obeh enako diha«. ¹⁰

Na moč zanimivo je to estetsko vprašanje opisal in razložil Jacques Maritain v svojem delu »L' intuition créatrice dans l'art et dans la poésie«. ¹¹ Zlasti v prvem, petem in sedmem poglavju ko govori o poeziji in lepoti ter razpravlja v tem poglavju tudi o filozofskem konceptu lepote. K temu poglavju navaja tudi tri odlomke iz Tomaževe »Summe« in droben citat iz komentarja »De divinis Nominibus«. ¹² Seveda Jacques Maritain duhovito in globoko posega v to vprašanje kako se rodi umetnina in za naše vprašanje o estetiki sholastikov ne pride toliko v poštev.

Pač pa p. Bruno Korošak v svojem obsežnem delu »Mariologia« s. Alberti Magni eiusque Coaequalium« razpravlja o telesni lepoti Matere Božje. ¹³ Tu navaja, da je v tej časovni periodi bila v veljavi pri pisateljih lepota pri enih kot »proporcionalnost ali somernost« pri drugih pa predvsem kot »luminositas ali blesk«. Tu navaja tudi Summo Aleksandra Haleškega, ki omenja Avguštinovo definicijo: »Omnis pulchritudo est partium congruentia cum

¹⁰ Navajam Debevčev prevod: DiS 1925, str. 274, v. 117–120. Novejši prevod Andreja Capudra, Božanska komedija 1966, str. 132, v. 117–120 ni tako jasen.

¹¹ Jacques Maritain, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*. Desclée de Brouwer, Paris 1966. Prvotno je celotno delo izšlo v angleščini pod naslovom: »Creative intuition in art and poetry«.

¹² Zgoraj (op. 6, 7 in 8) navedeni odlomki in še: S. Thomae Aquin., In Dionysii De divinis Nominibus (cap. 4, lect. 5): »Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur«.

¹³ Korošak, n. d., 595 sl.

quadam suavitate coloris«. Ta sladkost barv ali bolje morda opojnost je tudi važna pri izbiri barv v liturgiji. Znano je, da so šele v začetku 13. stoletja z nastopom Inocenca III. prišle v uporabo liturgične barve, ki so še danes v veljavi. Inspiracijo za te barve je dal sloviti Durandus de Mende, s svojo knjigo ali priročnikom liturgije »Rationale divinatorum officiorum«.¹⁴

Naj tu omenim opazko p. E. Mvenga, ki poudarja, da za Afričane simbolika pravrednote barv pomeni isto pravrednoto kot molitev.¹⁵ Prav tako vemo iz izjav slikarja Van Gogha, da ima barva sama na sebi »bistveno izpovedno moč in samolastno pomembnost, kateri se človek ne more odtegniti«. Kakor vsak pristni simbol ima tudi barva sama v sebi nekaj duhovnega in poraja pričakovanje, odpre notranje oko. Prav zato je v tem smislu važna za liturgijo in kultno uporabo. Kakor že omenjeni Romano Guardini sodi slično tudi Paul Claudel in formulira to svoje gledanje v kratkem stavku: »Oko sliši.«

Srednjeveški blišč ali blesk ali fulgor ali splendor opravlja še neko funkcijo, in sicer službo oblike. Najprej smo videli, da luč razveseli čute, zatem kot izžarevajoča energija Stvarnika ustvarja, ureja in oblikuje vesoljni svet bitij. Resnica naše vednosti je odvisna od osvetlitve s Soncem naše duše. Jasnost lepega ali claritas pulchri je neka lastnost stvari, zaradi katere so elementi lepote — red, harmonija, sorazmerje — med seboj združeni in omogočajo razumu opazovanje. Ugodje, ki se pri tem opazovanju rodi, izvira ne samo iz določenih razmerij med deli predmeta ali stvari, temveč tudi iz očitne jasnosti. Johannes Duns Scotus pravi, da je jasnost nekakšen sijaj, vrh tega pa luč in barva. Jasnost je za lepoto kakor očitnost za resnico.

Konstitucija govori v sedmem poglavju čl. 123: »Cerkve ni nobenega sloga razglasila za sebi lastnega, ampak je v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe. S tem je v teku stoletij ustvarila umetnostni zaklad, ki ga je treba nadvse skrbno varovati. Tudi umetnost naših časov ter vseh narodov in pokrajin naj se v Cerkvi svobodno razvija, da le z dolžnim spoštovanjem in častjo služi svetim stavbam in svetim obredom ter tako tudi svoj glas uspe pridružiti tistemu čudovitemu slavošpevu, ki so ga velikani preteklih stoletij peli katoliški veri.«

Ta člen odpira z neverjetnim pogumom in naravnost jasnovidno vstop vseh narodov in ras s svojimi umetninami in svojevrstnim umetniškim pojmovanjem v ves svet obsegajočo Cerkve. Ta jasnovidnost očetov na zboru, ne rečem podira pač pa odpravlja ozkosrčnost in ozkoglednost, ki je doslej neštetokrat mučila mlade misijonske narode in jih vklepala v kalup bele rase in njene jasnine. Zakaj očitno je, da jasnina — claritas, splendor — blišč, pulchritudo — lepota pomeni za Afričana nekaj drugega kot za Evropejca. Najbolj jasno sem to občutil na svetovni razstavi sakralne umetnosti leta 1950 v Rimu.

¹⁴ Prim. LThK¹ III, 497.

¹⁵ Justinus Dahinden, Bauen für die Kirche in der Welt. Echter-Verlag, Würzburg 1966, str. 121.

Naj navedem samo en, dva primera. Leta 1903 omenja naš † profesor Plečnik, kako je prišel na Dunaju v cerkev, ko je bilo »razstavljeno sveto Rešnje Telo«. In tedaj piše svojemu bratu Andreju duhovniku, da nič ni videl hostije, ampak samo blesketanje kovine. In nato pridene »j a z b i t o č i s t o d r u g a č e n a p r a v i l«. Leta 1929 je zares ustvaril na mojo osebno prošnjo monštranco za vsakodnevno česčenje sv. Rešnjega telesa v frančiškanski cerkvi v Ljubljani. V moji celici je prosil za papir in svinčnik, malo pomislil in nato narisal v nekaj potezah drevo s krošnjo, spodaj deblo, ki se razširi v podstavek. Nato je dejal: »hostija je žlahtni sad božje vseobsegajoče ljubezni. Sloni na deblu in koreninah« (gratia supponit naturam) in tako je čez nekaj dni prinesel načrt za to monštranco. Še danes je lepa kot prvi dan in služi, hostija je vidna do zadnjega kotička v cerkvi. Da se povrnem na rimsko razstavo 1950. Tam sem videl monštrance afriških narodov: črna ebenovina, nad deblom krog in žarki so bili — obeljeni zobovi vseh mogočih živali — neenakomerno posuti in utrjeni v črno ebenovino. Kako čudovito je prav taka monštranca poživila afriško Cerkev.

Kako sem bil prevzet od mašnih plaščev. Naši predpisi so zahtevali tedaj brezpogojno kot edino dostojno snov za kultno obredno oblačilo: svilo, žamet, brokat itd. Tam sem videl plašče, spletene iz obstojnih puščajskih trav v rahlo rumeni barvi in ornamentika je bila prav tako izposojena iz tistih ščitov, ki so jih imeli domačini na svojem bojnem orožju. In kakšen efekt.

Po tej konstituciji je vse to postalo legitimno in obenem se odpira tem mladim narodom neverjetna bodočnost ter naravnost zavidljiv vzpon.

Tam sem tudi z užitkom in ganotjem opazoval Madone črnskih narodov. Madone Kitajcev, Indijcev in Indonezije. Kakšna raznolikost kljub isti ideji o Madoni. Tu nam postaja jasno, da je ta konstitucija kljub zahodni estetiki pokazala naravnost tenkoslutno razumevanje za ves širni svet, najsi je to Azija ali Afrika ali Južna Amerika ali pa Avstralija ter daljni Filipinski otoki.

Kar zadeva čl. 124 te konstitucije v drugem odstavku, je prav tako važno, ker predvideva nevarnosti, ki se tako rade in neopazno vrinejo bodisi v cerkveno stavbarstvo ali slikarstvo, kiparstvo itd. In že imamo primere, ki niso zgolj pokrajinskega značaja, temveč so razburile mnogo ljudi in jih razdelile v dva tabora. Tak primer je križev pot v berlinski cerkvi, ki je izzval po eni strani nekaj malega odobravanja, pa drugi strani pa še veliko več negodovanja iz preprostega razloga, da ljudje, zlasti verniki v križevem potu še vedno hočejo najti knjigo modrosti in potrpljenja, še nikoli do konca prebrano. Ta križev pot je gmota vseh navpičnih in povprečnih linij in brun, izdelan je v bronu, toda nikjer ni zaznati niti ene stvari, ki bi dvigala duha in srce. Ta križev pot je nedonošen otrok abstraktne umetnosti. Tu nastaja za Cerkev problem izredne teže in dalekosežnosti. Richard Seewald pravi v svojem delu: »Kunst in der Kirche«:¹⁶ »Edina veljavna legitimacija za krščansko umetnost je po mojem mnenju, če ji ideja časa (morda bolje ideologija), duh

¹⁶ Richard Seewald, *Kunst in der Kirche*, Herder-Verlag 1966, str. 18 sl.

časa sam predpisuje biti krščanski.« Istočasno navaja Leona Bloya, kjer v delu »Femme pauvre« nekdo reče o zelo občudovanem umetniku (Rafael Santi): »vse mogoče občudujem na njem, samo religioznega umetnika ne. Njegova edina znosna Madona je tista v Draždanih, pa tudi ta je le deklica z rožo kreposti«. Nadalje: »Kaka baje religiozna umetnina, ki nobenemu človeku ne navdihne pobožnosti, je prav tako pošastna, kakor lepa žena, ki pusti človeka hladnega. Če se ne pustimo ustrahovati z zapovedjo tradicionalnega občudovanja, bi sploh ne mogli razumeti Madone ali Kristusa, ki nas ne bi mogla prisiliti na kolena. Toda kaj pravim — ne samo, da jih ne bi mogla razumeti — postalo bi nas strah.«

Res je, do polovice 16. stoletja, morda še nekaj desetletij kasneje je bila umetnost, kakor tudi filozofija služabnica teologije, kasneje pa je obratno teologija postala služabnica umetnosti, njen razlog in priložnost zanj. Barok je še enkrat podvzel veličasten poizkus, da umetnost in svet religije, posvetnost in nebo med seboj pomiri in spet uglaši. Toda prizati moramo, da se tudi baroku ni posrečilo zemeljske miselnosti dvigniti do neba. Obratno, nebo so pritegnili na zemljo. Človek občuduje, se sprehaja in tudi poklekne v teh prekrasnih prostorih, ki so kakor nebeške dvorane, toda žal mi še nismo vstali od mrvih in naša telesnost pogreša angelskih kril, da bi mogli poleteti v te nebeške sfere. Res se lahko zgodi, da tega in onega pritegne ta lepota in ga vodi do ekstaze in prekipevajoče radosti, kar je brez dvoma ena oblik krščanske eksistence, toda to je le redkim dano ali darovano. Zato tudi slikarstvo v teh baročnih cerkvah izgubi svojo prvotno veljavnost in vrednost, rekel bi, da postane tu slikarstvo le dopolnilo drzne arhitekture ali pa da preide svoje meje in postane nekaj drugega, namreč: daljna čista muzika. Ne posreduje nam več enournih teoloških resnic, česar tudi muzika ne zmore, pač pa, kakor muzika, nas utegne potegniti s seboj in ustvariti določeno sproščeno religiozno vzdušje. Da je vse to za pobožnost velikega pomena, je brez dvoma res in to nam tudi dokazuje nenehno očarljivost in privlačnost baročnih cerkva za molilce in, žal, često le za estetsko razpoložene občudovalce.

Če preidemo razdobja rokokoja in klasicizma ter romantike, ki za Cerkev niso imele nikoli posebnega odziva, dospemo v 19. stoletje, kjer se zgodi nekaj presenetljivega. Intelektualci, ki so Cerkev prvi zapuščali, jo smešili in sramotili, se vračajo tudi prvi nazaj. Sloviti konvertit Theodor Haecker je eden tistih, ki je imel kot konvertit in globok mislec neverjeten vpliv. In ta nova garda, če jih navedemo: Paul Claudel, Georges Bernanos, Leon Bloy, Peguy, zatem Jacques Maritain in njegova žena Raïssa, Psychari, vnuk Ernesta Renana, Mauriac, Julien Green, Bergson itd.

V Angliji se pričinja kar čudovita vrsta izbranih mož z Newmanom na čelu, tega tako milega, tako krotkega in neodoljivega prepričevalca za vrnitev in spreobrnjenje v Cerkev, slede Francis Thompson, zatem Kay Gilbert Chesterton, H. Belloc, nato še Graham Green in Bruce Marshall. V Nemčiji slede tem možem Bergengrün, zatem Shaper, Gertrud von le Fort, Langgässer Elizabeta, Hausenstein, založnik Hegner. Prav ti možje in žene so dejansko s svojim pisanjem, prepričanjem in gledanjem ostvarili

tisto vzdušje, da je zamogla zacveteti nova zares krščanska era cerkvene umetnosti. Med temi ustvarjalci moram navesti predvsem velikega Francoza konvertita H. Rouaulta in njegov »Miserere«. Velik korak prav v tej smeri je napravil starokatoliški teolog Walter Nigg s svojo knjigo »Maler des Heiligen«, ki je postala za več let »bestseller«. Veliko delo so opravili francoski dominikanci s svojo revijo: *L'art sacré*, zlasti p. Regamey.

Če se vrnem na izhodiščno točko t. j. na čl. 124, moramo priznati, da je v teh kratkih, skopih stavkih povedano veliko, da je vsaka skrb, češ da je premalo povedano, odveč. Obratno je res — Cerkev je šla v tej konstituciji tako na globoko in široko kot še nikoli, dala svobodo, širino, obenem pa dovolj tesno zaprla vrata vsemu kičastemu in sakralno nepri-mernemu. Instrukcija Pija XII. je že pred koncilom prinesla svežega duha, ko je uveljavila striktno zahtevo, da se vse tiskane podobe iz cerkve odpravijo.

Tako je ta zadržana in tako zmerna estetika sholastikov spet prišla do svoje veljave. Kar so pozitivnega izpovedali, je Cerkev povzela, ohranila prav s tem, da je dala tako malo navodil, ubranila veličino pred majhnim in nezadostnim ter ozkim. Osebnost sem uverjen, da nas čaka, še bolj pa zanamce, prava pomlad in veselo prerojenje cerkvene umetnosti v najširšem smislu. Pa naj si je to stavbarstvo, arhitektura, interijer in exterijer, kiparstvo, slikarstvo in prav tako muzika — vse vodi v prepород. Če rečem prerojenje, je prav, da povem tudi, kako Cerkev s par stavki čuva in ohranja tudi vse vrednote preteklih stoletij. Nobene ne zavrača, nobene ne odklanja, sleherno kvaliteto spodbuja.

Uvodoma sem omenil, kako P. Urban Ratz OSB razočaran ugotavlja, da »teologije umetnosti« še ni. Jaz odgovarjam: je že tu. To so zametki, ki pa vodijo v tisto mednarodno in medplemensko širino in bogastvo. Bliža se razdobje, ko bodo v cerkvenih komisijah sedeli in snovali poleg bele rase tudi črna in rumena, vzcvétele bodo nove oblike v novem blišcu in raznoliki splendor bo obogatil Cerkev božjo z neslu-tenimi lepotami.

Svetopisemski pojem pokore in apostolska konstitucija Paenitemini

France Rozman

NOTIO BIBLICA PAENITENTIAE ET CONSTITUTIO APOSTOLICA »PAENITEMINI«

Summarium: Paenitentia sicut sacrificium ad essentiam religiositatis pertinet. Cum peccati causa homo instantur ad expiandum tendit, illam viam expiationis accurate determinare necesse est. Processus rectus restorationis animae in statu gratiae ex revelatione cognoscitur. Notum est paenitentiam hominem expiari, sed cur? Quare id non facit caritas vel devotio? Paenitentia est actio opposita peccato. Cum peccatum aversio a Deo et conversio ad creaturam designatur, paenitentia non solum ad delendum peccatum tendit, sed animam ad Deum reducit. Hominem per conversionem animi ad Deum vertit. Mortificatio externa tametsi gravis, si non fructus spiritus paenitentiae esset, vana est. Notio biblica paenitentiae profundior est. Motivum paenitentiae enim indicat, quod est Deus. Illa conversio animi propter Deum facta est, quod optime verbo semitico »šûb« exprimitur. Talis reditus animi ad Deum includit: voluntatem promptam relinquere peccatum, dolorem propter peccatum commissum cum decisione firma servire soli Deo.

Viri

Apostolska konstitucija Paenitemini, slovenski prevod, Ljubljana 1967.
Delitzsch's Hebrew New Testament, London 1960.
Kittel R., Biblia hebraica³, Stuttgart 1962.
La sainte Bible de Jérusalem, Paris 1956.
Merk A., Novum Testamentum graece et latine⁹, Romae 1964.
Sveto pismo I—IV, Maribor 1958.

Leksika in slovarji

Bauer J., Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz 1959.
Dictionary of the Bible² by James Hastings, revised by F. Grant and H. Rowley, Edinburgh 1963.
Dokler A., Grško-slovenski slovar, Ljubljana 1915.
Schmoller A., Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament¹³, Stuttgart 1963.
Zerwick M., Analysis philologica Novi Testamenti graeci², Romae 1960.
Zerwick M., Graecitas biblica⁴, Romae 1960.
Zorell F., Lexicon graecum Novi Testamenti³, Paris 1961.
Zorell F., Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, fasc. 1—9, Roma 1967.

Literatura

Anderson G. W., The history and religion of Israel, London 1966.
Bouyer L., The meaning of Sacred Scripture, London 1967.
Drijvers P., The Psalms their Structure and Meaning, London 1965.
Huby G., San Paolo, Epistola ai Romani, Nuova edizione a cura de P. Stanislaw Lyonnet, Roma 1961.
Lagrange M. J., Évangile selon saint Marc, Paris 1966.

- Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*¹⁶, Göttingen 1963.
 Lyonnet S., *De peccato et redemptione I., De notione peccati*, Romae 1957.
 Lyonnet S., *De peccato et redemptione II., De vocabulario redemptionis*, Romae 1960.
 Lyonnet S., *Exegesis epistolae ad Romanos, cap. V. ad VIII.*, Romae 1966.
 Müller N., *Die liturgische Vergegenwärtigung der Psalmen*, München 1961.
 von Rad G., *Theologie des Alten Testaments I*, München 1966.
 Vogt E., *Adnotationes in librum Ezechielis (In usum privatum auditorum)*, Romae 1967.
 Snaith N., *The Seven Psalms*, Epworth Press, London 1964.
 Zehrer F., *Synoptischer Kommentar I*, Klosterneuburger Buch und Kunstverlag, Wien 1962.

Pokora, element občega verskega čustvovanja

Vsebinska analiza verstev pokaže, da spada pokora k naravi verskega čustvovanja. Pozna jo ne samo razodeta vera, ampak tudi primitivna verstva.¹ Kakor je daritev tipičen verski pojav tako tudi pokora. Z daritvijo prizna človek višje bitje nad seboj, to se pravi, da pred njim ukloni svoj razum, s pokoro pa mu uklanja tudi svojo voljo, ker hoče živeti tako, kot višje bitje želi. Daritev in pokora sta v tesni medsebojni zvezi tako, da včasih daritev privzame značaj pokore, na primer starozavezne spokorne daritve za greh. Daritev in pokora se javljata v toliko bolj kruti obliki, kakor bolj primitivno je kako verstvo. Res je, da se mora spokorni duh odražati v delih telesne askeze, vendar je telesno mrtvenje v primitivnih verstvih včasih tako kruto, da je vnaprej jasno, da ne izhaja niti iz pravega spoznanja in ni narejeno niti iz pravega nagiba. Pokoro so delali tudi pogani in grški filozofi, stoiki, toda njih pokora ni bila storjena iz ljubezni do Boga, ampak iz prezira do sveta. Taka pokora ne izhaja iz pravega notranjega nagiba in zato ne pomeni povratka človeka k Bogu. Stoična pokora ne daje Bogu zadoščenja za storjeni greh. Merilo prave pokore more biti samo razodetje. Edino razodetje more človeka poučiti o smislu pokore in mu pojasniti njeno bistvo. Kakor je glede spoznanja božje biti in božjih lastnosti med primitivnimi verstvi veliko zmede, tako je tudi v praktičnem verskem udejstvovanju preveč pretiravanj in krutosti. Človekovo etično in moralno zadržanje vedno zavisi od njegovega pojmovanja Boga. Če mu Bog ne pomeni nič, potem se brez pomišljanja predaja svobodni morali, če pa mu je Bog najsvetejše bitje, potem sloni njegovo moralno življenje na trdnih načelih dovoljenega in nedovoljenega. Pretiravanje v pokori more človeka odbiti od Boga. Stoično herojsko prenašanje trpljenja more biti brez zveze z Bogom, krščanska pokora pa je brez smisla, če ni v zvezi z Bogom. Ker je moderni človek preveč zaverovan v svoje dostojanstvo in svobodo, ki si je ne pusti kratiti, zato je potrebno natančno določiti izvirni pojem pokore, ker pokora omejuje človekovo svobodo in njegovo voljo podreja Bogu. Dandanes ni nevarnosti, da bi pretiravali s pokoro, kot delajo ljudje v primitivnih verstvih, in zato ne govorimo o pokori, da bi zadrževali modernega človeka pri pretiravanju spokorne discipline, ampak govorimo o pokori zato, da ga z na-

¹ Paenitemini (odslej samo P), opomba 10, str. 13.

pačnim pojmom pokore ne bi odbili od Boga, ko vendarle resnična pokora človeka Bogu približuje. Pokora »je tesno povezana z notranjim verskim čutom« (P 4) in zato človeka skrušenega srca navezuje na Boga, kakor ga navezuje nanj tudi vera s prepričanjem, da biva Bog.

Po splošni ugotovitvi, da spada pokora k naravi verskega čustvovanja, opredelimo svetopisemski pojem pokore. Zanima nas, zakaj ravno pokora človeka očiščuje greha, ne pa kakšna druga krepost, na primer upanje ali veselje, saj je znano, da je notranje veselje tipičen znak združenja duše z Bogom (prim. Jan 16, 20). Vprašajmo se čisto konkretno: kakšno mora biti spokorno dejanje, da se znebim grešne krivde in kako Bog zaradi pokore odpušča grehe? Z drugimi besedami povedano, ali je v svetem pismu podano trdno jamstvo, da se s pokoro znebimo grešne krivde in da zato telesno mrtvenje, narejeno zaradi Boga, vendarle ni brez smisla?

V stari zavezi je bila beseda pokora stalno na ustnicah prerokov in tudi praktično versko življenje je potekalo v duhu pokore. Starozavezni človek se je zavedal grešne krivde in je zato čutil potrebo, da s pokoro daje Bogu dolžno zadoščenje. V novo zavezo pa ni mogoče vstopiti brez notranjega spreobrnjenja. »Spokorite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15), je uvodni akord novozavezne pridige. Samo tisti, ki začne »misliti, soditi in živeti v tisti svetosti in ljubezni do Boga, ki nam jo je razodel Sin« (P 12), more vstopiti v novozavezno kraljestvo. Značilno je, da v novi zavezi ni več v ospredju telesna pokora, ampak se bolj naglaša notranje spreobrnjenje, kar je bistvo svetopisemske pokore. Pojem pokore nova zaveza pogloblja. Gradi na tistem spoznanju, ki so ga dognali veliki starozavezni preroki, predvsem Ezekijel. Bog je duh in bližati se mu moramo »v duhu in resnici« (Jan 4, 23). Telesna pokora brez notranje zveze z Bogom ne koristi nič. Pokora obsega najprej priznanje lastne krivde in priznavanje Boga za absolutnega gospodarja ter odločno voljo vrniti se k njemu. Brez resne volje zapustiti greh in vzbuditi nad njim stud in gnus tudi daritev nič ne zaleže, zato vatikanski koncil odločno naglaša, da je treba vernike, preden se udeleže bogoslužja, poklicati k veri in spreobrnjenju (prim. B 9). Spokorni duh odstranja napuh, korenino vseh grehov. Zaradi napuha se človek upira Bogu, pokora pa človeka uklanja Bogu. Pokora popravlja to, kar greh razdira. Če je greh upor proti Bogu, potem je pokora pokorščina do Boga. Pokora človeka notranje očiščuje in tako odpira človeško srce, da more spet zreti vir čistosti, Boga. Če hočemo svetopisemski pojem pokore prav razumeti, moramo najprej spoznati naravo greha. Pokora je grehu nasprotno dejanje, zato njeno veličino in potrebo doumemo šele, če vemo, kaj je bistvo greha.

Pojem greha in težnja po spravi

Slovenska beseda greh je presplošna, da bi v njej mogli spoznati bistvo in hudobijo greha, ki jo ima v mislih razodetje. Tudi v moralki se moramo opisno izraziti, če hočemo natančno povedati, kdo smrtno greši. Smrtno greši tisti, ki premišljeno in svobodno prelomi božjo postavo v važni stvari. Mi se moramo posluževati definicije, Hebrejcu tega ni bilo treba, ker je imel več izrazov, s katerimi je natančno opredelil vsebino in težino

grešnega dejanja. Mi moramo reči, da niso vsi grehi enaki. Hebrejec je to izrazil z uporabo različnih besed, s katerimi je označeval vrsto grešnih dejanj. Če je rekel »peša«, je bilo popolnoma jasno, da ima v mislih kvalificirano grešno dejanje, sicer je rekel le »hattath«. Iz natančne analize svetopisemskih izrazov za greh spoznamo, kaj je bistvo greha.¹

Najbolj splošen svetopisemski izraz za greh je hattath. Prvotni pomen te besede je: zgrešiti, na primer cilj (prim. Sod 20, 16). Če je kdo zašel na poti, se je reklo, da je naredil hattath (Preg 8, 36; 19, 2). V etiopščini pomeni: prezreti pri iskanju, zdrkniti mimo cilja, narediti napako. V prenesenem pomenu označuje vse mogoče pregreške, ki se pripetijo v medsebojnih človeških odnosih. Posebno pogosto se s tem izrazom označujejo zgrešeni človeški odnosi do Boga. V pojmu je vključena misel, da človek ve, kaj je prav, in se trudi, da bi to dosegel, vendar iz slabosti greši. V tem smislu človek ne greši iz hudobije ali zavestno, ampak po naključju in iz slabosti.²

Druga svetopisemska beseda za greh je »'āwōn« in jo vulgata redno prevaja z iniquitas (neenakost, nepoštenost, krivica). Njen osnovni pomen je: biti obrnjen; delati drugače kot je prav, storiti krivico. V pojmu je vključena misel, da človek tako postopa vedé, pri polni zavesti in ob jasnem spoznanju, zato pomeni 'āwōn premišljeno žalitev, kvalificirano grešno dejanje. Človek se zaveda, da dela nápak, toda vsoeno vztraja v hudobiji. Beseda je postala pozneje sestavni del obrednega izrazoslovja.³

Medtem ko prva dva izraza povesta le, ali gre za kvalificirano ali nekvalificirano dejanje, pa izraz »peša« označuje bistvo greha. Beseda je vzeta iz političnega življenja in pomeni najprej upor proti človeku, zločin nad kraljem. Zli duh je šinil v Savla, da je vzel v roke sulico in jo zagnal v Davida, misleč: »Pribodem Davida k steni« (1 Kralj 18, 10. 11). Ko je kasneje David ujel Savla in mu v votlini odsekal kos plašča, se ni nad njim maščeval, ampak je rekel: »Iz tega, da sem odrezal konec tvojega plašča in te nisem umoril, spoznaj in uvidi, da ne mislim na hudobijo in izdajstvo in da se nisem pregrešil zoper tebe (wapeša' w'lo' hatta' ti lāk), dasi mi strežeš po življenju« (3 Kralj 12, 19). S tem, da prestavlja sv. pismo izraz 'āwōn iz političnega na versko področje, spoznamo, kaj je bistvo greha. Greh je upor proti osebi. Bog je po sv. pismu osebno prisoten. Bog ni odmaknjeno, nadzemeljsko bitje, ampak je tako kot kralj prisoten med svojim ljudstvom. Božjo prisotnost je pomenjal skrivnostni oblak nad skrinjo zaveze. Bog je oseba, zato je greh upor proti božji osebi. Osnovni pomen besede peša' je upor proti osebi (Job 34, 37). Tudi drugi svetopisemski izrazi za greh povedo, da je greh upor, toda ne proti osebi, ampak proti nečemu neosebnemu, kot na primer: upreti se postavi, obrednim predpisom, kodeksu. Ker pomeni peša' upor proti Bogu, ni čudno, če se ta oznaka za greh stalno nahaja pri prerokih. Preroki uporabljajo tudi druge izraze za greh, vendar peša' izrazito prevladuje. Greh je v svojem bistvu obrat od Boga in navezava na minljivo stvar (aversio

² Norman Snaith, *The Seven Psalms*, Epworth Press, London 1964, 50, F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum*, fasc. 1—9, Roma 1967, 233. 234.

³ Prim. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1966, 276; N. Snaith, n. d., 50 in F. Zorell, n. d., 580.

a Deo et conversio ad creaturam). Z grehom človek zapusti Boga. Človek zdrkne iz območja božje milosti na raven gole človečnosti. Ta temeljna svetopisemska oznaka za greh bo postala še bolj jasna, ko bomo spoznali svetopisemski pojem pokore.

Iz svetopisemske definicije greha spoznamo tudi naravo božje biti. Bog je vsemogočno, transcendentno bitje, toda za Hebrejca je bila važnejša njegova osebna pričujočnost. Bog je osebno bitje. Bog je personalizacija pravice, greh pa je kratenje pravice. Bog je personalizacija dobrote, greh pa falzifikacija dobrote in samo trenutno, hipno uživanje dobrote. Bog je ljubezen, greh pa sebično osredotočenje nase. Greh vidi samo sebe, zato je greh uživanjaželjna, sebična ljubezen; Bog pa nesebična, darežljiva ljubezen. Če rečemo, da je greh samo prestopok zoper božjo zapoved, se nagibamo k legalističnemu pojmovanju greha. V resnici gre za nekaj več. Gre za osebno razmerje med Bogom in človekom. Greh je upor osebe zoper osebo. Greh je odklon od Boga in zaničevanje njegove svete volje. Grešiti se pravi, biti v nepravem, krivičnem razmerju do Boga, ali bolje: ljubiti sebe namesto Boga.

Greh poruši odnos med Bogom in dušo. Uničen je notranji red. V duši nujno nastane opustošenje, kaos. Bog je sama skladnost, popolni red, harmonija. Biti v zvezi z Bogom se pravi, biti deležen božje popolnosti, reda. Harmonija v duši je izžarevanje reda iz božje biti v nas. Red je posledica usklajenosti duše z Bogom. Zakon narave pa je tak, da se tisti, ki red ruši, nujno znajde v ruševinah. Kdor poruši temelje konstrukcijskega reda, so nujno ruševine njegov delež. Kdor spodnese nožišče težišča, nujno povzroči padec. Kdor se po grehu obrne proč od Boga, ki je vir reda in harmonije, si nujno nakoplje nered. Posledica nereda je notranji nemir. Porušeni red nujno kliče k obnovi. »Greh je neurejeno dejanje; jasno je torej, da ravna zoper neki red, kdor koli greši, in zato iz reda samega sledi, da greh tistega človeka tlači. To tlačenje pa je ravno kazen,« uči sv. Tomaž.⁴

Ker greh uničuje red, ko napada Boga, zato se napadeni Bog mora braniti, ker porušeni red nujno teži k obnovi. Božja obramba ni nič drugega kakor »božja kazen«. Red se mora obnoviti, greh se mora odstraniti, ker je Bog pravičen. Kdor se zaganja v Boga, mora občutiti njegovo kazen, ker uničuje red med Bogom in svetom, uničeni red pa prinaša s seboj nadlogo, kazen. »Bog se ne da zasmehovati« (Gal 6, 7). Kazen mora priti. Včasih pride pozno, morda šele po smrti, toda pride gotovo, ker je kazen postulat reda, ki se mora obnoviti. To naravno spoznanje potrjuje tudi razodetje. »Ne odneham, ne prizanesem in ne bo mi žal. Po tvojih potih in po tvojih delih te bom sodil« (Ezek 24, 14). Pred božjega sodnika bo moral vsak. Takrat bo moral nujno priznati pravičnost in nepreklicnost božje razsodbe. »Iz njegovih ust bo prišel dvorezen oster meč« (Raz 1, 16). V napovedi je z orientalsko slikovitostjo govorjenja izraženo, da bo božja beseda tako silna, da se ji nihče ne bo mogel ustavljati. Kamor koli bi si ji hotel umakniti, bi zadel vanjo. Božja razsodba bo dokončna in nepreklicna, zato ostra kakor meč. Vsakdo jo bo moral pri-

⁴ Sv. Tomaž, S. Th. 1—2 q. 87 a. 1.

znati. Red bo popolnoma obnovljen. »Padla bo koprena z njegovega obraza in se bo svetil kot sonce, ko sije v svoji moči« (Raz 1, 16).

Porušeni red med Bogom in dušo ni brez odmeva v človekovi notranjosti. Človek zgubi notranje ravnesje. Oglasi se očitajoča vest. Ker se zaveda, da je tega kriv sam, ga je sram, zato trpi, četudi tega zunaj ne pokaže. V notranji zbežanosti zdihuje in trepeti. V akademskih (mezopotamskih) spokornih pesmih grešnik opisuje svoje stanje z izrazi skrajne nevarnosti in zelo resne bolezni. Glavna nesreča, pred katero grešnik trepeti, je grožnja pred smrtjo. Njegov ideal je bilo dolgo življenje. Učakati visoko starost in gledati svojih otrok otroke, je pomenilo doseči polno število življenjskih dni. Kazen za greh in hudobno življenje mu preti s prerano smrtjo. Ko psalmist razmišlja o vzrokih bolezni in zgodnje smrti, spozna, da Bog to dopušča zaradi greha in zla v človeku. Zato se grešnik želi vrniti k Bogu. Hrepeni po notranjem miru in se v tistem zaupanju obrača na Boga. Grešnik nagonsko išče Boga. »Ozdravi me, Gospod, ker so strte moje kosti« (Ps 6, 3), zdihuje psalmist. V psalmih in pri prerokih se venomer ponavljata izraza: namaqqû in nāsā' 'āwon. Prvi pomeni: notranje propadati zaradi žalosti ali nesreče, ki človeka doleti, ginevati zaradi greha, počasi umirati. To umiranje je strašno zaradi tega, ker človek v zavesti lastne krivde počasi hira in propada v popolni zapuščenosti. To je podoba človekove skrajne nesreče. Drugi izraz: nāsā' 'āwon, pomeni: nositi krivdo. 'Awon pomeni »v temelju porušiti naravni red« in je isto kot »premišljeno kršiti sakralni red«. Nāsā' pa pomeni: vzeti nase: sebe obtežiti, nositi, oskruniti sakralni red. To je tipičen izraz pravega izrazoslovja, s katerim so duhovniki razglašali grešnike za obredno čiste (3 Mojz 13, 17; 13, 29 itd.) ali pa so jim zaradi posebnih okoliščin določili, da so morali še naprej nositi grešno krivdo (Ezek 14, 10; 18, 19). Če so grešno krivdo človeku odvzeli po kakšnem pravnem obredu, na primer simbolično po pravnem kozlu, potem se je ta pravna žival imenovala »nāsā' 'āwon«. Pri drugem Izaiju (pogl. 52, 53) se tako imenuje tudi Gospodov služabnik ('ebed Jahwe), ker nosi na sebi krivdo mnogih. Gre za nadomestno spravo, za popolno poravnavo z Bogom.

Človek se hoče znebiti duševne stiske, zato išče način, da bi se spravil z Bogom in spet dosegel notranji mir. Iskanje sprave z božanstvom je splošna religiozna poteza. Religija ni samo odvisnost človeka od Boga, ampak tudi iskanje potov do Boga. Kako ali s čim naj spravo doseže?

Strah pred kaznijo je človeka prisilil, da je začel razmišljati o podlosti grešnih dejanj. V tem je začetek pravega procesa. Ker se je zavedal lastne krivde, je Gospodu priznal svoj greh. Odkrito priznanje lastne krivde je prvi pogoj notranjega prerojenja, ker »priznanje pripravi zadostitev, priznanje rodi pokoro, pokora pa Boga potolaži«. ⁵ Brž ko je psalmist priznal svoj greh, ga je zapustila žalost, povrnil se mu je notranji mir in zaupanje v Boga:

»Tedad sem ti priznal svoj greh
in svoje krivde nisem prikrival.
Rekel sem: „Priznam svojo krivico Gospodu“,
in ti si odpustil krivdo mojega greha« (Ps 32, 5).

⁵ Tertulijan, O pokori, PG 1, 1243. 1244; navaja P, str. 18.

Priznanje odpre pot pokori. Ker se je človek odtujil božanstvu s tem, da se je predal telesni uživaželjnosti, se hoče sedaj, ko išče spravo z Bogom, odreči predvsem telesnim užitkom. Odreči se telesnim užitkom zaradi Boga, se pravi sprejeti nase pokoro, zato ni naključje, da je najbolj preprosta oblika pokore v vseh verstvih ravno pritrgovanje v jedi, post. Zakaj ima ravno pritrgovanje v jedi značaj pokore, nam dobro pojasni miselnost starih narodov, ki je brez dvoma vplivala na svetopisemsko izročilo. Stari primitivni narodi, ki so živeli pred Izraelci na bibličnih tleh, so bili prepričani, da izvajajo hudobni duhovi svoj vpliv na človeka ravno prek hrane. Ker je človek pod vplivom hudobnih duhov razžalil božanstvo, skuša sedaj njihov vpliv nase omejiti tako, da si pritrguje v jedi.⁶ Prav tako je treba iskati razlog za prepoved uživanja mesa nečistih živali, zlasti svinjskega, pri miselnosti starih ljudstev. Ker je bila prepoved sprejeta tudi v sv. pismu stare zaveze (3 Mojz 11; 5 Mojz 14) in ker nikjer ni obrazloženo, zakaj spada svinja med nečiste živali, nas toliko bolj zanima, kaj menijo o nečistih živalih, zlasti o svinji, primitivna ljudstva. Tovrstna zapoved v sv. pismu ni nekaj osamljenega, ampak je odraz splošne verske in kulturne miselnosti takratnih ljudstev. Najnovejša odkritja pri Ras Šamri v Severni Siriji dobro pojasnijo smisel prepovedi uživanja svinjskega mesa. Iz fragmentaričnih tekstov razberemo, da je bila svinja v posebnem odnosu z Baalovim božanstvom in je imela posebno pomembno vlogo v afroditinem kultu na Cipru. Afroditja je samo helensko ime za orientalsko boginjo ljubezni, Astarto (Ištar). Svinja je bila privilegirana žival, neke vrste tabu, kot je še danes krava pri bramancih.⁷

Spokornost pa nikakor ne obstoji samo v postu, s katerim se zdržimo določenih jedi ali si v jedi pritrgujemo, marveč obsega vse vrste pokore in zadoščevanja, vsa dobra dela molitve, samozataje in ljubezni (prim. P, uvod). Bolj kakor različne vrste pokore nas zanima duh pokore. Ta je pri različnih oblikah zunanje pokore vedno isti. Spokorni duh sili človeka, da dela pokoro, zato je spokorni duh bistvo pokore, spokorna dela pa samo njegov vidni izraz. Kakšen smisel ima telesno mrtvenje, moremo spoznati le v luči razodetja, in kdaj ima telesno mrtvenje vrednost pokore, nam more povedati samo razodetje. Zato preiščimo smisel pokore po virih razodetja.

Bistvo pokore in način sprave po virih razodetja

V sv. pismu nove zaveze se pokora imenuje metánoia (Mt 3, 2; 4, 17; 11, 20; 12, 41; Mr 1, 15; 6, 12; Lk 11, 32; 13, 3. 5). Beseda je sestavljena iz predloga metá in samostalnika nóema (misel, sklep, mišljenje) in ima kot sestavljenka čisto poseben pomen. Predlog metá pomeni sam zase, če se rabi z genetivom: v sredi, med, na primer: »Živel je (namreč Janez Krstnik) med (metá) zvermi« (Mr 1, 13). Z akuzativom izraža na vprašanje »kam?« smer premikanja: k, med, v sredo; časovno pa: po, potem, nato. Kadar se predlog veže kot glagolska predpona, izgubi prvotni pomen in dosledno označuje spremembo bodisi kraja, položaja, okolja. Tako po-

⁶ J. Hasting, Dictionary of the Bible², Edinburg 1963, 293. 294.

⁷ Gerhard von Rad, n. d., 40.

meni v zvezi z besedo morfē (postava, oblika, podoba) prehod iz ene oblike v drugo, popolno spremembo ali preobrazbo biti, kar se dogaja v naravi, na primer: prehod gosenice v ličinko in ličinke v metulja. To je naravni pojav preobrazbe ali metamorfoze. V pomenu: menjam obliko, preobrazim se, se metánoia pogosto rabi v novi zavezi. »Mi vsi pa z odgrnjenim obrazom gledamo kakor v ogledalu slavo Gospodovo in se tako spreminjamo (metamorfúmetha) v isto podobo iz sijaja v sijaj, kakor po Duhu Gospodovem« (2 Kor 3, 18). To preoblikovanje je najprej moralno, ko rastemo in napredujemo v milosti, se notranje preoblikujemo in postajamo нравno boljši; mišljeno pa je tudi fizično preoblikovanje, ki se bo uresničilo, ko bomo vstali v poveljčanem telesu in šli v nebeško slavo (prim. Rimlj 12, 2).

Tako pomeni tudi metánoia najprej: spremeniti mišljenje, menjati sklep, sodbo, misliti popolnoma drugače kot prej. Grški prevod sv. pisma stare zaveze, septuaginta, uporablja besedo dosledno v tem smislu. Ko je Baasa usmrtil Jeroboamovega sina Nadaba, Izraelovega kralja, je menjal svoj sklep in pobil vso Jeroboamovo hišo... (prim. LXX, 3 Kralj 15, 29). Enak pomen ima metánoia tudi v novi zavezi, zato je treba sproti določiti, ali pomeni metánoia zgolj spremembo mišljenja ali pokoro.⁸

Grški glagol etimološko pomeni samo spremenjenje mišljenja; pod vplivom semitskega glagola šûb, vrniti se, namreč zapustiti greh in vrniti se nazaj k Bogu, je metánoia privzel kasneje še drug pomen. Izražal je žalost, bolečino nad storjenimi grehi. Beseda se je od 3. stoletja pred Kristusom začela uporabljati tudi v moralnem smislu: kesati se, spreobrniti se, vrniti se k Bogu. Pri svetnih pisateljih pomeni predvsem žalost, kesanje zaradi grešnega dejanja; pri svetih pisateljih, posebno novozaveznih, pa pomeni spremenjenje celotnega življenja zaradi Boga.⁹ Pri Marku je izraz najbolj pogosto zastopan. Vanj je mogel zaiti iz helenizma, bolj verjetno pa je, da je metánoia samo grški izraz za starozavezni pojem pokore šûb in je v Marka zašel iz judovstva.¹⁰

Bistvo pokore je torej v spremenjenem mišljenju in v notranji žalosti nad storjenimi grehi. Kdor je mislil pregrešno, naj se spokori, to se pravi, naj pregrešne misli zatre in naj misli pravično. Kdor je mislil pohlepno in je kradel, »naj ne krade več, marveč naj se trudi z delom svojih rok, da bo mogel deliti potrebnemu« (Ef 4, 25). Vsaka zagrenjenost in srditost mora po pokori med nami izginiti. »Jeza, vpitje in zmerjanje naj izmed vas izgine z vso hudobijo vred. Bodite drug do drugega dobri in usmiljeni in odpuščajte drug drugemu, kakor je tudi Bog po Kristusu nam odpustil!« (Ef 4, 31). Pokora mora v celoti človeka preobraziti, »zatorej opustite laž in govorite vsak s svojim bližnjim resnico. Nesramnost in vsaka nečistost ali lakomnost naj se med vami niti ne imenuje kakor se spodobi svetim; tudi nespodobno vedenje in nespametno govorjenje ali norčevanje, kar se ne spodobi, ampak rajši zahvaljevanje« (Ef 4, 25; 5, 3. 4). To je resnična metánoia, sprememba vsega mišljenja v bolje. Mišljenje neposredno vpliva na človekovo ravnanje. Misli niso proste carine, pravi nemški pregovor.

⁸ F. Zorell, *Lexicon graecum NT*³, Parisiis 1961, kol. 829.

⁹ F. Zorell, n. d., kol. 829.

¹⁰ M.-J. Lagrange, *Saint Marc*, Paris 1966, 17.

Ne smemo misliti, kar hočemo, ker se mišljenje odraža v govorjenju in vedenju. To pa prihaja v javnost, zato naleti na hud odpor, če se ne giblje na ravni človeškega dostojanstva. Beseda je po izjavi Sokrata obleka človeške duše. Kakršna je človekova notranjost, takšna je tudi njegova zunanost. Zato je sprememba grešnega mišljenja predpogoj za krepostno življenje po veri. V novi zavezi pomeni pokora spremenjenje vsega življenja v boljše, popoln človekov obrat k Bogu. To je tak obrat, ki poleg spremembe mišljenja vključuje tudi žalost nad preteklim življenjem in iskreno željo po posvečenju sedanjega: »Pustimo torej začetni nauk Kristusov in se dvignimo k popolnosti, ne da bi znova polagali temelj, ki je v spreobračanju od mrtvih del, v veri v Boga« (Hebr 6, 1).

Takšno pojmovanje pokore se lepo sklada z naukom, ki ga je oznanjal Janez Krstnik, ko je delil krst pokore. Krst, ki ga je Janez delil, označujeta Marko 1, 4 in Luka 3, 3 kot krst pokore, dobesedno krst spreobrnjenja, pri čemer stavita poudarek na besedo preobrnjenje in ne na krst (Lk 3, 7—9). Pri delitvi krsta so krščenci priznavali svoje grehe, s čimer so pokazali pripravljenost za spreobrnjenje in kazali odločno voljo podrediti se predpisom postave. Krstnik najbrž izraza »krst za odpuščanje grehov« niti izgovoril ni, ampak je to kasnejši dodatek. Prav tako ni krščeval v puščavi ob Jordanu. Tam, kjer je Janez krščeval, sploh ni puščave. Ko pravi Marko, da je krščeval v puščavi (Mr 1, 4), samo dokazuje, da se je Izaijeva napoved (Iz 40, 3) uresničila. Te besede imajo eshatološki, ne pa stvarni pomen. Janez se je zavedal, da njegov krst ne odpušča grehov, kot jih odpušča zakrament, kar sam priznava (Mr 1, 8), ampak da je samo manifestacija resnične notranje vrnitve k Bogu. Janez je hotel grešnike spraviti z Bogom. Najboljša priprava na spravo z Bogom je ravno sprememba mišljenja. S spremembo mišljenja (metánoia) so krščenci obujali tudi žalost nad storjenimi grehi in tako delali pokoro. Vse to so na zunaj pokazali s krstnim obredom.¹¹ Janezov krst je bil torej velika manifestacija pokore, in je mogel, podobno kakor naše popolno kesanje, odpuščati tudi grehe, vendar ne ex opere operato.

Čeprav pomeni metánoia popolni miselni preobrat človeka, se to more zgoditi tudi brez odnosa do Boga. Nekdo more spremeniti svoje mišljenje v boljše preprosto zato, ker uvidi, da nikjer ne bo uspel, če bo še naprej trmasto vztrajal pri svojem prepričanju, ali morda iz strahu pred sramoto, osamljenostjo, kaznijo, ki ga utegne doleteti, če se bo še naprej ravnal po grešnih načelih. Človek more sprejeti boljši nazor zgolj iz etičnih ali moralnih razlogov. Značaj pokore pa ima samo tisto spremenjeno mišljenje, ki je narejeno iz verskih nagibov in zaradi Boga. V novozaveznem pojmu pokore pa ta nagib ni dovolj jasno izražen, zato je treba pojem pokore določiti v luči celotnega razodetja, ali bolje rečeno: metánoia ne izraža izčrpno svetopisemske pokore. Polni izraz moramo poiskati pri velikih prerokih. Oni so venomer govorili o pokori, zato je razumljivo, da so pojem pokore do kraja dognali in doumeli njeno bistvo. Najbolj tehtno opredelitev pokore najdemo pri Ezekijelu in v psalmih.

¹¹ M.-J. Lagrange, n. d., 6; F. Zehrer, Synoptischer Kommentar I, Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag, Wien 1962, 106 sl.

Ezekijel je najbolj resnoben prerok stare zaveze. Živel je na prelomu dveh dob. Doživel je popoln zlom svojega naroda ob babilonski sužnosti in bil nato znanilec nove dobe, narodnega preroda in rojstva resničnega, duhovnega Izraela. Izhaja iz odlične duhovniške družine, zato je že kot mladenič ob trpki pridigi preroka Jeremija mogel spoznati moralno pokvarjenost svojega naroda pred babilonskim suženjstvom. Malikovanje, socialne krivice in moralna pokvarjenost so tako prerasle deželo, da je kazni morala priti. Doživel jo je tudi sam l. 597 pred Kristusom. Takrat je Nabukodonosor prvič napadel Jeruzalem in nato odvedel s seboj v sužnost judovskega kralja Jojakima skupaj z veliko množico uglednih Judov: ministrov, državnih uradnikov, duhovnikov in umetnikov. Med izgnanci je bila tudi Ezekijelova družina. Izgnanci so živeli v zelo težkih okoliščinah. Naseljeni so bili ob kanalu Kobar, približno 80 km južno od Babilona. V petem letu izgnanstva je bil Ezekijel poklican za preroka (1, 1—3, 21). Njegovo preroško delovanje razpade v dva dela, ki se po vsebini in načinu prerokovanja bistveno razlikujeta. Prvo obdobje je trajalo od leta 593, ko je bil poklican za preroka, do padca Jeruzalema l. 586; drugo pa od padca Jeruzalema do l. 571, ko je prejel zadnje prerokovanje (29, 17). V prvem obdobju je nastopil kot resnoben klicar božje obsodbe. Bog sam ga je imenoval iš mōkiah (3, 26), kar pomeni mož, kateremu je naročeno, naj opominja in svari, znanilec božje sodbe. Izgancem je moral povedati, da je njihovo upanje v padec Babilona in v skorajšnjo rešitev iz sužnosti nesmiselno. Naznaniti jim je moral brezpogojno božjo kazni. Tudi zaupanje v tempelj in sklicevanje na zavezo je prazno. Bog je sklenil Izrael kot narod uničiti. Izrael ni več drugega kakor planjava suhih kosti (pogl. 37).

Poglejmo, kako pretresljivo resno napoveduje božjo kazni zaradi greha.

Besedilo (Ezek 24, 16. 17)

Sin človekov, glej, vzamem ti z nenadno smrtjo radost tvojih oči.

Razlaga

Prerok simbolično slika propad Jeruzalema. Bog mu je z nenadno smrtjo vzel radost njegovih oči, ženo, katero je prerok nežno ljubil. Ljubezen do žene je podoba ljubezni do domovine in neutolažljivega hrepenenja po glavnem mestu Jeruzalemu, kjer je stal tempelj. Jeruzalem more pomeniti sveto mesto, je pa tudi kolektivno ime za vse izvoljeno ljudstvo oziroma za domovino Izrael. Tempelj, Jeruzalem, domovina, so bili vsakemu Izraelcu najbolj svete reči, zato je že psalmist dejal:

»Če pozabim tebe, Jeruzalem, naj bo pozabljena moja desnica; moj jezik mi naj lepi na nebu,

če se ne spomnim tebe,
če ne denem Jeruzalema nad vse
svoje veselje« (Ps 137, 5, 6).

Pa nikar ne žaluj,

Izraelci so mrtve objokovali
sedem ali trideset dni. Pogreznjeni
v globoko žalost so hodili okoli bosi
s potresenim pepelom na glavi. Bog
preroku prepoveduje tako žalova-
nje za ženo. Nobenih znamenj žalo-
vanja naj ljudem ne pokaže, ampak
naj bo miren, negiben kakor da bi
bil mrtev.

ne jokaj (in ne pretakaj solz!).

Besede v oklepaju tekstnokri-
tično niso zanesljive. Manjkajo v
LXX!

Prerok naj se zapre vase in naj
bo popolnoma tiho, brez solza. To
neobičajno zadržanje bo spravilo iz-
gnance v začudenje in ga bodo na-
dlegovali z vprašanjem: »Kaj po-
meni tako žalovanje?«

Tiho zdihuj, a žalovanja po
mrtvih ne opravljaj! Nadeni si svo-
jo oglavnico,

Izraelci so v znamenje žalova-
nja hodili gologlavi. Prerok mora
postopati drugače. Glavo mora ime-
ti pokrito, kot da se ni nič zgodilo.

obuj si čevlje na noge, ne zagrinjaj
si brade in ne jej kruha žalosti!

Brada je pomenila moško do-
stojanstvo, zato so jo v znak žalosti
pokrili. Je isto, kar pravi tudi pre-
rok Ozej 9, 4: hrana žalosti. Svojci
in prijatelji so žalujočim spekli
kruh in pripravili hrano, da so jih
s tem tolažili. Prerok ne sme spre-
jeti takšnih izrazov sočutja.

S to simbolično napovedjo slika prerok, kako zelo se bo Izrael pokoril
za svoj greh. »Nikogar ne bo, ki bi lomil kruh žalosti, da bi potolažil žalu-
joče zaradi umrlega« (Jer 16, 7). To se pravi, da ne bo nikogar, ki bi
Izraelce tolažil v nesreči. Prepuščeni bodo samim sebi. Poleg popolnega
uničenja bodo prikrajšani tudi za sočutno tolažbo s strani drugih narodov.
Najhujše pa bo to, da jim bo Bog uničil tudi zaupanje v tempelj. Tudi
sklicevanje na zavezo z Jahvejem jim ne bo nič pomagalo. Bog je sklenil
popolnoma uničiti Izrael in na njegovih ruševinah obuditi novo ljudstvo.

»Glejte, oskrunim svoje svetišče,

Bog sam bo oskrunil tempelj,
cilj njihovih želja; to se pravi, da
bo dopustil, da ga bodo vojaki
oskrunili in ne bo stopil v njegovo

vaš najvišji ponos,

radost vaših oči,

hrepenenje vaše duše.

Tedaj boste storili, kakor sem jaz storil: ne boste zagrinjali brade, ne jedli kruha žalosti. Svoje oglavnice boste imeli na glavah in svoje čevlje na nogah; ne boste žalovali ne

obrambo, kar so izgnanci trdno verovali.

Pomeni tisto stvar, na katero je človek ponosen, česar se iskreno veseli in mu je pri srcu.

To se pravi, predmet radosti. Tisto, kar kdo želi videti in je nadvse srečen, če to lahko gleda, uživa. To, kar uteši vse človekove želje. Tempelj je bil za Izraelce predmet take radosti. V njem so gledali svoje zavetišče, zaklonišče in zaščito pred sovražnikom. Izgnanci so bili prepričani, da jim bo Bog zaradi tempelja prizanesel. Ne more se nam nič hudega zgoditi, saj imamo tempelj, so menili. Tempelj naj zakrije njihovo hudobijo, toda že Jeremija je pobijal tako slepo zaupanje v tempelj in dejal: »Ne zanašajte se na lažnive besede: Tempelj Gospodov, tempelj Gospodov, tempelj Gospodov je to! Le če se resnično poboljšate... boste prebivali v tem kraju« (Jer 7, 4—7). Vendar je Jeremija pogojno napovedoval božjo kazen. Če se bodo poboljšali, se napoved ne bo uresničila; Ezekijel pa nasprotno napoveduje kazen brezpogojno. Božja sodba je nepreklicna. Tempelj bo uničen, z njim vred pa pobita vaša radost in vaš ponos.

V izvirnem jeziku je to izraženo bolj krepko: tisto, k čemur se vi z zaupanjem obračate, torej ne samo to, kar vaše duše žele, ampak to, k čemur se vi z molitvami in prošnjami obračate in kar od tega pričakujete. Ezekijel je pobil izgnancem vse nade, tudi tolažbe zaradi templja, se pravi, religiozne tolažbe ne bo več.

Giniti (namaqqû, Vg prevaja s *tabescere*), se pravi: počasi umirati, hirati zaradi žalosti in nesreče.

jokali, temveč ginili zaradi svoje krivde

in vzdihovali boste drug proti drugemu» (Ezek 24, 21. 23).

Nikogar ne boste imeli, da bi vas tolažil, ker se boste vsi nahajali v enaki nesreči. Ta zapuščenost v nesreči vas bo uničila.

Iz te silno resnobne prerokbe spoznamo, kako strašna nesreča za človeka je greh. Prerokova napoved ni ostala le pri besedi, ampak se je v celoti izpolnila. Leta 586 je Nabukodonosor drugič napadel Jeruzalem in ga po večmesečnem obleganju zavzel. Mesto je požgal, tempelj porušil, preostalo ljudstvo pa odpeljal v sužnost. Izrael je bil kot narod uničen. Prerokova dejavnost pa s tem ni prenehala. Če bi segla samo do sem, bi bil največji pesimist vseh časov. Po padcu Jeruzalema je zanj nastopila nova doba. Pobitemu ljudstvu je moral pokazati pot k rešitvi. Ljudstvo je moral bodriti, da ni zaradi velike nacionalne katastrofe obupalo, in mu pokazati pot k življenju. Zato ni bil več znanilec sodbe, ampak stražar. Bog ga je imenoval sofe, to je tisti, ki mora na vzvišenem kraju ali na stražnem stolpu skrbno ogledovati okolico in paziti, da se sovražnik ne približa (prim. 33, 7). Ezekijel je moral sporočiti vsakemu posebej, da je rešitev mogoča. Pot do rešitve vodi prek notranjega spreobrnjenja, zato je moral vsakemu sporočiti božji sklep: »Kakor resnično živim,« govori vsemogočni Gospod, »nimam veselja nad smrtjo brezbožneža, ampak nad tem, da se brezbožnež spreobrne od svojega pota in živi« (Ezek 33, 11 a). Po tem sporočilu pa zakliče kot stražar v trombo in pojasni, kako je sprava z Bogom mogoča: »Zapustite, zapustite svoja hudobna pota!« (Ezek 33, 11 b). Žal, slovenski prevod ne izraža dovolj izčrpno izvirne prerokove misli, zato ne moremo slutiti, da je v tem prerokovem klicu izražena bistvena vsebina svetopisemske pokore. Prerokov klic se glasi: »Šûbû, šûbû mîdarkêkêm hara'im«, kar pomeni dobesedno: vrnite se, vrnite se (namreč k Bogu) s svojih hudobnih potov!¹²

Tako smo se dokopali do temeljnega svetopisemskega pojma pokore. Edini izraz, ki res izčrpno označi bistvo pokore je hebrejska beseda šûb, vrniti se, priti nazaj. Ta beseda je reden izraz za pokoro pri prerokih in v psalmih. Kakor je bistvo greha v tem, da se človek oddalji od Boga, tako je bistvo pokore, da se človek spet vrne k Bogu. Pokora je grehu nasprotno dejanje. Če je greh žalitev osebnega Boga, potem je pokora zadoščenje dano osebnemu Bogu. V hebrejski besedi šûb je izražen tudi nagib spreobrnjenja, to je Bog. To misel posebno podkrepi členica 'el (k, proti, naproti), pri čemer je vedno mišljena oseba, h kateri se človek vrača. Ni nujno, da je ta oseba vedno Bog. Izraz šûb 'el, vrniti se k, se rabi tudi v poslovnem življenju (prim. 1 Mojz 18, 10; Sodn 11, 8). Kakor peša' pomeni v poslovnem življenju upreti se osebi, na primer kralju, tako šûb pomeni vrniti se nazaj k osebi. Šûb (vrnitev) je nasprotje od peša' (upor, greh). Eden in drug izraz se rabi tudi v religioznem smislu,

¹² Francoska La sainte Bible de Jérusalem prevaja bolj natančno po izvirniku: »Revenez, revenez de voirre voie mauvaise«, prim. str. 1171.

zato je to dokaz, da si je izraelski človek predstavljal Boga kot osebno navzočega. Povratek k osebi, k Bogu, je mogoč samo, da človek poprej v celoti spremeni svoje mišljenje in zapusti greh. V smislu grešnikove vrnitve k Bogu je šúb redni starozavezni izraz za pokoro (prim. 5 Mojz 30, 10; 1 Kralj 7, 3; Iz 45, 22; 59, 20; Ezek 33, 11 itd.).¹³ Prerok Ozej polaga Jahveju v usta napoved kazni za Efraimov rod, ker se ni hotel vrniti (spreobrniti) k Jahveju:

»Efraim se bo vrnil v Egipt
in Asur bo njegov kralj,
ker se niso hoteli spreobrniti.«

(Oz 11, 5 in Am 4, 6—11)¹⁴

Greh je upor zoper osebnega Boga, pokora pa podreditev osebnemu Bogu. Greh je oddaljenost od Boga, ker je uničen odnos med dušo in Bogom, pokora je povratek k Bogu, ker se porušeni odnos spet vzpostavi. Kdor je z nepokorščino razžalil Boga, se more vrniti k njemu le s pokorščino, kakor uči sv. Atanazij: »Kakor je bil Adam izgnan iz raja zaradi jedi in nepokorščine, tako bo zopet s postom in pokorščino stopil v raj tisti, ki hoče.«¹⁵

Da je bistvo pokore notranja vrnitev k Bogu, vidimo tudi iz tega, kako so preroki in Jezus grajali napačno pokoro. Če zunanja spokorna dejanja niso odraz resničnega notranjega spreobrnjenja k Bogu, niso pravna dejanja in zato pred Bogom ne veljajo nič. Naj bo pokora še tako huda ali dolgotrajna, brez zveze z notranjim spokornim duhom nima nobene vrednosti. Osnovni pogoj pokore je vrnitev k Bogu (šúb), kar se zgodi po predhodnem spremenjenju mišljenja (metánoia). To je glede pokore tudi temeljni nauk apostolske konstitucije Paenitemini. »Zunanje dejanje pokore spremlja notranje stanje spreobrnjenja k Bogu, pri čemer se duša trga od greha in se z novim poletom naravnava k Bogu« (P 5). Zato si ljudje pritrgujejo v jedi in se odpovedujejo premoženju, se oblačijo v raševino in se zatajujejo, da svoje duše ponižajo pred Gospodovim obličjem, da obrnejo svoj obraz k Bogu (prim. Dan 9, 3). To je temeljno starozavezno pojmovanje pokore. Žalovanje in jokanje brez notranje zveze z Bogom ne pomaga nič. »Samo če se z vsem srcem vrnete h Gospodu,« je razglasil Samuel Izraelovi hiši, »in njemu samemu služite, potem vas bo otel Gospod iz rok Filistejcev« (1 Kralj 7, 3; prim. Jer 36, 9; Jona 3, 3; Jdt 8, 16. 17 itd.). Cilj vse notranje in zunanje pokore je spolnjevanje prve in najvažnejše zapovedi: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem!« (Mt 22, 37).

V stari zavezi so obhajali obredno pokoro, katero so preroki pogosto grajali predvsem zato, ker so bili obredi dostikrat samo nekaj zunanjega, in so pri tem zanemarili bistveni element pokore, to je notranje spreobr-

¹³ F. Zorell, n. d., 824. 825.

¹⁴ Angleški prevod The holy Bible, Revised Standard Version, London 1965 prevaja natančno po izvirniku: »Because they refused to return to me,« glej str. 899.

¹⁵ Prim. sv. Atanazaj, De Virginitate 6, PG 28, 257; navaja P, op. 53, str. 18. 19.

njenje in poboljšanje. Z daritvijo in z udeležitvijo pri pravilnem obredu so se hoteli odkupiti od kazni za greh, notranje se pa niti malo niso spremenili. Brez spokornega duha daritev pred Bogom nič ne zaleže. »Čemu mi je kadilo, ki prihaja iz Sabe, dišeči cimet iz daljne dežele? Vaših žgalnih daritev ne maram, vaše klavne daritve mi niso všeč« (Jer 6, 20). Zakaj ne? Zato, ker Bog gleda na tega, »ki je ponižen, ki je potr v duhu in se trese pred njegovo besedo« (Iz 66, 2). Z besedo šub so preroki naglašali notranje spreobrnjenje in vrnitev k Bogu. Jasno je, da je pojem pokore v kasnejši dobi dobil še druge nianse, toda bistvo pokore, vrniti se k Jahveju, je ostalo nespremenjeno. V dobi po eksilu je stopila v ospredje postava, zato so takrat pojmovali pokoro predvsem kot vestno in natančno izpolnjevanje postave (prim. Neh 9, 29; 2 Kron 30, 6 sl.). Tudi qumranci so gojili pokoro v tem smislu. Človek se mora radikalno ločiti od greha in se popolnoma spreobrniti samo zato, da bo mogel spolnjevati postavo v najčistejši obliki. Ta motiv je zašel tudi v novo zavezo. V Jezusovi pridigi: »Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15), je obseženo dvoje: spreobrnjenje od grehov in priznanje oziroma izpolnjevanje zapovedi. Vse pa mora biti prežeto z deli ljubezni do bližnjega (prim. Lk 3, 8. 10—14). Dejavna ljubezen do bližnjega je vidna, zunanja manifestacija resničnega spokornega duha. To je temeljni nauk velikih prerokov. Kako naj bo post Bogu všeč, če pa ljudstvo takrat, ko se posti, širi krivico med seboj?

»Zakaj se postimo in ti tega ne vidiš,
se mrtvičimo, in ti se za to ne zmeniš?« (Iz 58, 3)

se sprašujejo spokorniki pri Izaiju. Bog pa jim po preroku odgovarja:

»Glejte, ob dnevu svojega posta hodite po svojem poslu
in priganjate vse svoje delavce.
Glejte, postite se v prerekanju in prepiru
in se bijete z zlobno pestjo.
Vi se dandanes ne postite tako,
da bi slišal vaš glas na višavi...
Ali ni to post, kakršen mi je po volji:
da raztrgaš krivične spona,
da jarma vezi odpneš,
da tlačane osvobodíš
in zlomiš sleherni jarem;
ni li v tem, da lomiš lačnemu svoj kruh
in pripelješ bedne brezdomce v hišo?

(Iz 58, 3. 4. 6. 7; prim. Am 5, 21—26; Jer 14, 12; Zah 7, 4—14; Tob 12, 8; Ps 51, 18. 19.)

Tudi konstitucija Paenitemini naglašata ta vidik pokore. Čeprav je zrasla iz verskih potreb današnjega časa, se povsem ujema s svetopisemskim pojmovanjem pokore. Post je samo del spokorne discipline. Zaradi okoliščin, v katerih živijo danes verniki, daje konstitucija škofovskim konferencam široke možnosti, da post prelože ali določijo druge oblike

pokore (prim. P 34, VI. § 1. a in b). Konstitucija pa hkrati odločno naglaša, da so vsi verniki po božji postavi dolžni delati pokoro (P 34, § 1). Ozira se na današnje razmere in zato priporoča različne načine pokore, primerne posameznim krajem, samo da vsem zbudi zavest, da so dolžni delati pokoro. »Tako je pri narodih, ki uživajo večjo mero ekonomskih dobrin, treba predvsem poudarjati pričevanje samozataje, da se kristjani ne bodo ravnali po tem svetu, obenem pa je treba opominjati k pričevanju ljubezni do bratov, tudi do tistih, ki prebivajo v daljnjih deželah, pa jih stiska revščina in lakota (P 30). Pri narodih pa, ki živijo v bolj skromnih življenjskih okoliščinah, bo Bogu bolj všeč in ljubo, ter udom Kristusovega telesa bolj koristno, če ljudje ne opustijo priložnosti za izboljšanje socialnih razmer, ki naj postanejo pravičnejše, pri tem pa naj svoje težave Bogu darujejo v molitvi, pobožno in tesno povezani s Kristusovimi bolečinami« (P 31). Z drugimi besedami rečeno: konstitucija uči, da se spokorna dela lahko različna, zelo sodobna, celo taka, ki pripomorejo k zboljšanju človekovih socialnih razmer, samo da so odraz resničnega spokornega duha in narejena zaradi Boga. Tako je v sodobnem jeziku povedano to, kar so učili o pokori veliki preroki. Takšno zunanje delo, ki je kot pokora narejeno iz ljubezni do bližnjega, more prinesti tudi spravo z Bogom.

Kako Bog po takšnem spokornem dejanju izbriše greh, razodetje ne pove jasno. Starozavezne predstave o spravi so svetopisemski strokovnjaki že večkrat obdelali, toda doslej še niso dali pravega odgovora. Obredni teksti so brez komentarjev. Opisujejo le potek vidnega daritvenega dejanja, kako pa Bog daritev sprejema in greh odpušča, teksti ne povedo. Razodetje samo zagotavlja, da je po spokornem dejanju greh izbrisan, nič pa ne povedo, kako.¹⁶ Iz pomena besed, ki jih v zvezi s spravo uporablja sv. pismo, in iz obrednih dejanj moremo sklepati, kako Bog greh izbriše. Sv. pismo uporablja za to več izrazov, med njimi je najznačilnejši izraz kipper.¹⁷ Kaj beseda v izvirniku pomeni, se ne da dognati. Sv. pismo jo rabi v pomenu: pokriti, poravnati, izbrisati, spraviti se s kom. Moderni prevodi svetega pisma jo različno prevajajo: globoko pokopan (angleški prevod, R. Knox), obiectum (Psalterij v prevodu papeškega bibličnega inštituta), pokrit (slovenski prevod, Maribor 1958). Kipper je najbolj pogost svetopisemski izraz za to, kar Bog naredi z grehom, ko človek zanj zadosti s pokoro. Bog greh pokrije. To ne pomeni, da greh še naprej eksistira, samo da ga Bog z nečem prekrije tako, da je greh skrit pred njegovim pogledom, podobno kakor mi kak predmet s plaščem pogrnamo in tako skrijemo pred svojim pogledom. Beseda pomeni, da je greh popolnoma uničen in ga ni več. Človeška duša je spet čista. V akademski se je beseda vedno uporabljala v religioznem pomenu: odstraniti greh, umiti dušo. Od glagola kipper je narejen samostalnik kapporeth, to je hebrejsko ime za pozlačen spravni pokrov (prim. 3 Mojz 16, 13), ki je pokrival skrinjo zaveze v drugem templju. To je bil predmet sprave, milostni sedež, nad katerim je prebivalo božje veličanstvo in je sem zahajal na veliki spravni dan veliki duhovnik, da je izprosil spravo za svoje osebne grehe, za grehe

¹⁶ Gerhard von Rad, n. d., 284 sl.

¹⁷ Norman Snaith, n. d., 30.

svoje hiše in grehe vsega ljudstva (prim. pogl. 16, tretje Mojzesove knjige!). Septuaginta imenuje to ploščo, ki je veljala za podnožje božjega veličastva hilasterion, kar izhaja od glagola hilaskesthai, spravim koga s kom, pridobim si naklonjenost, dosežem poravnavo; vulgata pa propitiatorium, pravno sredstvo. V besedi je izraženo prepričanje, da je greh odpuščen. Ovira med Bogom in dušo je odstranjena. Na tem milostnem kraju je človek izkustveno doživljal notranje prerojenje.

Kako pokora greh uniči in dušo očisti, dobro pojasni tudi razlaga, kako je Kristus s svojo smrtjo zadostil postavi. O tem razpravlja apostol Pavel v listu Rimljanom v 7. poglavju: »Ko je prišla postava, je greh oživel, jaz pa sem umrl in izkazalo se je, da mi je postava, ki je dana za življenje, bila v smrt« (Rimlj 7, 9. 10). Kristus je s svojo smrtjo povsem zadostil postavi. Postava je človeka zaradi greha obvezovala s smrtjo. Kdor je zavestno prelomil postavo in grešil, na primer s prešuštvom, je postava zanj določala smrtno kazen. Šele s smrtjo grešnika je bilo postavi zadoščeno in postava ni terjala ničesar več. Ker pa je Kristus namesto človeka odplačal s svojo smrtjo dolg postavi, nas postava več ne obvezuje s smrtjo (prim. 2 Kor 3, 6; Rimlj 4, 15; 7, 11; Gal 2, 19; 3, 13). Ker smo mi po duhovnem prerojenju v svetem krstu združeni s Kristusom, smo tudi mi postavi umrli tako, da smo postali last njega, ki je vstal od mrtvih (prim. Rimlj 7, 4). Vprašujemo se, kako je Kristus zadostil postavi? Ali zgolj s smrtjo kot tako, ali še kako drugače?

Vsak zakon je postavljen zato, da ohranja red. Če kdo ruši zakoniti red in tepta določbe zakona, takega zakon s svojimi določbami obvezuje, da porušeni red, kolikor je najbolj mogoče, popravi. Vsak zakon neizprosno terja zadoščenje od rušilca zakona. Če je postava za kršilce zakona zahtevala smrtno kazen, se upravičeno sprašujemo, ali je že smrt kot taka popolnoma zadostila postavi, ali pa je bilo potrebno še kaj več?

Smrt kot taka je mogla zadostiti postavi, ker smrt, kolikor je kazen za greh, popravlja porušeni red. Vendar je takšno pojmovanje zadostitve postavi preveč legalistično, brezosebno, hladno. Kristus ni zadostil postavi samo s smrtjo kot tako, ampak z načinom, kako je smrt pretrpel. Kristusova smrt je bila posledica svobodne in odločne volje, umreti namesto grešnikov. Kristusova smrt je bila dejanje najvišje ljubezni (prim. Rimlj 5, 10). Kristus je zadostil postavi ne samo s smrtjo kot tako, pa četudi je bila še tako strašna in sramotna. V Kristusovih časih je nič koliko ljudi umrlo na križu in mnogi od njih so bili tudi pravični. Po velikosti trpljenja morejo ti obsojenci celo presehati Kristusovo trpljenje, vendar njih smrt ni bila zveličavna. Kristusova smrt ima neskončno vrednost zaradi njegovega notranjega razpoloženja v času trpljenja in smrti. Kristusova smrt je dejanje največje ljubezni do Očeta in do bližnjega (Ef 5, 2), zato Kristus ne daje zadoščenja postavi samo po črki, ampak tudi po duhu. Kristus obnavlja to, kar je greh porušil. Ker je greh posledica nepokorščine do Boga, je Kristusova smrt polnovredno zadoščenje, darovano Bogu zato, ker jo je prestal iz pokorščine do Očeta. »Jezus je bil pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2, 8). Kristusovo odrešilno delo se nadaljuje tam, kjer je greh končal. Greh se spočne v notranjosti, ko se človek

v nepokorščini upre Bogu. Odrešenje se je izvršilo tudi v notranjosti, ko je Kristus v popolni pokorščini Očetu izrekel svoj hočem.¹⁸

Kakor Kristus ni zadostil postavi s smrtjo kot tako, ampak s smrtjo kot dejanjem najvišje ljubezni in pokorščine do Očeta, tako tudi kristjan po grehu ne doseže sprave z Bogom zgolj z zunanjo pokoro, ampak s pokoro, kolikor je odraz njegove resnične, notranje vrnitve k Bogu. Tako vidimo, da svetopisemski izraz za pokoro šûb, vrniti se k Bogu, adekvatno izraža to, kar človek s pokoro doseže, namreč odpuščanje grehov in spravo, poravnavo z Bogom. Iz tega, da je bila Kristusova smrt zaslužna in je zadostila za vse grehe človeštva, sklepamo, da je tudi naša pokora zaslužna, če izhaja iz odločne volje, vrniti se nazaj k Bogu.

¹⁸ Stanislaus Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos*, cap. V ad VIII², Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1966, 76 sl.

Liturgični ali sveti zbor

Marijan Smolik

ASSEMBLEE LITURGIQUE

La législation liturgique postconciliaire parle souvent de l'assemblée liturgique comme d'une réalité fondamentale de la célébration liturgique. Les manuels anciens n'expliquent pas assez cette réalité qui doit être éclairée d'abord sur le fond biblique.

L'histoire du peuple juif montre l'importance d'assemblée dans leur vie de l'Exode jusqu'au retour de l'Exil. La traduction des LXX emploie le terme »ekklesia« pour les rassemblements importants de tout le peuple, convoqué par le roi, souvent le jour de fête, afin qu'ils prient et offrent ou écoutent la parole de Dieu présent.

Jésus-Christ a fondé une nouvelle assemblée des croyants: l'Eglise, ekklesia nouvelle; lui même est présent dans cette assemblée dans les modes différents, mais réels.

L'assemblée liturgique chrétienne est d'abord une assemblée des croyants, elle rassemble tous les fidels qui forment une vraie communauté, mais elle est destinée à disparaître après la célébration qui doit être ordonnée, organique et hiérarchique.

Il faut éduquer les membres de l'assemblée afin qu'ils accomplissent leurs tâches dans une manière toujours plus parfaite.

»Bogoslužna dejanja niso zasebna dejanja, marveč opravila Cerkve, ki je »skrivnost edinosti«, sveto ljudstvo, ki ga zedinjajo in urejajo škofje«, beremo v čl. 26 konstitucije o svetem bogoslužju v tistem delu prvega poglavja, ki daje načela o hierarhičnem in občestvenem značaju bogoslužja. Malo dalje pa beremo: »Po duhovniku, ki vodi sveti zbor kot Kristusov namestnik, se k Bogu dvigajo molitve v imenu vsega svetega ljudstva in vseh okrog stoječih« (33, 2). Ker je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč«, je apostolsko prizadevanje Cerkve »usmerjeno v to, da bi se vsi, ki po veri in krstu postanejo božji otroci, zbirali skupaj, da bi v Cerkvi hvalili Boga, se udeleževali daritve in uživali Gospodovo večerjo« (10). Že sv. Pavel je zapisal, da smo v Kristusu Jezusu vsi eno (Gal 3, 28), zato nas navodilo o češčenju evharistične skrivnosti opozarja, da »naravo Cerkve v evharistiji popolneje razodeva tisti sveti zbor, v katerem se med seboj združujejo verniki katerega koli rodu, starosti in položaja« (št. 16, 1).

Mogli bi še nadaljevati naštevanje mest v liturgični zakonodaji našega časa, ki stavlja v ospredje občestvenost, zbiranje kot eno izmed osnovnih značilnosti liturgičnega dogajanja. Zdi se, da je to treba v našem času liturgične obnove posebej poudarjati, ker sicer obnovitveno delo ne bo uspevalo, ali pa vsaj ne bo šlo v pravo smer. Starejši liturgični učbeniki namreč nadrobno popisujejo posamezna liturgična dejanja, prostor, v katerih se ta dejanja obhajajo, posode, stvari in obleko, ki so zanje potrebne, nič pa posebej ne govorijo o ljudeh, ki ta opravila izvršujejo (razen morda o duhovniku-mašniku, diakonu in drugih klerikih), ker so jim liturgična tista »sveta, javna opravila, ki z njimi mašniki kot

služabniki Jezusa Kristusa in zastopniki sv. Cerkve Boga časte in ljudi posvečujejo».¹ Zato si nekoliko nadrobneje oglejmo, kaj vsebuje kratka beseda »sveti zbor«.

Izraz »sveti zbor« se je pojavil v popravljenem prevodu konstitucije o svetem bogoslužju za latinski »coetus«, ki ga Francozi prevajajo z »assemblée«, Nemci pa z »Gemeinde«. Ker slovenski prevod sv. pisma uporablja za isto realnost izraz »zbor«, bi mogli tudi v liturgiji uporabljati to kratko besedo, vendar nas nevarnost zamenjavanja s pevskim zborom sili, da liturgični zbor natančneje označujemo kot »sveti zbor«.²

Sveti zbor je svetopisemska ustanova

Grški prevajalci sv. pisma stare zaveze (LXX) so za zbrano občino Izraelcev, ki se v hebrejščini imenuje »qahal«, uporabili včasih izraz »synagogé«, večkrat pa besedo »ekklesia«. V profanem grškem jeziku so s to drugo besedo označevali shod, zbor meščanov, ki so se na povabilo uradnega glasnika (»keryx«) zbirali k rednim posvetom o upravi svojega mesta.

V SZ srečamo prvič tak zbor Izraelcev v puščavi pod Sinajem, kamor jih je sklical in pripeljal v božjem imenu glasnik Mojzes. V pentatevhu imamo o tem dvojno poročilo: prvo, ki je starejše, bolj skopo, zgolj stvarno, v 2 Mojz 16, 1 sl, kjer beremo za grški izraz »synagogé« slovensko: »Vsa občina Izraelovih sinov«. V devteronomiju, kjer je stara izraelska zgodovina premeditirana v luči poznejših dogodkov in razodetij, je pa izrazito poudarjeno, da so bili Izraelci zbrani v liturgičnem svetem zboru, kjer je bil med njimi navzoč sam Bog, njihov Gospod. Grški prevod uporablja za te vrste zbiranja besedo »ekklesia«, npr. »o dnevu, ko si stal pred Gospodom, svojim Bogom, na Horebu, ko mi je Gospod rekel: Zberi mi ljudstvo in jim bom dal slišati svoje besede« (5 Mojz 4, 10); »na Horebu, ko ste bili zbrani« (5 Mojz 18, 16). V času nastanka devteronomija in prevajanja SZ v grščino so namreč Izraelci že poznali redne shode ali zборе ob velikih praznikih in še pomembnejše ob izrednih dogodkih in so zato tudi starejša poročila o zbiranju imenovali z novo besedo.

Prenos skrinje zaveze na Sion pod vodstvom kralja Davida je bil tak izreden dogodek, ki je bil tudi versko zelo pomemben ter so zato poročila v sv. pismu nanj posebej pozorna. Starejši opis v 2 Kralj 6, 2–11 poroča, da so se za ta dogodek zbrali ob Davidu le »izbrani v Izraelu ... vojaki, ki so bili pri njem«, mlajši opis v 1 Kron 13, 1–14, obsežnejši in bolj liturgično obarvan pa ponavlja, da so bili ob Davidu zbrani vsi Izraelci:

¹ Franc Ušeničnik, *Katoliška liturgika*. Ljubljana 1945, 5. Priznati pa moramo, da tudi v tej knjigi beremo nekaj stavkov o pravicah, ki jih vsem vernikom daje krst za notranje in zunanje sodelovanje pri liturgiji (na str. 4), kar pa seveda ne zadošča za polno razumevanje sedanje vloge občestva vernikov pri bogoslužju, o kateri govori npr. priročnik »L'Eglise en prière«, 3. éd. 1965, v poglavju »L'Assemblée« na 30 straneh! (86–116).

² Prim. pojasnilo o spremembah v prevodu liturgične konstitucije v BV 27 (1967) 139.

»David se je posvetoval s poveljniki tisočnij in stotnij, z vsakim vojvodom. Nato je rekel David vsemu Izraelovemu zboru: Če vam je prav in je od Gospoda, našega Boga, določeno, sporočimo vsem našim ostalim bratom po vseh Izraelovih pokrajinah in z njimi duhovnikom in levitom v mestih, kjer so njihovi pašniki, naj se zberejo pri nas, da prenesemo skrinjo našega Boga k sebi... Ves zbor je odgovoril, naj se tako zgodi; kajti predlog je bil vsemu ljudstvu všeč. Zbral je torej David vse Izraelce... Nato je šel David z vsem Izraelom... David in ves Izrael je rajal pred Bogom na vso moč s pesmimi, citrami, plunkami, bobnicami, cimbali in trobentami.« Hkrati s poudarkom na številčni popolnosti zbora tu srečamo tudi druge liturgične značilnosti: Izraelci so se zbrali na poziv vladarja, ki je poslal svoje glasnike; ljudje so odobrili kraljev sklep (mar ne čujemo v tem odobravanju tistega vsemu krščanstvu znanega vzklika »Spodobi se in pravično je!«); opravilo je spremljalo obredno petje, glasba in ples.

Poročilo o posvetitvi templja pod kraljem Salomonom (3 Kralj 8, 1–66) je tudi pomembno za razumevanje značilnosti liturgičnega zbora, ker se v tem poročilu pojavijo tudi daritveni obredi ter molitev voditelja ljudstva (kralja), ki nastopa kot duhovnik in to na posvečeni dan, na praznik: »Zbrali so se pri kralju Salomonu vsi Izraelci ob prazniku... Nato je kralj Salomon in z njim ves Izraelov zbor, ki se je pri njem sešel pred skrinjo, daroval toliko drobnice in govedi, da je zaradi množine niso mogli prešteti ne preceniti... Nato se je kralj obrnil in je blagoslovil ves Izraelov zbor, ko je ves Izraelov zbor tam stal... Nato je Salomon vpričo vsega Izraelovega zbora stopil pred Gospodov oltar, razprostrl roke proti nebu in molil: »Gospod, Izraelov Bog!... Nato je kralj in z njim ves Izrael daroval pred Gospodom klavne daritve... Salomon in z njim ves Izrael, velik zbor od vhoda v Emat do Egiptovskega potoka, je takrat obhajal praznik pred Gospodom, našim Bogom«.

Poslušanje božje besede, ki je zapisana in jo berejo, srečamo kot nov element svetega zbora v poročilu o ponovni sklenitvi zaveze pod kraljem Josijem v 7. stol., ko so »našli« knjigo postave ter jo brali vpričo vsega ljudstva, ki ga je kralj dal sklicati: »Kralj je dal pri sebi zbrati vse Judove in jeruzalemske starešine. Potem je kralj šel v hišo Gospodovo in z njim vsi Judovi možje in vsi jeruzalemski prebivalci, duhovniki in preroki ter vse ljudstvo od najmanjšega do največjega. In bral je pred njimi vse besede knjige zaveze, ki se je našla v hiši Gospodovi... In vse ljudstvo je privolilo v zavezo« (4 Kralj 23, 1–3).

Kristus je isto realnost opisoval v podobah, v prilikah, ko je govoril o svatbi, na katero so vsi poklicani in povabljeni, o čredi, v katero dobri pastir zbira svoje ovce ter išče izgubljeno, dokler je ne najde. V grško pisanih evangelijih najdemo besedo »ekklesia« prav na tistem mestu, kjer Jezus oznanja, da bo ustanovil svojo versko družbo ali Cerkev, kot pravimo v slovenskem prevodu: »ti si skala in na to skalo bom se-

zidal svojo Cerkev« (Mt 16, 18); »Ako greši tvoj brat zoper tebe, pojdi in ga posvari med štirimi očmi... vzemi še enega ali dva... če jih ne posluša, povej cerkvi. Če pa cerkve ne posluša, naj ti bo kakor pogan in cestninar« (Mt 18, 15. 16. 17). Vsa grško govoreča skupina kristjanov je zaradi uporabe besede »ekklesia« vedela, da Kristus zametava liturgični zbor Izraelcev in ustanavlja svoj novi sveti zbor.

V apostolskih delih zato stalno srečujemo popise zbranih Kristusovih učencev, ki so se pod vodstvom apostolov sprva skrivali pred Judi, na binkoštni praznik pa so začeli z obredom krsta sprejemati v svoj zbor nove člane brez ozira na prejšnjo versko, narodno ali družbeno pripadnost: »Gospod pa je vsak dan pridruževal takih, ki naj bi si zveličali« (Apd 2, 47). Sv. Peter je kot novi klicar, glasnik, »keryx« vabil v novi sveti zbor: »pridite in se dajte tudi sami vzdati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu... Vi ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč, vas, ki nekdaj niste bili ljudstvo, zdaj pa ste božje ljudstvo« (1 Pet 2, 5. 9–10). (Petrov tekst nas opozarja na še eno izmed značilnosti svetega zbora, da namreč njegovi člani ne smejo biti zaprti v svoji lastni krog, ampak morajo »oznanjati« božja dela.)

Kristus je navzoč v svetem zboru

Sveti zbor je bil že v SZ med Izraelci nosilec ali vsaj priložnost za božjo navzočnost med ljudmi, saj je zbranim Izraelcem govoril ali Bog sam, kot pod Sinajem, ali njegov prerok, ali pa iz prebrane prej zapisane božje besede.

Jezus je to resnico še posebej poudaril, ko je rekel svojim učencem, ki bodo jedro njegovega svetega zbora — Cerkev: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20).

Cerkev se je te Kristusove navzočnosti vedno zavedala, zlasti pa njo opozarja pri liturgični obnovi. Papež Pij XII. je v okrožnici »Mediator Dei« zapisal: »Kristus je navzoč pri najsvetejši daritvi v osebi svojega služabnika, posebno pa pod evharističnima podobama. Navzoč je v zakramentih s svojo močjo, ki jo vlija vanje kot v orodja posvečenja. Navzoč je končno v hvalnicah in molitvah k Bogu«.³

Konstitucija o svetem bogoslužju je to Pijevo naštevande dopolnila še s Kristusovo navzočnostjo v branju božje besede: »Pri daritvi svete maše je navzoč tako v duhovnikovi osebi... kakor še posebno pod evharističnima podobama. Navzoč je s svojo močjo v zakramentih... Navzoč je v svoji besedi, tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere

³ Pij XII., Mediator Dei: AAS 39 (1947) 528; slov. prevod (ciklostil) Ljubljana 1957, 14.

⁴ Ne smemo prezreti, da koncil ne omejuje Kristusove navzočnosti v besedi samo na evangelij (česar smo navajeni, saj rečemo »Slava tebi, Gospod« in »Hvala tebi, Kristus«), ampak pravi »sveto pismo« v vsej celotnosti.

sveto pismo.⁴ Kadar končno Cerkev prosi ali poje, je navzoč tisti, ki je obljubil: Kjer sta dva...» (čl. 7).⁵

Naloga, ki čaka teologe, je, da bodo razmislili in razložili, kakšen je način Kristusove pričujočnosti pri posameznih liturgičnih opravilih;⁶ papež Pavel VI. je v okrožnici »Mysterium fidei« razlagal te različne načine in jih branil pred tistimi, ki bi hoteli izključno verovati le v Kristusovo evharistično navzočnost: »Ta pričujočnost se imenuje ,resnična' ne po izključitvi, kakor da bi druge pričujočnosti ne bile ,resnične', temveč po odličnosti, ker je ta pričujočnost tudi substancialna.«⁷

Vera v Kristusovo navzočnost v svetem zboru nam razloži, zakaj so si apostoli in cerkveni učitelji tako prizadevali, da mora v cerkvah pri bogoslužju vladati red: »Kadar se v zboru shajate, slišim, da so med vami razpori« (1 Kor 11, 18); »Ako bi se torej sešla vsa cerkev na istem kraju in bi vsi govorili jezike, pa bi vstopili neuki ljudje ali neverniki, ali ne bodo rekli, da blaznite?« (1 Kor 14, 23).

Če je sveti zbor na zemlji navzoči Kristus, potem vsak, ki se tega zbora in bogoslužja noče udeleževati, trga enotnost Kristusovega telesa, ki ga predstavlja lokalna cerkvena občina. Sv. Ignacij Antiohijski piše Efežanom: »Kdor torej ne hodi k skupnim shodom, je že prevzet in je obsodil samega sebe.«⁸ Liturgično normativni spis iz 4.–5. stol. »Nauk apostolov« piše podobno: »Pri pouku pa ukazuj in spodbujaj, naj ljudstvo hodi na shod in naj nikoli popolnoma ne manjka, marveč naj se vedno shajajo in naj ne zmanjšujejo Cerkve s tem, da se odtegujejo in zmanjšujejo telo Kristusovo... Nikar se torej, ko ste udje Kristusovi, ne razkropite od Cerkve, ker se nočete shajati; po njegovi lastni obljubi imate Kristusa, Glavo, pričujočega in z vami združenega. Nikar sami sebe ne zanemarjajte in ne odvracajte Odrešenika od svojih udov in ne trgajte ter ne drobite njegovega telesa.«⁹ Kristjani naj se ne dajo osramotiti pred pogani, ki so bolj zvesti za svoje shode: »Pogani ne opuščajo svojih praznikov in slovesnosti, ampak se redno shajajo in to ne le bližnji ampak celo taki, ki pridejo od daleč; zbirajo se in vsi prihajajo k svojim igram in predstavam.«¹⁰

⁵ Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti v št. 9 našteva različne načine Kristusove navzočnosti v bolj organskem redu, tako kakor jih doživljamo, kadar se zberemo k maši: »Vedno je navzoč v zboru vernikov, ki so zbrani v njegovem imenu. Navzoč je tudi v svoji besedi, saj on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sv. pismo. V evharistični daritvi pa je pričujoč tako v duhovnikovi osebi... kakor še posebno pod evharističnima podobama«.

⁶ O tem so razpravljali na pokoncilskem kongresu teologov v Rimu od 26. septembra do 1. oktobra 1966; poročilo gl. BV 26 (1966) 282–283.

⁷ Pavel VI., *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 764; slov. prevod (ciklostil) Ljubljana 1965, 19. Papež se sklicuje na že navedeno št. 9 navodila o češčenju evharistične skrivnosti.

⁸ Sv. Ignacij Antiohijski, pismo Efežanom 5, 3; slov. Omerzov prevod: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1939, 108.

⁹ Didascalia II, 59, 1–3; slov. prevod v op. 31 h koncilskemu odloku o službi in življenju duhovnikov: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1968,² 48.

¹⁰ Nadaljevanje prejšnjega odlomka, po franc. prevodu v *La Maison-Dieu* 57 (1959) 62.

Značilnosti svetega zbora

Podatke, ki smo jih z analizo izluščili iz razodetja in iz cerkvenega nauka o svetem zboru, moremo strniti v naslednje značilnosti. V njihovi luči lahko potem pregledamo svoj konkretni sveti zbor v cerkvi, kjer obhajamo bogoslužna opravila, in se potrudimo, da bi čim bolj ustrezal idealni podobi.

1. Je zbor vernikov, krščenih in že osebno spreobrnjenih, ki se zavedajo, da jih Bog sam kliče k bogoslužju: »Vero zakramenti ne le predpostavljajo, ampak jo z besedami in rečmi tudi hranijo, krepijo in izražajo« (B 59, 1). »Liturgija zakramentov in zakramentov torej stori, da pri dobro pripravljenih vernikih skoraj vse dogodke v življenju posvečuje božja milost« (B 61). Šele vernikom je mogoče postreči s polno liturgijo, samo oni se je morejo zares dejavno udeleževati. V tej luči moremo razumeti, zakaj marsikje po svetu naročajo, naj tistim, ki niso zares verni, ne vsiljujemo zakramentov (krst, poroka) in zakramentalov (pogreb); če pa veri niso popolnoma odtujeni, pripravimo zanje tak obred, da ga bodo mogli s koristjo spremljati.

2. Je zbor vseh, zato mora biti tako urejen, da se nihče ne počuti tujega ali prizadetega zaradi slabšega mesta (govorimo zdaj le še o vernikih): »Ako namreč stopi v vaš zbor mož z zlatim prstanom in v sijajni obleki, stopi pa tudi ubožec v umazani obleki, pa se ozrete proti onemu, ki nosi sijajno obleko, in rečete: 'Ti lepo tukaj sedi', ubožcu pa rečete: 'Ti se ustopi tamkajle ali 'Sedi k mojemu podnožju': ali niste delali razlike med seboj in sodili po napačnih mislih?« (Jak 2, 2–4).

Konstitucija o svetem bogoslužju v tem duhu naroča, da v bogoslužju ne sme biti »nobenih prednosti zaradi ugleda ali položaja« (B 32), kar prvo navodilo o izvajanju te konstitucije še jasneje pove z besedami, da naj si »dušni pastirji modro in ljubeznivo prizadevajo, da bo v bogoslužnih opravilih, zlasti še pri obredu sv. maše in pri delitvi zakramentov in zakramentalov tudi na zunaj vidna enakost vernikov in da se bodo izogibali vsakega videza dobičkaželjnosti« (št. 35), obsoja pa navado »nekaterim zasebnikom prihranjevati določene sedeže« (št. 98, 1).

Na drugačne možnosti kršitve tega načela opozarja navodilo o češčenju evharistične skrivnosti, ko pravi v št. 17, da »se je treba varovati, da ne bo v isti cerkvi istočasno dveh liturgičnih opravil, ki bi pozornost vernikov pritegovali na različne stvari«; zlasti ob nedeljah in praznikih naj ne bi bilo več maš istočasno v isti cerkvi (somaševanje je prav zato posebej priporočeno), ali pa da bi med mašo imeli duhovne dnevnic v koru, ali bi nekje v cerkvi krščevali ali poročali. V št. 26 in 27 isto navodilo svetuje, naj ob nedeljah in praznikih ne bi bilo posebnih maš za »majhne skupine vernikov v cerkvah, ki bi mogle zajeti mnogo več udeležencev«, ali maš »za posebne skupnosti«, ki naj se raje »vključijo v župnijske maše«, kar velja celo za »majhne redovniške nekleriške skupnosti«.

Le iz pastoralnih in pedagoških ozirov moramo nekaj časa imeti take posebne skupnosti (otroci, novokrščeni, ostareli, bolniki), a zlasti za otroke

in za novo spreobrnjene bi se morali potruditi, da jih čim bolj učinkovito vključimo v veliko župnijsko občestvo.

3. Sveti zbor je pravo občestvo, družba, zato morajo biti vsi udeleženci oziroma upravičenci osebno navzoči, ne razkropljeni po različnih kotih, pa tudi ne povezani le s tehničnimi sredstvi televizije ali radia. Družiti jih mora ista misel, želja, volja, za kar bi nam spet morali dati zgled ne ravno neverni, ampak tisti, ki se udeležujejo športnih iger ali zabav, ter ne mislijo na nič drugega kot na dogajanje, katerega se udeležujejo. Če je le mogoče, naj bi se udeleženci v svetem zboru med seboj poznali, da bi mogli »nadaljevati« mašo in druga opravila tudi z medsebojno ljubeznijo v življenju med tednom. Odlično sredstvo za dosego duhovne povezave pri bogoslužnih opravilih je petje, ko, »postane namreč molitev prijetnejša, bolj jasno se razodeva skrivnost svetega bogoslužja ter njegov hierarhični in občestveni značaj; z ubranostjo glasov se bolje doseže ubranost src«.¹¹

4. Sveti zbor je le začasna ustanova: verniki se zberejo k bogoslužnemu opravilu, pa vnaprej vedo, da se bodo potem spet razšli. Zavest o tej začasnosti nas bo varovala pretiranosti v trudih in stroških za čim lepše in čim popolnejše oblikovanje svetega opravila,¹² zlasti če pri tem pozabljamo, da nas mora liturgija vzgajati za življenje: »Potem ko se je udeležil maše, naj si zato vsakdo skrbno prizadeva za izvrševanje dobrih del in za to, da bi ugajal Bogu in bi se prav vedel, poln ljubezni do Cerkve, izvršujoč to, česar se je naučil, in napredujoč v pobožnosti«; naj ga prevzema trdna odločnost, da hoče »prepajati svet s krščanskim duhom« in postati Kristusova priča »v vseh okoliščinah, in sicer sredi človeške družbe«.¹³ Na koncu vsakega liturgičnega opravila, ne le na koncu maše, bi morali slišati predstojnikov ali diakonov klic: »Ite«, »pojdite!«

5. Sveti zbor mora biti pa tudi organsko in hierarhično urejen, čeprav smo v št. 2 rekli, da v njem ne sme biti razlik. Ljudje, verniki, ki se zberejo k svetemu opravilu, namreč niso slučajni zbor, gruča, množica, ampak skupnost, telo, v katerem mora imeti vsak ud določeno opravilo, s katerim bo pomagal doseči skupni cilj in namen. Načelo konstitucije, ki v čl. 28 določa, naj »pri bogoslužnih opravilih vsak, bodisi delivec bodisi vernik, ko opravlja svojo službo, dela samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih pravilih« namreč ni v nasprotju z načelno enakostjo vseh krščenih v Cerkvi. Ker

¹¹ Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju št. 5; slov. prevod v knjižici: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Ljubljana 1967, 34.

¹² Morda bi mogli v podkrepitev tega svarila pritegniti tudi št. 11 navodila o glasbi, ki pravi: »Zavedati se je treba, da je resnična slovesnost bogoslužnega dejanja prej kakor od slovesnejšega petja in sijajnejših obredov odvisna od spodobnega in pobožnega izvrševanja obredov, ki spoštuje celotnost bogoslužnega opravila, ko je vsak njegov del izvršen v skladu s svojim značajem.«

¹³ Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti št. 13, ki navaja odlomek iz starodavnega Hipolitovega spisa »Apostolsko izročilo« in odlomek iz najnovejše koncilске pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu.

je konkretno zbrana cerkev podoba velike Cerkve, ki je Kristus, zato je tudi potreben nekdo, ki v Kristusovem imenu vodi zbrano občestvo, naj bo to škof ali župnik ali duhovnik ali diakon. Razumljivo je, da voditelj ne bo vsega naredil sam, ampak bo del opravil zaupal diakonu, bravcu, strežnikom; kakor tudi zbrani verniki ne bodo vsi delali vsega in bodo zlasti pri petju zaupali pevskeму zboru izvajanje nekaterih spevov, »da le ljudje niso izločeni pri drugih delih, ki so jim namenjeni«, ker »ni mogoče odobriti navade, da se samo pevskeму zboru zaupa petje vseh spremenljivih in stalnih mašnih spevov tako, da je ljudstvo popolnoma izključeno od sodelovanja s petjem«. ¹⁴

Povsem razumljivo je, da je treba vernike vzgajati za to, da bodo razumeli svojo vlogo v svetem zboru in jo radi izvrševali z notranjim in zunanjim sodelovanjem. Duhovniki nikakor ne smemo pozabiti na naloge, ki nam jo je dal koncil in ki je uradno izvršena obnova bogoslužja ne bo preklicala: »Dušni pastirji naj si goreče in potrpežljivo prizadevajo za liturgično vzgojo in dejavno notranje ter zunanje sodelovanje vernikov v skladu z njih starostjo, razmerami, načinom življenja in stopnjo verske izobrazbe; s tem bodo spolnili eno svojih glavnih dolžnosti, ki jih imajo kot zvesti delivci božjih skrivnosti« (B 19).

¹⁴ Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju št. 16 c.

Vera v sekulariziranem svetu

To je bilo vprašanje, s katerim se je pečal simpozij, ki ga je sekretariat za neverne sklical na Dunaj v dneh 10. in 11. septembra. Od Jugoslovanov sva se simpozija udeležila škof dr. Janez Jenko, ki je pravi član sekretariata, in podpisani kot konzultor. Povabljeni so bili tudi drugi člani in konzultorji iz evropskih dežel, tako da se je zbrala pisana pa visoko kvalificirana družba, ki je obenem z najboljšimi predavatelji dajala celotnemu simpoziju resen značaj in mu zagotavljala popoln uspeh. Simpozij je vodil načelnik sekretariata dunajski kardinal Franc König, od časa do časa pa ga je zastopal tajnik sekretariata msgr. Vincencij Miano.

Po uvodnem pozdravu dunajskega nadškofa je nastopil pariški nadškof msgr. Marty z uvodno osvetlitvijo vprašanja o veri in ateizmu v sekulariziranem svetu, o čemer naj bi na simpoziju razpravljali. Po njegovem mnenju povsod navzoča sekularizacija sveta ni niti povsem negativna niti povsem pozitivna. Gotovo pa je, da je v sekulariziranem svetu Bog le preveč odsoten. V nobenem primeru pa ne smemo istovetiti sekularizacije z razkristjanjenjem. Če je do precejšnjega razkristjanjenja v sekulariziranem svetu prišlo, je tega krivo tudi krščanstvo, v kolikor je bilo preveč povezano z določenimi civilizacijami, ki jih sedanja doba odklanja. Prost teh spon, more in mora kristjan biti aktiven tudi v sedanji civilizaciji, saj ne more ljubiti Boga, kdor ne ljubi brata, v kateri koli dobi živi. Treba je biti čimbolj v svetu, da bo svet čimbolj pri Bogu.

O zgodovinski poti do sekularizacije je govoril urednik pariških »Etudes« p. René Marlé SJ. Ob Gogartenovi knjigi »Die Sekularisierung als theologisches Problem« je poudaril, da se je proces sekularizacije začel že v prvi judovsko-krščanski dobi, dasi je Kristus naročil, da je treba ves svet narediti za njegovo kraljestvo. Z Bonhoefferjem je Marlé prepričan, da kljub odtujenosti religiji svet bolj in bolj potrebuje Boga in to potrebo tudi čuti. Vendar svet odklanja napačne slike o Bogu. Svet ne pričakuje, da bi mu idejo o Bogu prilagodili, ampak pričakuje, da mu prikažemo polno idejo Boga in Kristusa, kakršna izhaja iz sv. pisma. Krščanstvo naj se inkarnira v sekulariziranem svetu in Cerkev naj pokaže svojo pozitivno vlogo in poslanstvo v sodobni družbi. »Teologi božje smrti« nočejo senzacije, ampak le to, naj kristjan pokaže svetu pristni evangelij. Cerkev je zakrament Boga v svetu, kristjani naj bodo njegovo znamenje. Ker pa je sekularizacija sveta v neprestanem razvojnem toku, jo bo tudi kristjan moral dohitevati z vedno novimi oblikami svoje navzočnosti.

V debati je bila posebno zanimiva misel filozofa p. Lotza SJ, da je treba filozofijo bolj povezati s teologijo, medtem ko je bila doslej le preveč povezana z določeno grško miselnostjo, ki pravo pojmovanje Boga in krščanstva deloma izkrivlja. Laični teolog Jean Guilton pa je omenil, da se je Cerkev včasih preveč vtikala v profane zadeve in je premalo puščala svetu njegovo upravičeno avtonomijo.

Na sociološke dimenzije sekularizacije je v svojem predavanju opozoril sodelavec sekretariata za neverne msgr. A. Grumelli iz Rima. Poudaril je, da je problem sekularizacije kompleksnega značaja. Poganstvo je bilo totalitar-

nega značaja in je hotelo vse v svetu sakralizirati. Ker so kristjani to stališče odklanjali, so jih imeli za ateiste. Z novo zavezo se je začel dialog med evangelijem in svetom, včasih se je zavarovanje samostojnosti svetnega področja bolj posrečilo včasih manj. Sekularizacija sveta ni nujno nenaklonjena veri, dasi je res, da so v njej elementi, ki so naklonjeni ateizmu. Na desakralizacijo sveta je treba gledati s posebnim ozirom na sociokulturno diferenciacijo. Zelo verjetno se bodo v sekulariziranem svetu pojavile tudi želje in težnje po resakralizaciji, ko se bo obnovilo zanimanje za verska in cerkvena vprašanja, posebno če bomo sposobni za pravičen dialog.

V razpravi o predavanju je bila poudarjena misel, da so rešitve materialističnega svetovnega nazora glede smisla človeškega življenja in dela, posebno pa trpljenja in smrti, tako polne negotovosti, da bo sekularizirani svet nujno spet klical na pomoč krščanstvo in Cerkev.

Msrgr. Alb. Dondeyne, profesor filozofije v Louvainu, je govoril o filozofskih perspektivah sekularizacije. Za filozofijo sekulariziranega sveta je značilno, da je vsa usmerjena v človeka, njegovo eksistencialno povezavo s svetom in njegovo ontološko problematiko. V tem se krije krščanska filozofija z nekrščansko, saj je vsaka skrb za človeka nekaj dobrega, pa četudi prihaja od ateistov. Bog tudi hoče človeka in njegovo avtonomijo; priznanje te avtonomije se nikakor ne sme smatrati za zanikanje Boga. Kako naj se rešujejo problemi sveta, je treba spraševati človeka in ne Boga. Ne bojmo se: *esse proprium* že vsebuje pokorščino do Boga. Avtonomnemu svetu pa je treba tudi pokazati Boga, vendar ne samo v kakih filozofskih dokazih, ampak v Kristusu. Raje govorimo o potih do Boga in o njegovih sledovih v svetu kakor pa o dokazih. Posebno dragoceni so sledovi etičnega značaja: svoboda, dobrota in pod. Sekularizirani človek noče Boga, ki ne bi bil pristen, ampak samo kak »bouche-trou« za vsak primer ali pa samo tolažba v trpljenju. Tako prikazovanje Boga je tuje krščanski tradiciji, ki je tudi z dokazi bolj malo operirala. Človeku je treba približati polnost Boga, vendar ne zanikati njegove skrivnostnosti.

V debati je bila poudarjena misel, da verniki drugim Boga le dokazujejo, premalo pa mislijo na to, da Bog s svetom koeksistira in da ga je mogoče srečati tudi v verskem izkustvu. »Deus per Deum cognoscitur.« Zopet pa je treba paziti, da filozofskih dokazov preveč ne razvrednotimo, saj je med njimi in svetom lepa harmonija. Vendar je to le del dokazovanja, ostalo naj stori razodetje, evangelij. Na vsak način je v sekulariziranem svetu treba revalorizirati vertikalo. Ateistom pa je treba priznati, da so lahko avtentični ljudje, vendar jim do polnosti človeka še nekaj manjka: Boga.

P. Karel Rahner SJ je imel teološko razmišljanje o sekularizaciji. Vedno in povsod je treba ateističnim ljudem razodevati pravi katoliški teizem. V tem oziru nekako stagniramo. Pri svojem oznanjevanju ne upoštevamo dovolj psihologije in sociologije. Paziti je treba na to, s kakšnimi ateisti se srečujemo. Ateistu sekulariziranega sveta ni treba apologetično dokazovati, da brez Boga ne gre, ko pa vidi, da gre. Danes je še pretežno ugotoviti, kako bi šlo v zares brezbožni družbi, preveč je še vse prežeto s religijo. Gotovo je, da tudi moralno življenje gre brez Boga, ker izhaja moralni zakon neposredno iz človeka. Postavljati monoteizem kot postulat, je danes fikcija. Uspešno je samo polno krščanstvo. Tega pa še malo poznamo. Treba je delati za polno resnico, ki jo išče tudi ateist. Naše delo z ateisti naj bo »inicijacija v doživetje Boga«. Vendar pa ima teizem bodočnosti lahko tudi borbeni značaj, če bo njegov nosilec elita. To je visok dar modrih, toda ne da se tajiti, da bo vabljev. Slej ko prej pa je treba »den ganzen Menschen anrufen, nicht nur indoktrinieren«.

O veri, ki jo izziva sekularizirani svet, je govoril prof. H. Fries. Odklonil je krilatice: Ostanimo zvesti veri! ali: Razvoj v svetu vodi v zlo! Kdor v jezi

gleda na vse to, hoče, da se pomaknemo nazaj v dobo pred sekulariziranim svetom. Zopet pa bi ne bilo prav, če bi se hoteli sekulariziranemu svetu na vsak način prilagoditi (*aggiornamento*), saj to bi bilo pravo malikovanje Kronosa. Pravo stališče je le to: razumevanje sveta, ki ima lastno zakonitost in funkcijo, in razumevanje človeka, ki je v njem stvarnik in gospod. Ta »gospod« pa priznava nad seboj Boga in njegovega Kristusa. Tako sekularizacijo priznavamo, ker nočemo povrnitve v stare čase, ko je bilo vse »sveto«. Treba pa je od take sekularizacije ločiti tako imenovani sekularizem, ki je totalitarna ideologija in zanikanje Boga. Človek je ujetnik v takem svetu. Če pa ga odkloni, dobi zopet moč nad svetom. Če ne bo pazil na pravilne odnose s svetom, se bo kmalu znašel v mitologiji, v pseudosakralizaciji sveta. Gotovo je, da sekularizirani svet potrebuje vero, ki mu odgovarja na temeljna vprašanja človeškega življenja. Vera naj bo vest sekulariziranega sveta. Toda ta vera mora biti doživeta. Cerkev naj stopa v dialog s sekulariziranim svetom. Ta dialog je toliko bolj potreben, ker ga ni bilo, ko bi moral biti, in je zato prišlo do tolikšne odtujitve. »*Gaudium et spes*« kaže pravo pot. Če bomo kristjani povsod navzoči z ljubeznijo, se bo svet odpiral Kristusu. Kristjani naj svetu vrnejo upanje. Naša vloga: diakonia, martyria, koinonia. Ne triumfirati! Cerkev — *sacramentum unitatis*. Čim bolj bodo kristjani na te načine iskali svet, toliko bolj se po obranil skušnjave sekularizma. Ne poudarjati, kar nas od sekulariziranega sveta ločuje, ampak kar nas z njim združuje. S sekulariziranim svetom imamo skupni cilj, skupno odgovornost in skupno pot.

Prof. Keilbach je v diskusiji opozoril, da so pri sekularizaciji sveta stalno navzoče tudi ideje ateističnega sekularizma. Nasprotno pa je prof. Simond poudaril, da ne smemo v vsaki spremembi v svetu gledati revolto zoper Boga. So vprašanja v svetu, s katerimi se more in mora spoprijeti le Cerkev, npr. vprašanje zla, revolucije ipd. P. de Lubac je menil, da je sicer pluralizem v svetu razumljiv in opravičen, vendar ni ideal. Ideal je edinst in enotnost v Bogu, kar bo nujno vodilo zopet do določene resakralizacije. Prof. Fries znova poudarja, da je človek toliko pri Bogu, kolikor je pri sebi. Vendar pa je treba na Boga tudi izrecno pokazati npr. s svetimi časi, kraji, ljudmi itd.

Anglikanec prof. Webster iz Londona je govoril o ekumenizmu in sekulariziranem svetu. Po njegovem ni dvoma, da sekularizirani svet izziva vsa verstva. Zato pa se morajo verstva približati in zediniti v iskanju skupnega odgovora. Težko se je v sekulariziranem svetu vživeti in z njim sodelovati. Če se ne moremo z njim združiti v idejah, se dajmo vsaj v skupnih akcijah. Aktivisti vseh veroizpovedi naj bi se združili v iskanju odgovora na vprašanja sekulariziranega sveta. Pri tem jim morejo družbena občila zelo pomagati. Važni pa so kristjani sredine, ki se v bistvenem skladajo. Za zgled navaja zbiranje okrog Theilhard de Chardina. Ne zadostuje dialog Cerkvá s sekulariziranim svetom, ampak je potreben dialog vsega krščanstva s celotnim sekulariziranim svetom.

Tajnik sekretariata za neverne msgr. Vincencij Miano je ob sklepu simpozija poročal, kako je sekretariat doslej reševal nalogo, ki mu jo nalaga papežev odlok »*Regimini Ecclesiae sanctae*«, da mora namreč pospeševati študij ateizma in dialog med vernimi in nevernimi. Marsikaj je bilo storjenega, zadnje novosti so ustanovitev »Internacionalne revije za dialog« (urednik dr. H. Vorgrimler) in izdaja knjige o dialogu z nevernimi, ki da je pravkar v Rimu izšla v več jezikih. V debati je pariški nadškof Marty zaželel, da bi sekretariat dajal več pastoralnih navodil za stike z nevernimi. Svoja stališča naj skuša še bolje uveljavljati v samem Rimu. P. Voillaume je menil, da bi bilo za delo z nevernimi ljudmi treba pripravljati bodoče duhovnike že v semenišču. P. Wetter meni, da bi se zaradi dialoga z nevernimi morali povezati z vsemi

podobnimi gibanji v svetu. J. Guittton priporoča objavljane vseh vrst dialoga. Ob zaključku je kard. König priporočil, naj bi se podobni dobro pripravljeni simpoziji vršili tudi po drugih kontinentih. Za uspešno delo z nevernimi je predvsem potrebno, da verni pokažejo nevernim vse dimenzije krščanskega človeka.

Vilko Fajdiga

Knjiga o verskem pouku v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Ker mora tudi dogmatika navsezadnje služiti oznanjevanju, ki je naloženo Cerkvi, zato bo tudi nekdo, ki je njegova stroka dogmatična teologija, rad vzel v roke dobro knjigo s področja pastoralne teologije. In zadnja knjiga enega najpomembnejših pastoralnih teologov nemškega jezikovnega področja dr. Theodorja Filthauta, ki je veliko delal za prenovitev šolske kateheze in tudi drugače, je še več kakor dobra. Naslov ji je »**Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen**. Erneuerung des Religionsunterrichtes aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils« (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, 192 str.). Avtor sam izida knjige ni doživel; umrl je skoraj takoj nato, ko je rokopis oddal založbi.

Nštejmo najprej naslove 11 poglavij: 1. Razodetje kot zgodovinski dogodek (13—31); 2. Sv. pismo kot središče verskega oznanjevanja (32—44); 3. Duh božji v svetu (45—62); 4. Cerkev kot božje ljudstvo (63—70); 5. Laiki kot udje božjega ljudstva (71—85); 6. Cerkvena služba (Amt) kot služenje (Dienst) (86—94); 7. Pashalni misterij v liturgičnem pouku (95—111); 8. Misijonarska Cerkev (112—126); 9. Ekumenski pouk (127—146); Kristjani in Judje (147 do 164); 11. Vzgoja za življenje v sedanji družbi (165—192). — Tematika je torej v nekaterih pogledih podobna tematiki znane slovenske Truhlarjeve knjige »Pokoncilski katoliški etos«, vendar je vidik drugačen, zato pa tudi način obdelave drugačen. Še bolj drugačna je vsebina, seveda pa prežeta s koncilskim duhom v najboljšem pomenu.

Ustavimo se ob tistem, na kar smo, kadar govorimo o idejah 2. vatikanskega cerkvenega zbora, radi najmanj pozorni — in vendar je navsezadnje neprimerno važnejše kakor marsikatera od tistih obrobnihi stvari, ki so sicer tudi potrebne, vendar pa resnično stranske in lahko celo prazne, če ne srkajo življenja iz globin. In tiste globine, iz katere naj Cerkev živi in raste, so globine življenja troedinega Boga, kakor je koncil pokazal zlasti na začetku svojega osrednjega teksta. Filthaut se ustavlja posebno ob 4. čl. dogmatične konstitucije o Cerkvi, kjer je govor o Svetem Duhu kot posvečevavcu in oživljevavcu Cerkve, o tistem Duhu, ki je vez neizmerne, večno blažene ljubezni med Očetom in Sinom in ki obenem povezuje z Očetom in Sinom tudi stvarstvo in še posebej vključuje v veletok troedinega božjega življenja Cerkev, »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4, 2), in prek nje posameznike. Filthaut ugotavlja nekaj, kar spada k največjim pomanjkljivostim, kar jih najdemo danes med kristjani: silno blede zavest glede Svetega Duha. In vendar »krščansko bivanje sploh ni mogoče brez Svetega Duha. Sveti Duh namreč povzroča vero, upanje in ljubezen v človeku. Znano je, da ni prav nobene milosti, če je ne podeli Sveti Duh; saj je ravno on posvečevavec. Tudi se ne podeli noben zakrament in ga ni mogoče prejeti vredno brez njegovega sodelovanja. Poleg tega je treba spomniti na to, da je

krščanska eksistenca po svojem bistvu 'duhovna eksistenca', to se pravi, življenje iz božjega Duha« (45).

Radi pozabljamo, opozarja Filthaut, da »duhovni« človek ni nasprotje z »materialnim«, marveč pomeni vsakega v Kristusa verujočega človeka, ki živi »duhovno« življenje, tj. življenje iz božjega Duha. Sv. Pavel govori vsem Galačanom: »Bratje... vi, ki ste duhovni« (Gal 6, 1; prim. Rimlj 8, 5. 14). V kolikernih udih Cerkve pa je ta zavest živa? Morda kdaj tudi v tistih ne, ki se imenujejo »duhovniki«, a so pozabili, da to ime prihaja od Svetega Duha. (46). — Tudi beseda »krščanski« in »kristjan« ne pomeni ne le naše pripadnosti h Kristusu, marveč tudi našo povezanost z Duhom, kajti kristjan se tako imenuje, ker je »maziljen« z božjim Duhom »v Jezusovem imenu«, to se pravi v Jezusovi moči, iz moči Jezusovega odrešitvenega dela, kakor je bil tudi Jezus sam, seveda v vsej polnosti, maziljen s Svetim Duhom in zaradi tega resnično »Christòs« (= Maziljenec, Mesija; prim. 1 Jan 2, 27). — Koliko že stara zaveza govori o božjem Duhu, in sicer mnogokrat s tako živo in silno govorico! Kako važno bi bilo, če bi kristjana že v mladosti prevzela zavest o Svetem Duhu, ki neprestano deluje v svetu in na svetu, da bi ga privedel do njegove nove, večne prihodnosti — saj bo tudi »prerogjenje sveta« (Mt 19, 28) delo božjega Duha, ki je Duh poveličanega Kristusa (40—48). »Duh božji ni v nasprotju do materije in do vesoljstva. Idealistična dialektika duha in materije ni nikakršna krščanska kategorija. Duh božji ni nasprotni pol materialnemu svetu, marveč je prazračnik tega sveta, njegov vzdrževavec in dovrševavec, prijatelj in ne sovražnik« (49). Filthaut nakazuje, kako bi zlasti katehet že mladostniku mogel pomagati k življenjsko zelo plodoviti zavesti glede delovanja Svetega Duha v Cerkvi in posameznikih, pa tudi v stvarstvu in svetu sploh.

S tem v zvezi je tudi apostolat. Avtor se ustavlja zlasti pri 33. čl. koncilskega odloka o laiškem apostolatu. Mladi ljudje naj se še posebno nauče svoje krščansko življenje pojmovati kot »duhovno življenje«, življenje iz Duha. Nauče naj se umevati Duha kot veliko božjo moč, ki je na delu ne le v škofih in duhovnikih, marveč tudi v laikih, in sicer že od krsta naprej, še bolj pa od sv. birne dalje. K temu pouku spada tudi to, da mladina spozna veličino tega svojega duhovnega življenja in hkrati situacijo odločanja, v katero te mlade ljudi postavlja Sveti Duh (59 sl.). — Zelo razširjena je predstava, da je božji Duh daleč od nas ljudi, daleč od zemlje in zunaj zgodovine, bitje, ki se nahaja nekje v nekem nebeškem svetu, ki ga ni mogoče določiti. Spričo te maloverne, resnici nasprotujoče predstave vstaja zahteva, da se naučimo življenjsko upoštevati navzočnost Duha na tej zemlji, sredi zgodovine in v vseh ljudeh, na poseben način pa seveda v vernikih.

Zlasti pride v poštev nauk o Svetem Duhu v nauku o milosti. Milost je dar Svetega Duha, učinek Svetega Duha, učinek, ki pa ni nikoli ločen od Svetega Duha samega.

Kaj pa je pridobljenega s takšnim, pnevmatološko strukturiranim naukom o milosti? Avtor navaja tri točke: — 1. Duh božji postane na ta način viden kot neposredni darovavec in povzročevavec vseh milosti. Odstranjena je nevarnost, da bi milost izolirali od božjega darovavca te milosti. Tudi bo s tem človeško posredovanje milosti vedno karakterizirano kot zgolj orodna funkcija. Duhovniki in laiki, pa tudi svetniki s svojo priprošnjo — vse to je v pogledu na milost le orodnega značaja. — 2. Tudi bo vse bolj jasno, da je milost res nekaj nedolgovanega, zares nadnaravnega. Beseda o milosti bo (mladim) ljudem vselej prebudila asociacijo, misel na Svetega Duha, darovavca milosti. Milost je dar, ki ga človek prejme neposredno iz božjih rok. Ob takem pouku se bo mogoče izogniti usodnemu nerazumevanju.

Če namreč milost ločimo od Svetega Duha, se lahko vrine predstava o milosti kot nečem kvantitativnem, kar je mogoče kopičiti in zbirati, da bi potem to morda nekoč ponudili Bogu, v pričakovanju, da bomo za to »zbirko« božjih darov še poplačani. Takšno pojmovanje pa je nemogoče, če človek ve, da je milost stvarnost, ki ima svoj osebni izvor stalno v božjem Duhu. — 3. Končno začne tak človek pojmovati Duha ne le kot stalnega darovavca in vir vseh milosti, marveč tudi kot največjo vseh milosti, kot božji dar sploh. To je svetopisemska resnica, ki jo sv. Pavel povzema v besedo: »Ne veste li, da ste tempelj božji in da Duh božji v vas prebiva?« (1 Kor 3, 16). Na tej osnovi bo mladi človek mogel vse laže priti do vesele, dvigajoče zavesti o svojem krščanskem dostojanstvu; saj bo vedel, da je nosilec božjega Duha; in imel bo hkrati veselo zaupanje v Boga, ki ni Bog daljine, marveč Bog bližine in ki je vedno pripravljen pomagati človeku v njegovem boju za popolnost. Kakšna pomoč v primerjavi s tisto vzgojo, ki človeško življenje pojmuje v prvi vrsti kot stalno dolžnost spolnjevanja božjih zapovedi! S pnevmatološko strukturo nauka o milosti bo krščansko življenje predstavljeno kot življenje iz božjega Duha, z božjim Duhom in v božjem Duhu (60 sl.).

In še ena, na 2. vat. cerkv. zboru tako rekoč na novo odkrita resnica bo postala vse bližja: da nezmotljivost Cerkve ni omejena na škofo, marveč da obsega vse ude; in da oznanjevanje Cerkve ter poučevanje ni le stvar nosilcev službe, marveč so po svojem položaju in svojih darovih k oznanjevanju božje besede poklicani prav vsi udje Cerkve; vsi skupaj smo prejeli moč in luč Duha za ta namen. Ker Duh deluje v vseh, zato on sam, Duh resnice, garantira nezmotljivost pričevanja celotne Cerkve v določenih okoliščinah (ne da bi s tem bila zanikana posebna funkcija škofov in še posebej rimskega škofa v tem pogledu) (62).

»Z vzgojo za apostolat je treba začeti s prvim otroškim poukom...« (L 30, 1). Filthaut v naslonitvi na koncilski nauk lepo govori o nujnosti vzgoje za apostolat. Treba je, pravi, spet bolj jasno in prepričljivo govoriti o dostojanstvu »laika«. In sicer: 1. v zvezi z naukom o Cerkvi; 2. pri pouku o bogoslužju; 3. v zvezi z naukom o oznanjevanju (78—85). Laike je treba predstavljati kot polnopravne in polnovredne člane Cerkve in ne kot »podložnike« neke »oblasti«, kar je »fevdalistična kategorija« (80). Najbolje bi bilo, če bi se besede »laik« izogibali, ker ima slab prizvok; a ker se to ne more popolnoma zgoditi, naj bi vsaj v večini govorili rajši o vernikih, h katerim pa seveda spadajo tudi duhovniki in škofje. Odstranjati je treba predstavo, kakor da se duhovništvo podeli samo z »ordo«, kakor da je samo to resnično duhovništvo. Poudarjati je treba skupni značaj obojega kot deležnosti pri Kristusovem duhovništvu. Razlika pa ni v tem, da so eni delivci, drugi prejemniki. V resnici so vsi prejemniki, kolikor od Boga po Kristusu v Svetem Duhu prejemajo milosti. Vsi so tudi posredovanci milosti, čeprav seveda na različen način (82). — Vsi udje božjega ljudstva so in naj bodo: poslušavci božje besede. Nihče ni od tega izvzet. Razlikovanje med poslušajočo in učečo Cerkvijo je zvodljivo in naj se opušča. Kdor ima posebno pooblastitev za učenje — škofje, zlasti rimski škof, — je še močneje kakor drugi vezan na poslušanje božje besede. Ker pa so vsi poslušavci, naj bodo tudi vsi priče — tudi tukaj ni nočelno noben izvzet. Posredovanje evangelija svetu — to je naloga vseh. In sicer ravno zato, ker so bili vsi poklicani, da bi bili poslušavci besede. Ker so bili obdarjeni z božjo besedo, ki je beseda odrešenja, naj te besede ne zadržujejo sami zase, marveč naj jo posredujejo drugim ljudem, da bi tudi ti dosegli zveličanje. Naglašanje te resnice ni treba da bi vodilo, in ne sme voditi do prikrajševanja polnomočja nosilcev učiteljske službe. Njihova funkcija je, da resnico avtoritativno podajajo naprej. To ne pripada vsem udom, kar je seveda treba učiti. Ker pa je bilo učiteljstvo Cerkve

v dosedANJI katehezi enostransko poudarjeno in pretirano naglašeno, je posebna naloga današnjega pouka, da naglasi pravico in nalogo vseh kristjanov, da služijo besedi. Tej nalogi ne bomo kos, če nalogo vernikov omejimo na to, da morajo ti »pomagati« duhovnikom pri oznanjevanju. Saj niso le pomočniki nosilcev službe pri pričevanju za resnico; so v prvi vrsti sami priče resnice, in sicer na temelju življenja iz vere, h kateremu so poklicani (82 sl.).

V poglavju o »Pascha-Mysterium« v liturgičnem pouku je nekaj posebnega to, da avtor besedo »pasha« ne razlaga kot »prehod« (iz egiptovske sužnosti v Obljubljeno deželo; Kristusov prehod s sveta k Očetu v poveljčano življenje), kakor je to najbolj običajno, marveč kot »mimohod« (Vorübergang), čeprav tudi na prvem mestu omenjenega pomena avtor ne taji. Za Izraelce je Jahvejev »mimohod« pomenil ali odrešenje ali pa neodrešenost (Unheil) povzročujočo božjo navzočnost: za Izraelce življenje, osvoboditev in veliko dejstvo, da so tedaj postali božje ljudstvo; za Egipčane pa je bil ta Gospodov mimohod sodba, gorje (Unheil) in smrt. Ta dogodek starozavezne zgodovine je že prva Cerkev razumela kot božji mimohod, ki je kazal na Kristusa, prinašavca eshatološkega odrešenja. V Kristusu se je uresničila nova navzočnost Boga med ljudmi. Celotno življenje Jezusa iz Nazareta, zlasti pa njegova smrt in njegovo povišanje, je bilo božji mimohod. In tudi ta mimohod je pomenil »Heil oder Unheil«, osvoboditev ali propad. Ta svoj mimohod v svojem učlovečenem Sinu napravlja Bog po svojem Duhu navzoč v oznanjevanju in liturgiji Cerkve. S tem postane Kristusov enkrat v zgodovini izvršeni mimohod vsem ljudem sočasen. To se vrši v vseh (liturgičnih) skrivnostih, na poseben način pa v krstu in v obhajanju sv. evharistije. Ta pod znamenji zakriti Gospodov mimohod se bo dovršil v paruziji, dokončnem in nezakritem prihodu Boga, prihodu, ki bo pomenil začetek novega sveta (v kali se je ta novi svet začel že s Kristusovim vstajenjem), v katerem bo večna, v polnosti razodeta navzočnost Boga med ljudmi. Tedaj bo »pasha« (mimohod) postala trajna božja navzočnost (zlasti 98 sl.). Filthaut daje mnogo dobrih namigov, kako bi katehet napravil osrednjo skrivnost celotne odrešitvene zgodovine plodovito za življenje katehizirancev.

Tudi sicer ima knjiga mnogo dragocenega za kateheta in sploh za vsakega oznanjevalca božje besede, kar mora biti, kakor je bilo že rečeno, na ta ali oni način — v prvi vrsti seveda z življenjem iz vere — vsak ud Cerkve. A hotel sem opozoriti le bolj na tiste stvari, ki imajo zvezo z naukom o milosti, zato pa nujno tudi z naukom o Svetem Duhu, Duhu poveljčane Kristusa, kar je v našem praktičnem življenju in seveda tudi v oznanjevanju dokaj »zanemarjena njiva«. V tem pogledu se bomo mogli marsikaj naučiti iz tega Filthautovega dela, ki v nekaterih mislih spominja na holandski katekizem, za katerega upamo, da bo kmalu popravljen glede tistih nejasnosti, ki jih ima in s katerimi v resnici more begati marsikaterega bravca. (Filthaut holandskega katekizma izrečno ne omenja.) V pogledu na nauk o milosti so ravno v holandskem katekizmu lepo izražene tiste misli, ki se zanje po pravici zavzema Filthaut.

»Kar spoznamo v ljubezni, vsebuje sveto skrivnost, a ni komplicirano. Oče in mati tako doživljata svojega otroka, ko ga pozno zvečer še enkrat odeneta: napolnjenega od skrivnosti, pri tem pa vendar tako bližnjega in tako domačega. Majhen otrok tako doživlja svoje starše: v mnogočem neznane, a vendarle ne tuje, marveč domače. Naj se tako tudi naše govorjenje o nedoumljivem božjem daru ne zdi komplicirano v prihodnjih poglavjih; kajti nočejo nam govoriti o ničemer drugem kakor o neskončno preprostem božjem Duhu, ki ne zmede, marveč ogreje.« Tako začne holandski katekizem z naukom o milosti in govori nato pravzaprav v prvi vrsti o Svetem Duhu — kajti

milost je predvsem in najprej božji Duh sam, Dar medsebojne ljubezni med Očetom in Sinom, tako bogate, da se hoče dajati tudi stvarjem. »Bogastvo tega daru izraža sv. pismo in tradicija z mnogimi besedami, ki nakazujejo vse isto: božje življenje prejememo, božji otroci smo, v Kristusu smo, Bog prebiva v nas, udje Kristusovega telesa smo, milost prejememo. Vsakokrat izrečemo s tem pod drugim vidikom, da je Sveti Duh v nas.« (Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Dekker & Van de Vegt N. V., Nijmegen-Utrecht 1968, str. 323). Pri nauku o milosti odkrivati te božje globine, a vendar ostajati tako blizu najbolj človeškemu in osvetljevati to človeško z osrečujočo božjo lučjo — k temu nam more v veliki meri pomagati Filthautovo delo.

Anton Strle

Trofenikove publikacije s področja naše kulture in zgodovine

I.

Dr. dr. Rudolf Trofenik je pred leti v Münchnu ustanovil založniško podjetje, ki naj svetu posreduje znanje o slovenski kulturi v zvezi s širšim prostorom južnovzhodne Evrope. Čeprav je München že prej takim vprašanjem obračal precejšnjo pozornost in v ta namen vzdržuje posebne znanstvene ustanove, je vendar široko razgledani Trofenik znal s svojimi izdajami vzbuditi živo zanimanje. Privabil je za sodelavce slovenske in tuje strokovnjake, ki mu morejo pripraviti avtentična pričevanja o usodi naše zemlje in o njeni kulturi, posebno še o njeni književnosti.

Trofenikova založba ima razvejano vrsto knjižnih zbirk, ki so neposredno ali vsaj posredno zanimive, deloma celo zelo važne tudi za teologijo in cerkveno zgodovino. V zbirki **Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des nahen Orients** je dal besedo balkanologom, ki v njej objavljajo zlasti etnološka dognanja, bibliografijo in zgodovinsko dokumentacijo splošnega pomena. V zbirki so leta 1966 in 1967 izšli štirje zvezki, za 1968 so napovedani novi trije. Med sedmimi zvezki sta kar dva namenjena Juriju Kastriotu, čigar jubileja se je ta čas spominjala vsa Evropa. — Še bliže našemu obzorju stoji druga Trofenikova zbirka **Südosteuropa-Schriften**, ki šteje že devet zvezkov. V petem zvezku tu naletimo na Trubarjevo biografijo (Primus Truber, 1965), ki jo je v nemščino prevedel Balduin Saria, jo priredil za tuje bralce in ji dodal najnovejšo bibliografijo. Tako ima nemška izdaja samostojno knjižno vrednost. Že takrat ko je izšla slovenska izdaja te potrudljivo pripravljene knjige Mirka Rupla (Primož Trubar. Življenje in delo. Mladinska knjiga 1962, str. 321), je slovenska teologija morala obžalovati, da ni Rupel povabil k sodelovanju takega teologa, ki bi mogel marsikateri strani Trubarjeve podoče dati trdnejšo potezo. Ob nemški izdaji smo spet zamudili priložnost, da se nasproti Trubarju opredelimo, kakor terja ekumenska miselnost in človeška pravičnost. Izid Sarijeve knjige nas opominja na neizpolnjeno dolžnost, ki so jo Nemci za svoje reformatorje že opravili. — Vsaj nekaj nas zadeva tretja zbirka, ki jo Trofenik izdaja v zvezi z univerzo v Regensburgu. Naslov ima **Slavistische Arbeiten** in je objavila delo balkanološkega kongresa v Sofiji leta 1966 in predavanja na VI. slavističnem kongresu v Pragi leta 1968. — **Litterae Slovenicae** je naslov četrti zbirki, ki objavlja drobne prispevke, namenjene za informacijo tujini o naši kulturi. Snov je kaj različna, a vedno tako mikavno izbrana, da privlači bralce. Tu je opisala Zmaga Kumer raznovrstnost slo-

venske ljudske pesmi (1968), Anton Slodnjak je predstavil svetu slovensko liriko (že 1966), še prej je Branko Berčič objavil seznam rokopisov v ljubljanski univerzitetni knjižnici (1965), pozneje (1968) pa fototehnični ponatis Megiserjevega očenaša v 40 jezikih po izdaji v Frankfurtu iz l. 1593. Isto leto (1968) je tu Pavle Blaznik pregledno očrtal razvoj loškega gospodstva freisinških (brižinskih) škofov. Vse to so knjižice, ki jih radi vzamemo v roke, ako si zaželimo kratko in zanesljivo informacijo, — torej zametek nekake enciklopedije v pripravnih monografijah.

Navedene skupine publikacij pa so zgolj priprava za peto zbirko, ki je Trofeniku očitno najbolj pri srcu in je tudi glavni predmet tega poročila. Zbirka ima naslov **Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen**. Trofenik ugotavlja v spremni besedi k prvi knjigi te skupine, da Slovence tudi naši najbližji sosedji kaj malo poznajo in kaj različno presoja — pač po delih, ki jih slučajno dobe v roke ali po lastnih enostranskih vidikih. Spisi te zbirke imajo torej namen, da tujcem pripravijo po premišljenem načrtu kar moč objektivno podobo naše »stvarnosti«, bude zanimanje za razumevanje naših bistvenih problemov ter znanje o našem narodu pospešujejo in množe. Založnik daje zagotovilo, da bodo ti spisi čisto znanstveni in da se bodo izogibali vsaki politični ali nazorski pristranosti. Radi priznamo, da založba dano besedo vestno drži in se s tem najboljše priporoča. Neko poročilo za to je tudi uredništvo zbirke. V prvi knjigi so v njem združeni trije Slovenci (Anton Slodnjak, Branko Berčič in Jože Pogačnik) in trije z nemške strani (iz Saarbrückna Linda Aitzenmüller-Sadnik, iz Münchna pa H. J. Kissling in Leopold Kretzenbacher). Tem se je v drugi knjigi pridružil še Alois Schmaus (München). Njihova znana imena vzbujajo zaupanje, da bodo spisi res mogli doseči v zbirki napovedani namen. Pri vsaki knjigi sodeluje več avtorjev, ki problem raziskujejo vsak s svoje strani, med seboj pa so le rahlo povezani, tako da je njihovo raziskovanje dovolj prosto za samostojne rešitve in se zato rezultati nujno med seboj v vsem ne skladajo. Kolektiv povezuje le enotno uredništvo, avtorji pa se med seboj dopolnjujejo, čeprav se morejo neznatno razlikovati v metodi ali zaključkih.

Obe dosednji knjigi sta izšli z letnico 1968, vendar obravnava prvi zvezek mlajšo dobo, to je protestantsko dobo, drugi pa starejšo, in sicer čas, ko so nastali brižinski spomeniki. Ker pa more biti odvisna samo reformacijska književnost od starejše zgodnje književnosti in ne obratno, je umestno, da se pri obravnavanju obeh držimo kronološkega reda.

II.

Podobo najstarejšega slovenskega pismenstva nam kaže Trofenikova knjiga z nemškim, slovenskim in latinskim naslovom **Freisinger Denkmäler / Brižinski spomeniki / Monumenta Frisingensia**. Zamislil in uredil jo je Jože Pogačnik (Zagreb). S kazali obsega 285 strani velike osmerke. Njeno jedro je v najobsežnejšem prvem delu (do strani 199) z naslovom »Probleme«. Drugi del prinaša pod naslovom »Texte« faksimile Brižinskih spomenikov (= BS), novo transkripcijo Rudolfa Kolariča, nato pa prevode v slovenščino (Jože Pogačnik), nemščino (Adela Žgur) in latinščino (Kajetan Gantar). Enako važen je tretji del, čeprav ima naslov »Anhang« (od str. 227 dalje), saj prinaša Glossar, to je slovar vseh besedi v BS I—III (skupno delo Pogačnika, Gantarja in Žgurjeve), prizadevno zbrano bibliografijo in osebno kazalo (oboje je pripravil Marko Kranjec).

Ker so BS po vsebini dokument o verskem dogajanju in stanju, nas tu zbrane obravnave zanimajo v prvi vrsti s teološke strani, filološka razisko-

vanja pa v toliko, kolikor pri dokazovanju uporabljajo tudi cerkveno zgodovinske momente. In teh je primeroma mnogo. Izredno pomembni so tudi rezultati teh obravnav, ker postavljajo začetek krščanstva med Slovenci in tedanje versko kulturno stanje v dokaj novo osvetlitev. Ti rezultati sicer ne negirajo nekih zvez med BS in književnostjo, ki sta jo začela sv. Ciril in Metod in ki so jo nadaljevali njuni učenci (predvsem Kliment) v ohridski šoli, vendar odkrivajo zanje novo primarno izhodišče v spisju z območja zahodne latinske cerkvenosti. In tu zopet ne iščejo prvih zapisov na Koroškem nad Dravo kakor večina dosedanjih raziskovalcev, ampak mnogo južneje od tod — v območju oglejskega patriarhata. S takimi pogledi se naše zgodovinsko obzorje močno spreminja in je zato vredno naše pozornosti. Spremenjena je hkrati tudi kulturna pričevalnost BS, zakaj strokovnjaki, ki sodelujejo v tej knjigi (smeli bi jo imenovati zbornik), so ugotovili mnogo večjo umetnostno vrednost teh dokumentov, kakor smo jo doslej mogli v njih videti. Vse že znane odlike sloga v BS II (*Adhortatio ad paenitentiam* ali *Opomin k pokori*) so potrjene in dopolnjene, vsaj deloma pa veljajo tudi za prvi in tretji spomenik. Vzrokov je tedaj dovolj, da si to delo pobliže ogledamo.

Ker stopa v tej knjigi na plan dokaj viden prelom v ocenjevanju BS, je kar potrebno in koristno, da nam za uvod v »Probleme« Jože Pogačnik daje obračun o dosedanjem raziskovanju BS. Ti trije najstarejši dokumenti o slovenski pismenosti so prišli v državno münchensko knjižnico iz nekega bavarskega samostana in imajo arhivsko signaturo cod. lat. 6426. Dognano pa je iz vsebine, da so bili ti zapisi pripravljeni za uporabo freisinškemu škofu, najbrž Abrahamu, ki je umrl 994. Nastali so torej pred tem časom, le zadnji je bil morda dodan v priročnik, ki vsebuje več sorodnih besedil, še pozneje (pred 1025?). V arhiv so jih uvrstili 1803, kot slovenski so prišli v evidenco šele 1807. Prvi je o njih pisal 1814 Jos. Dobrovsky, ki pa je obdelavo in oceno prepustil Jerneju Kopitarju; sodil je namreč, da ti dokumenti pripadajo slovenščini in ne češčini. Kopitar je prevzel objavo, pa z njo odlašal. Šele ko sta 1827 P. I. Köppen in A. H. Vostokov BS objavila v ruščini, jih je mnogo bolje sam uvrstil v svojo knjigo *Glagolita Clozianus* (1836). Na to izdajo so se opirali ob svojih preiskavah razni učenjaki 19. stoletja, tudi Fr. Miklošič. Nova dognanja je 1896 in 1903 izkoristil Václav Vondrák ob tretji izdaji BS. Roj raziskovalcev se je poslej še povečal, posebno med Slovenci. R. Nahtigal in M. Kos sta pobliže določila čas postanka, I. Grafenauer pa kulturno in cerkveno pastoralno ozadje zapisov. Zveze z vzhodnimi cerkvenimi viri je raziskoval Fr. Grivec. Slovenski slavisti so uspešno branili mnenje, da so jezikovne prvine BS najbližje sorodne stari slovenščini. Kako naša slavistika sodi o rezultatih znanstvenih presojanj, je povzel Fr. Tomšič v *JiS* XIII, 7 (1968), 203 sl. Kljub temu da je to stališče na splošno v znanosti prevladalo, so posamezniki vztrajno dokazovali sorodstvo BS s češčino, slovaščino in bolgarščino, seveda tudi s hrvaščino. A. V. Isačenko je dokazoval jezikovno podlago BS v velikomoravskem govoru (slovaščini) s tako vnemo, da je prodrl s tem naziranjem tudi v slovar staroslovenskega jezika (*Slovník jazyka staroslověnskeho*), ki od 1958 izhaja v Pragi. To dejstvo je spodbudilo slovenske jezikoslovce k natančnejšemu raziskovanju besedišča v BS, posebno s primerjavo z najstarejšim slovenskim govorom, kakor ga je dognala raziskava narečij. Istočasno je napredoval študij našega jezikovnega razvoja in tolmačenje naglasnih znamenj v BS za branje in petje, še bolj pa poznavanje slogovnih posebnosti in zakonitosti notranje ureditve v BS, kjer je stopil v ospredje umetni sestav BS II (*Opomina k pokori*). Ponavljali so se predlogi, naj se na temelju zanesljivih dognanj spremeni tudi branje nekaterih mest v besedilu teh spomenikov. Več sproženih vprašanj je zadnja leta dozorelo za nove rešitve v prid stališču slovenskih jezikoslovcev. To je privedlo k pripravi in izidu

te knjige, ki hoče na nepolemičen način predstaviti znanstveni javnosti dognanja uredniškega odbora in sodelavcev, ki soglašajo z njihovimi pogledi na BS. Delo obravnava problem BS v celoti, opirajoč se na njihove najmanjše sestavine, od koder zajema njihov enoviti smisel in ustroj. Želi biti obračun dosedanjih raziskovanj in izhodišče za nova tolmačenja.

Poglavitna teža novega pojmovanja BS sloni na ramenih Rudolfa Kolariča, ki je za knjigo opravil jezikovno analizo teh spomenikov s primerjanjem njihove dikcije s tedanjim stanjem slovenščine (str. 18—120). V prvem oddelku je orisal glasovni sestav 9. stoletja, tako v praslovenščini kakor v jeziku BS. Ob primerjavi obojnih samoglasniških in soglasniških oblik je njegovo raziskovanje že pokazalo, da jezik BS kaže sorodnost z jezikom v Posočju, na Krasu in v prostoru do gorenjega Posavja. Enaka podobnost se mu je razodela v drugem odstavku, kjer je podal nekako rekonstrukcijo jezikovnega ustroja v teh jezikovnih spomenikih (»slovnica« BS). Če bodo jezikoslovci sprejeli Kolaričeva spoznanja, je s tem napravljen temelj za močno premaknjeno oceno prve zapisane slovenske besede. — V tretjem odstavku (str. 61—78) hoče Kolarič dokazati, da se njegove jezikovne zamisli ujemajo tudi s splošnim zgodovinskim stanjem obravnavanega časa in z razvojem slovenskega jezika. Tu opisuje svoje poglede na etnološko, kulturno in versko stanje v dobi, ko so nastali BS. Za obravnavanje teh vprašanj Kolarič ni tako dobro oborožen. Zapustil je pač trdna in varna tla filološkega raziskovanja in se vsaj ponekod predal pustolovskim nagnjenjem in nesporna dejstva mešal s šibkimi podmenami, ki jih zlasti zgodovinska znanost ne more odobravati.¹ Tu postavlja (61) dve taki trditvi o staroselcih, ki so ostali na svojih tleh še po prihodu Slovenov, da ne moreta biti obe hkrati resnični. Trdi namreč najprej, da so se ti romanizirani prebivalci umaknili v nedostopne, izolirane kraje, nato pa, da so isti staroselci imeli živahne stike ne le med seboj in s Sloveni, ampak tudi s primorskimi kraji (Trst, Oglej in Istra) in odtod dobivali duhovnike, vajene slovenskega jezika. Tem Kolarič pogumno pripisuje zasluge, da so postopno in brez nasilja širili krščanstvo med našimi predniki in jih tja do srede 9. stoletja pokristjanili. Na tej podmeni zida pozneje svoje dokazovanje, kakor da je nespodbitna resnica. Nič ga ne motijo Obri, ki so imeli do l. 791 blizu morja svoj ring, na sedežih v Trstu, Novem gradu, Kopru in Pičnu suponira škofo, najprej begunce, nato njihove naslednike, čeprav je res, da so te škofoje bile v tistem času nezasedene, nikar da bi oznanjevale evangelij v sovražnem zaledju. — Na več mestih Kolarič vztrajno ponavlja svoje prepričanje, da so bili arijanci vsi po vrsti: hierarhi v Ogleju in Gradežu, njihovi sufragani po Istri, celo carigrajski patriarhi in vsi, ki so bili pod njihovim vplivom (passim). Zato je seveda po njih prišlo arijanstvo tudi med slovensko ljudstvo in se je tu obdržalo (kakor meni Kolarič) tja v 14. stoletje, ko se še kaže v rateškem (on piše: celovškem) rokopisu. Tako mnenje je do kraja pogrešeno. V Ogleju je napravil konec arijanski krivi veri sv. Ambrozij, posebno na sinodi l. 381, ki se je je udeležil tudi emonski škof Maksim. Hudi bojevniki za čisto vero so bili v Ogleju škofoje Valerijan in sv. Kromacij, trpela pa arijanstva tudi nista ne sv. Hieronim in ne Rufin, ki sta tod in v Emoni imela svoje prisrčne prijatelje. Ambrozij je pregnal arijance tudi iz Sirmija, v Carigradu pa je za vedno izbrisal te zmote koncil l. 381. Kolarič sodi, da so arijanstvo k nam prenašali tudi germanski sosedi Langobardi in Bavarci. Germani so bili res že arijanci po l. 381, toda ves ta

¹ Nekako značilno zamenjavanje dejstev z nepodprto samovoljno sodbo kaže Kolarič že v razpravi Bemerkungen zur Frage der Kontinuität der Kultur in Slowenien — Mélange Unbegaun, Bruxelles 1968, str. 233—240, na katero se tu sklicuje. Tam (235) trdi, da je današnja Strigova nekdanji Stridon, kar je nepotrjena domneva, kot »staro izročilo« pa omenja dejstvo, da je to rojstni kraj sv. Hieronima. Res je obratno. Hieronim se je res rodil v Stridonu, da pa je to Strigova, je podmena in še nevzdržna povrh.

čas, dokler so bili ti naši sosedi še arijanci, so bili v bojih z našimi predniki, odkar pa so lahko versko vplivali preko meje, so bili že kar fanatični katoličani. Sicer pa je ves verski vpliv prihajal samo iz oglejskega patriarhata in salzburske škofije (od 798 metropolije), ki jim te krive vere tedaj nikakor ni mogoče prištevati, raje obratno. Pripisovati arijanstvo sv. Pavlinu II., ki ga ima tudi Kolarič v časteh in mu pripisuje (zlasti str. 108 in še 120), da je ostvaril temelje slovenske vernosti in je verjetni avtor predloge za BS, je kar absurdno. Oznanjevalci vere na naših tleh so bili najverjetneje benediktinci iz Štivanja, ki so jih pozneje slovenski velmožje radi počastili s svojimi obiski. Na te se Kolarič ni spomnil, čeprav bi to bilo umestneje kakor vse drugo, kar piše o tem, — vendar tudi tem menihom arijanstva ni mogoče podtikati. Še manj seveda irskim menihom, ki so pri nas dejansko misijonarili, čeprav Kolarič tega noče verjeti (str. 68). Trdi, da zato, ker je bil nam najbližji irski samostan v Bobbiu. Kakor da škofije v Salzburgu ni ustanovil sv. Rupert, izrazit predstavnik irske miselnosti, kakor da ni bil Virgil pred prihodom v Salzburg prej na Irskem že opat z imenom Fiergil in kakor da niso nedavno odkopali na Moravskem cerkva, zidanih v irsko-škotskem slogu! In končno: arijanstvo nikoli ni bila ljudska vera, ampak zgolj začasna propagandna usmerjenost med izobraženci pod zaščito carigradskega dvora (Konstancij, Valens), ki na zahodu nikoli ni pognala korenin. Za tem, v čemer vidi Kolarič arijanstvo, so se skrivala povsem drugačna verska gibanja. — Kako malo se Kolarič trudi za stvarno zgodovinsko ocenjevanje, je videti odtod, da sodi (str. 64), da je zmaga cesarja Konstantina »tudi arijanstvu v rimski državi zadala hud udarec«, čeprav Arij tedaj sploh še ni javno nastopil in mu je nazadnje isti cesar šel celo na roko... Neresno je tudi, da podpira mnenje, da so Hrvati postali kristjani že l. 640, z izpovedjo »nekega arheologa« na kongresu v Salzburgu-Regensburgu 1967. Kakor da ne bi pri nas o tem pisal že dr. Jože Rus (Krst Hrvatov in Srbov, 1932) in da bi njegovo mnenje ne bilo soglasno odklonjeno. Tudi Arnonis Instructio pastoralis, ki jo Kolarič navaja v svoj prilog (67), ni naperjena zoper arijanstvo, ampak poznejše verske zmote (adopcianizem).

V Kolaričevo zamisel pokristjanjenja naših prednikov ne sodi prav, kar je dognalo natančno preučevanje slovenskih zgodovinarjev, medtem ko med nemškimi zgodovinarji glede tega ni ne soglasja ne primerne potrudljivosti za objektivno sodbo. Malo prej (str. 65) Kolarič domneva, da so se na jugu misijonarji naučili slovenščine, meni pa naenkrat za misijonarje v Karantaniji (69), da se niso mogli priučiti našega jezika in ga dejansko niso znali, ker — »v virih o tem ni nič zapisanega«. Bliže resnici bi bila trditev, da je na jugu bila meja med primorjem in notranjostjo zaprta vse do l. 788, ko je Karel Veliki utrdil svojo oblast v Furlaniji in Istri, na bavarski strani pa je bila odprta že od 743, ko je Borut prvič šel v boj na strani Bavarcev. V naslednjem času (ok. 745) se je Borut odločil za krščanstvo in logično smemo sklepati, da so se priprave za širjenje evangelija takoj pričele, ker je to bil pogoj za zavezništvo zoper poganke Obre. Da so resno delali v tem smislu, je vidno od tod, da je že papež Zaharija (741—52) dodelil Karantanijo v misijonsko področje Salzburga. V Rimu kaj takega niso ukrepali brez nekega poročila za uspeh misijonov. Znanje jezika je bistven pogoj za tak uspeh. Misijonarji so imeli dolžnost, da se priuče našemu jeziku, in tudi dovolj možnosti, saj knežja talca Gorazd in Hotimir nista šla čisto sama na Bavarsko. Računati smemo, da sta vzela s seboj mlade Slovence in krščanske Romane, ki so bili kakor ona dva voljni sprejeti ali širiti novo vero ter učiti menihe svojega jezika. Če Kolarič prej staroselcem pripisuje tolikšen pomen in znanje slovenščine, zakaj neki zdaj take možnosti ne vidi in ne pazi na imena misijonarjev, ki so spremljali škofa Modesta, ko so po l. 755 ali vsaj 757 začeli

z misijoni v polnem razmahu. Tla za sprejem je nedvomno razrahljal že Majoran in ne smemo misliti, da prvi prepričani kristjan med karantanskimi knezi, Gorazd, ni znal popularizirati svoje vere. Na novo krščeni v njegovem spremstvu so po rednih računih imeli gorečnost spreobrnjenecv in Hotimir je ob nastopu vlade po vsej verjetnosti lahko ugotovil, da za splošni sprejem krščanstva ni več ovir. Drugače tudi ne bi bil zaprosil samega Virgila, naj pride v Karantanijo. Takrat je bil uspeh pokrščevanja že zagotovljen. Samo tako je mogel imeti Modest možnost postaviti štiri cerkve na krajih, ki jih viri navajajo z imeni, in »še na mnogih drugih krajih«, kakor je tam zapisano (Kosovo Gradivo I, št. 232). Zakaj neki Kolarič tu ne vidi zveze z antično cerkveno upravo in pomoč romaniziranih prebivalcev in kristjanov morda že od prej, če je škof Modest postavil tri cerkve ob sedežih starih škofij (Virunum, Teurnia, Aguntum) in če so bili, kar sam navaja (str. 68), vsaj trije Romani ali Anglosasi (zadnje se mi ne zdi verjetno, laglje bi se ogrel za domnevo, da so bili Irci!). Vsi zgodovinarji brez izjeme vidijo v imenu Cozharius Slovana (Koçar!), samo Kolarič ve bolje in trdi: Keiner dieser Namen ist slawisch (68). Med nami mu nihče ne bo verjel, pač pa bi mu utegnili verjeti tisti Nemci, ki razglašajo Koroško za nemško deželo. Kolarič se tako ponuja za zaveznika avstrijskim zgodovinarjem, ki pripisujejo misijonskemu delu iz Salzburga pomemčenje Karantanije, npr. Hugu Hantschu OSB (!), ki pravi: Christianisierung bedeutete Germanisierung (Gesch. Österreichs I, 33), ali Ernestu Tomeku, ki ugotavlja: Tatsache aber ist es, dass die salzburger Missionare in vielhundertjähriger Arbeit (torej ne takoj!) Kärnten nicht nur zu einem christlichen, sondern auch zu einem deutschen Land machten (Kirchengesch. Österreichs I, 76). Ker pa nočemo delati Nemcem krivice, odklanjamo in zavračamo nepravilno Kolaričevo mnenje (str. 69—70), da so že prvi salzburški škofje pripravljali politično podjarmljenje Karantancev in nasilno uvajali fevdalni sistem. Gotovo to ne drži ne za Virgila (748—84) ne za Arna (785—821) in postaja resnica šele postopno pod nasledniki le-teh, ker so bili emisarji nemštva in ne več irske ali Alkuinove anglosaške miselnosti. Še to je anahronizem, ko Kolarič enači čas pod Arnom s časom, ko je vladal Hotimir (70). In kar načuditi se ni mogoče, s kakšno lahkoto s tem v zvezi Kolarič omenja, da so ti škofje nosili knežji naslov (Fürst), ko vendar to dejstvo sodi v popolnoma drugačen čas.

Zaradi takih (in podobnih, ki jih raje ne navajam) skokov s trdnih tal objektivne znanosti na spolzka tla drznih podmen in neuporabnih dokazov iz zgodovine postajajo tudi Kolaričevi filološki dokazi sumljivi. Mene npr. ni prepričala njegova sodba (str. 73), da je v slovenskem prevodu (očenaša) izraz »na zemlji« bliže grškemu izražanju »epí tês gês« kakor latinskemu »in terra«. O tem piše, ko skuša z jezikovno analizo rateškega rokopisa iz druge polovice 14. stoletja podpreti svojo tezo o grškem (bizantinskem) vplivu na slovenske liturgične obrazce (73—78). Težko je verjeti, da bi bili Bolgari med leti 824—864 posredovalci grškega vpliva na Slovence (75 sl.), še manj pa moremo pritrditi naslednjemu stavku (76): »Vpliv bizantinske Cerkve na kajkavske in vzhodne slovenske pokrajine od V. (!) do X. stol. je torej nedvomno dokazan,« posebno še, ker z njim dokazuje izražanje v rateškem rokopisu v 14. stol. Ko obravnava iz tega rokopisa presenetljiv stavek »verujem v sveto krščanstvo« namesto »v sveto katoliško Cerkev«, gotovo zmotno izvaja, da je mogel opustiti izraz »katoliško Cerkev« in ga zamenjati s »krščanstvom« — samo kak arianec, seveda pod vzhodnim vplivom. Dvoje je namreč dognano: 1. da vzhodni kristjani nikdar niso uporabljali izražanja »verujem v sveto krščanstvo«. Pri simbolu, ki ga je zapisal ok. 340 Marcellus Ancyranus, beremo zadnjič hagian ekklesian, nato pa povsod katoliške ekklesie. Z rabo izraza katoliški na Vzhodu niso priznavali ali odklanjali rimskega primata, kakor to domneva Kolarič (77). Kako je dejansko bilo z apostolsko vero in s temi izrazi, kratko poroča Lexikon

für Theol. u. Kirche I,² 760, z obsežno dokumentacijo pa Dict. de Théologie Cath. I, 1660—73 in ib. XIV, 2925—28, novejšje ugotovitve pa Tables Generales k DCT, st. 224—28. Izčrpne tekste o grških veroizpovedih za 8 stoletij je objavil Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961. Tekste apostolske vere na Vzhodu bi Kolarič našel v vsaki izdaji Denzingerjevega Enchiridiona Symbolorum. Nikjer tu ni sledu o tem, kar sumi Kolarič. 2. Ivan Grafenauer, ki je zadnji opisal rateški rokopis (Razprave SAZU III, 1958), določno pove, da je enako izražanje kakor v rateškem rokopisu najti še v obrazcu iz Linza (14. stol.) in v dunajskem obrazcu (15. stol., ib. 40), torej na nemških in ne na vzhodnih tleh. — Dokazovanje na podlagi rateškega rokopisa Kolariču ni uspelo, posebno glede arijanskih primesi, ki naj bi prišle z vzhodne strani. Bizantinska oblast nikakor ni segla globoko v notranjost Krasa in Posočja. In če naj bi bil avtor predloge za BS patriarh Pavlin II., moramo a priori soditi, da spričo njegovega zahodnega šolanja (Alkuinov zbor!), ki Grkom ni bil naklonjen in je znano, da grškega jezika ni gojil, pri njem ne moremo računati na neposredno rabo grških obrazcev. Kak posreden odmev grške miselnosti iz starejše dobe pa bi bilo treba striktno dokazati. Razen latinske terminologije bo najbrž treba pretresati možnost, da je na naš jezik vplivala furlanščina. P. Skok vsaj je v članku Uslovi života glagolice (Slovo 3, 1953, 50 sl) našel množico furlanskih izrazov v glagolskih knjigah, ki so bile pri nas v rabi.²

Kolarič seveda opisuje tudi zgodovinsko stanje v Panoniji in na Moravskem pred prihodom sv. Cirila in Metoda. Ker mu tako sodi v koncept, trdi (81), da sta oba brata našla na teh tleh »že davno docela pokristjanjeno« deželo in »najmanj sto (!) let stare molitvene in spovedne obrazce«. Dosledno s tem pretiranim optimizmom bi moral navesti, da so na Moravskem odkrili tudi cerkvene stavbe v irsko-škotskem slogu, kar pa bi nasprotovalo njegovemu sklepanju, da Irci niso sodelovali pri misijonstvu ne v Karantaniji ne daleč na vzhodu in severovzhodu od tod.³

Kar boleče je, kar Kolarič trdi (82) glede poslanstva obeh solunskih bratov na Velikomoravskem in v Kocljavi Panoniji. Pravi namreč, da je njuno poslanstvo bilo »manj versko kakor državno politično«; drugačno poročanje v virih, zlasti ŽK in ŽM, odrija med legende, tem pa »ne verjame«. Dejansko ravna Kolarič takole: verjame »legendam« (tudi omenjenim), kjer se mu zdi, da govore v njegov prilog, drugod pa pripoved istih virov odklanja. To velja npr. za 10. in 11. poglavje v ŽM, kjer je povedano, da je sv. Metod krščeval pogane na Moravskem; Češkem in ob Visli, božji nauk pa je začel močno rasti. Tako poročilo Kolarič zavrača, čeprav je psihološko utemeljeno in v soglasju s Kolaričevim splošnim naziranjem, da so verovanja trdoživa — kadar gre za njegovo umišljeno arijanstvo. Ker hoče biti za vsako ceno izviren, se tu naš avtor samovoljno postavi po robu splošno veljavnemu mnenju, da je versko poslanstvo sv. Cirila in Metoda (ne državno politično!) propadlo prav zato, ker ni imelo državniške podpore pri Svetopolku in ker so Nemci odstranili Koclja, veliko oporo sv. Metoda in ker prej niso mogli streti veljave sv. Metoda, ki

² Kolarič toži, da slovenska zgodnja cerkvena terminologija še ni preiskana, da bi se mogel na izsledke opreti (str. 79). Takoj nato (80) ugotavlja nemški jezikovni vpliv iz škofije v Gradcu. Morda je prav, če opozorimo, da graške škofije vse do Jožefa II. ni bilo, čeprav je sekovski škof obdobjno stanoval v Gradcu. Mesto samo prej ni pripadalo sekovski škofiji (ta je bila po obsegu zelo majhna), ampak arhidiaconatu v Marki, ki je bil podrejen Salzburgu. Z zgodnjim »grškim« vplivom na slovenski cerkveni jezik torej ne moremo računati.

³ Če Kolarič ne bere sproti literature o teh vrašanjih v izvirniku, bi modro ukrenil, če bi se poučil vsaj, kaj iz nje povzema L. E. Havlík v knjigi Velká Morava a středoevropská Slované. Praha 1964, str. 158. Tu Havlík navaja važno delo J. Cibulka, Velikomoravský kostel v Modři u Velehradu... Praha 1958, kjer je dokazano, da so tudi na Moravi delovali irski misionarji; o tem je poročal tudi Fr. Grivec v Slovu 9—10, zlasti str. 153. Če Kolariča niso prepričali prejšnji spisi o tem (I. Grafenauer!), bi moral verjeti vsaj izkopeninam v sedanjem času. O tem beremo tudi v JiS.

je bil papeški legat (na to funkcijo Kolarič pozablja, ker se ne sklada z njegovim konceptom). Boli pa nas to Kolaričevo stališče posebno zaradi tega, ker se je s tem nevarno približal Slovencem skrajno sovražnemu pisanju župnika W. Mucherja pri Gospe Sveti, ki je letos izdal sramotilen pamflet »Die Sprache des Religionsunterrichtes in Südkärnten — Cyril und Metod« (Wolfsberg 1968). Mucher pravi, da sta bila solunska brata zgolj nacionalna hujskača, ki nista nikogar ne spreobrnila ne krstila in zato nikakor nista svetnika. S svojo pustolovsko razlago virov je šel na roke Nemcem, ki od Brücknerja dalje ne znajo preboleti verskega poslanstva naših blagovestnikov in bi se radi znebili odgovornosti za nasilje zoper Slované. Tudi v primeru, da ga je napravil nehoté, je ta spodrsrljaj neopravičljiv.

Kolaričevo razlaganje zgodovinskih in kulturnih razmer, ki naj bi podprle jezikovna dognanja, je domala v celoti zgrešeno. Nikakor mu ni bilo treba sprevažati resničnega smisla zgodovinskih dogajanj zato, da dokaže pravilnost svojih filoloških analiz. Če je jezikovna obdelava BS res neoporečna, je ne bo težko spraviti v sklad z zgodovinskimi pogoji za razvoj našega pismenstva. Ne vidim pravih težav za uskladitev zaključkov iz BS in podatkov, ki jih dajejo viri in jih je zadnje čase znova temeljito obdelal B. Grafenauer v obeh izdajah Zgodovine slovenskega naroda, v ZČ in letos spet v Kroniki XVI, 3 (Poglavitne poteze slovenskega zgodovinskega razvoja in položaja, str. 129 sl.). Kolaričeva spoznanja bodo lahko zelo koristna za zgodovinsko znanost — s pogojem seveda, da jih bodo slovenisti v celoti potrdili. Dokler se to ne zgodi, so zgodovinarjem vsaj rahli dvomi o pravilnosti jezikovnih ugotovitev še vedno upravičeni. Tako je pri Kolariču potrjena Grivčeva razlaga o izrazu »solzno telo«, ne zdi pa se mi dobro, da ga prevaja z »umirajoče telo« in ne »umrljivo«, kar je smiselno bolj ustrezno in je ostalo v nemškem prevodu »sterblich« in latinskem (odličnem!) »dilabens« (gl. str. 216, 219, 222). Da bi mu verjeli, bi se moral bolj izogibati takih ocen kakor je v njegovih povzetkih (104) trditev, da je patriarh Pavlin II. naše krščanstvo strumno organiziral (straff organisiert) v »zadnjih dveh desetletjih(!) 8. stoletja«, čeprav je nespodbitno gotovo, da je šele 796 šel ogledovat misijonsko ozemlje, nato šele napravil načrt in umrl že leta 802. Odkod dve desetletji? Presenetiti nas mora sklep, da »misijon Cirila in Metoda na slovensko, najmanj že 200(!) let staro krščanstvo ni imel prodornega (einschneidenden) vpliva, če je sploh kakega imel« (104). S tem taji tudi spremembe pri knezu Koclju, tako da se nam zdi kar prava sreča, da Grivec tega ne bo bral (prim. Grivčevo delo Knez Kocelj iz l. 1938). Če hoče Kolarič, da resno sprejemamo njegove jezikovne ugotovitve o BS, jih ne bi smel vezati s trditvijo, da so jezikovne prvine, »kolikor vsebujejo elementov vzhodne Cerkve, so ti elementi sem prineseni v času bizantinskega gospostva nad tem delom slovenskega ozemlja od vzhodne Cerkve (po arianstvu)« (105). Da to nekako utemelji, prisodi Bizancu do l. 788 tudi — oblast nad Oglejem (104). Le kako bo to dokazal? Oglejski patriarh je vendar podpisoval listine langobardskih kraljev in kako naj to stori, če je pod bizantinsko oblastjo? Pa to bi mogli še prenesti, ko ne bi tudi tu spet omenjal arianstva. Ali ne bo evropska znanstvena javnost zaradi takih trditev podvomila tudi o resnosti jezikovnih dognanj pri Kolariču?

Ko Kolarič na ta način zaključi svoje dokazovanje, poskuša najti v dodatku (Nachtrag, 106—120) na temelju paleografije in ortografije avtorja za predlogo k BS. Pisca predloge sluti v oglejskem patriarhu Pavlinu II. in mu zato velikodušno pripisuje znanje slovenščine (karantanskim misijonarjem tega ne prisodi!). Verjetno se mu zdi, da je patriarh našel v Čedadu stare zapise slovenskih molitev, spovednih obrazcev in pridig, kar so pozneje drugi iz njegovih sestavkov povzeli posebno v Opominu k pokori (BS II). Dokler tega kdo ne dokaže, moremo z isto verjetnostjo tako domnevo sprejeti ali ji opo-

rekati. Zakaj bi moral biti pisec predloge prav Pavlin II. sam? Vere gotovo ni osebno oznanjal — seveda ne že krščanskim Slovincem, ampak poganskim! —, ampak je verjetno to opravilo prepustil benediktinskim menihom v Štivanu, kar bi bilo edino v skladu s splošnim načinom misijonarjenja v takratni Evropi in poznejšimi prijateljskimi vezmi med štivanskimi menihi in slovanskimi veljaki, ki jih Kolarič pozna. Ti redovniki so bili nedvomno zelo izobraženi (glej umetni stroj BS II!), poznali so tudi Pavlinovo razlago simbola (te Alkuin kar ne more prehvaliti) in so si jo lahko prikrojili za rabo na slovenskih tleh. Prepričljivo je, kar piše Kolarič o grafiji slovenskih glasov na oglejskem ozemlju, sklep od tod pa je bolj naraven, če iščemo pisca prej v Štivanu kakor v Čedadu. Pa naj obvelja eno ali drugo. Kolarič si je s svojo lokacijo predloge za BS na furlanskih tleh zagotovil pomembno ime med slovenisti. Če pustimo ob strani njegovo zgodovinsko nesmiselno površnost, lahko mirno pristanemo na njegovo glavno sodbo, da slovenska pismenost 8.—9. stoletja ni kaj prida zaostajala za istodobno starovisokonemško (120). Naš pristanek pa so bistveno podkrepili še drugi avtorji v tem zborniku.

Jože Pogačnik je (na str. 121—56) znova obdelal kompozicijske in stilistične posebnosti BS. V tem zborniku je poglobil in spopolnil lastne ugotovitve, ki jih je javnosti razkril že l. 1963. Še lepše je pokazal podobnost v miselni sestavi BS I in III, pri katerih je dobro vidna simetrična postavitev misli v sedmih členih, njun višek pa v četrtem. BS II ima podobno postavitev misli, vendar v petnajstih členih, pri katerih naletimo po sedem antitez, vrhunsko točko pa v osmi tezi. Paralelizem je vzročno utemeljen in ima lepo skladnost z ideali krščanske umetne proze na Zahodu, kakor jo določajo retorična pravila. Pogačnik je dokazal, da so vsi trije spomeniki smiselno zgrajeni in tako v celoti kakor v delih premišljeno izdelani. S tem je ovržena Grivčeva sodba, da so celo v BS II trdote in vrzeli, o čemer je pisal še 1960 (Slovo 9—10, str. 9). Pogačnikov spis prinaša tudi za teologijo važna odkritja. Dokazal je, da je šla tedanja slovenščina vstric z drugo zahodno srednjeveško literaturo, ki se je v karolinški dobi osvežila po antičnih zgledih. Pogačnik na koncu prinaša še besedilo BS po umetnostni razporeditvi, s čemer močno podpre svoje izsledke.

Medtem ko Pogačnik BS primerja predvsem z zahodnimi vzorci, je Edvard Hercigonja iz Zagreba obdelal sintaktično in stilistično strukturo istih spomenikov v zvezi s splošno tradicijo v staroslovenskem cerkvenem slovstvu. S tem je primerno dopolnil izsledke o njihovi umetnostni vrednosti (str. 157 do 174). Obravnava dokazuje, da je posebno v Opominu (BS II) premišljeno nadaljevanje bogatega izročila iz Cirilove šole. Isto sta manj prepričljivo ugotavljala že Grivec in J. Hamm. Tako je torej v BS strnjena obojna, zahodna in vzhodna tradicija v duhoviti, premišljeni sintezi, ki zaradi svoje doslednosti v rabi časov in psiholoških tenkočutnosti vzbuja spoštovanje. Zveza med književnostjo sv. Cirila, ki se je nadaljevala na makedonskih tleh v ohridski šoli, in med Opominom k pokori (BS II) je po Hercigonjevih raziskavah dobila močno potrdilo. (Seveda pri tem kaj arijanskega ni prišlo na dan.)

V naslednjem članku je dal Reinhard Lauer (na str. 175—84) odgovor na vprašanje, kaj pomenijo naglasna znamenja v BS, ki jih je v celem 78, v BS I kar 71, v BS II pet, v BS III pa samo dva. Raziskovanje je omejil samo na BS I in znamenjem določil pomen, ki se nanaša na izgovor ali na poudarek z višanjem glasu, hkrati pa jih lahko razumemo kot neke vrste neume. — Še večjo pozornost zasluži prispevek Kajetana Gantarja, ki obravnava rokopis z naslovom »Quid enim in psalmis non invenitur«. Za naš problem ima na videz le majhen pomen, ker pa ga je napisala ista roka kakor BS II, najzlahtnejši del spomenikov, in je zapisan neposredno za tem, ga je bilo vredno preučiti. Besedilo povečuje z vneseno pesniško silo in no-

tranjo ubranostjo duhovno korist psalmov. Za teologa je to še danes pomenljivo in živo branje, tako da smo Gantarju hvaležni, da je spisu dodal še faksimile (str. 195–97). Presenetljivo je, da je ta parenetični sestavek prav taka literarna mojstrovina kakor slovnski opomin k pokori in da je sestavljen po enakih pravilih kompozicije in sloga. Gantar sklepa od tod na BS II in misli, da brižinski spomenik ni nujno nastal iz Cirilove književne šole, ampak je lahko povsem naraven primer, ki je na tem teritoriju nastal na podlagi izročil latinske retorične umetnosti. — Ako želimo napraviti kak sklep iz dognanj E. Ercigonja in K. Gantarja, se nam ponuja samo misel, da je treba iskati razlage za podobnosti na obe strani, vzhodno in še bolj na zahodno v stikališču obeh kultur. Zdi se mi, da vsi raziskovalci teh problemov preveč pozabljajo na kulturno sožitje, ki se je nujno moralo razviti na solunskem prostoru. Ta prostor je spadal v Vzhodni Ilirik in je bil vse do leta 732 podrejen apostolskemu vikarju v Solunu, ki je bil tu predstavnik rimskega sedeža — papeža. Vzhodni Ilirik je bil 732 nasilno sicer iztrgan iz rimskega pravnega območja, znano pa je, da carigrjski patriarh nikoli ni nasilno zatiral kulturnih izročil kake zemlje. Podoba »Na sem Petre«, ki se je ohranila do naših dni v Ohridu, zgovorno priča o tem. Kočljivi položaj slovanskega sosedstva je to izročilo še pospeševal, saj je znano, da je bil carigrjski patriarh Nikolaj (766–780) slovanskega rodu! Ni slučaj, da imajo najstarejši glagolski spomeniki besedilo iz liturgije sv. Petra. Sklepati torej smemo, da se je hranilo izročilo sv. Cirila iz istih virov kakor Brižinski spomeniki. Tak sklep nikakor ni romantičen, ampak čisti historični realizem, ki ne dopušča drugačnega ugibanja.

Drugi del zbornika (od str. 200 do konca) prinaša tekste BS I–III, kakor si jih po lastnih dognanjih zamišljajo sodelavci. Faksimile spomenikov je prav tak kakor je znan v izdaji Ramovš-Kos iz l. 1937. Močne spremembe pa so vidne v transkripciji besedila. Ta uporablja več pomožnih fonetičnih pripomočkov, da s tem olajša umevanje jezikovnih posebnosti v spomenikih. Iz istega namena so dalje razvezane vse okrajšave, popravljene očitne piščeve napake in smiselno razvrščena ločila, kakor so danes v navadi. To kočljivo opravilo je prevzel sam R. Kolarič in ga izvršil s hvale vredno potrudljivostjo. Napravil je s tem uslugo vsem, ki niso strokovnjaki v jezikoslovju, in je nedvomno besedilo približal splošnejšemu umevanju. Na tej podlagi je Jože Pogačnik (216–18) izdelal nov prevod v sedanjo slovenščino, ki je kolikor se da oprta na izvirnik in nam tako še bolj razkriva miselno sestavo spomenikov. Kolikor smem soditi, je njegovo izbiranje izrazov na splošno zelo pretehtano in komaj ovržno (kakor že omenjeno, bi pričakoval v začetku BS II izraz »umrljivega telesa« in ne »umirajočega«). Enako priznanje zaslužita nemški prevod Adele Žgur in latinski prevod K. Gantarja, ki sta oba hkrati dobrodošla razlaga. Raziskovalci BS bodo gotovo zelo hvaležni za slovar (Glossar, 227–61), ki določa v abecednem redu izvirni in preneseni pomen vsem besedam, ki jih najdemo v spomenikih, njihovo lokacijo in prevod v nemščino in latinščino. Bibliografija ob koncu in osebni register, ki ju je pripravil Marko Kranjec, dobro dopolnjujeta uvodni kašipot v problematiko BS, ki jo je obdelal urednik tega zbornika Jože Pogačnik. Pri vsej knjigi je ta pokazal veliko uredniško širino in pustil sodelavcem, da so obdržali lastne kratice in nekoliko različno pojmovanje posameznih sestavin BS, vendar ne toliko, da bi motilo. Obžalovati je treba le, da R. Kolarič svojih zgodovinskih izvajanj ni dal v presojo kakemu strokovnjaku in se z njim dogovoril za ustrežnejšo formulacijo. Šele s tem bi to važno delo zadobilo polno vrednost. Ob prejšnji izdaji BS je bilo prav soglasje med zgodovinskim in filološkim opisom najboljše priporočilo in je vzbujalo zaupanje vsem, ki so jo jemali v roke. Res je škoda, da dr. R. Trofenik ni upošteval dejstva, da v zadnjih desetletjih ni napredovala le slavistika, ampak tudi zgodovinska znanost. Po tej zadnji naj

nas tuji svet nikar ne presoja iz te knjige. In če nas res iz nje presoja, kdo mu more zabraniti? Končno še to: da Kolarič ne pozna zgodovine verskih gibanj, mu nihče ne more zameriti, prav tako ne, da ne razlikuje raznih herezij med seboj. Hudo je pa, da napravlja pred širokim krogom bralcem te knjige vtis, da med Slovenci glede teh vprašanj obstaja tako velika zaostalost in nevednost.

III.

Medtem ko prinaša prvi Trofenikov zbornik mnogo novega predvsem za nas Slovence, je drugi zbornik očitno namenjen bolj zunanjemu svetu in ima le njegov manjši del za nas značaj novitete, zlasti tehnične vrste. Zbornik razprav ima naslov **Abhandlungen über die slowenische Reformation**, ima razen 268 strani besedila še posebej 84 strani fotografskih posnetkov prvih slovenskih tiskov. Urednik Branko Berčič je zbral velik krog sodelavcev, po večini že priznanih avtoritet na tem področju. Pet jih je iz Ljubljane (A. Slodnjak, J. Rigler, Drag. Cvetko, J. Stabej in Berčič sam), štirje so od drugod (J. Pogacnik iz Zagreba, H. J. Kissling iz Münchna, Oskar Sakrausky z Dunaja in B. Saria iz Gradca). Priznati je treba, da knjiga kljub temu dela vtis enotnosti in da dobro povzema najnovejša dognanja o našem protestantizmu.

Anton Slodnjak obravnava z novimi prijemi staro vprašanje, kaj in kako je reformacija prispevala k okrepitvi narodne zavesti med Slovenci (Über die nationbildende Kraft der Reformation bei den Slowenen, 11—22). Ugotavlja, da se je naš narodni prerod v 18. stoletju še vedno hranil iz duhovnega osveščanja v 16. stoletju. Vprašuje pa se, kako se je to moglo zgoditi, ko je vendar reformacija zajela predvsem plemiče in meščane, ne pa kmetov, ki so bili prej in pozneje temelj narodne moči. Odgovor je našel v spoznanju, da je naša reformacija sprožila individualno, iz kmečke miselnosti rastoče in avtonomno oblikovano versko gibanje, ki je uporabilo slovenski govor za slovstveno sredstvo svojega širjenja in se tenkočutno ravnalo po ljudskem čustvovanju. Pri tem je Slodnjak našel dobro zadeto novo formulacijo in zapisal, da so naši reformatorji zastavili svoj program »bolj humanistično kakor ozko protestantsko«. Kar žal nam je, da je to ugotovitev postavil samo v opombo (št. 3 na str. 12). Z njegovim mnenjem se bo lahko ujemala tudi teološka ocena tega gibanja. S Slodnjakom lahko soglašamo tudi, ko naprej ugotavlja, da se je slovenski kmet z lahkoto otreseel protestantskih nauk, reformatorje pa je imel za svoje ljudi, ker je cenil njihovo povezanost z ljudstvom. Ob nasprotni reformaciji katoličanov (recimo rajši: ob katoliški obnovi, protireformacija je prav taka jezikovna kakor pojmovna spaka!) je sicer prevladal habsburški absolutizem, duhovne sile prebujene narodne besede pa zunanja sila ni mogla zaustaviti. Po stoletnem književnem molku je mogel Matija Kastelic 1688/89 ugotoviti, »da je krivi nauk protestantov mrtev«, moč slovenskega jezika pa ni toliko opešala, da ne bi mogli na tem temelju naprej zidati. Valvasor je mogel mirno imenovati Trubarja za ustanovitelja našega pisanja. Popolnejši uspeh narodne prebuje je pripadal šele krogu razsvetljencev, ki znova iščejo stik z ljudstvom s podporo škofa Karla Janeza Herbersteina (Slodnjak ga je nepravilno prekrstil v Jožefa, str. 14). Pa tudi še škof Slomšek je znal pravično vrednotiti zasluge protestantov za slovenski jezik (18 do 19). Čeprav Slodnjak v tej obravnavi ni povedal mnogo novega, je treba le priznati, da nas je dobro predstavil na zunaj in nam obenem pokazal, po kakšni poti bodo tudi teologi mogli priti do pravične ocene.

Balduin Saria je protestantsko dobo opisal s stališča kulturnega razvoja (Die slowenische Reformation und ihre Bedeutung für die kulturelle Entwicklung der Slowenen, str. 23—49). Njegov prispevek je sicer daljši in podprt

z mnogimi navedbami, vendar se da opaziti, da snovi ne obvlada s tako suverenostjo, ki smo je vajeni pri njem kot arheologu. Ne zna se osvoboditi od svojih predlog in povzema tudi njihove nedoslednosti ali celo napake. Zdi se, da ga delno zavaja tudi simpatija z reformatorji. Že v začetku (str. 23) trdi, da je »protireformacija vrgla slovensko ljudstvo v kulturnem razvoju za stoletja nazaj«, kar dobesedno ne more držati in je v nasprotju s Slodnjakom. Pozneje (str. 47) to sodbo vsaj malo omili s priznanjem »umetnostnih stvaritev« pod škofom Hrenom. Za škofa Petra Bonoma bo komaj držalo, da »se je zgodaj nagibal k reformaciji« (25), saj je ostal le občudovalec Erazma Rotterdamskega. Za Grudnom je povzel nesrečno trditev, da se je Bonomov krog (ta je bil le nekako do 1530 v zvezi s Trubarjem) ogreval za Jeana Calvina, znano pa je, da je Calvinova Institutio izšla šele 1536. Rašica je dozdej na Dolenjskem, ne na Notranjskem (Innerkrain, 25). Škof Krištof Raubar ni mogel biti hkrati goreč bojovník zoper protestante (24) in njihov simpatizer (26). Kar velja o Raubarjevem obhajilu pod obema podobama, sem menda bolje razložil v SBL III, 38. Saria ne ve prav, kdaj so se naselili jezuiti v Ljubljani (45), pa je o tem natančen zapis v HA AS, 180 r, 4—5: maja 1596 so prišli začasno, od 21. januarja 1597 pa so bili tu za stalno. Če se ne oziramo na take »malenkosti« in upoštevamo, da Saria ni mogel slediti novejši literaturi, lahko trdimo, da je njegova informacija za tujce kar dobra.

Hans Joachim Kissling iz Münchna je v naslednjem očrtu Einiges über den türkischen Hintergrund zur Zeit der slowenischen Reformation (50—64) zapisal mnogo ugotovitev glede političnih načrtov odločilnih dejavnikov v Evropi v času pred reformacijo in med njenim razvojem, ugotovitev, ki nam omogočajo realističnejši pogled na to dobo. Povsem drugačno luč meče na naše predstave o medverskih stikih omemba, da je Pij II. ponudil sultanu Mehmedu II. svetovno vlado, če se da krstiti, ali druga: da je Friderik III. hotel dati Bajezidu II. svojo hčer Kunigundo za ženo, ako se spreobrne (55). Kar pove Kissling o gledanju mohamedancev na Abrahama (60) in o pojmovanju judovstva in krščanstva, je bilo važno za Trubarja in je enako še danes. Avtor nakazuje tudi problem verske tolerance in renegatstva v tej dobi in razkriva vzroke za blago ravnanje Turkov z luteranci, kakor tudi za različnost v pogledih na turško nevarnost pri Lutru in Trubarju. Kisslingov prispevek je treba pozdraviti tudi zaradi tega, ker pravično presoja položaj Slovencev in uvaža njihove stiske.

Za tremi okvirnimi članki se zbornik zdaj okrene k notranji problematiki reformacije. Najprej nam Jakob Rigler daje živo napisan povzetek iz svoje knjige Začetki slovenskega knjižnega jezika (v izdaji SAZU). V članku Über die Sprache der slowenischen protestantischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts (65—89) se ukvarja z analizo Trubarjevega knjižnega jezika. Dokazuje, da se je začetnik našega slovstva držal predvsem ljubljanskega govora in se je vračal na govorico rojstnega kraja le v zadregah za izraze in v poznih letih. Sodi, da je Trubar pisal mnogo dosledneje, kakor smo doslej mislili, in da je njegov osebni vpliv na naš jezik večji kakor vpliv drugih protestantskih piscev. — Jože Pogačnik je prispeval članek Stilprobleme im slowenischen Reformationsschrifttum (90—110). Odkriva nam notranjo urejenost reformacijske književnosti, tako pesmi kakor proze. Protestanti so se zatekali k verzifikaciji verskih nauk iz didaktičnih in vzgojnih nagibov. Ritmična in glasovna ubranost jim je bila mnemotehnično sredstvo. Ritem so uravnavali po poudarku besede v stavku, manj po samem besednem naglasu, kakor so to razbrali iz narodne pesmi. V prozi so pazili na preprostost izraza in umljivost misli, zato so zavestno posnemali svetopisemsko govorico, preneseno na naša tla. Bistveno vsebino nauk so podajali v malo besedah in jo podprli z nazornimi primeri in anekdotami. Njihov pripovedni slog je bil zlitje kmečkega, meščanskega in

cerkvenega besedja v novo neprisiljeno in sproščeno govorico, ki je zlasti pri Trubarju dosegla umetniško višino. Pogačnik sodi (109), da je s tem dosegel svoj vrhunec slovstveni razvoj, ki se je začel z Brižinskimi spomeniki. Te njegove sodbe smemo biti veseli, ker je v dobrem soglasju s pravilno predstavo o zgodovinskem stanju slovenstva med 10. in 16. stoletjem (žal vsi avtorji tega zbornika nimajo enake predstave). Kar Pogačnik pove o jeziku naših reformatorjev, velja za vsak čas, tudi za naš — po 2. vatikanskem koncilu: samo po tej poti je mogoče priti do ljudske duše.

Enako aktualen kakor Pogačnikov je članek Dragotina Cvetka *Die Musik der slowenischen Protestanten* (111—123). Iz tega povzemamo, da so slovenski protestanti gojili skupno enoglasno petje vsega občestva pa tudi večglasno petje, ponekod celo s spremljavo glasbil. Priljubljenost petja dokazuje dejstvo, da je njihova pesmarica doživela pet izdaj. Petje je bilo bistveni del bogoslužja, izražalo je protestantsko navdušenost in bojevitost, spremljalo pa je tudi dnevna opravila in molitve. Oziralo se je včasih tudi na izredne dogodke, kakor so bili vpadli Turkov in druge nadloge. Da je Trubar pripravil posebno posem Molitou super Turke, papesha, smert in sludia, nam daje misliti zaradi nepričakovane povezave motivov... Uporabljali so mnogo melodij — pesmarica iz l. 1595 jih omenja 69 — peli pa so več pesmi na isto melodijo in tudi isto pesem na več melodij. Melodije so povzeli iz gregorijanskega korala, iz starih domačih duhovnih pesmi, še več iz nemških vzorcev, nekaj celo iz kancionala čeških bratov. Nikakor ni slučajno, da je imel Bohorič v svoji knjižnici kar 2000 muzikalnih del. Čeprav so ta dejstva na splošno bila že prej znana, je vendar članek zaradi zgoščenosti vreden, da ga preučujemo.

Ostali del zbornika ima še en članek, ki je teološko neposredno pomemben, to je *Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten* (135—51). V njem nam Oskar Sakrausky z Dunaja odpira načelne poglede na izhodišča za Trubarjevo teološko delo. Prišel je do nekih zanimivih zaključkov s primerjanjem med Trubarjem in Matijem Vlačičem, sicer pa ne izstopa iz okvirnih dejstev, ki so nam za teologijo našega protestantizma že znana. Ker piše za nemško občinstvo, ga zanima posebno vloga Primoža Trubarja v območju Notranje Avstrije. Temeljita analiza Trubarjeve teologije v splošnem toku reformacije in njeni prilagoditvi domačim razmeram še čaka pravega mojstra.

Ze pred tem člankom stoji v zborniku zanimiva študija Jožeta Stabeja *Über die Anfänge der slowenischen Lexicographie* (124 do 134), ki je hkrati zveza med leksikografskim in bibliografskim zadnjim delom zbornika. Natančen pregled besednega zaklada v slovenskem protestantskem slovstvu je Stabeju pomagal do važnega spoznanja, da knjižna slovenščina nikakor ni nastala z naslanjanjem na druge jezike (nemščino), ampak iz lastne izrazne moči (str. 126). Ob tej ugotovitvi bi želel izreči domnevo, da po naravnih zakonih ni pričakovati drugega vira za tako obilje moči pri slovenščini 16. stoletja drugod kakor iz stalno živega glagoljaškega izročila. To izročilo priznava Trubar sam in prav tako njegovi sodelavci, pozneje še Valvasor. Morda bi neutrudljivi raziskovalec Stabej mogel prodreti do polne jasnosti s podrobnim pregledom glagolske verske književnosti na Slovenskem. Čistost slovenske besede, ki jo kaže Radličev zapis in pozneje Sontnerjevo pismo Hrenu, kjer ni najti sledov o jezikovnem vplivu reformatorjev, daje pobudo za tako slutnjo (gl. Ms 76 v NUK in SBL III, 7 ter III, 408). V času reformacije je bila glagolica v našem Primorju v polni rabi, vsaj znana pa tudi drugod po Notranjskem in vse tja v Belo Krajino. Kako da ne bi imela vpliva na živo besedo? Če mora Jože Pogačnik trditi, da vidi v protestantskem slovstvu nepretrgan razvoj iz časa Brižinskih spomenikov naprej, ali ni od tod najbolj preprosto sklepati, da je glagoliško slovstvo vsaj pomagalo ohranjati te vezi?

Ožji bibliografski del zbornika je pripravil Branko Berčič, urednik cele publikacije. Njemu smo lahko hvaležni za občudovanja vredni trud pri strokovno odlični obdelavi začetne in reformacijske slovenske bibliografije. Ta sega nazaj do prve naše tiskane besede in nam vse skupaj nazorno predstavlja v fotografskih posnetkih. Svoje prispevke je združil pod naslovom *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts*. Knjiga je z njimi pridobila veliko vrednost in praktično uporabnost. Berčič je začetke naše književnosti res častno predstavil tudi zunanjemu svetu. Ob tem pristrčnem priznanju vendar ni mogoče prezreti nekaj njegovih nesrečnih spodrseljajev, ki hudo nasprotujejo ténorju cele knjige, posebno še sodbam J. Pogačnika in J. Stabeja. Slovence v srednjem veku imenuje »dieses barbarische Heidenvolk«, kmalu nato še »Sprache des überwiegend bäuerlichen und unwissenden slowenischen Volkes« (oboje na str. 153). Čeprav Slovenci tedaj res nismo imeli napisanih in od 15. stoletja dalje tiskanih slovstvenih del, s tem še nikakor ne zaslužimo, da bi nam kdo očital barbarstvo. Vsaj na verskem in cerkvenem področju smo bili med kulturno najbolj razvitimi narodi Evrope vse do nesrečnih turških vojsk. O tem pričajo naši samostani, posebno kartuzije (prva kartuzija na tleh zahodnega cesarstva je bila v Žižah, Stefan Maconi od 1398 do 1410 celo generalni prior vseh kartuzij rimske obediencie, o tem gl. Kos-Stele, *Srednjeveški rokopisi 80 sl.*) in cistercije ter njihovi spisi. Isto spoznanje dobimo ob preučevanju naše ljudske poezije in slikarske umetnosti. Slovenski jezik je gojila duhovščina in nedvomno tudi humanisti, saj se je pri njih učil našega jezika cesar Maksimilijan I. Da bi mu ne bilo treba priznati izobraževalnega dela duhovščine, je Berčič zapisal, da je bilo Trubarjevo delo »gleichsam zur Verdammung der Untätigkeit des katholischen Klerus« (154). Res je duhovščina tik pred nastopom reformacije silno nazadovala in je tako mogel uspevati tudi Trubar, vendar so bili med njegovimi pristaši tudi nekdanji katoliški duhovniki in to ne samo nevedneži. Zgoraj omenjeni škof Radlič s svojo čisto slovenščino pa priporoča sklep, da najboljši duhovniki niso šli s Trubarjem. Sicer pa tudi ravnanje slovenskih kmečkih upornikov dokazuje, da neučeni ljudje niso vedno neumni. Ako bi imel Trubar Slovence za tako nevedne in zaostale, ne bi zanje dal tiskati knjig. Da ima preprost človek lahko široko razgledanost in globoko modrost pri presoji narodne usode, je dokazal tudi naš sedanji rod. Pa če bo Berčič pozorno še enkrat prebral, kar ugotavljajo drugi avtorji tega zbornika, bo kot poštenjak lahko uvidel svojo zmotno predstavo in obžaloval, da nas je na tak način predstavil tuji javnosti. Sicer pa ta senčica ne sme in ne more zakriti prijetne svetlobe, ki jo nam daje priučujoči zbornik.

Maks Miklavčič

Lik duhovnikov v nagovorih pri ordinacijah po novem obredu

V letošnjem (1968) adventnem času je izšla prva knjiga prenovljenega pontifikala z obredi za posvetitev diakonov, duhovnikov in škofov (**Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum: De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi**). S tem je v enem odseku, pa ne najmanjšem, uresničena želja koncila po reformi obredov: »Obrede podeljevanja redov je treba preurediti tako glede obredov kakor glede besedila« (B 76). Novi obredi »naj odsevajo plemenito preprostost, naj bodo kratki in jasni, naj se izogibajo nepotrebne ponavljanja, naj bodo

prilagojeni sposobnosti vernikov in naj na splošno ne potrebujejo veliko razlage« (B 34).

Prejšnji obredi skorajda niso računali z verniki, ki bi bili navzoči, pri novih obredih ordinacij pa so skrbno pazili, da rubrike upoštevajo tudi delež vernikov (prim. B 31). Sestavili so jih tako, da vsebujejo »veliko poučnega za verno ljudstvo« (B 33) in tako, da morejo tudi verniki s poslušanjem, gledanjem, molitvijo in petjem pri njih sodelovati.

Namen tega poročila ni podroben opis obreda za podelitev treh stopenj Kristusovega duhovništva (obreda za subdiakonati ni, ker še ni zakrament). Res pa je, da je ves obred precej okrajšan, bolj je povezan z božjo besedo (berilo in evangelij sta lahko posebna, sv. red se deli vedno po evangeliju), približan je ljudem (naj bo v nedeljo ali na praznik, ko se ga morejo verniki udeležiti) in res ne potrebuje posebne razlage (ves je lahko v domačem jeziku, bistveni obred: polaganje rok, ne zakrivajo stranski obredi, ker oblačenje v liturgično obleko izvršijo škofovi sodelavci kar skoraj mimogrede).

Glede poteka obreda in v besedilih je ohraneno sicer vse, kar je bilo v izročilu primerne tudi za naš čas, vendar je dodanih, spremenjenih in poenostavljenih precej stvari. Tudi doslej je škof v začetku obreda nagovoril ordinande, jim razlagal novo službo, njihove pravice in dolžnosti, toda dolžan je bil brati besedilo, ki ga je napisal škof Durandus iz Mende v 13. stoletju, ko so Kristusove duhovnike poskušali čim bolj približati podobi starozaveznega levitskega duhovništva. V našem času se skušamo vedno bolj vglobiti v evangeljske in apostolske značilnosti duhovniške službe. S konstitucijo o Cerkvi in z odlokom o pastirski službi škofov ter o službi in življenju duhovnikov je 2. vatikanski cerkveni zbor zgradil idealno podobo te službe na novi zavezi. Razumljivo je zato, da novi obredi ordinacij niso več mogli ohraniti starih nagovorov. Ker je bilo škofovsko posvečenje doslej brez njega, so sestavili popolnoma novo besedilo tudi za posvetitev škofa.

Vsi trije nagovori so dvodelni: najprej govori škof zbranim vernikom, nato pa ordinandom. Vsebujejo toliko lepega, da je prav, če se z njimi seznanimo in v njihovi luči včasih premislimo svojo službo. Besedilo nagovora za škofa posvečevalca ni obvezno, lahko namreč govori prosto, vendar je vsebina tudi zanj obvezna, ker pač razlaga nauk evangelija in Cerkve. (Škoda, da v izvirniku ni opomb, ki bi opozarjale na posamezne citate iz svetega pisma ali iz koncilskih odlokov, je pa vse besedilo kar prepleteno z njimi.)

Novo je tudi to, da med nagovorom vsi sedijo, ker je pač nagovor, ne pa molitev ali pokora, kakor bi se dalo sklepati iz prejšnje klečeče drže ordinandov.

Nagovor pri diakonatu

Predragi, ti naši sinovi, ki so vaši sorodniki ali prijatelji, bodo zdaj posvečeni za diakone. Premislimo zato, kakšno službo bodo sprejeli.

Utrjeni z darom Svetega Duha bodo pomagali škofu in njegovemu zboru duhovnikov pri službi besede, oltarja in dejavne ljubezni, vsem bodo postali služabniki. Kot služabniki oltarja bodo oznanjevali evangelij, pripravljali daritev in vernikom delili Gospodovo telo in njegovo kri.

Razen tega bodo po škofovem naročilu spodbujali neverne in verne ter jih poučevali v krščanskem nauku, vodili molitev, krščevali, poročali, umirajočim nosili sveto popotnico ter pokopavali.

Posvečeni s polaganjem rok, kakor so delali apostoli, in tesneje povezani z oltarjem, bodo v škofovem ali župnikovem imenu izvrševali službo dejavne ljubezni. Vse to naj z božjo pomočjo tako delajo, da boste v njih spoznali prave učence njega, ki ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel.

Vam, predragi sinovi, ki boste prejeli red diaconata, pa je Gospod dal zgled, da bi tudi vi tako delali, kakor je on delal.

Kot diakoni, to je služabniki Jezusa Kristusa, ki je bil med učenci kakor služabnik, radi spolnjujte božjo voljo, polni ljubezni, in z veseljem služite Gospodu in ljudem. Ker pa nihče ne more služiti dvema gospodarjema, se zavedajte, da vas vsaka nečistost in lakomnost usužnjuje malikom.

Kakor tisti, ki so jih apostoli nekoč izbrali za službo dejavne ljubezni, morate biti tudi vi na dobrem glasu, polni Svetega Duha in modrosti. Ukoreninjeni in utrjeni v veri bodite brez madeža in brez graje pred Bogom in pred ljudmi, kakor se spodobi za Kristusove služabnike in delivce božjih skrivnosti. Nikar se ne pustite odvrniti od upanja v evangelij, katerega morate ne samo poslušati, ampak tudi oznanjati. S čisto vestjo varujte skrivnost vere, z deli spričujete božjo besedo, ki jo z usti oznanjate. Tako bo krščansko ljudstvo, ki mu Duh daje življenje, postalo čisti dar, ki bo Bogu všeč, vi pa boste poslednji dan, ko boste prišli h Gospodu, mogli od njega zaslišati: »Prav, dobri in zvesti služabniki, pojdi v veselje svojega Gospoda«.

Nagovor pri prezbiteratu

Predragi, ti naši sinovi, ki so vaši sorodniki ali prijatelji, bodo zdaj posvečeni za duhovnike. Premislimo, kakšno službo v Cerkvi bodo sprejeli.

Ni dvoma, da vse sveto božje ljudstvo sestavlja kraljevo duhovstvo v Kristusu. Vendar je sam naš veliki duhovnik, Jezus Kristus, izbral nekaj učencev, ki so v Cerkvi v njegovem imenu javno za ljudi opravljali duhovniško službo. On sam, ki ga je poslal Oče, je poslal v svet apostole, da bi po njih in po škofih, njihovih naslednikih, trajno opravljali svojo službo učitelja, duhovnika in pastirja. Duhovniki pa so sodelavci škofovskega zbora; v duhovniški službi z njimi združeni, so poklicani za službo božjemu ljudstvu.

Ti naši bratje so vse to resno premislili in zdaj naj bi jih posvetili za duhovnike, da bodo služili Kristusu učitelju, duhovniku in pastirju, po njegovi službi se namreč zida in raste v božje ljudstvo njegovo telo, ki je Cerkev.

Postali bodo podobni Kristusu, velikemu in večnemu duhovniku, pridruženi bodo duhovništvu škofov, posvečeni bodo za prave duhovnike nove zaveze, da bodo oznanjali evangelij, vodili božje ljudstvo in obhajali božjo službo, zlasti pri Gospodovi daritvi.

Vi, predragi sinovi, ki boste posvečeni za duhovnike, pa kar najbolje izvršujte sveto učiteljsko službo po vzoru Kristusa učitelja. Vsem delite božjo besedo, ki ste jo sami z veseljem sprejeli. Premišlujte Gospodovo postavo, pazite, da boste verovali, kar boste brali, učili, kar boste verovali, in posnemali, kar boste učili.

Vaš nauk naj bo torej hrana božjemu ljudstvu, vaše zgledno življenje naj bo vernikom vir veselja, da boste z besedo in zgledom zidali hišo, ki je božja Cerkev.

Prav tako opravljajte službo posvečevanja v Kristusu. Po vaši službi naj se izvršuje duhovna daritev vernikov, združena s Kristusovo daritvijo, ki se bo v evharistični daritvi po vaših rokah na oltarju nekrvavo darovala. Umevajte zato, kar delate, ravnejte se po tem, kar izvršujete. Ker boste obhajali skrivnost Gospodove smrti in njegovega vstajenja, si prizadevajte, da boste v svojih udih zatirali vsako grešno nagnjenje ter hodili po poti novega življenja.

S krstom boste ljudi pridruževali božjemu ljudstvu, v zakramentu sv. pokore boste odpuščali grehe v imenu Kristusa in Cerkve, s svetim maziljenjem boste krepčali bolnike, obhajali boste svete obrede, v dnevni molitvah boste darovali hvalo, zahvalo in prošnje ne samo za božje ljudstvo, ampak za ves

svet: pomnite vedno, da ste vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga. Službo Kristusa duhovnika zato izvršujte vedno veseli s pravo ljubeznijo, da boste iskali ne svoje, ampak tisto, kar je Kristusovega.

Združeni s škofom in njemu podrejeni boste, dragi sinovi, izvrševali končno tudi vaš del službe Kristusa, ki je Glava in Pastir. Prizadevajte si zbirati vernike v eno družino, da jih boste mogli po Kristusu v Svetem Duhu pripeljati k Bogu Očetu. Vedno imejte pred očmi zgled Dobrega pastirja, ki ni prišel, da bi mu stregli, ampak, da bi stregel, ki je prišel iskat in reševat, kar je bilo izgubljenega.

Nagovor pri episkopatu

Predragi, premislimo, kakšno službo bo v Cerkvi izvrševal naš brat. Našega Gospoda Jezusa Kristusa je njegov Oče poslal, da bi odrešil človeški rod, on pa je poslal v svet dvanajst apostolov, ki naj bi polni Svetega Duha oznanjali evangelij ter vse narode zbirali v eno stajo, jih posvečevali in vodili. Da bi ta služba ostala do konca časov, so si apostoli izbrali pomočnike, katerim so dar Svetega Duha, ki so ga prejeli od Kristusa, izročili s polaganjem rok, kar daje polnost zakramenta svetega reda. Po neprekinjeni vrsti škofov se je tako od rodu do rodu ohranjevalo prvotno izročilo, da do naših časov traja in raste Odrešenikovo delo.

V škofu, ki ga obdajajo njegovi duhovniki, je v vaši sredi navzoč sam Jezus Kristus, naš Gospod, večni duhovnik, ki po škofovi službi ne neha oznanjati evangelij in deliti skrivnosti vere vsem vernim. Po škofovi očetovski službi dodaja in pridružuje Kristus nove ude svojemu telesu. Po škofovi modrosti in preudarnosti na zemeljskem romanju on vodi v večno srečo.

S hvaležnim in veselim srcem zato sprejmite našega brata, ki ga škofje s polaganjem rok pridružujemo našemu škofovskemu zboru. Spoštujte ga kot Kristusovega služabnika in delivca božjih skrivnosti, pričevati mora namreč za evangelij resnice ter služiti v duhu in resnici. Ne pozabite na besede, ki jih je Kristus rekel apostolom: »Kdor vas posluša, mene posluša in, kdor vas zaničuje, mene zaničuje; kdor pa mene zaničuje, zaničuje tistega, ki me je poslal.«

Ti, predragi brat, izvoljen od Gospoda, pa se zavedaj, da si izmed ljudi vzet in za ljudi postavljen glede tega, kar se nanaša na Boga. Škofovsko ime namreč pomeni delo, ne pa čast, in bolj je potrebno, da škof koristi, kakor pa da predseduje [prodesse, praeesse]. Po zapovedi našega Učitelja mora biti namreč tisti, ki je največji, kakor najmanjši, in kdor je predstojnik, kakor strežnik. Vztrajno oznanjuj, bodi prilično ali neprilično, opominjaj z vsem potrpljenjem in učenjem. V molitvi in daritvi za ljudstvo, ki ti je izročeno, si zelo prizadevaj izprositi vso različno milost iz polnosti Kristusove svetosti.

V Cerkvi, ki ti je zaupana, bodi zvest delivec Kristusovih skrivnosti, voditelj in varuh. Bog Oče te je izvolil, da boš vodil njegovo družino, zato pa imej vedno v mislih Dobrega pastirja, ki pozna svoje ovce in ovce poznajo njega, in ki se ni pomišljal dati svoje življenje za svoje ovce.

Z očetovsko in bratovsko ljubeznijo ljubi vse, katere ti je Bog izročil, posebno pa duhovnike in diakone, ki s teboj delijo Kristusovo službo, pa tudi uboge in slabotne, popotnike in tujce. Spodbujaj vernike, naj s teboj sodelujejo pri apostolskem delovanju, vedno jih rad poslušaj. Neutrudno skrbi za tiste, ki še niso v eni Kristusovi staji, ker ti jih je Gospod izročil. V katoliški Cerkvi, ki jo zedinja vez ljubezni, nikoli ne pozabi, da si pridružen zboru škofov. Zato ne nehaj nositi skrbi za vse Cerkve in rad pomagaj Cerkvam,

ki potrebujejo pomoči. Skrbi torej za vse, med katerimi te je Sveti Duh postavil, da vodiš božjo Cerkev v imenu Očeta, ker si njegova podoba v Cerkvi, v imenu njegovega Sina Jezusa Kristusa, ker izvršuješ službo Učitelja, Duhovnika in Pastirja, in v imenu Svetega Duha, ki Kristusovo Cerkev oživlja in našo slabost utrjuje s svojo močjo.

Boljšo podobo o liku duhovnika v novih obredih ordinacij bi seveda dobili, če bi pretehtali tudi vse tri posvetilne molitve (prej so bile v obliki prefacije, zdaj se začno in končajo kot molitve). Naj zadošča samo kratek pregled, v čem se razlikujejo od prejšnjih.

Za diakonat je ostala ta molitev v glavnem ista. Poenostavljeno je sklicevanje na starozavezne levite, nova je omemba sedmerih pomočnikov apostolov — prvih diakonov, spušen je odstavek, v katerem je škof izražal pomisleke nad pripravnostjo ordinandov, namesto stavka, ki je na koncu pripravljal diakone na prejem prezbiterata (kar ne bi bilo primerno pri ordinacijah stalnih in že poročenih diakonov), je omenjena povezanost diakonata s Kristusovo službo — diakonijo.

Za prezbiterat je ostala stara molitev skoraj v celoti, le zadnji stavek mnogo bolje izraža misijonsko nalogo Kristusovega duhovnika kot škofovega sodelavca: »Naj bodo skrbni sodelavci našega reda, da bodo besede evangelija prodrle do kraja sveta in da bodo vsi narodi, združeni v Kristusa, postali eno sveto božje ljudstvo.«

Posvetilna molitev za episkopat je skoraj docela nova. Prejšnja je preveč iskala vzora za škofovsko službo v starozaveznem velikem duhovniku, nova, zelo biblična, pa prosi, naj bi milost Boga Očeta, ki pozna srca ljudi, novemu škofu pomagala, da bo brez graje izvrševal svojo službo, nenehoma Boga prosil in daroval daritev Cerkve ter kot naslednik apostolov po božji volji uporabljal oblast »zavezovanja in razvezovanja«. Vendar ta lepa molitev ni nova, ampak v glavnem povzeta po Hipolitovi iz začetka 3. stoletja, ki jo še zdaj uporabljajo v antiohijskem in aleksandrijskem obredu. Ekumenski motiv je soodločal pri uvedbi v novi rimski obred ordinacij.

(Neuradni prevod: Marijan Smolik)

Slovesna veroizpoved papeža Pavla VI. za sklep leta vere

Veroizpoved papeža Pavla VI. je bila skupaj z uvodnim nagovorom v slovenščino že prevedena in objavljena v »Okrožnicah« nadškofijskega ordinariata v Ljubljani za l. 1968, str. 40—56. Prevod je bil napravljen po latinskem izvirniku v Osservatore Romano, 1—2. julija 1968, str. 1 sl. Čez nekaj časa je izšel izvirnik še v AAS 60 (1968) 433—445. V primerjavi s tistim, ki je bil objavljen v Osservatore Romano, je na nekaterih mestih tekst v AAS nekoliko spremenjen in dodana mu je numeracija odstavkov; pa tudi opombe so bile spopolnjene (v slovenskem prevodu sploh niso bile objavljene). Tako je bilo potrebno prejšnji slovenski prevod — ki je že prej skušal biti zelo zvest izvirniku, obenem pa, kolikor je le mogoče, zares slovenski — spopolniti. Dodane so mu seveda tudi opombe, važne za teološki študij. Podnaslovi med posameznimi odstavki veroizpovedi so povzeti po francoskem prevodu v I. C. I. n. 316 (15. 7. 1968) 7—9.

Kdor govor sv. očeta in nato veroizpoved, izrečeno »v imenu vsega božjega ljudstva« (št. 7), dobro preuči, bo pač z lahkoto ugotovil, da gre tu za zelo važen tekst, mimo katerega teologija ne more iti brezbrizno, pa naj so se po svetu kjer koli in od katere koli strani slišale kakršne koli pripombe. Zato je kljub precejšnji zamudi vredno, da tekst naša teološka revija v prevodu natisne vsaj kot dokumentacijo. Pri nas sicer ni takšnih nezdravih pojavov (seveda ne smemo videti na vseh straneh samo strašil in si zapirati oči pred vsem dobrim, ki se mu med ljudmi, kakršni smo, pač vedno primeša kaj slabega), o kakršnih govori sv. oče v uvodnem delu (št. 5 sl.). Saj bi bilo tudi zares zelo čudno, »nekoncilsko« (rajši recimo neevangeljsko in nekrščansko!) in obsodbe vredno, če bi »se šli integraliste, konservativce ter progresiste in moderniste«, ko nas je vendar tako malo in je toliko najnujnejšega in neodložljivega dela, ki kar kriči po storitvi. Toda odprti moramo biti tudi za pojave na prizorišču svetovne teologije in verskega življenja.

A tekst sv. očeta Pavla VI. ni le tekst, marveč je bil najprej dejanje, o katerem je zelo moderno (v dobrem smislu!) usmerjeni koncilski teolog o. J. Daniélou SJ zapisal, da je po njegovem mnenju z ozirom na svetovne pojave v Cerkvi in v svetu (saj je Cerkev sama nujno kar najtesneje povezana s svetom) mnogo važnejša kakor pa znani holandski katekizem z vsemi svojimi neutajljivo odličnimi kvalitetami.

Kdor količkaj razume, kaj je vera in kaj je (katoliška) teologija in potem brez predsodkov skrbno preuči ta dokument sv. očeta Pavla VI., bo moral priznati, da teologu s tem niti malo niso »zvezane roke« in mu ni odvzet niti košček tiste svobode, kakršna teologiji v resnici gre, če hoče biti to, kar mora biti po svojem bistvu. »Cerkev šteje za svojo dolžnost, da ne preneha s prizadevanji, kako bi globlje in globlje razumela ter vedno primerneje podajala nedoumljive božje skrivnosti, iz katerih pritekajo tolikeri sadovi odrešenja« (št. 4). Tudi teolog spada k Cerkvi. In kateri teolog je že spolnil do kraja dolžnost, ki o njej govori sv. oče? Kaj naj rečemo šele za teološka dela, ki bi jih bilo treba napisati v slovenščini?

Anton Strle

Castiti bratje in ljubi sinovi!

1. S tem slovesnim bogoslužjem končujemo obhajanje 1900-letnice mučeništva sv. apostolov Petra in Pavla; hkrati je to tudi sklep »leta vere«. Posvetili smo ga bili spominu sv. apostolov, da bi izpričali svojo neomajno voljo, čuvati neokrnjen tisti zaklad vere¹, ki sta nam ga izročila sv. apostola, in da bi se utrdili v svoji odločnosti, s katero hočemo povezovati to vero z življenjem v sedanjih zgodovinskih okoliščinah, v kakršnih mora Cerkev potovati sredi tega sveta.

2. V tem trenutku čutimo dolžnost, da se javno zahvalimo tistim, ki so se odzvali našemu povabilu in so storili, da je leto vere obrodilo kar najobilnejše sadove: mnogokje s poglobljenim osebnostnim oklepanjem božje besede, v mnogih občestvih z obnavljanjem izpovedovanja vere in z izrazitim pričevanjem krščanskega življenja. Našim bratom v škofovstvu in vsem sinovom katoliške Cerkve izražamo prav posebno zahvalo in jim podeljujemo svoj blagoslov.

3. Tudi se nam zdi, da moramo izpolniti nalogo, ki jo je Kristus izročil Petru, čigar naslednik smo kljub svoji nevrednosti, to se pravi nalogo, da v veri potrjujemo svoje brate². V zavesti svoje človeške nebojlenosti,

¹ Prim. 1 Tim 6, 20.

² Prim. Lk 22, 32.

vendar pa z vso močjo, katero naši duši daje nam izročena naloga, bomo torej izpovedali vero in ponovili *credo*, to je veroizpoved, ki ji sicer ne gre ime dogmatične definicije v strogem pomenu, ki pa v bistvu stvarno povzema nucejski obrazec, obrazec nesmrtnega izročila svete božje Cerkve, le da bomo pri tem uporabili nekatere osvetlitve, kakršne zahtevajo duhovne razmere današnjega časa.

4. Ko to delamo, nam je dobro znana zmedenost (*perturbationes*), ki v pogledu na vero pretresa danes nekatere kroge ljudi. Ti krogi niso ubežali vplivu globokega spreminjanja sveta, v katerem so tolikere resnice postale predmet popolne tajitve ali pa sporov. Celo nekatere katoličane vidimo, kako se dajo prevzemati neki strastni zagnanosti za spreminjanje in za novotarije. Cerkev sicer res šteje za svojo dolžnost, da ne preneha s prizadevanji, kako bi globlje in globlje razumela ter vedno primerneje podajala nedoumljive božje skrivnosti, iz katerih vsem pritekajo tolikeri sadovi odrešenja. Toda obenem se je pri izvrševanju te nujne naloge raziskovanja treba kar najskrbneje varovati, da ne bi bile omajane resnice katoliškega nauka. Kajti to bi pomenilo povzročati — kakor se to danes, žal, dejansko dogaja, — v dušah mnogih vernikov zmedenost in dvom.

5. Z ozirom na to je važno poklicati v spomin, da more od Boga nam podarjeni razum razen tega, kar je zaznatno (*observabile*) in kar dojemamo s pomočjo naravoslovnih znanosti, doseči to, kar je (*id quod est* = bit ali realnost samo po sebi), in da mu ni dosegljiv le subjektivni izraz struktur (*significationes subiectivae structurarum*) in razvoja človeške zavesti. Z druge strani pa je tudi treba poklicati v spomin, kaj je naloga razlaganja ali hermenevtike — to namreč, da v spoštovanju do besede, katera je bila izrečena (*pronuntiatum*), skušamo razumeti in razbrati smisel, kakršnega nosi določen tekst sam v sebi, ne pa si izmišljati nekega novega smisla na osnovi samovoljnih podmen.

6. Toda predvsem z neomajno trdnostjo zaupamo v Svetega Duha, ki je duša Cerkve in izvor slehernega neskaljenega napredovanja v resnici in ljubezni ter v božji kreposti vere (*inque theologica fide*), na kateri temelji življenje Kristusovega skrivnostnega telesa. Ni nam neznano, da duše čakajo na besedo Kristusovega namestnika, in na to njihovo pričakovanje odgovarjamo z rednim izvrševanjem učiteljskega poslanstva (*normis praeceptisve* = s smernicami in naročili). A danes se nam nudi priložnost, da izrečemo na bolj slovesen način svojo besedo.

7. Odločili smo se torej, da na dan, ki smo ga izbrali za sklep leta vere, na praznik sv. apostolov Petra in Pavla, poklonimo živemu Bogu dar izpovedi vere. In kakor se je nekoč pri Cezareji Filipovi Simon Peter dvignil nad mnenja ljudi in v imenu dvanajstih apostolov izpovedal vero v Kristusa, Sina živega Boga, tako danes njegov neznatni naslednik, pastir vse Cerkve, v imenu vsega božjega ljudstva dviga svoj glas, da bi kar najtrdneje izpričal božjo Resnico, ki je Cerkvi zato izročena, da bi jo oznanjevala vsem narodom.

Hoteli smo, da bi bila ta naša izpoved vere dovolj popolna in jasna, tako da bi na primeren način zadostili tisti potrebi po luči, ki jo čutijo tolikeri verni ljudje in vsi tisti, ki v svetu — pa naj pripadajo kateri koli duhovni skupnosti (*coetum spirituale*) — iščejo resnico.

V slavo vsemogočnega Boga in Gospoda našega Jezusa Kristusa, v zaupanju v pomoč najsvetejše Device Marije in svetih apostolov Petra in Pavla, v korist in duhovni napredek Cerkve torej izrekamo sedaj v imenu vseh posvečenih pastirjev in vseh vernikov, v polnem duhovnem občestvu z vami, predragi bratje in sinovi, tole izpoved vere.

IZPOVED VERE

Presveta Trojica

8. Verujemo v enega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha, stvarnika vidnih stvari, kakršen je ta svet, kjer poteka naše minljivo življenje, in nevidnih stvari, kakršni so čisti duhovi, ki jih imenujemo tudi angele³, in stvarnika duhovne in neumrljive duše v vsakem človeku.⁴

9. Verujemo, da je ta edini Bog absolutno eden tako v svojem neskončno svetem bistvu kakor tudi v vseh svojih popolnostih: v svoji vsemogočnosti, v svoji neskončni vednosti, v svoji modrosti (providentia), v svoji volji in v svoji ljubezni. On je tisti, ki je, kakor je sam razodel Mojzesu,⁵ On je Ljubezen (Amor), kakor nas uči apostol Janez:⁶ tako da ti dve imeni, Bit in Ljubezen, na neizrekljiv način izražata isto božjo stvarnost (essentiam) Njega, ki se nam je dal spoznati in ki je, »prebivajoč v nedostopni svetlobi«,⁷ v samem sebi vzvišen nad vsako ime, nad vse stvari in nad sleherni ustvarjeni razum. Samo Bog nam more o samem sebi podeliti pravo in polno spoznanje, ko se nam razodeva kot Oče, Sin in Sveti Duh. Po milosti smo poklicani, da bi bili deležni njegovega večnega življenja, tukaj na zemlji v zastrtosti vere, po smrti pa v večni luči. Tiste medsebojne vezi, ki so od vekomaj istovetne s tremi božjimi osebami (Tres Personas constituenta), od katerih vsaka je ena sama in prav ista božja Bit, so notranje blaženo življenje svetega Boga, življenje, ki neskončno presega vse, kar moremo na človeški način razumeti.⁸ Zahvaljujemo pa se božji dobroti za to, da morejo zelo mnogi, ki verujejo, skupaj z nami pričevati pred ljudmi za enega samega Boga, čeprav ne poznajo skrivnosti presvete Trojice.

10. Verujemo torej v Boga, ki vekomaj rodi (generat) Sina, verujemo v Sina, božjo Besedo, ki se vekomaj rodi (gignitur) iz Očeta, verujemo v Svetega Duha, neustvarjeno Osebo, ki izhaja iz Očeta in Sina kot njuna večna Ljubezen. V treh božjih osebah, ki so vse tri enako večne in enako popolne (coaeternae et coaequales)⁹, torej prekipevata in se dovršujeta v neizmernem veličastvu in slavi neustvarjenega Bistva življenje in blaženost povsem enega Boga. Tako »smo vedno dolžni častiti edinstvo in trojstvo in trojstvo v edinstvu«.⁹

11. Verujemo v Gospoda našega Jezusa Kristusa, božjega Sina. On, Sin božji, je večna Beseda, rojen iz Očeta pred vsemi veki in je enega bistva z Očetom, homousios to Patri;¹⁰ po njem je vse ustvarjeno. Učlovečil se je po Svetem Duhu iz Marije Device in je postal človek: torej enak Očetu glede na božjo naravo, manjši od Očeta glede na človeško naravo.¹¹ V samem sebi je povsem eden, ne po kaki nemogoči pomešanosti narav, ampak v enoti osebe.¹²

12. Prebival je med nami poln milosti in resnice. Oznanil in vzpostavil je božje kraljestvo in je storil, da v njem (Sinu) spoznavamo Očeta. Dal nam je svojo zapoved, naj se ljubimo med seboj, kakor nas je on ljubil. Učil nas je poti evangelijskih blagrov: naj bomo ubogi v duhu, krotki, potrpežljivi v prenašanju bridkosti, žejni pravice, usmiljeni, čistega srca, naj bomo zavzeti za mir in naj sprejemamo nase preganjanje zaradi pravice. Trpel je pod Poncijem Pilatom kot Jagnje božje, ki je sprejelo nase grehe sveta; umrl je za nas, pribit na križ, in nam za ceno svoje krvi pridobil odrešenje. Bil je po-

³ Prim. Conc. Vat. I, Const. dogm. Dei Filius, Dz. Sch. 3002.

⁴ Prim. okr. Humani generis, AAS 42 (1950) 575; Conc. Lateran. V, Dz. Sch. 1410—1441.

⁵ Prim. 2 Mojz 3, 14.

⁶ Prim. 1 Jan 4, 8.

⁷ Prim. 1 Tim 6, 16.

⁸ Prim. Conc. Vat. I, Const. dogm. Dei Filius, Dz. Sch. 3016.

⁹ Veropoved Quicumque, Dz. Sch. 75.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ Prav tam, n. 76.

¹² Prav tam.

kopan in je z lastno močjo tretji dan vstal od mrtvih. S svojim vstajenjem nas je dvignil k tisti deležnosti božjega življenja, ki je milost. Šel je v nebesa, od koder bo spet prišel tedaj v slavi, da bo sodil žive in mrtve, vsakogar po njegovem zasluženju — tisti, ki so se odzvali božji Ljubezni in božjemu Usmiljenju (Pietati), bodo šli v večno življenje; tisti pa, ki so božjo ljubezen in božje usmiljenje do konca odklanjali, bodo izročeni ognju, ki nikdar ne ugasne.

In Kristusovega kraljestva ne bo konec

13. Verujemo v Svetega Duha, Gospoda in oživiljevalca, ki ga z Očetom in Sinom molimo in slavimo. Ki nam je govoril po prerokih; poslal nam ga je Kristus po svojem vstajenju in odhodu v nebesa k Očetu. Sveti Duh je tisti, ki razsvetljuje, oživlja, varuje in vodi Cerkev, on tudi očisti njene ude, če le ne nasprotujejo milosti. Njegovo delovanje, ki prodre prav do globin duše, napravi človeka sposobnega, da v ponižnosti, katero zajema iz Kristusa, odgovarja na njegovo povabilo: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš Oče nebeški.«¹³

Devica Marija

14. Verujemo, da je blažena Marija, ki je ostala vedno devica, postala mati učlovečene Besede, našega Boga in Odrešenika Jezusa,¹⁴ in da je zaradi zasluženja svojega Sina bila odrešena na odličnejši način,¹⁵ ko je bila obvarovana vsakega madeža izvirnega greha¹⁶ in obdarjena z izredno milostjo daleč bolj kakor vse druge stvari.¹⁷

15. Povezana s tesno in nerazdružljivo vezjo s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja,¹⁸ je presveta Devica Marija, Brezmadežna, bila po končanem teku zemeljskega življenja s telesom in dušo vzeta v nebeško slavo¹⁹ in je z upodobitvijo po svojem od mrtvih vstalem Sinu postala vnaprej deležna prihodnjega veličastva vseh pravičnih. Verujemo, da presveta božja Porodnica, nova Eva, mati Cerkve,²⁰ v nebesih še naprej izvršuje svojo materinsko nalogo do Kristusovih udov s tem, da sodeluje pri rojstvu in množitvi božjega življenja v dušah vseh odrešenih ljudi.²¹

Greh in milost

16. Verujemo, da so v Adamu vsi grešili; tako je zaradi izvirnega greha, ki ga je storil Adam, vsem ljudem skupna človeška narava padla v stanje, v katerem trpi škodo zaradi posledic tega greha. To stanje ni več tisto, v katerem se je nahajala prvotno v naših prvih starših, postavljenih v svetost in pravičnost, in v katerem je bil človek prost zla in smrti. In tako je ta padla človeška narava sedaj brez tistega daru milosti, ki jo je prej krasil; in ranjena je v svojih lastnih naravnih močeh ter podvržena gospodstvu smrti; in takšna prehaja na vse ljudi. V tem pomenu se vsak človek rodi v grehu. S tridentinskim cerkvenim zborom torej priznavamo, da izvirni greh hkrati s človeško naravo prehaja ne po posnemanju, ampak po razmnoževanju (propagatione non imitatione) in da je vsakomur lasten.²²

17. Verujemo, da nas je naš Gospod Jezus Kristus z daritvijo na križu odrešil izvirnega greha in vseh osebnih grehov, kar jih stori kdor koli izmed

¹³ Prim. Mt 5, 48.

¹⁴ Prim. Conc. Ephes., Dz. Sch. 251—252.

¹⁵ Prim. Conc. Vat. II, C 53.

¹⁶ Prim. Pij IX., bula Ineffabilis Deus, Acta, pars I, vol. 1, p. 616.

¹⁷ Prim. C 53.

¹⁸ Prim. C 53; 58; 61.

¹⁹ Prim. Const. ap. Munificentissimus Deus, AAS 42 (1950) 770.

²⁰ C 53; 58; 61; 63; Pavel VI., nagovor ob sklepu 3. zasedanja 2. vat. koncila, AAS 56 (1964) 1016; prim. apost. pismo Signum magnum, uvod, AAS 59 (1967) 465 in 467.

²¹ Prim. C 62; Pavel VI., Signum magnum, AAS 59 (1967) 468.

²² Prim. Conc. Trid., S. 5, Decret. De pecc. orig., Dz. Sch. 1513.

nas, tako da se izpolnjuje apostolova beseda: »Kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost.«²³

18. V veri priznavamo en sam krst, katerega je postavil naš Gospod Jezus Kristus v odpuščanje grehov. Krst je treba podeljevati tudi že otrokom, ki se še niso mogli omadeževati z nobenim osebnim grehom, da se tako tisti, ki so bili rojeni brez nadnaravne milosti, prerode »iz vode in Svetega Duha« k božjemu življenju v Kristusu Jezusu.²⁴

Cerkev

19. Verujemo v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev, ki jo je Kristus sezidal na skalo, ki je Peter. Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo, vidna družba, oskrbljena s hierarhičnimi organi, in hkrati duhovno občestvo; zemeljska Cerkev, božje ljudstvo, potujoče tukaj na zemlji, in z nebeškimi darovi obogatena Cerkev; kal in začetek božjega kraljestva, po katerem se skozi čase človeške zgodovine nadaljuje odrešilno delo in trpljenje in ki z vsemi močmi teži po popolni dovrstitvi, katero naj doseže po koncu časov v nebeški slavi.²⁵ Svojo Cerkev oblikuje v teku časov Gospod Jezus z zakramenti, ki pritekajo iz njegove polnosti.²⁶ S temi (zakramenti) napravlja Cerkev svoje ude deležne skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja, in sicer po delovanju milosti Svetega Duha, ki Cerkvi daje življenje in sposobnost delovanja.²⁷ Cerkev je torej sveta, čeprav obsega v svojem naročju grešnike; kajti Cerkev nima drugega življenja razen življenja milosti. Če živijo (aluntur) od tega življenja, se njeni udje posvetijo; če se temu življenju odtegujejo, padajo v grehe in dušne zablode, ki preprečujejo, da bi Cerkev izžarevala svojo svetost. Zato Cerkev trpi in se pokori za te grehe, od katerih more z oblastjo odpuščanja po Kristusovi krvi in po daru Svetega Duha oproščati svoje otroke.

20. Po zvezi s tistim Izraelom, čigar svete knjige z ljubeznijo čuva in čigar očake in preroke spoštljivo časti, je Cerkev dedinja obljub in Abrahamova hčerka po Duhu. Sezidana je na temelj apostolov in skozi vse veke zvesto izroča naprej tako njihovo vedno živo besedo kakor tudi njihove pastirske oblasti v Petrovem nasledniku in škofih, ki so v občestvu z njim. Dana ji je končno naloga, da ob neprestani deležnosti varstva Svetega Duha ohranja, uči, razlaga in razširja resnico, katero je Bog razodel po prerokih še na zastrt način, po Gospodu Jezusu pa v vsej polnosti. Verujemo vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev kot od Boga razodeto predlaga v verovanje bodisi s slovesnim razsojanjem bodisi z rednim vesoljnim učenjem.²⁸ Verujemo v tisto nezmotljivost, ki je dana Petrovemu nasledniku, kadar kot pastir in učitelj vseh kristjanov govori »ex cathedra«,²⁹ in ki jo ima tudi škofovski zbor, kadar skupaj s Petrovim naslednikom izvršuje najvišjo učiteljsko oblast.³⁰

21. Verujemo, da je tista Cerkev, ki jo je ustanovil in zanjo molil Kristus, neporušno ena v veri, v bogočastju in v povezanosti hierarhičnega občestva.³¹ Bogastvo raznoličnih liturgičnih obredov in zakonita različnost bogoslovne in duhovne dediščine ter posebnih pravnih ureditev tudi znotraj te Cerkve prav nič ne nasprotuje njeni edinosti, marveč jo še bolj razodeva.³²

²³ Rimlj 5, 20.

²⁴ Prim. Conc. Trid., prav tam, Dz. Sch. 1514.

²⁵ Prim. C 8 in 5.

²⁶ Prim. C 7 in 11.

²⁷ Prim. B 5 in 6; C 7; 12; 50.

²⁸ Conc. Vat. I, Const. Dei Filius, Dz. Sch. 3011.

²⁹ Prim. prav tam, Const. Pastor Aeternus, Dz. Sch. 3074.

³⁰ C 25.

³¹ C 8; 18–23; E 2.

³² Prim. C 23; VC 2; 3; 5; 6.

22. Priznavamo tudi, da se zunaj organizma Kristusove Cerkve nahajajo številne prvine posvečenja in resnice, ki kot Kristusovi Cerкви lastni darovi nagibljejo k vesoljni edinosti,³³ in verujemo v delovanje Svetega Duha, ki v vseh Kristusovih učencih prebuja hrepenenje po tej edinosti;³⁴ in zato upamo, da se bodo kristjani, ki še niso v polnem občestvu ene Cerkve, nekoč zedinili v eni čredi pod enim pastirjem.

23. Verujemo, da je Cerkev potrebna za zveličanje. Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus, navzoč za nas v svojem telesu, ki je Cerkev.³⁵ Toda božji sklep odrešenja obsega vse ljudi: tudi tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, tudi tisti — za njihovo število ve edinole Bog — morejo doseči večno zveličanje.³⁶

Evharištija

24. Verujemo, da je sv. maša, ki jo v moči oblasti, prejete z zakramentom sv. reda, opravlja duhovnik kot Kristusov predstavnik (in persona Christi) in ki jo daruje v Kristusovem imenu in v imenu udov njegovega skrivnostnega telesa, resnično kalvarijska daritev, ki postane zakramentalno navzoča na naših oltarjih. Verujemo, da sta se kruh in vino, ko ju je Gospod pri zadnji večerji posvetil, spremenila v njegovo telo in kri, ki naj bi bila kmalu nato za nas darovana na križu; in da se kruh in vino, ki ju posveti duhovnik, prav tako spremenita v telo in kri v nebesih poveljčane Kristusa; in verujemo, da je skrivnostna Gospodova navzočnost pod podobo tega, kar se našim čutom zdi še naprej isto, kakor je bilo prej, resnična, stvarna in bistvena (substantialem).³⁷

25. V tem zakramentu torej Kristus ne more biti drugače navzoč kakor po spremenitvi vsega bistva kruha v njegovo telo in po spremenitvi vsega bistva vina v njegovo kri, nespremenjene pa ostanejo samo lastnosti (propriates) kruha in vina, katere zaznavamo s svojimi čuti. To skrivnostno spremenitev sv. Cerkev na zelo primeren način (convenienter et proprie) imenuje transsubstanciacija. Kakršna koli bogoslovna razlaga, ki skuša nekoliko razumeti to skrivnost, pa se mora, da bo skladna s katoliško vero, držati tega, da kruh in vino v stvarnosti sami (in ipsa rerum natura), to je neodvisno od našega duha, z izvršitvijo posvečenja prenehata bivati, tako da sta odslej pod zakramentalnima podobama kruha in vina resnično pred nami presveto telo in kri Gospoda Jezusa,³⁸ kakor je to hotel Gospod sam z namenom, da bi se nam dajal v hrano in bi nas združeval v enoto svojega skrivnostnega telesa.³⁹

26. Eno samo in nedeljivo bivanje (exsistentia) poveljčane Gospoda v nebesih se ne pomnoži, ampak postane z zakramentom navzoče na različnih krajih zemlje, kjer se obhaja evharistična daritev. Gre tu za tisto »skrivnost vere« in skrivnost evharističnega bogastva, ki ji moramo pritrditi brez vsakega ugovora. Po opravljeni daritvi ostane isto bivanje (exsistentia) navzoče v naj-svetejšem zakramentu, ki se shranja v tabernaklju (altaris aedicula) kakor v živem srcu naših svetišč. In zato nas obvezuje nam nad vse ljuba dolžnost, da v sveti hostiji, ki jo vidijo naše oči, častimo in molimo učlovečeno Besedo samo, ki je naše oči ne morejo videti, ki pa je kljub temu postala navzoča pred nami, ne da bi zapustila nebesa.

³³ Prim. C 8.

³⁴ Prim. C 15.

³⁵ Prim. C 14.

³⁶ Prim. C 16.

³⁷ Prim. Conc. Trid., S. 13, Decret. De Eucharistia, Dz. Sch. 1651.

³⁸ Prim. prav tam, Dz. Sch. 1642; 1651; Pavel VI., okr. *Mysterium Fidei*, AAS 57 (1965) 766.

³⁹ Prim. S. Th. 3 q. 73 a. 3.

Nebesa in zemlja

27. Tudi izpovedujemo, da božje kraljestvo, ki se je začelo tukaj na zemlji v Kristusovi Cerkvi, ni od tega sveta,⁴⁰ čigar podoba prejde,⁴¹ in da njemu lastne rasti ni mogoče istovetiti z napredovanjem človeške kulture, prirodoslovnih znanosti in tehnike. To božje kraljestvo je namreč povsem namenjeno vedno globljemu spoznavanju nedoumljivega Kristusovega bogastva, vedno trdnjše upanju v večne dobrine, vedno bolj gorečemu odzivanju na božjo ljubezen, vedno obilnejšemu razlivanju milosti in svetosti med človeštvom. A prav ta ljubezen je tista, ki nagiblje Cerkev, da si neprestano prizadeva tudi za resnični časni blagor človeštva. Čeprav svojim otrokom ne neha klicati v spomin, da nimajo tukaj stalnega mesta,⁴² jih vendar spodbuja, naj se vsakdo v skladu s svojim življenjskim poklicem in možnostmi trudi za večji blagor svoje zemeljske domovine (*humanae civitatis*), naj pospešuje pravičnost, mir in bratovsko slogo med ljudmi ter na razne načine pomaga svojim bratom, zlasti najubožnejšim in najbolj nesrečnim. Velika vnema, s katero se Cerkev, Kristusova nevesta, zanima za stike ljudi, za njihove radosti in pričakovanja, za njihove bridkosti in napore, ni torej nič drugega kakor izraz njenega močnega in živega hrepenenja po navzočnosti med ljudmi, in sicer iz tega namena, da bi jih razsvetljevala s Kristusovo lučjo in jih vse zbiralala in združevala v njem, ki je njihov edini Odrešenik. Nikoli pa nam ta vnema ne sme pomeniti, kakor da se Cerkev sama prilagaja temu svetu (*ad res huius mundi se conformet*) ali kakor da pojema njena gorečnost, s katero čaka na svojega Gospoda in na njegovo večno kraljestvo.

Občestvo svetnikov

28. Verujemo v večno življenje. Verujemo, da duše vseh tistih, ki umro v Kristusovi milosti — bodisi da se morajo še očiščevati v ognju vic, bodisi da jih Jezus podobno kakor desnega razbojnika, sprejme v raj takoj, ko se ločijo od svojega telesa — sestavljajo božje ljudstvo onstran smrti, ki bo popolnoma premagana na dan vstajenja, ko se bodo te duše združile s svojimi telesi.

29. Verujemo, da množica tistih duš, ki so zbrane v nebesih okoli Jezusa in Marije, sestavlja nebeško Cerkev. Tam te duše v uživanju večne blaženosti gledajo Boga, kakršen je,⁴³ in imajo na različnih stopnjah in na različne načine skupaj z angeli delež pri izvrševanju božjega gospostva, ki pripada poveljčanemu Kristusu, s tem, da za nas prosijo in so s svojo bratovsko skrbnostjo v zelo veliko oporo naši slabosti.⁴⁴

30. Verujemo v občestvo vseh Kristusovih vernikov, to je tistih, ki romajo na zemlji, umrlih, ki se očiščujejo, in tistih, ki uživajo nebeško blaženost; vsi ti se zraščajo v eno samo Cerkev. In verujemo, da nam je v tem občestvu na voljo ljubezen usmiljenega Boga in njegovih svetnikov, ki vedno radi uslišujejo naše prošnje, kakor nam je zagotovil Jezus: »Prosite in se vam bo dalo.«⁴⁵ V tej veri in v tem upanju pričakujemo vstajenja umrlih in življenja v prihodnjem veku.⁴⁶

Hvaljen bodi sveti, sveti, sveti Bog. Amen.

Veroizpoved izrečena pred baziliko sv. Petra v Rimu, 30. junija 1968, v 6. letu našega papeževanja.

Papež Pavel VI.

⁴⁰ Prim. Jan 18, 36.

⁴¹ Prim. 1 Kor 1, 31.

⁴² Prim. Hebr 14, 14.

⁴³ 1 Jan 3, 2; Benedikt XII., *Const. Benedictus Deus*, Dz. Sch. 1000.

⁴⁴ Prim. C 49.

⁴⁵ Prim. Lk 10, 9. 10; Jan 16, 24.

Maksimiljan Jezernik Ph. D., L. L. D., **Frederic Baraga**, Studia slovenica VII, New York-Washington 1968, 156 str.

Vsake nove knjige o Baragu smo Slovenci veseli, posebno če jo napiše naš rojak v visoko znanstveni obliki in v tujem jeziku (angleščina!), da bi mogel širši svet zvedeti za nova odkritja in za naše prizadevanje, naj bi prišel naš rojak do časti oltarja. Vse našete odlike ima Jezernikova knjiga, ki je za stoletnico Baragove smrti izšla v Ameriki. Toda avtor biva v Rimu. Kot rektor enega najvažnejših zavodov Propagande je imel dokaj lahek dostop do precej zaprtih arhivov kongregacije za širjenje vere (sedaj se imenuje kongregacija za evangelizacijo narodov). Predvsem na podlagi podatkov iz teh arhivov — to izrecno omenja v podnaslovu knjige — je spisal nov Baragov življenjepis, o katerem je vredno poročati. Zato so v njem predvsem poudarjene tiste strani njegovega življenja, za katere so ohranjeni podatki v arhivih misijonske kongregacije v Rimu. To je razvidno tudi iz obširnega seznama virov in literature in iz opomb, ki jih je postavil na koncu vsakega poglavja v knjigi.

Dokler je bil Baraga doma, na Dunaju in kaplan v ljubljanski škofiji, kongregacija za širjenje vere o njem še nič ne ve. Čim pa se usmeri v misijone med Indijanci v severni Ameriki, so stiki možni in tudi resnični. Jezernik že na podlagi uradnih statistik kongregacije opisuje cerkvene razmere v tem predelu sveta, kjer se je katoliška vera komaj dobro začela organizirati. Leta 1830, torej v dobi, ko se Baraga pripelje v Ameriko, je bilo na ozemlju sedanjih Združenih držav Amerike med 13 milijoni prebivalci le 4 % katoličanov. Le 205 duhovnikov je med njimi delovalo, za pravo misijonsko delo ni bilo skoro nikogar. Škof Fenwick, ki je vodil kakor Francija veliko škofijo Cincinnati, se je obračal za pomoč v Evropo. Pri tem mu je pomagal pozneje tako problematični Friderik Rese, ki je ne le opisal v posebni knjižici misijonske razmere med Indijanci, ampak dal tudi idejo za ustanovitev »Leopoldinen Stiftung«, ki naj bi, podobno kot Družba za širjenje vere v Franciji, stalno podpirala predvsem misijone v Ameriki. Za oboje je zvedel Baraga, oboje mu je pomagalo pri odločitvi za misijone v Ameriki, ko ga je božji klic klical višje in ko so doma postale razmere pretežke.

Gotovo je, da je škof Fenwick s posebnim veseljem sprejel Baragovo odločitev, da hoče biti pravi misijonar med Indijanci. Njegovo delovanje v Jezernikovi knjigi ni obširno opisano, ker so ga pač že drugi, posebno Jaklič, natančno opisali, dasi hrani verjetno tudi o tem kongregacija mnogo podatkov, saj mora vsak misijonar izpolnjevati številne vprašalne pole, ki mu jih dostavlja kongregacija za širjenje vere. Ni dvoma, da je bil Baraga pravi človek za ta svet, v katerem niti Indijanci niti preredki duhovniki niso bili v vsakem oziru zgledni. Baraga pa je hotel delovati kot pravi Kristusov junak, poln osvajalnega duha, obenem pa svetniško nesebičen. Jezuitski misijonar je o njem pisal l. 1850 kongregaciji v Rim: »Slišal sem pripovedovati o Baragu in Belevurju, da sta zelo goreča in uspešna misijonarja med Indijanci. Govorita jezike sedmih rodov in že mnogo let med njimi neutrudno delata. Prečastiti gospod Baraga je povsod znan.« Posebno poglavje posveča Jezernik Baragu kot pisatelju nabožnih knjig, predvsem tistih, ki so bile namenjene Indijancem in za katere je vedel tudi Rim.

Najbolj pa je Rim poznal Barago, odkar je imel z njim osebne stike. Baraga je prišel tja v marcu l. 1837. Kongregaciji ga je škof Rese še posebej priporočil s sledečimi besedami: »To je res svet mož — pravi angel v človeški podobi... Vreden je zaupanja, boljši je kot kdor koli, kar sem jih videl.« Baraga je imel na kongregaciji uradne opravke, ki so zadevali zakonske zadeve in redno administracijo. Imel pa je opraviti tudi z neprijetnim primerom Re-

sejevega spora z redovnicami v Pittsburgu. Kongregacija je od Baraga zahtevala pojasnil o Resejevi osebi in o sporu, vendar Baraga niti o prvem niti o drugem ni veliko vedel, saj so bili njegovi stiki z msgr. Resejem le uradnega značaja. Več pa je lahko odgovarjal o katekizmu, ki ga je prevedel za Indijance in ki mu je cenzor kongregacije Thavenet očital določene nedostatke in nepravilnosti. Jezernik vprašanje obširno obravnava. Pokazalo se je, da je Baraga dobro mislil; ko pa so mu dokazali napake, jih je bil takoj pripravljen popraviti in tudi tako pokazal, da je res božji mož.

Ce je imel Baraga stike s kongregacijo že kot navaden misijonar, jih je imel toliko bolj kot apostolski vikar in škof. Zato je za to poglavje Jezernik našel v arhivih kongregacije izredno mnogo dragocenega gradiva, tako o plenarnem koncilu v Baltimoru l. 1852, ki je moral urejevati cerkveno organizacijo spriču naraščajočega števila vernikov in duhovnikov, kakor še posebej o zanimivih predhodnih preiskavah, kdo naj bo apostolski vikar za Baragovo misijonsko pokrajino. Bili so predlagani trije: Baraga, jezuit Kohler in naš Pirc. Bolj in bolj je bilo jasno, da je za to mesto primeren le »Rev. D. Fridericus Baraga Illyricus«. S posebnim veseljem se Jezernik mudi pri posebnih postopkih Propagande, ko gre za imenovanje novega apost. vikarja in potem škofa, v posebno zadoščenje pa je nam vsem, da je bil prav on »optissimus omnium«, »dignissimus« in da ga je Propaganda končno ocenila z besedami: »Baraga, qui pietate, zelo ac missione apud Indos peracta commendatur«.

Podobne reči so se ponavljale, ko je šlo za imenovanje Baraga kot rezidencialnega škofa. Rimu ni bilo skrito, da se je Baraga močno uveljavljal v cerkveni provinci Cincinnati, posebno pri pripravah na 2. plenarni provincialni koncil, ki se jo začel l. 1861. Toda četudi je Baraga posvečal primerno pozornost celotnemu ozemlju nadškofije Cincinnati — problemov ni manjkalo — se je seveda najbolj izkazal kot pastir lastne škofije. Jezernik se dolgo pomudi pri prikazovanju fiziognomije te škofije, ki ni bila lahka, najbolj pa je trpela zaradi pomanjkanja dobrih duhovnikov. Toda sredi vseh težav se je Baraga pokazal kot pravi apostolski mož, ki mu ni šlo ne za čast in ne za denar. Iz arhivov kongregacije je razvidno, da se je močno zanimala za življenje škofov, duhovnikov in vernikov v teh pokrajinah, vendar nobena niti direktna niti indirektna graja ni zadela Baraga. Če ga je kdo hotel očrniti, se je moral zlagati.

Posebno vprašanje je poročilo o stanju v škofiji, ki ga je po Baragovi smrti poslal kongregaciji njegov naslednik škof Mrak. V njem nekako očita, da je bilo v dobi Baragovega škofovanja duhovno življenje duhovnikov nizko, da so bili kandidati za duhovništvo prehitro posvečeni, da ni bilo domače duhovščine, da ni bilo župnijskih knjig in da so se vršile nepravilnosti pri sklepanju zakonskih zvez. Jezernik odločno dokaže, da za vse to, kolikor je resnično, samega Baraga ne zadene nobena krivda.

Leta 1865 je Baraga prosil kongregacijo, naj sedež njegove škofije — Marianopolitana — prestavi iz Sault St. Mary v Marquette, in sicer iz treh razlogov: zemljepisni položaj, važnost mesta Marquette in lažji stik z duhovniki. Oktobra 1867 je kongregacija to prošnjo uslišala na posebno papeževo intervencijo.

Končno obravnava avtor plenarni provincialni koncil v Baltimoru, ki se je začel l. 1866. Udeležil se ga je tudi škof Baraga, vendar zelo truden. Tam ga je tudi zadela kap, od katere si ni več opomogel. Umrli je doma 19. januarja 1868.

Za Baragov svetniški proces pa je posebno važno zadnje poglavje Jezernikove knjige, v katerem govori o prvih odmevih glede svetniškega življenja škofa Baraga. Pričanja ljudi, ki so ga poznali, z njim delali in živeli, so posebno važna. In tudi takih je mnogo. V skladu s ciljem svoje knjige pa se ozira najbolj na to, kakšen odmev je dobilo Baragovo življenje v kongregaciji za širjenje vere v Rimu. Ta ni mogla ostati gluha za izjave vernikov, duhovnikov in škofov, ki so govorili »o svetem škofu Baragu«. Najvažnejše se mu zdi, da je apostolski delegat, ki je 10 let po Baragovi smrti obiskal njegovo škofijo, v svojem poročilu kard. prefektu dne 10. marja 1878 omenjal Baraga z besedami: »Monsignor Baraga, ki je umrl v sluhu svetosti.« Kard. Camillo di Pietro

je s temi besedami poročal o Baragu na seji kongregacije dne 28. aprila 1879 in nihče ni ugovarjal.

Ježernikovo delo bo tako, o tem smo lahko prepričani, mnogo pripomoglo k pravilnejšemu tolmačenju Baragovega življenja, posebno pa k hitrejšemu postopku za njegovo svetniško razglašenje v Rimu. Hvaležni smo mu lahko za to.

Vilko Fajdiga

Rudolf P. Čuješ, *Ninidjanissidog saagiinagog*. Contribution of the Slovenes to the socio-cultural development of the Canadian Indians. St. Francis Xavier University Press, Antigonish, Nova Scotia, 1968, (8) + 114 + (2) str.

Za stoletnico Kanadske konfederacije so 1967 v Kanadi objavili vrsto prispevkov o tem, kako so različni narodi s svojimi izseljenci prispevali k socialnemu in kulturnemu razvoju ljudi na ozemlju Kanade. Profesor za sociologijo na univerzi sv. Frančiška Ksaverja v Antigonishu Slovenec dr. Rudolf Čuješ je v tej zvezi popisal misijonsko delo škofa Friderika Baraga in misijonarja Franca Pirca. Knjigi je dal za naslov Baragov indijanski nagovor v pastirskem pismu: »Moji otroci, ki jih ljubim!«

V prvem poglavju opisuje, kako sta ta dva Slovenca ustvarjala slovstvo v indijanskem jeziku. Baraga je že dve leti po prihodu v Ameriko spisal prvi indijanski molitvenik in ga dal natisniti v otavščini in v očipvejščini, lotil pa se je tudi očipvejske slovnice in slovarja, ki sta kot krona njegovega dvajsetletnega slovstvenega delovanja izšla leta 1850 oz. 1853. Obe jezikovni knjigi so uporabljali tudi misijonarji v Kanadi, kjer so Indijanci govorili ta jezik, in še po Baragovi smrti je nova izdaja slovnice in slovarja v eni knjigi izšla v letih 1878—1880. V faksimilnem posnetku je ta izdaja izšla celo leta 1966! Tudi nekatere druge Baragove knjige za Indijance so ponatiskovali v Kanadi ter jih prevajali v drug indijanski jezik Maskegon. Baragove meditacije v indijanščini je avtor te knjige videl še 1963 na polici nekega mladega jezuitskega teologa!

Pirčevo literarno delovanje ni bilo tako uspešno, pač pa je zelo pomagal misijonarjem in etnologom z opisom Indijancev, ki je v nemščini izšel l. 1855. Angleški prevod Pirčeve knjige je v letih 1947—1948 izhajal kot podlistek v reviji za socialno pravičnost (Social Justice Review).

V drugem poglavju opozarja avtor, kako je bil Baraga zaradi zgodovine kulturnega razvoja svojega slovenskega naroda dovteten za kulturni razvoj Indijancev. Vedel je, da ne bodo mogli biti prepričani kristjani, če ne bodo imeli lastnega kultiviranega jezika. R. Čuješ navaja odlomek iz knjige, ki jo je slovenski duhovnik William Furlan napisal o Pircu (In Charity Unfeigned. Patterson, N. J. St. Anthony Guild Press 1952) in kjer pravi, da so »Slovenci odigrali pomembno vlogo pri rasti in razširjanju katoliške Cerkve v Ameriki, pa so jim cerkveni zgodovinarji doslej to zelo malo ali sploh nič priznavali. Kadar pa so to izjemoma naredili, so jih prišteli raje k Avstrijcem ali Nemcem kot pa k Slovincem, česar najbrž niso storili nalašč, ampak zaradi stoletnega identificiranja Slovenije z Avstrijo... Njihova ljubezen do rdečih ljudi je bila izraz ljubezni, ki so jo čutili do tlačenih sonarodnjakov«. Baraga in Pirc sta se borila za šolanje indijanskih otrok v materinščini in ne v angleščini. S tem sta »za več kot 100 let prehitela sedanjo uradno 'osvoboditev' katoliške Cerkve od zahodne civilizacije«. Zato se je Baraga prizadeval za trajno naselitev indijanskih rodov, učil jih je kmetijstva, vzgajal pa jim je tudi umetniški čut, ko jih je učil peti cerkvene pesmi in ko jim je preskrbel Langusove umetniške slike. Pirc je bil posebej znan kot večšč sadjar, učil je Indijance kuhati žgance in phati proso v stopah — obe slovenski imeni so Indijanci prevzeli v svoj jezik. Baraga je v krstnih, poročnih in mrliških maticah zapisoval imena dosledno v indijanski obliki, čeprav so mnogi drugi uporabljali angleška ali francoska imena. Očipvejščino je uporabil tudi za uradni cerkveni dokument, ko je kot škof napisal Indijancem pastirsko pismo leta 1853 v njihovem domačem jeziku in to komaj 20 let po izidu prve Baragove indijanske knjige!

V tretjem poglavju nas avtor opozarja, da ne smemo pozabiti na misijonsko delovanje Baraga in Pirca prav na sedanjem kanadskem ozemlju, kot to navadno naredijo biografi in zgodovinarji, ki pišejo v Združenih državah. Iz poročil in pisem obeh misijonarjev objavlja na str. 36—57 vrsto lokaliziranih podatkov. Iz njih izvemo tudi o nesporazumih in težavah, ki jih je Baraga imel z drugimi misijonarji na kanadskem ozemlju.

Četrto poglavje, ki je zelo obsežno (str. 58—88), je polno bibliografskih podatkov o Baragovih indijanskih knjigah. Avtor jih je zbral iz že objavljenih bibliografij, pa tudi s poizvedovanjem po ameriških knjižnicah in pri duhovnikih ter pastorjih, ki še zdaj delujejo med Indijanci. Dragoceno je, da je pri vseh knjigah navedel, kje v Ameriki hranijo kakšen izvod (v Sloveniji bi si tako mogli oskrbeti fotokopije tistih knjig, ki jih naše knjižnice nimajo v originalu). Objavil je tudi posnetke naslovnih strani večine teh knjig, čeprav so nekatere v knjižnicah tako skrbno zavarovane, da niti posnetka ni mogel dobiti. Zelo natančno popisuje njihovo vsebino, obseg, velikost in celo stroške tiska, kolikor so znani iz Baragovih poročil. Pri tem se avtor čudi, kako je mogel Lexikon für Theologie und Kirche v članku o Baragu dobiti število 33 knjig, ko jih ni toliko, toda nemški teološki leksikon se drži pri tem števila knjig, kakor jih navaja delo: *Bibliotheca Missionum*, Band III: *Amerikanische Literatur 1700—1909*, Aachen 1927, str. 738—742. Tam pa so šteli posamezne izdaje vsake knjige kot samostojno knjižno enoto. (Seznam, ki je bil objavljen na platnicah revije *Cerkev* 1—2, 1968, bo treba nekoliko spopolniti.)

V posebnem poglavju so na kratko našteje tudi Baragove knjige v drugih jezikih (slovenske, nemške, francoske).

Dragoceni so kratki izvlečki iz pismenih pričevanj sedaj živih duhovnikov o trajnem vplivu Baragovega in Pirčevega delovanja.

Na koncu knjige so navedene različne knjige, disertacije in razprave o Baragu in Pircu, ki so izšle v slovenščini, nemščini in angleščini. Sestra Norton je npr. obravnavala njuno delovanje v doktorski disertaciji, ki jo je branila na washingtonski katoliški univerzi leta 1930, sestra Swantek pa je l. 1943 za doktorsko razpravo raziskala Pirčevo delo (na Notre Dame University, Notre Dame, Indiana). Baragovo delovanje je l. 1946 popisal v angleščini James L. Jamison (*By Cross and Anchor. The Story of Frederick Baraga on Lake Superior*, Patterson, N. J. St. Anthony Guild Press), knjiga pa je v japonskem prevodu izšla v Tokio leta 1949. Omenjen je tudi češki skrajšani prevod Jakličeve biografije Friderika Baraga; izšel je v ZDA (St. Louis) leta 1934.

Zares smo lahko veseli, da nas je stoletnica Baragove smrti obogatila za lep in dobro dokumentiran prispevek o delu naših misijonarjev, ki jih bo svet kmalu bolje poznal, kot mi doma.

Marijan Smolik

Posredovanje človeškega življenja. Okrožnica papeža Pavla VI o pravilnem uravnavanju rojstev. Slovenski prevod (iz latinskega izvirnika prevedla dr. I. Merlak in dr. Š. Šteiner. Uvod napisal Š. Šteiner), Ljubljana 1968, str. 44 + (4).

Namen te kratke ocene je podati nekaj misli k uvodu prof. Š. Šteinerja. Za avtorja uvoda velja isto, kar je zapisano za papeža Pavla VI (str. 3), da je namreč le malokdaj bil v tako hudi stiski, kakor ob pisanju te okrožnice oziroma uvoda. Dobro vemo za pozitivne in negativne odmeve, ki jih je okrožnica sprožila po vsem svetu. Zato ni bilo prav nič lahko pisati komentar k okrožnici, pa čeprav kratek (str. 3—18), saj je pot vodila skozi Scilo in Karibdo. Zato je avtor komentarja skušal ostati veren mislim same okrožnice.

Primerno je bilo, da je okrožnica »*Humanae vitae*« izšla s komentarjem. Tako bodo verni, tako duhovniki kot laiki, lažje razumeli njeno vsebino, pa tudi nevernemu bo pokazala ozadje, v katerem je nastajala. Uvodne besede bodo vsakemu bralcu zanesljiv vodič za razumevanje okrožnice.

Prvi trije deli (str. 3—11) nas opozorijo na kompleksnost, genezo in namen same okrožnice. Povsem drugače bomo sprejemali okrožnico, če poznamo njeno ozadje. Vprašanje uravnavanja rojstev je postalo svetovno vprašanje. Še bolj kot »crux confessoriorum« je »crux copulatorum«, zlasti vernih. Zato bosta duhovniku in laiku zelo dobrodošla četrti in peti del (str. 12—18), ki podajata najprej vsebino in razlago okrožnice ter nekatera praktična načela glede uravnavanja rojstev, nato pa še načela, ki zadevajo človekovo vest. Vsakdo bo v danih načelih mogel najti jasne zahteve, kaj mu je storiti: duhovnik, kako naj postopa s penitenti (da jih ne bo odbil od prejetja zakramentov) in v učenju cerkvenega npravnega nauka, verniki pa, kako naj si pravilno formirajo svojo vest, da bo v skladu s cerkvenim naukom.

Težjim vprašanjem (glede naravnega zakona, težine grehov) se je avtor izognil. Menim, da je to komentarju v prid, saj ne bi bilo primerno načenjati vprašanj, o katerih imajo razni avtorji dokaj različna mnenja.

Papeževi okrožnici in komentarju prof. Šteinerja moremo želeči le to, da bi ju verniki sprejeli in svoje življenje usmerjali k popolnosti, h kateri jih Bog kličē.

Rafko Valenčič

Anton Hänggi — Irmgard Pahl, **Prex eucharistica**. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Spicilegium Friburgense 12. Editions Universitaires Fribourg Suisse 1968, XXIV + 517 str.

Leto 1968 bo ostalo zapisano v zgodovini liturgije kot izredno pomembno, saj je letos rimska liturgija prvič po več kot 1000 letih segla v zakladnico nerimskega liturgičnega izročila. V svojo mašno liturgijo je uvedla tri nove evharistične molitve in s tem glede pomembnosti celo prekosila srednjeveško mašno reformo. Takrat je rimski obred privzel mnogo mašnih molitev (oracij) iz zahodnoevropskih mašnih izročil, toda nikdar si ni upal obogatiti osrednjega mašnega dela z drugimi evharističnimi molitvami, ampak je vztrajno in brez spremembe ohranjal rimski mašni kanon kot edino evharistično molitev rimskega mašnega obreda. Še več: v vsej dosedanji zgodovini bogoslužja so misijonarji hoteli (in morali) širiti le rimski mašni obred, papeži so pa skrbeli, da so ga sprejeli tudi tam, kjer so prej imeli domačega (Španija po letu 1080).

Nove evharistične molitve so posegle v zgodovinsko zakladnico (prva je skoraj v celoti privzeta iz Hipolitovega »apostolskega izročila«), na vzhod (četrti je po sestavi popolnoma vzhodna), zaprle pa se niso niti pred novimi stvaritvami, ki so na podlagi izročila poskušale hvaliti Boga tako, da je danes vsem razumljivo (tretja je nekoliko popravljen Vagagginijev predlog, ki je bil kot primer objavljen tudi v BV 26[1966] 315—317).

Jasno je, da tako pomembne novosti ni bilo mogoče uvesti brez skrbne znanstvene priprave. V pravkar omenjeni oceni v BV smo se pred dvema letoma seznanili s knjigo p. Vagagginija, ki je imela velik vpliv na tako hiter razvoj rimske mašne liturgije. Danes preglejmo knjigo, v kateri so priročno zbrane številne evharistične molitve vzhoda in zahoda, da bi bile opora in hrana vsem, ki hočejo prodreti v globoko vsebino molitev, s katerimi je Cerkev obdajala in še obdaja najsvetejšo evharistično skrivnost.

Hänggijeva knjiga je zgleden primer skupnega dela znanstvenikov različnih narodov, ki jih je v enoto zbral sedanji baselski škof Anton Hänggi, doslej profesor liturgike v švicarskem Fribourgu. Bil je tudi svetovalec pri Svētu za izvajanje liturgične konstitucije, kjer je bil tajnik 10. skupine, ki je pripravljala novi mašni obred, pozneje pa poročevalec 17. skupine za preureditev cerkvenega leta in je novembra 1967 na 9. zasedanju Svēta predstavil nove obrede velikega tedna. Ni dvoma, da je pri delu za obnovo mašnega bogoslužja občutil, kako manjka priročna izdaja vseh ali vsaj večine različnih mašnih anafor ali kanonov ali evharističnih molitev: doslej so bile dostopne le v velikih knjižnicah v dragih znanstvenih izdajah.

Vsebina knjige je razdeljena na štiri obsežne dele, ki vsebujejo evharistična besedila judovskega bogoslužja, Cerkve v prvih stoletjih, vzhodnih Cerkva in zahodnih latinskih liturgij.

1. Judovske molitve in obrede nam v latinskem prevodu predstavlja prvi del, ki ga je oskrbel p. Louis Ligier SJ, profesor na Gregoriani in na Vzhodnem inštitutu v Rimu. V uvodu nas seznani z vplivom, ki so ga judovski obredi in molitve imeli na Jezusovo zadnjo večerjo ter na najstarejšo ureditev krščanskega bogoslužja. Nato beremo sobotno (prazniško) molitev nad vinom in kruhom, zahvalo po jedi ter obsežna navodila in molitve za slovesno velikonočno večerjo. Molitve »Šemá Israel« so morda osnove naših hvalospevov, ker Judje z njimi hvalijo Boga stvarnika in odrešenika. Druga redna dnevna molitev je »osemnajst blagoslovov«, ki je kot hvalospev, prošnja in zahvala v precejšnji meri mogla vplivati na ureditev krščanskih evharističnih molitev.

2. Veliki mašni zgodovinar p. Joseph A. Jungmann SJ predstavlja in razlaga v drugem delu knjige biblična poročila (grški izvirnik in latinski prevod) o Jezusovi zadnji večerji ter nekaj krajših popisov evharistije, ki jih najdemo v spisu Didahé, v Justinovih spisih ter v apokrifih. Tudi najstarejši liturgični mašni tekst, ki ga je zapisal rimski duhovnik Hipolit, je vključen v ta del hkrati z evharistično molitvijo iz 8. knjige Apostolskih konstitucij (grškega spisa, ki je v Siriji nastal ob koncu 4. stoletja in se za večjo avtoriteto skril pod ime papeža Klemenca).

3. Največ prostora (str. 101–415) je posvečenega vzhodnim anaforam, ki nam jih predstavlja in razlaga p. Alphonse Raes SJ, sedaj predstojnik vati-kanske knjižnice, prej pa profesor liturgike na Vzhodnem inštitutu v Rimu. (Besedila so v izvirniku v različnih vzhodnih jezikih, v knjigi pa je objavljen samo latinski prevod razen pri grških tekstih, kjer je objava dvojezična.)

V aleksandrijski družini prebiramo stare grške egipčanske evharistične molitve, ki nam jih je na papirusu ohranil vroči puščavski pesek, ter koptske in etiopske anafore (samo etiopskih je 11).

Anafore antiohijske družine poznamo iz starih patrističnih katehez (sv. Ciril Jeruzalemski, Teodor Mopsveščan). Bizantinska liturgija ima razmeroma malo anafor, ki pa se imenujejo po velikih očetih sv. Janezu Krizostomu, sv. Baziliju, apostolu Jakobu in škofu Epifaniju iz Salamine. Bolj pestra je sirsko-antiohijska skupina z 10 anaforami, nekaj zgledov pa je objavljenih tudi iz maronitske, armenske in egipčanske liturgije.

Zelo arhaična je vzhodna sirska skupina, h kateri spadajo asirska in kaldejska, siro-malabarska in maronitska liturgija s 6 anaforami.

4. Najstarejši podatek za zahodno evharistično liturgijo, ki je uporabljala vedno le latinski jezik, so katehitični spisi sv. Ambroža; glavni steber pa je rimski kanon, ki je v glavnem ostal nespremenjen 1600 let, le uvodni hvalospevi se spreminjajo ob večjih praznikih in za posebne slovesnosti. Leo Eizenhöfer CSB in Irmgard Pahl sta iz velikega števila hvalospevov izbrala 38 značilnih zgledov.

Ista avtorja nam predstavljata tudi ambrozijansko (milansko) mašno liturgijo. Čeprav ta uporablja rimski mašni kanon, je vendar za dva »najsvetejša« dneva (veliki četrtek in velikonočna vigilijska) ohranila nekaj starih oblik, ki v zvezi s številnimi hvalospevi (v knjigi je objavljenih 19) razodevajo svojske značilnosti še zdaj žive liturgije v severni Italiji.

Zgolj iz zgodovine sta nam znani galikanska in keltska liturgija, ki sta se od rimske in od vzhodnih bistveno razlikovali v tem, da so se posamezne sestavine evharistične molitve: contestatio ali illatio (= hvalospev), post Sanctus, post Mysterium, spreminjale glede na praznike cerkvenega leta in da tako ni bilo nobenega stalnega teksta evharistične molitve.

Na podoben način so sestavljeni tudi deli španske ali mozarabske evharistične molitve, ki jih je Jordi Pínnell OSB za to knjigo na novo objavil iz starih rokopisov. Ta liturgija je še živa, a samo v Toledu, do l. 1080 pa je bila

razširjena po celi Španiji, kamor je po vsej verjetnosti prišla iz severne Afrike (od koder — če izvezemo Egipt — nimamo prav nobenih ohranjenih evharističnih tekstov).

V teh vrsticah je mogoče le opozoriti na molitveno bogastvo, ki ga vsebujejo v knjigi objavljene evharistične molitve. Razumemo škofo, ki so na cerkvenem zboru želeli, da bi vsem vernikom po vsem svetu postali ti zakladi ne le znani, ampak da bi mogli z njimi tudi obogatiti rimski mašni obred, ki je bil do letos prav v najsvetejšem jedru preveč enoličen. Čeprav najbrž ne bomo uvedli tolikšne pestrosti, kot jo poznajo nekatere liturgije, pa bi nam vendar objavljeni teksti pomagali vedno bolj razumeti, kakšno neizmerno bogastvo se skriva v evharistični skrivnosti in kako ne moremo nikdar povsem zadovoljivo izraziti hvale in zahvale ter prošnje k Bogu in Odrešeniku. Vedno znova je treba poskušati, da bi naredili boljše kot prej.

Zato ne bi bilo prav nič odveč, če bi polagoma tudi Slovencem za pouk in molitev preskrbeli prevode vsaj nekaterih nerimskih evharističnih molitev, kot imajo to drugi narodi. S tem bi dopolnili in nadaljevali majhno zbirko prevodov, ki jih je dr. Lukman objavil v reviji Božji vrelci v letih 1936 in 1937. Ob vodstvu Hänggijeve knjige bi izbira pač ne bila težka, pa tudi prevajalčevo delo je olajšano, ker so vse molitve v latinščini. »Evharistično« leto 1968 pa bi se tako trajno nadaljevalo.

Marijan Smolik

Louis Bouyer, **Eucharistie**. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique. Desclée 1966, 453 str.

Če bi zgoraj omenjeno Hänggijevo knjigo lahko imenovali »evharistična zakladnica«, pa hoče Bouyerova za polovico manjša knjiga uvajati v razumevanje teološke in duhovne vsebine različnih evharističnih molitev. Znani liturgični pisatelj se namreč dobro zaveda, da ni mogoče brez vodnika razumeti, v čem in zakaj je ena in druga evharistična molitev posebej dragocena. Spisal jo je v času, ko še nismo upali misliti na uradno obogatitev rimske mašne liturgije z novimi (ali starimi) anaforami. Mnogi so to že takrat predlagali, nekateri bolj drzno pa tudi na svojo roko maševali z lastnimi novimi evharističnimi molitvami. Avtor se je bal, da bi navdušenje premalo poučenih moglo spraviti v nevarnost celotno delo obnove mašne liturgije, zato je v francoskem prevodu objavil izbor iz judovskih, starokrščanskih, aleksandrijskih in rimskih, zahodnosirskih, bizantinskih in vzhodnosirskih, pa tudi galikanskih in mozarabskih evharističnih molitev. Kot teolog pa se ni zadovoljil le z besedilom, ampak nas je ob zgodovinsko razvojno razvrščenih tekstih uvedel tudi v njihovo teološko vsebino.

V poglavju o srednjeveških evharističnih besedilih ugotavlja, kako se je prvotna jasnost in lepota počasi razkrajala, kar se je še zlasti nadaljevalo v poznem srednjem veku.

Zadnje (12.) poglavje se obrne tudi v novi čas, ki kaže ponovno oživljeno zanimanje in težnjo za obnovitvijo liturgičnega evharističnega življenja tudi pri tistih, ki so se v času reformacije obrnili od katoliške tradicije. Anglosaški kalvinci, anglikanci na Škotskem, francoski Taizé, združena cerkev v južni Indiji, luteranska cerkev v Ameriki: vsi iščejo novih oblik za obhajanje evharistije in hvaležni smo lahko avtorju, da nam posreduje prevod njihovih na novo sestavljenih obrednih molitev.

Na koncu knjige avtor ugotavlja, česa se moremo naučiti iz tega pregleda zgodovinskega razvoja evharistične molitve: da je povezava besede z evharistijo neporušna in nujna, ker poslušanje božje besede v nas nujno spodbudi željo po hvali in zahvali Bogu za vse dobro, kar je prav jedro »evharistije«. Kristus, učlovečena Beseda, pa nam je naročil, naj to hvalo in zahvalo Bogu združimo z njegovo daritvijo, ko sredi evharistične molitve ob ponovitvi njegovih besed pri zadnji večerji postanemo v moči Svetega Duha z njim eno Telo.

Ko je avtor l. 1966 pisal to knjigo, še ni bilo dovoljeno moliti kanon pri maši v domačem jeziku. Zato je razumljiva njegova želja in prepričanje, da bo do tega prišlo. Zdaj, ko to možnost že imamo, pa se vedno bolj zavedamo, da samo recitiranje v razumljivem jeziku ne pomaga avtomatično do boljšega notranjega razumevanja. Toliko bolj občutimo potrebo, da bi to ali podobne knjige z vso vnemo študirali zlasti duhovniki, ker bodo sicer težko uvažali druge v razumevanje skrivnosti, katerih se morajo udeleževati. Vedno bolj bomo namreč pogrešali globoke literature, ki bi nam pri tem pomagala, in Bouyerova knjiga je taka.

Marijan Smolik

Oskar Sakrausky, *Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten*. Abhandlungen über die slowenische Reformation. München 1968, 135—151.

Sakrausky je dokaj znan avtor razprav s protestantsko tematiko. Napisal je več razprav o problemih, ki še niso razčiščeni v protestantskem gibanju 16. stoletja na slovenskih in hrvatskih tleh. Napisal je tudi za našo kulturno zgodovino zanimivo razpravo, objavljeno v samostojni knjigi: »Agoritschach, Geschichte einer protestantischen Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten« (Celovec 1960). Za nas je prav tako zanimiva njegova razprava o flacijanzizmu na zgornjem Koroškem (Jahrbuch der Ges. f. d. Gesch. d. Prot. i. Ö., 1960).

V zborniku »o reformaciji na Slovenskem« pa je letos napisal razpravo, ki naj zamaši vrzel, ki smo jo že dolgo občutili. Že Mirko Rupel, najboljši poznavalec slovenskega protestantizma, je potožil, da se doslej skoraj nihče še ni lotil problema teoloških smeri v protestantizmu, niti doslej še nihče ni ovrednotil slovenskega protestantizma v njegovi teološki podobi (prim. M. Rupel, Primož Trubar, Ljubljana 1962, nemški prevod s predgovorom B. Saria, München 1965; B. Saria, Was hat uns Primus Trubar heute zu sagen?, München 1963). Najobširneje se je doslej ukvarjal s teološkimi problemi slovenskega in sploh jugoslovanskega protestantizma G. Stökl (Die deutschslavisches Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert, Breslau 1940). Truberiana pa poznajo še razpravo, bolj polemičen spis, J. Benkoviča (Slovenski reformatorji, Voditelj v bogoslovni vedah V [1902]). Benkovičev spis je pisan v duhu tedanje dobe, zato neobjektiven, napadalen in kot takšen zastarel, kot je zastarelo marsikatero gledanje na protestantizem v zadnjem času (prim. R. Stauffer, Le catholicisme à la découverte de Luther, Neuchâtel 1966).

Zato smo ob skopi teološki literaturi o protestantizmu v naših krajih toliko bolj veseli razprave Sakrauskega. V njej avtor poudarja odvisnost slovenskih in hrvaških protestantov od nemške smeri protestantizma, naglašja pa za Stöklom verske motive, ki so naše reformatorje spodbudili k tako bogatemu literarnemu udejstvovanju. Doslej so videli vzroke reformatorskega gibanja prav v narodnostnih, etničnih in socioloških motivih, pozabljali pa, vsaj v prvi vrsti, omenjati verske nagibe (prim. Rupel, o. c. str. 230).

Avtor navaja sledeče dokaze za potrditev svoje teze:

Trubarjev ideal je bil vedno: o Bogu govoriti svojem ljudem v njihovem jeziku. Ves v službi Boga je še na smrtni postelji diktiral prevod Lutrove postile (Rupel, o. c. str. 219). Pisati slovensko je bilo Trubarju istovetno z oznanjevanjem božje besede, ki je ni mogel več oznanjevati ustno v pregnanstvu. Težko bomo našli še drug motiv, ki bi nagnil Trubarja k slovenskemu pisanju, če vanj vključimo njegovo ljubezen do domovine in do rojakov obenem z njegovo gorečnostjo za božjo besedo.

Le tako je mogoče razumeti, da je Trubarjev bibliografski seznam takšen in ne drugačen. Trubarju pripisujejo enajst prevodov svetega pisma, štiri katekizme, štiri pesmarice, tri obrambne spise, dve postili, dve agendi in dva abecednika. Vsa Trubarjeva dela nosijo oznako, ki jim jo je dal v svojem prvem pisu iz leta 1550: Eine kurze Unterweisung, mit der jeder Mensch in den Him-

mel kommen kann (Kratek pouk, kako more vsak človek priti v nebesa). Tako je zanj katekizem zgoščeno sveto pismo, saj je razvidno, da je podlaga vsega Trubarjevega nauka sveto pismo. Vsi ostali pisci so le dopolnjevali Trubarja, pisali v njegovem duhu in jim je bil Trubar v vsem vzornik. Trubar je bil v svojih spisih dušni pastir.

Tretji motiv Trubarjevega literarnega dela, ki ga povezuje s hrvaškimi protestanti, je njegova misijonska vnema, želja, da bi spreobrnili Turke k »pravi« verji.

Vpliv protestantskih teoloških razlik se je razširil iz matične domovine tudi k nam. Trubar je bil praktičen duh, zato se je izogibal razprtijam, čeprav sam ni skoraj mogel zakriti svojih simpatij za švicarsko smer v protestantizmu. Njegovo bivanje v Trstu je zgovoren dokaz, da še v poznejših zrelih letih ni hotel zatajiti svoje prve formacije v protestantskem duhu. Trubar je poznal katoliški nauk Tridentinuma, hotel pa ni v odkrit spopad, držal se je ob strani, dopustil marsikaj v božji službi, kar je izviralo iz katoliške tradicije. To seveda ni bilo pogodu »pravovernemu« protestantizmu, čigar predstavnik bi naj bil nihče drug kot Flacius, Vlačić Matija. Vlačić je s svojim po njem imenovanim »flacijanizmom« obvaroval po Lutrovi smrti njegov nauk v tisti svežosti, ki mu jo je dal Luter, sam pa zašel v drugo skrajnost s svojimi idejami o izvirnem grehu, o svobodni volji in končno o človeku, ki je poosebljeno zlo. Tako je zašel v sektaštvo, a vendar s svojo znanstveno avtoriteto in ostrim teološkim poslušom mnogo pripomogel, da ni prišlo do razkroja protestantske misli. Flacijanizem je bil viden tudi v Sloveniji (Klombner, Krelj) in prav njemu se mora zahvaliti slovenski protestantizem, da se je na Koroškem ohranil v dveh strnjjenih naseljih.

Avtor govori o predstavnikih protestantskega gibanja v Sloveniji in na Hrvaškem. Zdi se mu, da sta samo dva moža, Trubar in Vlačić, ki sta vodila usodo protestantizma na naših tleh in mu dala svoj osebni pečat. Pritegniti moramo avtorju v njegovi trditvi, da se je naš protestantizem izkristaliziral v tisti smeri, ki sta mu jo nakazala oba predstavnika. Trubar je bil praktik, vse življenje je bil dušni pastir, Vlačić je bil teoretik, znanstvenik — teolog, njegovemu vplivu se je komaj, a ne vedno, iztrgal sam Trubar in za to se mora zahvaliti svojemu praktičnemu značaju, ki vidi le praktično korist, ni mu pa toliko mar za teološke subtilnosti.

Avtor vidi v obeh možeh, ki sta živela oba v Nemčiji, dokaz, da ni protestantizem le del nemškega naroda, ampak da je evropski pojav, misel, ki jo je nakazal že G. Stöckl.

Seveda je bil v takšnem okviru možen le historični pregled z navedbo najnужnejših odlomkov, izključno iz Trubarja, medtem ko je flacijanizem močno okrnjen, čeprav bi se avtor lahko bolj naslonil na monografijo M. Mirkovića o Vlačiću, kjer je dobro podan pregled z navedbo tekstov »teološko-filozofske spoznaje« Vlačića in torej posredno flacijanizma. Vendar je razprava doprinesla v tem smislu k jasnejšemu pojmovanju našega protestantizma, ki smo ga navajeni še vedno in izključno gledati le pod zornim kotom literarne in jezikovne pomembnosti v zgodovini slovenskega knjižnega jezika in v zgodovini slovenske književnosti.

Jože Rajhman

Alois Winklhofer, *Kirche in den Sakramenten*, J. Knecht, Frankfurt am Main 1968, strani 325.

A. Winklhofer, prof. dogmatike na filozofsko-teološki visoki šoli v Passau, spada med zelo vidne teologe nemškega jezikovnega področja. Posebno se je uveljavil s knjigo »Über die Kirche« (dogmatične, ne apologetične vsebine), ki jo je izdal (pri J. Knechtu) tik pred začetkom 2. vatikanskega cerkvenega zbora in ki v njej v veliki meri zastopa bistveno ista stališča, kakršna so se v pogledu na nauk o Cerkvi uveljavila v koncilskih dokumentih. Pa tudi njegova druga dela, npr. »Eucharistie als Osterfeier« (J. Knecht, 1964, 235 str.),

so bila zelo dobro sprejeta. — V pričujoči knjigi razvija Winklhofer naprej temeljne misli svojih prejšnjih knjig in v marsičem odpira nova pota k razumevanju zakramentov. Pri tem upošteva vso najvažnejšo novejšo in najnovejšo literaturo, ki je zadnje čase silno narasla, in seveda tudi nauk 2. vatikanskega koncila. Vendar knjiga noče biti ravno strokovno-teološko delo, zato se ne drži načina citiranja, kakor je običajen v strogo znanstvenih knjigah, temveč dodaja pregled literature in obširnejše opombe, včasih že kar »ekskurze«, k posameznim poglavjem zadaj v dostavkih. Deloma je že iz tega vidno, da je knjiga namenjena predvsem tistim, ki se posvečajo dušnemu pastirstvu in katehezi, pa tudi laikom, ki jih zanimajo verska vprašanja. Zato gre mimo zgolj abstraktno-teoloških spekulacij in obrača pozornost predvsem na tiste točke nauka o zakramentih, glede katerih se danes vedno bolj živo pojavljajo pastoralno-teološki problemi, katerih rešitev brez poglobljene in življenjskemu čutu današnjega človeka vse bolj približane teologije ni mogoča. Ni mogoče reči, da Winklhofer ne upošteva potrebne kontinuitete z dosedanjim dogmatičnim in teološkim naukom. Vendar pa zakramente osvetljuje s takšne strani in v takšni perspektivi, kakor tega do pred nedavnim nismo bili navajeni, a je potrebno, da to resno upoštevamo ravno v našem času.

Zakramente prikazuje avtor kot osebnostna, v znamenjih na dialogični način izvrševana odrešitvena dejanja, pri katerih ni mogoče odmisлити dejavnega »prejemnikovega« prispevka. Posamezni zakramenti so nekaj, v čemer se udeležujejo Cerkev, ki je sama prazakrament, »božje znamenje, postavljeno na tem svetu, kakor veliki svetilnik, kakor luč, ki vse kliče, vabi in priteguje nase«; pravzaprav ne nase, ampak h Kristusu, ki je »za Cerkev edina korenina« njene rasti. Zakramenti so odsevi Cerkev; »v njih se uveljavlja njeno zveličavno življenje in njena bit ob posameznem človeku« (13). Cerkev je vidna, »in kar je na njej vidnega, to kaže na Kristusa samega. Cerkev je prazakrament, iz katerega prihajajo zakramenti, ker označuje in vsebuje Kristusa, ki je univerzalni zakrament« (14).

Uvodno poglavje posveča Winklhofer razpravljanju o Cerkvi in nauku o zakramentih sploh. Seveda ne more iti mimo danes važnega vprašanja o razmerju med besedo in zakramentom ter vero in zakramentom. Saj je dejavnost Cerkev »v prvi vrsti oznanjevanje. Duh Kristusov v njej oznanjuje v Kristusu Očeta. To velja tako za besedo rimskega škofa kakor za materino besedo svojemu otroku in ne manj za kaplanovo besedo. Ko Kristus v njej oznanjuje samega sebe, oznanjuje Očeta, ki se je v njem razodel za zveličanje sveta. Seveda more postati nema, če postane gluha za Duha, ki v njej govori. Kjer bi nehala biti priča, bi v veliki meri prenehala biti znamenje... in luč sveta« (14).

Pri obravnavanju posameznih zakramentov (od 67 naprej) začne s sv. euharistijo, ki je za Cerkev nekaj popolnoma centralnega. Ko govori o zgodnjem obhajilu, zelo umestno poudarja, da mora biti pripravljeno v naročju domače družine in ob njeni odgovornosti. Pravilno starost za prvo obhajilo (že pred leti razločevanja lahko!) je treba določati zelo individualno. Zlasti pa je pri tem važno, da otroka k obhajilni mizi spremljajo tudi starši (98 sl.). — Razmeroma na široko obravnava zakrament sv. pokore in postavlja precej radikalne predloge. Tako npr. predvsem tega, da bi bila revidirana določba tridentinskega koncila v pogledu na dolžnost, spovedati se vseh grehov (Denz. 916), in da bi bila uvedena podobna praksa, kakor jo najdemo v zgodnji Cerkvi, čeprav ne čisto taka (162—167). Seveda pristavlja, da je ta določba (disciplinskega in ne dogmatičnega značaja, kakor bi sklepali iz »anathema sit«!) strogo obvezna do časa, ko bi jo revidirala pristojna instances, enakovrstna tisti, ki jo je izdala — torej na noben način ne kaka krajevna avtoriteta (škofovska konferenca), razen s papeževu pritrditvijo. Načelno je temu avtorjevemu mnenju težko ugovarjati. Pač pa je zelo veliko vprašanje, če bi bilo s takšno »revizijo« le od daleč toliko pridobljenega, kakor si Winklhofer obeta. Zelo upoštevanja vredno pa je to, kar še predvsem naglašja: vse preveč je v praksi poudarjeno tisto, kar pri zakramentu pokore niti od daleč ni središčnega pomena (priznanje grehov), vse premalo pa je skrb posvečena res »pokori«, spo-

kornosti in resni težnji po spreobrnjenju, katerega mora kristjan vedno znova obnavljati.

Sploh je poglavje o zakramentu pokore Winklhofer, kakor se zdi, obdelal prav posebno skrbno in obenem izvirno. A z vsem se je pač težko strinjati. Zbuja se nam med drugim vtis, da sem in tja tudi Winklhofer nasede afektu nekakšnega »protitridentinstva«, kakršno je danes ponekod prišlo kar v nekakšno modo, kar pa more v resnici samo škodovati pristni prenovi Cerkve, kakršno je zamislil 2. vatikanski koncil. Najbrž bo danes za dosego prave »spokornosti« in neprestanega spreobračanja potrebna tudi zelo jasna in praktična zavest, da zgolj zunanje spremembe in zunanja »prilagajanja« brez resnične notranje spremenitve srca v pristnem duhu evangelija ne vodijo k pravemu cilju. Sicer pa Winklhofer — to je treba pošteno priznati — sam pripominja, da njegova izvajanja o zakramentu pokore »zvenijo revolucionarno, a nočejo biti revolucionarna« (190), razen če jemljemo besedo »revolucionaren« v smislu evangeljske revolucije, ki je nam vsem nadvse potrebna. Sicer pa že v uvodu avtor opozarja, da njegove misli in njegovi predlogi, ki so večkrat drzni in »morda celo tvegani« nočejo biti izraz »trmoglavosti in reformatorske samovoljnosti«. Obenem pa knjiga tudi noče biti takšna teologija zakramentov, ki bi hotela in »mogla stopiti na mesto starega traktata o zakramentih«.

Če knjigo vzamemo z nekaterimi pridržki, ki jih Winklhofer sam izrečno predvideva in dopušča, jo moremo le zelo priporočiti.

Anton Strle

André Ravier D. J.-D. N., **Sveti Bruno**. Kartuzija Pleterje 1968. 8^o str. 182.

Moglo bi se primeriti, da bi kljub opozorilu v »Cerkvi« 2 (1968), 222—23 kak slovenski duhovnik ali bogoslovec prezrl razveseljivo dejstvo, da more dobiti na slovenskem knjižnem trgu prevod zgoraj navedene knjižice, ki je vzbudila veselo presenečenje pri ljubiteljih dobrega hagiografskega branja. Glavno zaslugo, da je tako delo moglo nastati, imajo francoski kartuzijani, ki so s potrpežljivim raziskovanjem prodrli do zadnje dosegljive resnice v ne-spodbitno pristnih virih in tako odkrili realno zgodovinsko podobo sv. Bruna, ustanovitelja svojega reda. Do kraja prečišчени viri sicer še niso izšli v tisku, dostopni pa so zgodovinarjem v tipkanem izvodu z naslovom »Aux sources de la vie cartusienne«. Na ta trden in varen temelj se je oprl jezuit André Ravier, ko je napisal pričujočo svetniško biografijo v skladu z naročili papeža Janeza XXII. Ta je kot izkušen zgodovinar vedel, da morejo na življenje vplivati samo neizpodbitna dejstva in nikakor ne izumetničene bajke, pa naj bodo še tako spodbudne (gl. o teh navodilih AAS 1961). Koncilski očetje so to papeževu pobudo sprejeli med koncilske sklepe in za vsa nova hagiografska dela izdali obvezno pravilo, izraženo v lapidarno oblikovanem stavku: Poročila o mučenicah in življenjepisih svetnikov je treba popraviti tako, da ustrezajo zgodovinski resnici (B 92, c). Prav zato, ker je Ravier hotel ta predpis vestno spolniti, je zbudil splošno pozornost teologov. Pisatelj sam zagotavlja (v predgovoru k svoji knjigi), da je po odstranitvi legendarnih dodatkov »zasijal pred nami obraz sv. Bruna izvirnejši in resničnejši, duhovnejši in lepši« in da je »zgodovinski Bruno visoko nad Brunom iz legende«. Strokovna kritika je to spoznanje rada brez pridržka in kar soglasno potrdila. Zato tudi mi z veseljem pozdravljamo slovenski prevod Ravierjeve knjige in ga priporočamo v pozorno preučevanje.

Kdor pozna dosedanje biografije sv. Bruna, bo z lahkoto ugotovil, da je z odstranitvijo legend, izmišljenih zgodb in neutemeljenih sklepanj odpadlo vse, kar je vzbujalo zgolj zunanje in ne temeljene zanimanje. Kot prazna se je pokazala že trditev, zapisana šele v 16. stoletju, da sv. Bruno izhaja iz starodavne kölnske družine Hartenfaust, ki naj bi bila nadaljevanje rimskega rodu Emilijev. Ker ta svetnik nikoli ni bival ne v Parizu ne v Toursu in ne v Chartresu, odpa-dejo s tem tudi zgodbe, ki jih je fabula navezovala na te kraje, zlasti zgodba,

da ga je v Parizu pretresla trikratna izpoved že v rakvi ležečega pariškega profesorja Rajmunda Diveresa o svojem pogubljenju (str. 15. in 57 op. 2). Brunov prijatelj sv. Hugo, mladi škof v Grenoblu, ni mogel biti njegov učenec v Reimsu (69, op. 11), kakor je v resnici bil papež Urban II. in častitljiva vrsta drugih odličnikov. Brez podlage so vse domneve, da bi se bil sv. Bruno udeležil kakršnega koli koncila skupaj z Urbanom II., čeprav so mu pripisovali navzočnost kar na petih cerkvenih zborih (110, op. 9). Ker je bil Bruno le malo časa leta 1090 pri papežu v Rimu, tedaj že močno ogroženem z obleganjem, je le malo verjetno, da bi bil takrat dobil v dar cerkev sv. Cirijaka v Dioklecijanovih termah »da bi tam z enim tovarišem svobodno živel v samotni« (114, op. 11). Za dejanski značaj obeh kartuzij, ki jih je ustanovil sv. Bruno, je pomembna ugotovitev, da se kalabrijska kartuzija Santa Maria della Torre v ničemer ni razlikovala od samostanskega ustroja Velike Kartuzije nad Grenoblom in da ji svetnik sam še ni pridružil kakega cenobija (124—25, 155).

Šele zdaj, ko ni več motenj s strani neresničnih poročil in domnev, je mogel Ravier razbrati realno podobo sv. Bruna, ki se izvrstno ujema s svetnikovimi spisi in njegovimi pismi. Pisatelj se sicer mora večkrat ustavljati, da dokaže pravo zgodovinsko povezavo med spremembami v svetnikovem življenju in da odkrije pravo ozadje in vzroke za njegove odločitve, vendar je njegov opis zelo prepričljiv in povsem naraven. S tem še nazorneje odkriva silno svetniško osebnost sv. Bruna, njegovo veličastno duhovno ubranost in silen vpliv na sodobnike. Ravier je pravilno presodil, da mu Brunovega svetništva ni mogoče bolje predstaviti, kakor s tem, da pusti pričevanje njemu samemu, zlasti z objavo njegovih pisem, ki jih nato analizira (128 ss). Treba je poslušati svetnika samega, da zaslutimo globino njegove ljubezni do Boga in da razumemo, zakaj edina njegova redovna ustanova vse do današnjih dni ni bila potrebna reforme. Šele po svetnikovem lastnem opisu sreče v neprestanem zedinjenju z Bogom nekako razumemo tudi, zakaj s tako gotovostjo trdi: Da, resnično se radujem in srce mi navdihuje hvalnice in zahvalo Gospodu (145). Revieru je treba priznati, da je svojo nalogo dobro opravil in s tem praktično pokazal, kako naj se hagiograf ravna po zahtevah Janeza XXIII. in po zgoraj navedeni Konstituciji o svetem bogoslužju.

V zadoščenje in ponos je lahko nam Slovencem, da je pri nas izšel prevod Ravierove knjige. Tega se tembolj zavedamo, če ta življenjepis primerjamo s tistim, ki ga prinaša lateranska svetniška enciklopedija iz leta 1963 (BSS III, 561—77). Napisal jo je pasionist Marco A. Calabrese na podlagi obsežne literature, ki pa ne upošteva zadnjih ugotovitev o virih za svetnikovo biografijo. Sicer tudi Calabrese dvomi o nekaterih podatkih iz legendarne tradicije, nekatere tudi že odklanja, vendar jih še toliko uporablja, da zaide v kronološke in pragmatične težave. Ker postavlja Brunovo rojstvo šele v leto 1035 (realnejše je Ravierovo leto 1030), sodi, da je 13 let star že končal šolo v Toursu (tam Bruno nikoli ni bil!) in začel v Kölnu teološki študij. Udeležbo na concilijih 1091—95 ima Calabrese za verjetno, čeprav ni dokazana. Ta avtor trdi, da je sv. Bruno poleg kartuzije S. Maria della Torre sezidal še drug samostan sv. Štefana (cenobitski!), kar se je dejansko zgodilo šele dvajset let po svetnikovi smrti (BSS, n. m. 566, Ravier 125). Zaradi teh in podobnih neskladnosti izgublja Calabresov opis čar pristinosti in zgodovinske verjetnosti. Zelo poučen in koristen pa je ikonografski in folklorni opis, ki ga prinaša BSS III, 569—77.

Jezik slovenskega prevoda je na splošno hvale vreden, le tu in tam se preveč drži francoskega zaporedja v stavčnih členih, kar razumljivosti ni v prid. Beseda »listina« prevajavcu rabi za vse, kar nam sicer pove izraz vir, spis, dokaz ali dokument; dobro bi bilo, če bi to ostreje razločeval. Na str. 128 beremo: »če umrje v krivi prisegi«, gre pa le za nespolnjeno obljubo. Pričakovali bi, da bo rabil namesto Aix-la-Chapelle (14,22) izraz Aachen, kakor je pri nas v navadi. Tuje je nam imenovati koga po francoskem Raul, če se imenuje Rudolf (27, 55 ss, 127 ss). Tudi »poslužil se je« (43, 143) še vedno štejemo med germanizme (sich bedienen). Tiskarskih napak je primeroma malo (bogoslovca nam. bogoslovca, str. 36; 1049 nam. 1094 str. 157). Prijetna je zunanja in notranja oprema.

Maks Miklavčič

Franc Jaklič-Jakob Šolar, **Friderik Baraga**. 3. izpopolnjena izdaja ob 100-letnici Baragove smrti. Mohorjeva družba v Celju 1968. Str. 156, 8^o.

O tej knjigi poročamo zato, ker ni zgolj običajna mohorska ljudska publikacija, namenjena pouku in zabavi, ampak hoče vsaj v neki meri pospešiti beatifikacijo našega velikega misijonarja in požrtvovalnega človekoljuba. Gotovo je, da bo ta knjiga svoj važen namen dosegla, vendar si od nje ne smemo preveč obetati in tudi ne novih naporov v tej smeri opustiti. Tretja izdaja Jakličevega biografskega spisa nosi v naslovu tudi ime Jakoba Šolarja, vendar ne smemo prezreti dejstva, da njegovo besedilo ne sega dlje od 25. strani v knjigi, in še to besedilo so morali krajšati. Temeljito zastavljeni življenjepiš, kakor ga je zamislil in začel izdelovati Šolar, torej še ni cel pred nami. Zdravko Reven (njegovo ime v knjigi ni nikjer omenjeno, kar nekako ni v redu) je pisanje naglo poprijel in ga potrudljivo končal. Gre mu priznanje, da je v kratkem času in v obsegu, ki ga je mogla dopustiti založba, svojo nalogo kar dobro opravil. Vnesel je v okvir Baragove življenjske poti toliko novih ugotovitev in svežih ocen, da se knjiga bere kakor nova in le še malo spominja na prvotno Jakličevo besedilo. Reven je napravil tisto, kar je bilo potrebno in možno: povzel je v knjigi uporabne izsledke drugih raziskovalcev, ki se jih je po prvi izdaji v letu 1931 nabralo kar lepo število. Poleg Jakliča samega, ki je dognal mnogo novega in sam pripravil 2. izdajo 1951, pripravil pa v rokopisu tudi obravnavo o Baragovih junaških krepostih, je treba imenovati inž. J. Gregoricha, Maksimilijana Jezernika, Hugona Brena in Filipa Zaklja med najvidnejšimi (zgolj literarne obdelave najbrž nimajo pomena za beatifikacijo). Rezultat Revnovega prizadevanja je torej ta, da imamo zdaj v slovenščini preprosto in dobro premišljen povzetek najvažnejših dognanj o Baragu, vendar pa še ne tako popolnega, kakor ga je želel pripraviti Šolar in bi ga rad — seveda po svoje — napisal Reven, ko bi imel več časa in zlasti prostora.

K vsebinski strani knjige ne kaže kaj pripominjati, saj smo lahko zadovoljni, da knjigo imamo in da je tudi v tej obliki prijetno in koristno branje, ki Baraga kar moč primerno predstavlja. Zato le nekaj opomb »na rob«! Baragov rodovnik, ki je v knjigi obdelan v skrajšani obliki, kaže posebej v celoti objaviti in pri tem upoštevati malenkostne popravke ali dopolnila, ki jih je Andrej Makovec dal natisniti v »Cerkvi« (1968, str. 222). Pri tem bi kazalo, da najdeta svoje mesto in obdelavo tudi obe Baragovi sestri, zlasti v zvezi z Baragovim misijonskim delom. Prav tako se mi zdi potrebno, da bi kdo temeljiteje raziskal življenje in delo dr. Jurija Dolinarja, da bo tako mogoče soditi, kolikšno duhovno in vzgojno vlogo je imel v Baragovem življenju. Naj omenim še to, da se Dolinar ni rodil v Vovčah (13), ampak »pri Dolencu« na Vovči (ljudje uporabljajo le edninsko obliko). Dalje je v tej zvezi treba zapisati, da »Šmartno« pri Kranju ni več vas in tudi nikoli ni bila, ampak samo sedež fare, ki se uradno imenuje Šmartin (gl. Letopis ljublj. nadškofije 1967, str. 82 in našo knjigo, str. 29). Seveda tudi Stražišče ni več selišče zase, ampak del mesta Kranja in ne »le dobre četrt ure od Kranja«. Škof Ignacij Mrak ni bil doma na Hotavljah, ampak v Hotovlji (str. 98 in slika za str. 111). To sta dve različni vasi, vsaka v svoji fari in med seboj oddaljeni za poldrugo uro, zato ju ne kaže zamenjavati. Da se je Baraga vrnil v Ameriko po prvem obisku 8. okt. 1837 in ne 1827 (str. 82) je po sebi jasno. Te drobnarije ne kvarijo dobrega vtisa cele knjige.

Kakor že rečeno, ta knjiga kliče k nadaljevanju in načrtnemu prizadevanju za Baragovo beatifikacijo. Ko sem dal Šolarju na vpogled očrt za biografijo bl. Janeza Nep. Neumanna (ta je natisnjen v Letu svetnikov, I, 118 sl.), je on po branju na koncu pripisal »Ta (namreč Neumann) našemu Baragu še do kolen ne seže!« Pod tem vtisom je Šolar pripravljal svoj Baragov življenjepiš. Kako natančen in prepričljiv bi bil, smemo sklepati po biografiji dr. A. Breznika v knjigi Življenje besed (Maribor 1967, str. 7—74). Taka biografija o Baragu nam je še vedno potrebna. Zdi se pa, da ne bi smela biti zgolj popularno napisana, ampak znanstveno natančna in dobro dokumentirana. Šolar je o tej nalogi že povedal svojo misel malo pred svojo smrtjo (»Cerkve« 1968, 122). Tam piše: »Po vsem tem (dodajmo: tudi po branju pričujoče knjige)

lahko vsak spozna, kako diletantsko smo se doslej lotevali tako velikega dela, kakor je spoznanje tako velikega duha (Baragovega). Se fizično ga ne poznamo, kaj šele po duhu, ki je razživiljal njegova dela.« — Spričo te sodbe, ki je utemeljena, smo dolžni prenehati z vsakim diletantizmom, čeprav je bil ta včasih tehnično na višku (Josip Gregorich). Drobna faktografija je verjetno tako napredovala, da bo težko najti kakih bistvenih podatkov, ki bi vplivali na končno sodbo o Baragu. Gre tedaj predvsem za znanstveno obdelavo zbrane snovi. Iz nje bo treba razbrati odločujoče črte v Baragovi osebnosti, posebno njegovo duhovno veličino. Solar meni, da bi se tako delo dalo opraviti v kolektivu cerkvenozgodovinskega seminarja. Taki delovni enoti je najbrž preveč zaupal. Kljub uspehom pri takem delu bo treba poglobljeno nalogo zaupati kakemu razgledanemu teološkemu znanstveniku, ki naj bo v pomoč tudi naporom cerkvenih uprav, ki nujno mora voditi vse potrebne priprave in izvedbo beatifikacije. Bojim se, da je zaman vsako pričakovanje, da bo prišel Baraga na oltar, dokler se ne bo dela resno oprijel strokovnjak, ki bo priprave za beatifikacijo naobrnil naravnost v edino uspešno smer. Doslej med raziskovalci Baragovega življenja ni bilo poklicnega teologa, če izvzamemo Jezernika, ki je obdelal rimske arhivalije. Poslej naj bi teologi (en sam bo morda premalo) prevzeli prvo besedo.

Maks Miklavčič

Anto Paradžik, **Dr. Josip Stadler**, prvi vrhbosanski nadbiskup. (Sarajevo) 1968. Str. 135, 16⁰.

Za petdesetletnico smrti (in stoletnico mašništva) je vrhbosenski nadškofijski ordinariat izdal spominsko knjigo v počastitev prvega metropolita za Bosno in Hercegovino — dr. Josipa Stadlerja. Spomin te častiljive osebnosti je tudi pri nas v časteh, saj je bil poznejši ljubljanski škof A. B. Jeglič med prvimi Stadlerjevimi kanoniki, nato njegov generalni vikar in pomožni škof. Stadlerju so prišli v pomoč še drugi Slovenci, zlasti jezuit Franc Slavič, stric prelata dr. Matija Slaviča. Nekaj naših ljudi si je tedaj izbralo Bosno za svojo novo domovino, iz Slovenije pa so za kritje velikih cerkvenih potreb dotekali kar izdatni darovi. Živo zanimanje za Bosno in Hercegovino se od tedaj nadaljuje vse v naše dni. Zato je primerno, da poročamo o zgoraj navedeni, v prikopni obliki izdani knjižici.

Sarajevsko metropolijo je ustanovil Leon XIII. s slovesno bulo »Ex hac augusta« 5. julija 1881 (v knjigi je napačno: 5 avgusta). Prvi metropolit dr. Josip Stadler je pomenljivo dobil škofovsko posvečenje v rimski baziliki sv. Klemenca nad grobom sv. Cirila, službo v Sarajevu pa je prevzel 12. januarja 1882. Od tedaj dalje vse do nadškofove smrti 8. decembra 1918 je bilo njegovo neutrudno delovanje pogosto predmet javne pozornosti ne le v območju njegove metropolije, ampak tudi v mejah Slovenije. Njegovi nastopi so večkrat vzbujali presenečenje in zelo različno presojanje, kjer je bilo razen vnetega odobravanja slišati tudi dvome in odklanjanje. Vladni krogi so menda stavili nanj velike upe zaradi njegovega nemškega imena, drugi so zidali prav tako na njegovo izrazito hrvaško narodno zavest. Ponekod so ga šteli med pristaše habsburške dvorne politike in so bili razočarani, ker se je znal upirati tudi dvornim pobudam (npr. glede zidanja semenišča v Travniku). Na splošno je upravičeno veljalo, da uživa popolno zaupanje rimskega cerkvenega vodstva, vendar se je razvedelo tudi, da se je prav tam moral zagovarjati zaradi pritožb močnih nasprotnikov. Ob sporih zaradi glagoljštva je Stadler v Rimu nastopal kot posredovalec, ob drugih priložnostih pa so ga tam zagovarjali drugi škofovski sobratje. Bili so časi, ko je škof Strossmayer njegove načrte zavračal, in spet drugi, ko je Stadlerja v pristrčnem soglasju podpiral. Bilo jih je mnogo, ki so Stadlerjevo stališče do redovništva pozdravljali, morda pa še več takih, ki so si želeli manj enostranosti. Veliko priznanja je Stadler žel zaradi svoje velikopoteznosti pri ustanavljanju katoliških kulturnih in bogoljubnih naprav kakor tudi pri obilnem zidanju, drugi pa so dvomili v gospodarsko zmogljivost

teh ustanov. Eni so bili veseli njegove politične enosmernosti in strankarske zvestobe, drugim bi bolj ugajala nadstrankarska opredelitev. Dogodilo se je, da so prav tisti, ki jih je bolela notranja razdvojenost v Stadlerjevi škofiji, z veseljem pozdravili njegovo delo v prid krščanske edinosti in njegove napore za zблиžanje s pravoslavnimi rojaki. Isti ljudje so bili kmalu razočarani, ker ta Stadlerjev trud (zlasti s listom *Balkan*) ni vodil do zблиžanja in je raje razdor še povečal. Skratka, po preteku pol stoletja bi bil zaželen trezen obračun za vse navedeno (in kar temu treba še dodati), posebno zato, da Stadlerja pravično ocenimo in si ob tem kaŹipotu izberemo pravo smer za naš in prihodnji čas.

Anto ParadŹik, Stadlerjev oŹji rojak iz Bosanskega Broda, se Źal ni upal lotiti reŹitev za zamotana vpraŹanja, ki jih odpira Stadlerjevo Źivljenjsko delo. To avtor sam na več mestih izrečno priznava. Kljub temu njegova biografija s prizadevno vestnostjo v poročanju marsikaj zadovoljivo razloŹi. Opisal je neprizadeto korenine Stadlerjeve osebnosti, ki je v bistvu dokaj preprosta in nikakor ne notranje razklana, izhaja pa dosti dobro razvidno iz Stadlerjeve sirotinske mladosti, ki ga je pripeljala v internatske vzgojne zavode in nazadnje do rimskega Źolanja. ParadŹik ni tvegaj zaŹelene mirne analize in ugotavljanja vzrokov, zakaj se je Stadler odločal tako in ne drugače, v čem se je motil in kaj je daljnovidno pravilno presodil. Namesto tega si je raje izbral faktografsko pot in poskusil z obilno zgovornostjo bralce pripraviti do tega, da bi občudovali veličino Stadlerjeve osebnosti in opravljenih del. Večkrat se v zadregi zateče v zavetje »Previdnosti«, namesto da bi poiskal človeške vzroke ali nagibe, ki jih je le moŹe na kak način ugotoviti. Da ni nameraval izdelati vsestransko sprejemljive, kar moč objektivno veljavne podobe svojega junaka, se vidi Źe od tod, da spis začenja z opisom svoje osebne navduŹenosti za Stadlerja in da ob sklepu navaja literaturo le po pribliŹno zanesljivih naslovih brez navedbe krajev in letnic. S tem pokaŹe, da mu ni za zgodovinski obračun, ampak za panegirično obravnavanje snovi. Pričakovali bi kaj več, ker avtor sam omenja (str. 12), da je za tako pisanje potrebna »stanovitva udaljenost, da se dobije perspektiva.« Kmalu nato pa nakazuje, da Źeli doseči za Stadlerja »apsolutni kriterij veličine« (14), kar ni lahka naloga. Za zgodovinsko natančnost se avtor premalo potruŹi. Za zgled, kako opisuje preteklost Bosne, lahko vzamemo naslednji odstavek (str. 35): »Katoliči su pod turskom vladavinom, koja je trajala punih 400 godina, bili bespravno roblje. Sudio je bič, kolac, globa. — Katolici, zvani općim imenom 'raja', bili su izvan zakona. Za njih je vaŹila izreka: 'Krivi su Źto su Źivi'.« — Tako pisanje je bilo Źe pred pol stoletja vsaj nekoliko zastarelo. Pa naš avtor niti za cerkvene razmere pred 1881 ne ve povedati kaj temeljitejšega, kakor tole sodbo, ki jo kar dvakrat podobno navaja (str. 38 in 128): »Franjevci su sve do okupacije (tj. do 1878) i upravljali bosansko-hercegovačkom Crkvom, nekad kao apostolski vikari, nekad i kao biskupi.« — S takim znanjem se avtor ne more priporočati kot zanesljiv poročevalec, saj je vendar splošno znano, da so dobili v Bosni in Hercegovini poseben apostolski vikariat Źele 1735 in da se je ta obdržal do 1881. Samo tedaj so ga vodili frančiŹkanski Źkofje, poprej je Bosna pripadala zunanjim Źkofijam, ki redno niso imele Źkofov iz FrančiŹkovega reda, pač pa so bili duŹni pastirji tega prostora redno le frančiŹkani. — Gotovo bi vsakega, ki v tej knjigi bere o Stadlerjevih odnosih do pravoslavnih in islamskih domačinov, zanimalo, kaj je bilo glede tega prav in kaj narobe. ParadŹik je tu imel idealno priloŹnost, da te dogodke presodi po smernicah in osebnem zgledu papeŹa JaneŹa XXIII. in po koncilskem odloku o ekumenizmu. Če bi take odločbe bile sprejete Źe pod Stadlerjem, bi njegovi uspehi bili povsem drugačni. Na ta način bi imelo ParadŹikovo opisovanje, kakŹno usodo je imel Stadlerjev list za zedinjenje kristjanov, tj. *Balkan*, ki je izhajal 6 let izŹa 1896, zelo aktualen in poučen smisel (gl. str. 80). Avtor omenja tudi, da so nekateri pravoslavni Źkofje grozili z izobčenjem takim, ki bi sprejemali in brali list *Balkan*. To je samo na sebi v redu, ni pa v redu, da ob branju tega opisa ostaja vtis, kakor da je bila krivda samo na pravoslavni strani. Če bi avtor tu povedal, kakŹno ravnanje je res krŹansko, bi s tem Stadlerjeva avtoriteta ne bila prikrajŹana. Bil je pač v tem oziru (in Źe v mnogih drugih) otrok

svojega časa in vzgoje, ni pa bil tako po umu in srcu širok kakor kak Strossmayer. — In še eno skromno misel bi rad izrazil: Vse zasluge za verski napredek bosenske metropolije avtor pripisuje samo Stadlerju, v bistvu upravičeno. Vendar je Stadler sam priznaval velike napore dr. Jegliča in njegove uspehe v 16 letih (1882—98), kar je bil v Bosni. Paradžik pove o njem (46) le to, da je »doskora« (1897!) postal pomožni škof. Stadlerju bi najbrž ta »doskora« ne ugajal. P. Slaviča avtor ne omenja, pač pa je našel milost samo jezuit Brandis. Paradžik odkrito pove, da se Stadler in frančiškani »niso našli na istoj politički liniji« (130) in da je k nesoglasju prispeval svoj delež tudi oster Stadlerjev značaj, ki ni poznal kompromisov. Na tem mestu pravilno prizna tudi, da Stadler ni bil nikak diplomat, kar mnogokaj razloži.

Paradžikova knjižica torej potrudljivo kaže Stadlerjevo veličino samo na sebi. Škoda je le, da je preveč panegirična in subjektivna. Mnogo več bi nam koristila, če bi se bil poglobil v Stadlerjev in naš čas, vsa dogajanja pa tolmačil po kriterijih ekumenskega mišljenja. Takih del, zasnovanih ob konkretnih primerih, zlasti še ob osebnostih, danes pogrešamo. Tale biografija dela vtis zamujene priložnosti.

Maks Miklavčič

Slovenski biografski leksikon X (Schmidl — Steklasa). Uredil Alfonz Gspan. SAZU Ljubljana 1967 (= III. knjiga, str. 225—464).

Redke so knjige našega znanstvenega knjižnega trga, ki bi tako nadrobno osvetljevale versko življenje v slovenski preteklosti, kot je to Slovenski biografski leksikon. Zato ne bi bilo pravično, če bi BV šel molče mimo novega, desetega zvezka te, žal, desetletja izhajajoče publikacije, ki jo na videz vsi poznamo, ne vzamemo si pa časa, da bi jo brali in se iz nje učili, kot beremo in študiramo druge knjige. Škoda, da se bomo tudi tokrat ustavili le pri najnovejšem zvezku, ki je izšel pred letom dni. Še pri tem zvezku pa se bo treba omejiti le na kratek pregled člankov, ki se dotikajo verskega življenja naših prednikov.

Če vzamemo kot merilo za »verski« značaj celotnega zvezka le članke, ki opisujejo in analizirajo življenje duhovnikov, se nam morda zdi število teh biografij (74 izmed morda 800 do 1000) sorazmerno majhno, toda če naštejemo vsaj nekaj imen, vidimo, da so toliko bolj tehtna in za celotno slovensko zgodovino pomembna: Janez Ludvik Schönleben, Štefan Singer, Hrenov generalni vikar Adam Sontner. Krški škof Josip Srebrnič je bil prej profesor na ljubljanski teološki fakulteti, izmed njegovih kolegov so v tem zvezku SBL obdelani Andrej Snoj in Matija Slavič ter mariborska teološka profesorja Avguštin Stegenšek in Jožef Somrek. Obdelanih je še vrsta drugih škofov Slovencev: goriški škof Frančišek Borgia Sedej, dunajski škof Jurij Slatkonja, lavantinski škof Anton Martin Slomšek, ameriški misijonski škof Janez Nepomuk Stariha ter ljubljanska škofa Schrattenbach in Seebach. Opisani so slovenski teološki pisatelji: Adam Skalar, Janez Krstnik Skerpin DJ, Ziga Skerpin OFM, Ivan Skuhala, Matej Slekovec, Oton Sprug OFM in pesnik Valentin Stanič, da omenimo le nekatere bolj znane.

Dokler Slovenci ne bomo prišli do izčrpane zgodovine verskega življenja v naši domovini, nam bodo vsaj članki v SBL odpirali posamezna okna v (vsaj mladim ljudem, tudi teologom in duhovnikom) neznano pokrajino. Ta okna so nam v tem zvezku odprli naši prizadevni, živi in mrtvi cerkveni zgodovinarji: Franc Ksaver Lukman (ki je uredil doslej največ zvezkov SBL), Jakob Richter, Modest Golia, France Kralj, Ivan Škafar in zlasti Maks Miklavčič, ki je sam opisal delo 29 duhovnikov.

Po obsegu so biografije večinoma le kratke, ker tako terja omejeni obseg priročnega leksikona, pomembnejšim osebnostim pa so odmerjene obsežne strani, prave samostojne monografije, zgrajene navadno na čisto svežih, novo odkritih podatkih. Izmed že zgoraj naštetih duhovnikov imajo take nadrobne članke npr. Schönleben (8 stolpcev) in Seebach (14 stolpcev): oba je opisal

Maks Miklavčič. Posebej odlično mesto je prisojeno škofu Slomšku, ki je zasedel kar 24 stolpcev. Članek, ki je v tem zvezku najboljše, sta napisala že umrli Ivan Grafenauer ter urednik Alfonz Gspan. Obsežna je tudi študija o Andreju Bernardu Smolnikarju (6 stolpcev, ki so jih napisali profesorji France Koblar, Janez Stanonik in Alfonz Gspan), ki je bil v letih 1795—1869 po vrsti v Sloveniji kaplan, benediktinec in teološki pisatelj, nato v Ameriki misijonar, »poseben božji odposlanec« (kakor se je zanesenjaško sam imenoval), socialni reformator, pacifist in politik, borec proti suženjstvu ter seveda pisec številnih, a pri nas neznanih knjig.

Iz tega naštevanja seveda ne smemo sklepati, da je z življenjem duhovnikov in škofov ter teoloških pisateljev zajeta celotna zgodovina verskega življenja pri nas, vendar smo zelo veseli teh podatkov, ki smo jih doslej pogrešali, pa bodo bodoči zgodovinarji ali tudi literati na tem ogrodju mogli postaviti bolj celostne opise verskega življenja posameznih dob.

Način obdelave posameznih biografij je v tem zvezku (tudi v nekaterih prejšnjih) precej napredoval, saj se pisci ne ustavljajo samo pri zunanjih podatkih in literarnem opusu opisovanih oseb. Če primerjamo deseti zvezek npr. s I. knjigo SBL (A—L), vidimo, da so bili pred dobrimi 40 leti ljubljanski škofje mnogo slabše popisani kot tisti, ki prihajajo na vrsto v III. knjigi. Takrat je njihovim biografom veljala predvsem njihova literarnozgodovinska pomembnost, zdaj nas pa zlasti M. Miklavčič skrbno opozarja tudi na njihovo izrazito versko in dušnopastirsko delovanje. Iz obsežno navedenih arhivskih virov pa lahko samo zaslutimo natančno in dolgotrajno brskanje po, žal, ne dovolj dostopnem in še manj izkoriščenem arhivskem gradivu.

Naj bi ta kratek pregled, ki se ni mogel spuščati v strokovno oceno ali kritiko omenjenih člankov, spodbudil tudi mlajše duhovnike, da se jim ne bi zdelo odveč spoznavati našo versko preteklost, v kateri lahko večkrat najdemo razmere, ki so zelo podobne tistim, ki jih mi doživljamo. Potem bi se morda tudi oni potrudili prispevati svoj delež pri raziskovanju, ki ga bo treba še opraviti, predno bo SBL dokončan in primerno dopolnjen.

Marijan Smolik

V skladu z zastavljenim programom (gl. BV 27 [1967] 316) naj bo tudi v tem zvezku objavljen pregled nekaterih znanstvenih publikacij, ki posegajo v zgodovino verskega oziroma cerkvenega življenja v Sloveniji.

DOKUMENTI O CERKVENI GLASBI

V času enega leta je nam že znani raziskovalec slovenske glasbene preteklosti Janez Höfler (gl. BV 26 [1966] 312, 313; 27 [1967] 316) objavil dve razpravi, ki osvetlujeta cerkvenoglasbeno življenje v Novem mestu in v Kopru.

Glasbenozgodovinske najdbe XVIII. in XIX. stoletja v Novem mestu (Kronika 15 [1967] 135—148) je obsežen popis glasbenega arhiva obeh novomeških cerkva, frančiškanske in kapiteljske. »Izkazalo se je to, kar se pri nas sicer redko dogaja, da je v Novem mestu starejše notno gradivo od srede XVIII. stoletja dalje skoraj neokrnjeno ohranjeno in da tako predstavlja dragocen vir za novomeško glasbeno zgodovino« (str. 135), pravi avtor, navdušen nad svojimi najdbami. Poudarja, da »je obravnavano notno gradivo v domačem okviru resnično bogato« (str. 147). V mejah tega zapiska seveda ni mogoče naštetiti niti imen glasbenikov, katerih pisana in tiskana dela ali vsaj prepisi so še danes shranjeni v Novem mestu.

Glasbeniki koprške stolnice v 17. in 18. stoletju (Kronika 16 [1968] 140—144) je naslov druge, krajše razprave, ki je zlasti zanimiva zato, ker ohranjeni viri dokazujejo, da je »Koper sledil zgledom velikih italijanskih in srednjeevropskih cerkva z ustanovitvijo (glasbene) kapele v prvi polovici 16. stol.« (str. 140). Glasbeni rokopisi ter podatki računske knjige koprške stolnice so odkrili, da so v Kopru delovali italijanski in furlanski, pa tudi slovenski glasbeniki. Med temi sta bila tudi dva skladatelja (vsaj verjetno slovenskega rodu), kanonika Bartolo in Peter Černivan.

Novo gradivo bo seveda treba še natančneje obdelati, toda obe razpravi kažeta, da v prejšnjih časih tudi po manjših mestih v Sloveniji cerkvena glasba ni bila slabo zastopana.

TOPOGRAFSKO GRADIVO

Duhovniki smo večinoma varuhi umetnostno-zgodovinskih zakladov, naših cerkva, zato bi morali dobro poznati prizadevanja tistih ljudi, ki jim je svetna oblast poverila skrb za te spomenike. Ena njihovih temeljnih skrbi je natančen popis vseh umetnostnih spomenikov na ozemlju, za katero so odgovorni: umetnostna topografija. Delo za ta popis traja že desetletja, toda le nekaj drobcev je bilo v tiskani obliki izročeni javnosti: delo Avgusta Stegenška, Franceta Steleta in Marjana Marolta. Veliko drugega gradiva je že zbranega, niso pa popisi še objavljeni.

Zavod za spomeniško varstvo Celje se je leta 1966 »odločil, da obstoječe zapiske izda v obliki gradiva in jih tako napravi dostopne vsaj zainteresirani javnosti«. Tako beremo v uvodu prvega zvezka **Topografskega gradiva**, ki zajema cerkvene stavbe na območju občine Celje.

Ta zavod je doslej izdal 9 zvezkov ciklostilno razmnoženega gradiva, ki ga je pred leti zbral konservator Jože Curk. Naj bo v naši reviji ta zbirka popisana, ker je najbrž večina duhovnikov ne pozna.

I. Sakralni spomeniki na območju občine Celje (1966, str. 117). Popisane so cerkve v krajih Celje, Črešnjice, Dobrna, Dobrova pri Celju, Frankolovo, Gojka pri Frankolovem, Lamberg ob Dobrnici, Mrzla Planina pri Svetini, Prežin pri Štorah, Strmec — Nova cerkev, Svetina, Sv. Jošt na Kozjaku, Sv. Tomaž pri Vojniku, Šmartno v Rožni dolini, Teharje, Tremarje pri Celju, Vojnik in Zavrh pri Dobrni.

II. Sakralni spomeniki na območju občine Žalec (1967, str. 119). Popisane so cerkve v krajih Braslovče, Čreta nad Vranskim, Dobrovlje pri Braslovčah, Galicija, Gomilsko, Gora Oljka, Gornja Ponikva nad Žalcem, Gotovlje, Gotvin pri Vranskem, Grajska vas pri Gomilskem, Griže, Kapla pri Taboru, Letuš, Liboje, Ločica pri Vranskem, Marija Reka, Novi Klošter pri Polzeli, Pernovo pri Pirešici, Petrovče, Podvin, Polzela, Prebold, Stopnik pri Vranskem, Sv. Jungert nad Galicijo, Sv. Magdalena na Homu, Sv. Andraž pri Velenju, Sv. Jošt nad Dreto, Sv. Lovrenc pri Preboldu, Sv. Matevž pri Gomilskem, Sv. Miklavž pri Taboru, Sempeter v Savinjski dolini, Št. Janž na Vinski gori, Št. Rupert pri Gomilskem, Tabor, Tabor pri Vranskem, Velika Pirešica, Vransko in Žalec.

III. Sakralni spomeniki na območju občine Velenje (1967, str. 52). Popisane so cerkve v krajih Bele vode, Bavče pri Velenju, Gaberke pri Šoštanju, Gorenje ob Paki, Plešivec pri Velenju, Ravne pri Šoštanju, Skorno pri Šoštanju, Sv. Bric v Vodemli, Sv. Florijan pri Šoštanju, Sv. Križ nad Belimi vodami, Šalek pri Velenju, Št. Ilj pri Velenju, Skale pri Velenju, Škalske Cirkovce, Šmartno ob Paki, Šoštanj, Topolščica, Velenje, Zabrdlo pri Velenju in Zavodnje pri Topolščici.

IV. Sakralni spomeniki na območju občine Slovenske Konjice (1967, str. 74). Popisane so cerkve v krajih Brezen pri Vitanju, Brinjeva gora, Golika, Hudinja pri Vitanju, Konjice, Loče, Resnik, Skomarje, Spodnji Dolič, Stranice, Sv. Barbara, Sv. Kunigunda nad Zrečami, Sv. Jernej, Sv. Martin nad Zrečami, Špitalič, Vitanje, Zgornje Zreče in Žiče.

V. Sakralni spomeniki na območju občine Mozirje (1967, str. 119). Popisane so cerkve v krajih Bočna ob Dreti, Brezje pri Mozirju, Dobrovlje pri Mozirju, Gornji grad, Hom pri Gornjem gradu, Kokarje ob Dreti, Lačja vas ob Dreti, Lepa njava pri Mozirju, Ljubija pri Mozirju, Ljubno, Luče, Mozirje, Nazarje nad Dreto, Nova Stifla, Okonina pri Radmirju, Podvolovljek pri Lučah, Radmirje, Rastke pri Ljubnem, Sv. Janez pri Rečici, Sv. Lenart pod Rogatcem, Sv. Miklavž ob Dreti, Sv. Primož pri Gornjem gradu, Sv. Primož pri Ljubnem, Šmartno ob Dreti, Šmihel pri Mozirju, Štajngrob ob Dreti, Rečica ob Savinji, Rosule in Solčava.

VI. Sakralni spomeniki na območju občine Šmarje pri Jelšah (1967, str. 132). Popisane so cerkve v krajih Babna gora, Bistrica ob Sotli, Buče, Cmerekka Gorca, Čača vas na Boču, Dobležiče pri Pilštajnu, Dobovec ob Sotli, Drevenik pod Bočem, Gubno pri Pilštajnu, Imenska Gorca, Kostrivnica, Kozje, Kristan vrh, Lamberg, Lesično, Ložno pri Rogatcu, Nezbiše ob Mestlinji, Olimje, Pečica, Pernek pri Rogaški Slatini, Pilštanj, Ples ob Sotli, Podčetrtek, Podplat, Podšreda, Pokorna vas pri Zagorju, Polje ob Sotli, Ravne na Boču, Rodno pri Rogaški Slatini, Rogatec in Rogaška Slatina (kapela).

VII. Sakralni spomeniki na območju občine Šmarje pri Jelšah (1967, str. 132: nadaljevanje precejšnjega zvezka). Popisane so cerkve v krajih Rok nad Šmarjem, Selo pri Olimju, Sladka gora, Slake pri Podčetrtku, Spodnji Gabernik, Stojno selo pri Rogatcu, Sv. Barbara pri Šmarju, Sv. Ema ob Mestlinji, Svete Gore nad Bistrico, Svete Gore nad Podsredo, Sv. Donat pri Rogatcu, Sv. Janez pri Zibiki, Sv. Jurij pri Rogatcu, Sv. Križ pri Rogaški Slatini, Sv. Lovrenc pri Šmarju, Sv. Miklavž pri Šmarju, Sv. Tomaž pri Šmarju, Sv. Vid ob Mestlinji, Šmarje pri Jelšah, Tinsko pri Zibiki, Tržišče pri Rogaški Slatini, Vonarje ob Sotli, Zagorje pri Pilštajnu in Zibika.

VIII. Sakralni spomeniki na območju občine Šentjur pri Celju (1967, str. 99). Popisane so cerkve v krajih Botrišnica pri Šentjurju, Dobje pri Prevorju, Damlje, Kalobje, Loka pri Žusmu, Marija Dobje pri Damljah, Marija Dobje pri Planini, Planina, Planinska vas pri Planini, Podlog pri Planini, Ponikva, Prevorje, Slivnica pri Celju, Stopče pri Grobelnem, Sv. Helena pri Slivnici, Sv. Rozalija pri Šentjurju, Sv. Uršula pri Damljah, Sv. Ilj pri Damljah, Sv. Janez pri Slivnici, Sv. Križ nad Planino, Sv. Miklavž pri Slivnici, Sv. Ožbalt pri Ponikvi, Sv. Primož pri Šentjurju, Sv. Štefan pri Žusmu, Sv. Urban pri Slivnici, Sv. Vid pri Grobelnem, Sv. Vid pri Planini, Šentjur pri Celju, Vodruž pod Kalobjem, Završe pri Ponikvi in Žusem.

IX. Sakralni spomeniki na območju občine Laško (1967, str. 79). Popisane so cerkve v krajih Govce pri Laškem, Henina, Jurklošter, Koretno pri Laškem, Laško, Lipa nad Jurkloštom, Lokavec, Marija Gradec, Rečica pri Laškem, Rimske Toplice, Sveta Jedrt nad Laškim, Sv. Krištof pri Laškem, Sv. Miklavž nad Laškim, Sv. Peter nad Lahomnico, Sv. Rupert nad Lahomnico, Šmarjeta pri Rimskih Toplicah, Šmihel nad Laškim, Šmohor nad Laškim in Vrh nad Laškim.

Podobno je zasnovana zbirka Zavoda za spomeniško varstvo SR Slovenije, v kateri so doslej izšli 3 zvezki z gradivom, ki ga je prav tako kot za Celjsko zbirko zbral Jože C u r k. Popis se pa ne omejuje samo na sakralne spomenike, ampak obsega tudi popis hiš, zidanic, znamenj, mlinov, gradov, kapel itd.

Topografsko gradivo z območja občine Ljutomer (1967, str. 32). Popisane so cerkve v krajih Bučkovci, Cezanjevci, Jeruzalem, Križevci, Podgradje, Razkrižje in Veržej.

Topografsko gradivo z območja občine Ormož (1967, str. 40). Popisane so cerkve v krajih Hum pri Ormožu, Kog, Miklavž pri Ormožu, Svetinje, Tomaž pri Ormožu in Velika Nedelja.

Topografsko gradivo z območja občine Radgona (1967, str. 40). Popisane so cerkve v krajih Apače, Kapela, Negova, Stara Gora in Videm ob Ščavnici.

V nekem oziru še pomembnejšo dokumentarno vrednost ima **Gradivo za umetnostno topografijo Kočevske**, ki ga je leta 1947 po nalogu Ministrstva za prosveto LRS zbrala ekipa pod vodstvom dr. Marijana Zadnikarja in ga prav tako ciklostilno, toda z reprodukcijami tlorisov, risb in fotografij izdal Zavod za spomeniško varstvo SR Slovenije (Ljubljana 1968, str. 152 + zemljevid + 23 tlorisov + 66 slik).

V obsežnem zvezku so objavljeni zapiski, risbe, fotografije in tlorisi, kakor so bili napravljeni na terenu v tistih dneh pred dobrimi 20 leti, ki pa imajo danes »neprecenljivo dokumentarno vrednost, saj je za mnoge kočevske umetnostne spomenike zdaj to edina dokumentacija in hkrati vse, kar je od njih ostalo. Še po letu 1947, ko smo jih popisovali, je bila namreč vrsta kočevskih cerkva in kapel do tal porušenih in odstranjenih, pri čemer je bila uničena tudi vsa njihova oprema. Ker spomeniška služba o tem dogajanju ni bila obveščena, tudi ni mogla uveljaviti določil spomeniške zakonodaje, ali vsaj dokumentirati objekte, preden so jih odstranili... Prav to pa je bil tudi vzrok, da smo se kljub nepopolnosti odločili za izdajo tega topografskega gradiva, da bi s tem omogočili njegovo uporabo širšemu krogu raziskovalcev« (str. 2—3 uvoda).

Popis obsega po abecednem redu 21 župnijskih in 83 podružnih cerkva ter 27 kapel, vendar imajo nekateri objekti samo svoj list z imenom, pa brez podatkov.

Marijan Smolik

VSEBINA XXVIII. LETNIKA (INDEX VOLUMINIS XXVIII)

Razprave (Dissertationes):

Aleksič Jakob, Red božje navzočnosti v sv. pismu (De oeconomia praesentiae Dei in Sacra Scriptura)	60— 79
Fajdiga Vilko, Problemi teologije verstev (Les problèmes de la théologie des Religions non chrétiennes)	43— 59
Grmič Vekoslav, Nekaj misli o človeški naravi (Aliquae cogitationes de natura humana — intuitu encyclicae Humanae vitae)	213—218
Grmič Vekoslav, Temeljne misli o krščanskem humanizmu (Cogitationes fundamentales de humanismo christiano)	5— 13
Janžekovič Janez, Ob okrožnici »Humanae vitae« (A propos de l'encyclique Humanae vitae)	219—226
Lešnik Rafael, Premik prebivalstva v ljubljanski nadškofiji od leta 1917 do leta 1967 (Die Migration in der Erzdiözese Ljubljana zwischen 1917 und 1967)	116—144
Ojnik Stanko, Pravni predpisi o bogoslužnem sodelovanju z nekatiškimi kristjani (Praescriptiones actuales de communicatione in sacris)	106—115
Rodè Franc, Struktura in razločevanje čudežev (Structure et discernement des miracles)	97—105
Rozman France, Svetopisemski pojem pokore in apostolska konstitucija Paenitemini (Notio biblica paenitentiae et Constitutio apostolica »Paenitemini«)	241—258
Smolik Marijan, Liturgični ali sveti zbor (Assemblée liturgique)	259—266
Steiner Štefan, »Domači« dialog božjega ljudstva (Dialogus »domesticus« populi Dei)	14— 42
Steiner Štefan, Okrožnica »Humanae vitae« in naša zrelost (Encyclica »Humanae vitae« et nostra maturitas)	227—230
Strle Anton, Ob stoletnici rojstva doktorja Aleša Ušeničnika (Alexius Ušeničnik, eius vita et opera)	170—211
Tominec p. Roman, Estetika sholastikov (L'esthétique des scolastiques)	231—240
Trstenjak Anton, Vera v božjo navzočnost in naš čas (Anwesenheit Gottes und unsere Zeit)	80— 96

Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):

Fajdiga Vilko, Vera v sekulariziranem svetu	267
Miklavčič Maks, Trofenikove publikacije s področja naše kulture in zgodovine	274

Smolik Marijan, Lik duhovnikov v nagovorih pri ordinacijah po novem obredu	287
Strle Anton, Dragocena knjiga o vzhodnem bogoslužju	145
Strle Anton, Knjiga o verskem pouku v duhu drugega vatikanskega cerkvenega zbora	270
Strle Anton, »Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh«	151
Strle Anton, Slovesna veroizpoved papeža Pavla VI. za sklep leta vere	292

Ocene (Recensiones):

Bibliotheca Sanctorum X (Maks Miklavčič)	157
Bouyer L., Eucharistie (Marijan Smolik)	305
Čuješ R. P., Ninidjanissidog saagiinagog (Marijan Smolik)	301
Gornik F., Bled v fevdalni dobi (Maks Miklavčič)	155
Hänggi A.-Pahl I., Prex eucharistica (Marijan Smolik)	303
Jaklič F.-Šolar J., Friderik Baraga (Maks Miklavčič)	311
Jezernik M., Frederic Baraga (Vilko Fajdiga)	299
Paradžik A., Dr. Josip Stadler (Maks Miklavčič)	312
Posredovanje človeškega življenja (Rafko Valenčič)	302
Ravier A., Sveti Bruno (Maks Miklavčič)	309
Sakrausky O., Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten (Jože Rajhman)	306
Slovenski biografski leksikon X (Marijan Smolik)	314
Studi e Ricerche di Scienze Religiose in onore dei Santi Apostoli Pietro e Paulo nel XIX centenario del loro martirio (Maks Miklavčič)	158
Winklhofer A., Kirche in den Sakramenten (Anton Strle)	307

»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.

