

LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** **ŠT. 1**
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979



BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 1

LJUBLJANA 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1979

leto 39

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 6100 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tiska ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Tone Stres

Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom

Marksistična kritika religije je zgodovinski pojav in zgodovinska oblika človeškega kritičnega razmerja do svoje lastne religioznosti. V tem smislu je mogoče razlikovati in naštevati različne oblike kritičnih stališč do vernosti na splošno ali pa samo do posamezne in določene oblike vernosti. Sokrat je bil na primer obtožen brezbožnosti, toda njegova brezbožnost je bila samo odklanjanje določene, državne in uradne religije; v rimskem imperiju so veljali za ateiste kristjani, ker niso Cezarju in imperatorju izkazovali tistega češčenja, ki je bilo v imperiju v navadi in celo uzakonjeno. Sokrat in kristjani so bili kritiki religije: kritiki določene religioznosti. Prav takó eleat Ksenofán, ki je še posebej znan po svojem religiozno-kritičnem mišljenju. Tudi srednji vek ni bil brez filozofske kritike religije. Pomislimo samo na vpliv averoizma s pariške artistske fakultete. V nekem smislu pa je lahko kritična do religioznosti tudi sama teologija. Med spontano, samoniklo religioznostjo, njenimi predstavami, bolj ali manj vulgarnimi oblikami religioznosti ter zavestno, kultivirano in premišljeno religioznostjo lahko obstajajo dovolj močne napetosti, se pravi kritičen odnos. Uvodoma hočem torej poudariti, da kritičnost do religioznosti ni nujno brezbožniško razmerje, temveč je zelo razširjen in trajen človeški pojav. Kakor je torej treba demistificirati religiozni pojav, je treba od začetka demistificirati — ali bolje rečeno — dediabolizirati, razhudičiti tudi kritiko religije. Človek je razumno bitje. V moči tega *razuma* si hoče priti na jasno o vsem, kar počne, tudi o svoji religioznosti. Kritika religije je torej zadeva razuma; in dokler je zadeva razuma, je upravičena, človeško in moralno utemeljena in celo potrebna. Ko pa preneha biti zadeva razuma, postane *nasilje* in izgubi svojo moralno upravičenost. Ne izgubi je zato, ker je kritika religije, temveč zato, ker ni več razumna. Dokler pa je kritika religije zadeva razuma, je tudi zadeva *dialoga* in v bistvu ne more ljudi razdvajati in spreti za dalj časa in dokončno. Če pa se sprevrže v nasilje in se izneveri razumnosti, nujno ogroža človeška razmerja in skupnosti. Samo dve možnosti imamo: ali razumnost ali nasilje; ali dialog ali diktaturo.

Doslej sem govoril o najbolj splošnih, občečloveških osnovah vsake kritike, o človeški razumnosti, ki je podlaga in temelj tudi kritike religije. Če se pa ozremo sedaj na bližnje in bolj neposredne izvore marksistične kritike religije, pa moramo reči, da so predhodniki marksistične kritike religije dediči *razsvetljenstva*. Francosko razsvetljenje je na primer razvilo takó intenzivno kritiko religije, da je branje teh del še Lenin priporočal. Marxov oče je znal Voltaira skoraj na pamet. Francoski razsvetljenci pa so kritizirali bolj Cerkev kot religijo. Vendar je razsvetljenje absolutiziralo človeški razum, naredilo iz njega drzno kritizirajočo instanco, ki ji načelno ni bilo nič nedotakljivega in nespornega razen najvišje avtoritete — razuma samega. Od tod potem misel, da se more vse dati razložiti in razumeti iz stvarnosti same, iz *celote* vseh bitij. Nemški idealisti: Fichte, Schelling, predvsem pa Hegel so to načelo tudi filozofsko utemeljevali. Vse, kar je in s čimer ima človek opraviti, je dogajanje v *tem* svetu, ki ni nič drugega kot proizvod istega duha, ki deluje tudi v človeku. Zato svet ni in ne more biti odprt ničemur; vse dogajanje med človekom in svetom je zaprta celota. Vse se dogaja znotraj te celote, vse je *samo imanentno* tej celoti, ki že a priori, vnaprej izključuje vse, kar bi bilo takšno, da bi v to celoto ne moglo soditi. Sistem izključuje vsako transcendenco, vsako resnično presežnost, vsako radikalno drugačnost, skratka, Boga. Takó mišljeno celoto je kvečjemu moč odpreti njenim lastnim vnaprej predvidenim in nakazanim, še »ne« uresničnim možnostim. To, kar je v religiji *preseganje* samega sebe v smeri Boga kot nedosegljive popolnosti, se tukaj skrči na *razvoj*, evolucijo k še nedoseženim, a dosegljivim višjim stopnjam samega sebe.

Vse, kar se dogaja znotraj te celote — zunaj katere ni ničesar — je med seboj strogo povezano in v tem smislu nujno drugo drugemu *sorazmerno*. Ideja celote vodi k ideji popolne sorazmernosti. Svet je samo splet sorazmerij, korelacij. To pomeni, da je vsak posameznik znotraj take celote samo vsota razmerij ali odnosov. Zato je tudi mogoče posameznika razumeti iz celote, kot neznanko iz enačbe. Vedno bolj se tudi uveljavlja materialistično mehanicistično gledanje na svet.

V svetu golih sorazmerij pa ni prostora za nič absolutnega, se pravi *nesorazmerne*. Absolutna je *celota* narave in zgodovine. Zunaj nje a priori ni možna nobena absolutna stvarnost, nič, kar bi bilo povsem iz sebe, neodvisno in nepogojeno. To idealistično absolutiziranje celote narave in zgodovine bi lahko imel kdo za utemeljen podaljšek znanstvenega pristopanja k naravi in zgodovini, vendar je treba poudariti, da je omenjena absolutizacija celote več kot samo podaljšek znanstvene metode. To je *skok* z ene ravni na drugo. Od znanstvene metode in načela, da je treba naravo in zgodovino razlagati z naravnimi in zgodovinskimi vzroki, ne glede na to,

ali Bog je ali ga ni, se preskoči k izrečni teoretični, kategorični tezi ali trditvi, da Boga res ni in da Bog niti biti ne more, ker zunaj obstoječe celote ni in ne more ničesar biti. Gre torej za pravi *prehod* od *metodičnega ateizma znanosti* k *teoretičnemu kategoričnemu ateizmu filozofije in svetovnega nazora*. Ta prehod pa se ne da opravičiti s samo znanostjo, temveč so ga nemški idealisti naredili na podlagi svojih idealističnih filozofskih izhodišč.

Zanimivo pa se mi zdi omeniti, da je že veliki filozof I. Kant opozarjal na neutemeljnost takih prehodov in skokov od znanosti k filozofiji, le da svoje kritike takega dokazovanja ni naperil proti ateizmu, temveč proti metafiziki, ki je hotela podobno dokazati božji obstoj. I. Kant pravi, da človek nujno predpostavlja, da Bog obstaja. Brez Boga ne bi bilo jamstva, da je svet enoten, povezan in urejen. Če pa v svetu ni reda, nima smisla naravo znanstveno preučevati. Človeški um si torej nujno misli Boga, ko raziskuje naravo in predpostavlja, da je urejena in razumu dostopna. Toda takšna ideja Boga je po njegovem samo subjektivni pogoj našega mišljenja, ne pa objektivni pogoj stvari samih. Tudi on imenuje to idejo *hipotezo*, pri tem pa odločno poudarja, da je to »nujna hipoteza za zadovoljenje našega uma«, ki je nimamo pravice »spreminjati v dogmo«.¹ Hoče namreč reči, da iz same te subjektivne hipoteze še ne moremo sklepati, da Bog tudi objektivno obstaja. Enako pa lahko rečemo tudi o drugi znanstveni hipotezi, o tisti, ki pravi, da Boga ni. Tudi to je samo *usmerjevalna* misel ali predpostavka, neke vrste fikcija ali zgolj subjektivni pogoj znanstvenega mišljenja in raziskovanja, ki sama po sebi še nič ne dokazuje, da Boga v resnici ni. Smisel tega danes splošno sprejetega znanstvenega metodičnega ateizma je v tem, da stalno varuje človeški razum, da se ta ne odreče mučnemu raziskovanju in si reče: »Tu pa ni več kaj raziskovati, tu je na delu sam Bog.«

Iz povedanega je dosti razvidno, da je znanost naklonjena hkrati ateizmu in religioznosti. Hipoteza o urejenosti sveta vodi k hipotezi o resničnem obstoju Boga, hipoteza o tem, da se dajo vsi naravni pojavi razložiti z drugimi naravnimi pojavi, pa vodi k hipotezi o neobstoju Boga. In če sama subjektivna, usmerjevalna ideja o obstoju Boga ne zadošča za utemeljitev dejanskega obstoja Boga, se tudi iz same subjektivne usmerjevalne hipoteze, da Boga ni, ne da zatrjevati, da Boga resnično v nobenem pogledu ni. Znanost pušča vprašanje odprto in prepušča človeku, da se za ali proti Bogu odloči na podlagi drugih razlogov.

Za vero ali nevero se človek torej *odloča*. Odločamo pa se na podlagi ocenjevanja vrednot. Kaj so vrednote? Vrednote so vse tiste stvari, dejanja, doživetja in lastnosti, ki ustrezajo kaki upravičeni človeški potrebi. Zato

¹ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, (hrsg. K. Vorländer), Hamburg 1969, 113 (§ 55).

se tudi ob pojavu religije in kritičnem pretresu njene vrednosti in pomembnosti zastavi vprašanje, ali je vernost vrednota ali ne, ali ustreza človekovim upravičenim potrebam ali ne, ali človeškost gradi ali pa jo ovira in ruši? Potem ko smo uvideli, da znanost kot takšna ne more odločiti, ali je religiozno prepričanje o obstoju Boga utemeljeno ali ne, razumemo, zakaj se tako pritrdilno kot odklonilno stališče do vernosti skuša čedalje bolj opreti na razmišljanje o človeku. Vprašanje vere postaja vprašanje o pomenu in vrednosti vere v Boga. Zato skuša ateistična kritika prikazati religijo kot človekovo odtujitev, kot razčlovečenje. Boga ima za nasprotnika človekove avtonomije in samostojnosti, svobode in dostojanstva.

Misel, da religiozno priznanje Boga nasprotuje dostojanstvu duha, se je pojavila že v nemškem idealizmu, vendar v dokaj subtilni in prikriti obliki. Nihče pa ni ne prej in ne pozneje takó poudaril nezdružljivosti vere v Boga in pravega človekoljublja kot mladoheglovec Ludwig Feuerbach. Po njegovem oblikuje religiozni človek v podobo sebi tuje, božje osebe to, kar ima sam v sebi božjega, najvišjega in najlepšega. To božje v človeku pa je to, kar pripada človeku kot vrsti, človeškemu rodu. Zato je verska, religiozna predstava o Bogu človekov vampir, krvoses. Teologija ni nič drugega kot človeku odtujen nauk o njem samem, o človeku kot človeštvu. Religiozna predstava Boga je samo odsev človeških popolnosti, a s to usodno posledico, da ima religiozni človek sedaj samega sebe za siromašnega, ker je vso svojo plemenitost nekako oddal in prisodil tujemu bitju, Bogu.

Bistvena značilnost Feuerbachovega stališča do vernosti je potemtakem misel, da sta Bog in človek tekmeča, rivala in konkurenta. Religioznost in človeška zrelost in samozavest sta si v obratnem sorazmerju. Več kot je ene, manj je možnosti za drugo. Feuerbach pravi na primer: »Bolj ko je Bog človeški, bolj ko je subjektiven, bolj si človek odtuji svojo lastno subjektivnost, svojo človeškost, saj je v sebi in zase Bog le njegova odtujena samost, ki si jo človek s tem ponovno prisvoja. Tako kot žile arterije vodijo kri vse do okončin in jo potem pripeljejo vene spet nazaj, tako kot je življenje neprestano krčenje in širjenje, tako tudi v religiji: v religioznem krčenju (sistoli) izloči človek sam iz sebe svoje lastno bistvo, se izžene in samega sebe zavrže, v religioznem širjenju (diastoli) pa sprejme izgnano bistvo nazaj v svoje srce.«² Zato je razumljivo, zakaj je L. Feuerbach zahteval, da mora človek končno postati sam sebi Bog. Takó se bo dokončno vrnil k sebi in premagal svojo najglobljo, religiozno odtujitev. In znani izrek o človeku kot najvišjem bitju je K. Marx prevzel dobesedno od L. Feuerbacha.

² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Werke in sechs Bänden, V, Frankfurt a. M. 1976, 5, 45.

Upravičeno menimo, da je L. Feuerbach prvi v zgodovini izdelal celovit in sistematičen ateistični nazor. Še več: to je bil njegov življenjski cilj. L. Feuerbach stoji na koncu dolgega teoretičnega, miselnega procesa, ki se začenja najprej z znanstveno hipotezo o neobstoju Boga in se konča s praktičnim postulatом, da Bog ne sme obstajati, če hočemo, da bo obstajal človek, da je *pobožnost* treba odpraviti, če naj vzpostavimo človeškost.

Zato je razumljivo, da je K. Marx zapisal na začetku svoje Kritike Heglove filozofije prava: »Za Nemčijo je kritika religije v bistvu končana, ...« K temu pa je še dodal: »...kritika religije pa je predpostavka vsake kritike.«³ Religija namreč po Marxu stori, da je svetovni red nedotakljiv, ko pa se teoretično izkaže ničnost religije, odpadejo zadnji razlogi proti kritiki drugih področij življenja.

Da je z L. Feuerbachom končana kritika religije, pomeni za Marxa, da je končana samo določena kritika religije: teoretična, filozofska kritika religiozne zavesti in religioznega razuma. Na tem področju je povedano vse, kar je bilo treba povedati. In res, še danes velja L. Feuerbach za vzor vsake kritike religioznosti. Misel, da so religiozne predstave projekcije in iluzijske podobe človekovih želja in neuresničenosti, preveva vso kritiko religije 19. in 20. stoletja. Zato na ravni, na kateri je ostal L. Feuerbach, se pravi na ravni filozofske, miselne kritike, ni več kaj bistveno novega povedati.

Marx je zaradi tega samo še bolj prepričan ateist, ne pa manj. Prepričan je, da je religioznost človeško, moralno in družbeno škodljiva. Odsotnost sistematične teorije in zaokrožene kritike religije pri K. Marxu kaže samo, da se mu ni zdelo vredno vračati se k tej problematiki, vsaj na filozofski ravni ne, na kateri je to delo zadovoljivo opravil L. Feuerbach. Feuerbachovo življenjsko delo je bilo po njegovem koristno in potrebno. V že navedenem Uvodu k Prispevku h kritiki Heglove filozofije prava pravi K. Marx, takrat še vedno s pretežno filozofsko humanističnega stališča: »Kritika religije iztrezni človeka zato, da bi mislil, da bi delal in da bi oblikoval svojo dejanskost kot iztreznjen, urazumljen človek; zato, da bi krožil okoli samega sebe in s tem okoli svojega dejanskega sonca. Religija je le iluzorno sonce, ki kroži okoli človeka toliko časa, dokler sam ne začne krožiti okoli sebe.«⁴ Ko je torej po L. Feuerbachu začel človek krožiti okoli samega sebe, je bilo mogoče človekovo pozornost usmeriti k resničnim in temeljnim vprašanjem konkretnega človeka, človeka kot političnega in družbenega bitja.

Zato pa je K. Marx začel zelo zgodaj razvijati kritiko religije v novo smer. Feuerbachovim trditvam in teoretičnim miselnim kategorijam je dal

³ K. Marx — F. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana 1969, 191.

⁴ K. Marx — F. Engels, v op. 3 n. d., 192.

ново vsebino, novo razsežnost. Osrednje in glavno področje, kamor začne K. Marx zelo zgodaj postavljati bistveno človeško dogajanje, ni več teoretično abstraktno območje razmerja med posameznikom in človeštvom kot vrsto, temveč konkretno področje družbenega življenja, materialne proizvodnje in družbeno razrednih razmerij, ki se oblikujejo na podlagi te proizvodnje. Sprevrženost in človeško moralna iznakaženost proizvodnih in družbenih odnosov so zadnji povod vseh odtujitev na drugih področjih, se pravi predvsem na področju človeške zavesti, mišljenja in predstav. Zato prinašajo spremembe na področju družbenega življenja sebi ustrezne spremembe na področju človeške misli in zavesti. »Je mar treba posebne modrosti, da bi razumeli, da se z življenjskimi razmerami ljudi, z njihovimi družbenimi odnosi, z njihovim družbenim bivanjem spreminjajo tudi predstave, nazori in pojmi, z eno besedo, tudi njihova zavest? — Kaj drugega pa dokazuje zgodovina idej, če ne, da se duhovna produkcija preoblikuje z materialno? Vladajoče ideje kake dobe so bile vedno le ideje vladajočega razreda.«⁵

K. Marx in F. Engels sta bila prepričana, da sodobno, socialistično in komunistično preoblikovanje družbenoproizvodnih in razrednih odnosov ne bo morale in religije samo *preoblikovalo*, temveč tudi v celoti *odpravilo*. Komunistični manifest je dovolj jasen. Na ugovor, da misli komunizem odpraviti večne resnice svobode in pravičnosti, ko odpravlja religijo in moralo, namesto da bi ju samo na novo oblikoval, odgovarjata K. Marx in F. Engels z naslednjo trditvijo: »Zgodovina vse dosedanje družbe se je gibala v razrednih nasprotjih, ki so dobila v različnih epohah različno podobo. — A naj je bila njihova oblika taka ali taka, *da en del družbe izkorišča drugega* (podčrtal T. S.), je dejstvo, skupno vsem preteklim stoletjem. Ni torej čudno, da se družbena zavest vseh stoletij, navkljub vsej mnogoterosti in različnosti, giblje v nekih skupnih oblikah, formah zavesti, ki se *popolnoma razblinijo* (podčrtal T. S.) šele, ko docela izgine razredno nasprotje.«⁶

Če pa podrobneje analiziramo miselni potek Marxovega in Engelsovega sklepanja, da morata religija in morala *izginiti*, ne pa samo dobiti novo obliko, nam postane kaj kmalu razvidno, da je tudi tukaj v ozadju Feuerbachova misel o rivalstvu in konkurenci med Bogom in človekom ter obratnem sorazmerju njenega dostojanstva. Ponovno gre za predstavo o celoti, znotraj katere en del izkorišča drugega. Tako kot en razred izkorišča drugega, tako se znotraj celote vseh bitij bogovi ali Bog uveljavljajo na račun človekovega dostojanstva in svobode. Tudi kadar Marxova terminologija ni več filozofsko humanistična, je ostala formalna miselna shema ista.

⁵ K. Marx — F. Engels, Komunistični manifest, v: Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 610.

⁶ K. Marx — F. Engels, v op. 5 n. d., 611.

Iz tega, menim, se da razumeti, zakaj je K. Marx tako odločno in skrajno nepopustljivo odklanjal vsakršno zblíževanje religioznosti in komunizma in zakaj je tako podcenjeval in zavračal vso takratno krščansko reševanje socialnega vprašanja. Nikoli ni kaj bolj upošteval, da se je socialistično gibanje začelo tudi iz religioznih, utopističnih, krščanskomilenarističnih in mesianističnih komunističnih gibanj v Franciji, Angliji in severni Ameriki. Krščansko reševanje delavskega vprašanja pa ni imel samo za neučinkovito, nezadostno, neiskreno ali lažno, temveč za nepremagljivo nasprotno resničnemu človeškemu dostojanstvu. To zelo jasno vidimo iz njegovega članka Komunizem rajnskega opazovalca. Krščanstvo in njegovo moralo ocenjuje popolnoma negativno. »Socialna načela krščanstva so imela doslej osemnajst stoletij, da bi se bila lahko razvila, in ne potrebujejo več, da bi jih pruski konsistorialni svétniki razvijali še naprej.

Socialna načela krščanstva so opravičila staro suženjstvo, povelečevala srednjeveško tlačanstvo in se po potrebi tudi strinjajo s tem, da branijo — čeprav z nekoliko tožnim obrazom — zatiranje proletariata.

Socialna načela krščanstva pridigajo, da nujno obstajata vladajoči in zatirani razred. Za slednjega imajo samo pobožno željo, da bi se prvi blagovolil izkazati za doberdelnega.

Socialna načela krščanstva postavljajo izravnavo za vse podlosti, o katerih govori konsistorialni svétnik, v nebesa in s tem opravičujejo trajanje teh podlosti na zemlji.

Socialna načela krščanstva razglašajo, da so vse nizkotnosti tlačiteljev ali pravična kazen za izvirni greh in druge grehe tlačenih ali pa preizkušnje, ki jih Gospod v svoji neskončni modrosti nalaga tistim, ki jih je odrešil.

Socialna načela krščanstva oznanjajo strahopetnost, prezir samega sebe, poniževanje, hlapčevstvo, ponižnost, skratka, vse lastnosti svojati. Proletariat pa noče, da bi ravnali z njim kot s sodrgo, zato so mu pogum, samozavest, ponos in čut za neodvisnost veliko bolj potrebni kot njegov kruh.

Socialna načela krščanstva so načela potuhnjenosti, proletariat je pa revolucionaren.

Toliko o socialnih načelih krščanstva.«⁷

Kot je jasno razvidno iz končnih misli, ni K. Marx odklanjal religioznosti *samo* zaradi tega, ker bi konkretna religiozna socialna gibanja premalo obetala, temveč je imel *religioznost kot táko* za človekovo bistveno odtujenost, razčlovečenost in razvrednotenje. Zato ni bil niti najmanj pripravljen sodelovati z njo. Še naprej se je bojeval proti vsem političnim in socialnim pobudam, ki so zrastle iz religioznih motivacij in so bile religiozno pobarvane. Dne 25. septembra 1869 je pisal Engelsu v Manchester: »Na tem potovanju po Belgiji, bivanju v Aachnu in vožnji po Renu navzgor sem prišel do prepričanja, da je treba proti farjem energično nastopiti, predvsem

⁷ MEW 4, 200.

v katoliških pokrajinah. V tem smislu bom ukrepal prek internacionale. Psi koketirajo (na primer škof Ketteler v Mainzu, farji na kongresu v Düsseldorfu), kjer se jim zdi primerno, z delavskim vprašanjem.«⁸ V istem smislu je s F. Engelsom poprej nastopal proti »krščanskemu komunizmu« Wilhelma Weitlinga in Hermanna Kriegeja. K. Marx je torej religijo povsem odklanjal. Zanj je bila vernost vseskozi, po svojem najglobljem bistvu, nasprotna resnični osamosvojitvi človeka. V svojem Renskem časniku je zapisal: »Krščanstvo ne odloča o tem, ali so ustave dobre, saj ne pozna razlike med ustavami, saj uči, kot mora religija učiti: bodite pokorni oblasti, zakaj vsaka oblast je od Boga.«⁹ K. Marx je torej prepričan, da je religioznost nezdržljiva s človeško samostojnostjo, svobodo in neodvisnostjo.

Tega prepričanja ni skušal Marx nikoli preveriti. O tem ni nikoli podvomil. To je bilo zanj samo po sebi umevno, to je sprejel kot nekaj dokončnega in je na tem temelju gradil dalje. Drugače pa F. Engels. Ta je imel tudi osebno drugačen odnos do religije, saj se je iz zelo intenzivne mladostne religioznosti prek branja Davida F. Straussa, Friedricha E. Schleiermacherja in Georga W. F. Hegla — ter seveda Ludwiga Feuerbacha — postopoma razvil v materialista in ateista. Zato pa je tudi razumljivo, da je prav on — sicer v popolnem soglasju z Marxom — izdelal in izoblikoval takšen celovit svetovni nazor, kjer ateizem ni zgolj samoumevno izhodiščno stališče kot pri K. Marxu, temveč pravi in integralni del sistema, del materialističnega svetovnega nazora. Področje pa, kjer je F. Engels ateizem sistematično razvijal in dokazoval, ni področje dialektike zgodovine, zgodovinskega materializma, temveč področje dialektike narave, materialističnega naravoslovja. Prav ta znanost pa, ki je bila v Engelsovem času res eklatantno in deklarirano ateistična, je danes, ko je konec pozitivizma in scien-tizma, najmanj dogmatično ateistična. Je metodično ateistična v smislu subjektivne, regulativne hipoteze, to pa enako sprejemajo verni in neverni znanstveniki. Naravoslovje, ki ga je Engels še upal uporabiti za dokaz o neobstoju Boga, je danes za takšno dokazovanje veliko manj primerno in uporabno; seveda ne zaradi tega, ker bi danes znanost neposredno zadevala ob božji obstoj, temveč zato, ker se danes bolj jasno zavedamo epistemo-loških razlik med metodično *hipotezo* kot regulativno idejo in *tezo* o objektivnem obstoju oziroma neobstoju absolutnega bitja.

V nekem smislu paradoksalno pa je dejstvo, da je na področju zgodovinskega materializma glede vprašanja o družbenih posledicah in vplivih religioznosti F. Engels manj kategorično odklonilen. Ne ocenjuje tako negativno družbene vloge religije kot K. Marx. V svoji študiji o prvotnem krščanstvu ocenjuje njegovo vlogo sorazmerno pozitivno. S tem seveda ni rečeno, da je F. Engels spremenil svoje in Marxovo stališče glede vloge in

⁸ MEW 32, 371.

⁹ K. Marx — F. Engels, v op. 3 n. d., 53; MEW 1, 102.

prihodnosti religije v sodobnem svetu in delavskem gibanju. Vendar pa F. Engels izrečno priznava, da so se za nekaterimi religioznimi gibanji v zgodovini skrivali zelo »pozitivni interesi za ta svet«. ¹⁰ S tem je nekoliko že postavil pod vprašaj Marxovo prepričanje, da je mórala vsaka religija kot religija učiti vdanost in dosledno pokorščino oblasti, sprejemati družbene krivice kot kazen za greh in samo pričakovati odškodnino na drugem svetu.

Vladimir I. Lenin pa je imel do vernosti še bolj giblivo in paradokсно stališče. Po eni strani je v celoti sprejemal in celo naprej razvijal Engelsov dialektično materialističen svetovni nazor, po drugi strani pa je v politični praksi zastopal mnenje, da religioznost ne sme postati ovira za vključevanje v revolucionarne in partijske vrste, kamor je bil pripravljen sprejeti celo duhovnike. To je še toliko bolj presenetljivo, ker je njegovo pojmovanje religije bolj siromašno kot Marxovo in Engelsovo. V vernosti ni videl drugega kot ideološko orodje, s katerim držijo izkoriščevalci izkoriščance v strahu in pokorščini. Očitno pa ga ta teorija ni ovirala, da ne bi bil v politični praksi včasih zavzel taktično spretnih strpnih stališč.

Danes se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da marksizem ni ponavljanje Marxovih in Engelsovih trditev niti jih ne kaže absolutizirati v dokončne in nespremenljive dogme. V določeni meri je nakazal že F. Engels v pismu Conradu Schmidtu 5. avgusta 1890. Tam se pritožuje čez tiste materialiste, ki jim je materialistično pojmovanje zgodovine pretveza, da zgodovine podrobneje sploh ne študirajo. Hkrati navaja zanimivo Marxovo izjavo, ki jo je dal Marx o francoskih »marksistih«, ki so enostransko pojmovali zgodovinski materializem kot ekonomizem. F. Engels pravi, da je Marx v tej zvezi rekel o sebi: »Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste.« ¹¹ Iz tega bi torej sledilo, da K. Marx ni imel namena iz svojih stališč in trditev narediti nekakšen dokončen in enkrat za vselej dovršen sistem večnih in nespremenljivih resnic. Če se torej po več kot sto letih danes vračamo k Marxovim (pa tudi Engelsovim in Leninovim) kritičnim trditvam o religiji, ima to smisel samó, če nam gre za nekaj drugega kot golo rekonstrukcijo in ponovitev starih izrekov. Danes je, kot sem že omenil, naravoslovna znanost prerasla neznanstveni, pozitivistični in scientistični ateizem, ker se je poglobilo razmišljanje o smislu in veljavnosti znanstvenega hipotetičnega, metodičnega ateizma. Zato je umestno in potrebno v zvezi z marksistično humanistično ateistično kritiko religioznosti razmisliti, če je tudi ta ateizem zgolj metodični ateizem ali pa vsebuje kaj več, zaradi česar je do religije nato tudi bolj nestrpen kot so (oziroma niso) nestrpne sodobne znanosti.

¹⁰ MEW 22, 450.

¹¹ »Vse, kar vem, je, da nisem marksist.« MEW 37, 436.

Hipotetičnost marksističnega ateizma

Če se torej vprašamo, kakšno znanstveno vrednost in kakšen znanstveni status ima ateizem v marksističnem pogledu na človeka in na človeško družbo, potem zasluži vso našo pozornost misel, da je tudi v marksizmu ateizem predvsem *hipoteza*. A to je navadno še vedno *programska* hipoteza, hipoteza kot ideal, hipoteza kot *merilo* in *zamisel*. Marksizem si prizadeva zgraditi družbo, kjer bo religioznost odpadla in usahnila, ker ne bo korenin in ne zemlje, iz katere bi črpala svojo življenjsko moč in svoj smisel. Ateizem kot odsotnost religioznosti sodi k podobi zamisli končnega, v nekem smislu idealnega stanja, ni pa on tisto, pri čemer je treba vzpostavljati novih družbenih odnosov šele začeti. Odsotnost Boga je mišljena kot posledica pozitivne, popolne človeškosti. Delovna, programska zamisel je zamisel ateistične družbe, vendar ne zaradi ateizma samega, temveč zaradi enačenja ateizma s humanizmom.

Jasno pa je, da ta hipoteza nujno vpliva na družbeno politično revolucionarno prakso, ki naj te nove družbene odnose vzpostavi. Saj vsi vemo, da zamisel idealnega končnega stanja nujno vpliva na izbiri sredstev, ki naj do tega cilja pripeljejo. Če ima kdo ateizem za popoln humanizem in za sestavni del počlovečene človeške družbe in počlovečenega posameznika, je razumljivo, da ne bo nikoli imel religioznosti za zaželeno in koristno pomoč pri oblikovanju nove družbe. Zato so tudi bili klasiki marksizma vseskozi skrajno nezaupni do religije in so vsako sodelovanje z njo kategorično, brez najmanjših ozirov odklanjali. Do današnjih dni je zato marksizem religioznost samo *toleriral* kot še ne odpravljen ostanek preteklih razrednih družbenih odnosov.

Potemtakem se bo moral dialog med marksisti in verniki vedno znova vračati k tej osnovni hipotezi o nujni istosti popolne počlovečenosti in ateizma. Pri tem pa je treba podrobneje preučiti izvor in značaj te marksistične hipoteze in preveriti, če je utemeljna. Tudi če nekatera zgodovinska dejstva na prvi pogled potrjujejo Marxovo hipotezo o družbeni odtujenosti kot izvoru religije in njeni posledični odtujevalni ideološki vlogi, se je še vedno treba vprašati, ali je to *vse*, kar lahko rečemo o vlogi religioznosti v človeškem življenju, ali to res zadene njeno najgloblje bistvo. Tudi napačna hipoteza lahko nekaj razloži. Spomnimo se na primer Ptolomejeve hipoteze geocentričnega vesolja. Ta hipoteza je omogočala in na videz razložila prenekateri astronomski pojav. V njenem okviru je bilo mogoče natančno napovedati sončni in lunin mrk. Pa se je vendar izkazala za napačno.

Marxova hipoteza o religiji je zgrajena na neki *analogiji*. To je zelo jasno na primer v Kapitalu. Ko opozarja Marx na podobnost med fetišističnimi blagovnimi odnosi in odnosi, ki jih religioznost vzpostavlja med predstavami tostranstva in onstranstva, se celo izrečno sklicuje na *analog-*

nost teh odnosov. »Če hočemo za to najti *analogijo* (podčrtal T. S.), se moramo zateči v megleno področje verskega sveta. Tu so produkti človeške glave videti kot samostojna bitja, ki so obdarjena s svojim lastnim življenjem in so v odnosih tako med seboj kot z ljudmi. Takó je v blagovnem svetu s produkti človeške roke. To imenujem fetišizem...«¹² In spet: »Kakor gospoduje v religiji nad človekom produkt njegove lastne glave, tako gospoduje nad njim v kapitalistični produkciji produkt njegovih lastnih rok.«¹³ Pa tudi davno poprej, v Prispevku k judovskemu vprašanju, je K. Marx opozarjal na podobnost odnosov med državo in občansko družbo z ene strani in religioznimi predstavami med tostranstvom in onstranstvom z druge strani. Marx torej utemeljuje svojo hipotezo o nastanku in vlogi religije tako, da išče in odkriva med odtujeno, razčlovečeno družbo in njenimi religioznimi predstavami o nebeško-človeški družbi podobnosti ali analogije. In ker je ta človeški svet razčlovečen in odtujen, je tudi religioznost, ki je podoba, reprodukcija tega sveta, čista odtujenost in še dodatno odtujevanje že odtujenega človeka.

Pri tem bi rad najprej poudaril, da je za izdelavo znanstvenih hipotez analogija zelo pomembna. E. Durkheim pravi na primer: »Nikoli ni brez koristi, če skušamo poiskati, ali je kakšna zakonitost, ki jo ugotovimo na enem področju dejstev, mutatis mutandis tudi drugod; takšno primerjanje lahko celo pomaga, da se zakon potrdi in se bolje doume njegov pomen. Skratka, analogija je upravičena oblika primerjanja; primerjanje pa je praktično edino sredstvo, ki ga imamo, da nam stvari postanejo razumljive.«¹⁴ Zato bi bilo neumestno, če bi K. Marxu vnaprej očitali, da se je pri izdelavi svoje hipoteze o religioznem pojavu opiral na neko analogijo. Vendar pa isti E. Durkheim takoj opozarja, da je uporaba analogije zapeljiva in nevarna. Ko govori o biologizmu v sociologiji, pravi: »Napaka biologističnih sociologov ni v tem, da so analogijo uporabljali, temveč, da so jo slabo uporabljali. Niso hoteli samo kontrolirati zakone sociologije z zakoni biologije, temveč prve inducirati iz drugih (sklepati na sociološke zakonitosti iz bioloških, T. S.). Takšna sklepanja pa so brez veljave. Kajti če so biološki zakoni tudi v družbi, so tam v novih oblikah in s svojevrstnimi značilnostmi, česar se ne da domnevati na podlagi analogije, temveč je mogoče do tega priti samo z neposrednim opazovanjem.« Sklepanje na podlagi analogije zahteva torej previdnost in budnost. Primerjanje in odkrivanje podobnosti ne sme postati Prokrustova postelja, kjer bi to, kar se ne da stlačiti v izdelan kalup, odrezali in pustili ob strani, kar manjka, pa umetno dodali. Zdi se, da sta se tega nekoliko zavedala tudi K. Marx in F. Engels,

¹² K. Marx. Kapital I, Ljubljana 1961, 85.

¹³ K. Marx, v op. 12 n. d., 701.

¹⁴ É. Durkheim, Représentations individuelles et Représentations collectives, v: Sociologie et Philosophie, Paris 1963; nav. v: P. Bourdieu..., Le métier de sociologue, Paris 1968, 78.

ko se nista strinjala z ekonomističnim poenostavljanjem in na kar je F. Engels še posebej opozoril v znanem pismu J. Blochu 21. septembra 1890.¹⁵ In če je bistvo marksizma v posebni družbeno kritični metodi in ne v enkrat za vselej opredeljenih dogmah, bi tudi marksistom ne smelo biti prepovedano vprašati se, če Marxova hipoteza o bistvu religije in njeni radikalni nezdružljivosti s popolnim humanizmom res drži.

Nosilni steber Marxove hipoteze o religiji pa je Feuerbachova misel o konkurenčnem razmerju med Bogom in človekom, o njunem nepremostljivem ali — ali. Kot pravi Marx: Bog ne sme obstajati, da bo lahko človek sam sebi bog.¹⁶ Če bi torej radi kritično preverili Marxovo in marksistično hipotezo o nezdružljivosti religioznosti in pristnega humanizma, se moramo vprašati, ali je nekakšno konkurenčno razmerje med Bogom in človekom res jedro in bistvena značilnost religioznosti? Ali je res mitični Prometej pravzor zrelega, emancipiranega in svobodnega človeka? Prometej je moral nevoščljivim bogovom ogenj ukrasti, da si je lahko z njim pomagal. Ali je torej res religija omejevanje in ovira človekovega dostojanstva, sreče in časti?

Najprej je treba priznati, da je vulgarna, ideološko zlorabljen in popačena religiozna govorica nemalokrat človeka res poniževala z namenom, da bi laže in izraziteje poudarila božjo popolnost in slavo. Ni pa težko uvideti, da je s tem vendarle prihajala v navzkrižje z najbolj zrelo vernostjo in z osrednjimi resnicami judovske in krščanske vere. Iz njih veje globoko prepričanje, da je razmerje med Bogom in človekom izrazito medosebno razmerje, kjer se človeška osebnost lahko razvija do svojih najširših in najbolj vsestranskih perspektiv. Kot medosebno je to razmerje prepojeno s spoštovanjem vseh človeških pristojnosti. Božja in človeška dejavnost, božje ustvarjanje in človeška ustvarjalnost se ne izključujeta. Nasprotno. Bog omogoča, spodbuja in osmišlja človeško ustvarjalnost. Niso daleč od resnice tisti, ki pravijo, da Bog ustvarja tako, da ustvarja ustvarjalnega človeka. Človeška ustvarjalnost se sicer ne more enačiti z globlinami in širinami božjega delovanja, katerega »predmet« je predvsem sama bit sveta.¹⁷ Ni pa težko pokazati, kako je neskončnost same biti prek svoje skrivnostne navzočnosti v človeškem duhu zadnje počelo vsega človeškega dinamizma. In končni namen človeškega prizadevanja ni večja božja, ampak človeška sreča, njegovo dovršenje. Za to je tudi Bog človeka »zastonj« ustvaril, ga odrešil in na novo poklical. Nadalje je prav v religioznem izkustvu vključeno priznanje, da je človek kot posamična oseba absolutna vrednota, ki je ne odtehta devetindevetdeset drugih. Svobodna in odgovorna oseba je.

¹⁵ Prim. MEW 37, 463.

¹⁶ Prim. MEW Erg. — Band I, 262.

¹⁷ »Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius« (S. th. I q. 8 a. 1, Resp.) Ker pa je po svojem bistvu Bog sama bit, je primerno, da je ustvarjena bit učinek, ki mu je lasten.

Poosebljajočih in počlovečevalnih vidikov religioznosti, predvsem krščanske, tukaj ni mogoče v celoti in izčrpno naštet. Vsaka prvina te vere ima tudi svojo poosebljajočo vsebino. Krščanstvo je bistveno personalistični pogled na človeka in izključuje vsako podrejanje človeka posameznika kakršnim koli abstraktnim celotam. Zato K. Marx povsem neutemeljeno postavlja analognost ali podobnost med religiozno in tisto družbeno izkustvo, kjer en del družbe izkorišča drugega. Feuerbachovska misel o obratnem sorazmerju med Bogom in človekom se ne more opreti na nobeno pristno religiozno izkustvo, najmanj pa na svetopisemsko razodetje. Človek, ki svojo duhovnost črpa iz svetega pisma stare in nove zaveze, doživlja Boga kot zaveznika, ki je za svojega »partnerja« — človeka naredil vse, kar je bilo mogoče. Svetopisemski Bog je tudi stvarnik, a povsem drugačen, kot so bili grški demiurgi — preoblikovalci kaosa v kozmos. Pravi Bog ustvarja iz nič. Ta misel je takó nenavadna in tako »revolucionarna«, da se je tudi med nastajanjem svetega pisma le postopoma uveljavila v vsej svoji čistosti in jasnosti. Njen pomen je izredno daljnosežen. Ko Bog ustvarja svet, nima pred seboj ničesar, kar bi preoblikoval in mu dal podobo v kakem ljubečem ali neljubečem boju z njim. *Stvarjenje ni spopad in še manj tekmovanje, ampak nesebičen dar in milost.* Če torej Bog ustvarja iz nič, daje on — po svoje — vse, kar kakšno bitje je, predvsem pa to, *da sploh je.* Da bi bil torej človek to, kar je, mu ni treba nastopiti proti Bogu, temveč bo z Bogom tembolj v soglasju, kolikor popolneje bo uresničil vse svoje sposobnosti. V vernosti in duhovnosti, ki se napaja iz svetopisemskega religioznega izkustva, ni nobenega moralnega razloga za prometejstvo. Bog se je razodel kot absolutni stvarnik, odrešenik in izvor vsega, ki daje vse in na koncu celo *sam sebe*, zato mu ni treba *ničesar krasti*. Kolikor pa se je kdaj krščanska vernost spridila in je prikazovala Boga kot varuha in zaščitnika izkoriščevalskih slojev, se je odtujila tudi sama sebi in jo mora imeti teologija sama za sprevrnjeno in iznakaženo religioznost.

Idealistični izvor Marxove hipoteze o bistvu in izginotju vernosti

Če gornje trditve držijo, se zastavlja kočljivo vprašanje, kako je mogel priti K. Marx do svoje hipoteze o vernosti kot odsevu izkoriščevalskih družbenih razmerij, o konkurenčnem razmerju med Bogom in človekom in podobno.

Pri tem se seveda lahko sklicujemo na zgodovinski položaj in družbene razmere takratnega časa. Predvsem protestantska (pietistična) teološka misel in splošna cerkvena praksa sta bili takšni, da sta lahko ustvarili videz, da vernost ovira človeški razvoj in napredek in ne dela drugega, kot da opozarja človeka na njegovo grešnost, nesposobnost in vsestransko ničvrednost.

Protestantska teologija je vse do današnjih dni gledala na človeka avguštin-sko pesimistično. Avguštinizem je zaznamovan z nekakšno črnogledostjo, to pa je nato protestantizem še stopnjeval, tako da na koncu ni videl v človeku nič drugega kot sam nič in greh. Občutje človeka zgodnje industrijske tehnološke družbe, ki je evforično doživiljal prve vidnejše uspehe svoje »ustvarjalnosti«, se zato nikakor ni moglo ujemati z avguštinskimi in protestantskim pesimizmom. Družbeno in politično zadržanje večjega dela katoliških uradnih cerkvenih krogov pa, žal, tudi ni praktično postavljalo teorije o konkurenci med vernostjo in humanizmom na laž.

Vendar vse te in mnoge druge zgodovinske družbene in politične okoliščine ne razložijo edinstvene Marxove radikalnosti, odločenosti, doslednosti in nepopustljivosti v njegovem odklonilnem stališču do religije in kritiki *sleherne* oblike vernosti. To potezo Marxove teorije in poznejšega marksizma je treba vzeti takšno, kot je, in ji brez podcenjevanja gledati v oči. Njene korenine pa so v zadnji stopnji vendarle tam, kjer ima svoj pravi izvor velik del marksizma kot teoretične zgradbe: v nemški idealistični filozofiji, predvsem v heglovstvu, od katerega je tudi L. Feuerbach v celoti odvisen. Marx je bil najprej mladoheglovec, in to v svojih najbolj odločilnih mladeniških letih. V svojem razmerju do vernosti ni heglovstva nikoli popolnoma prerasel. Zato Marxove kritike religije ne bomo doumeli, če jo bomo razlagali *samo* kot kritiko takratne zgodovinske, torej prigodne in časovno pogojene povezanosti med tronom in oltarjem. Tudi to je res, vendar ni vse in ne razloži radikalnosti Marxove kritike religije, njegove zahteve po odpravi sleherne religioznosti ali vsaj pričakovanja, da bo sleherni religioznost izginila. Radikalnost in ostrina Marxove kritike religije je pogojena s Heglovim pojmovanjem tesne zveze med absolutno *religijo* — krščanstvom, absolutnim *znanjem* — njegovo filozofijo in absolutno *državo*, o kateri pa je zelo težko reči, da jo je Hegel videl v pruski državi, čeprav nekateri razlagalci to trdijo in je res verjetno, da je Heglova Filozofija prava »servilna knjiga«.¹⁸ Toda brez Heglovega načela iz predgovora k Filozofiji prava: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist

¹⁸ Razprava o tem, ali je bil Hegel filozof restavracije ali pa filozof zmernega napredka in celo liberalizma, še ni končana. Medtem ko ga imajo eni za utemeljitelja takšnega totalitarizma, kot se je dokončno razcvetel pod Hitlerjem (prim. H. Kiese-wetter, Von Hegel zu Hitler, Hamburg 1974, 35. 475), in jim pri tem ne manjka dokazov za podkrepitev svojih stališč, se vendar večina sodobnih poznavalcev Hegla strinja s tem, da je bila Heglova teorija o državi — kot ves njegov sistem — dovolj dvomna, da je bila lahko izhodišče različnih političnih teorij. Lahko rečemo, da se danes večina Heglovih poznavalcev strinja, da je bila za svoj čas, za čas restavracije po dunajskem kongresu, Heglova državniška teorija vendarle napredna. Heglova politična teorija ni teorija restavracije stare, predrevolucijske absolutistične monarhije, ampak je »napredna teorija ustavne monarhije. Toliko je tudi teorija, ki vsebuje postulate liberalizma« (H. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland, München 1974, 50).

vernünftig«¹⁹ (Kar je pametno, je stvarno; in kar je stvarno, je pametno), v katerem je izražena vsa njegova filozofija in nakazana tudi njegova politično religiozna in filozofska sinteza, si je težko predstavljati Marxov odnos do vernosti. Marx namreč ni samo kritik Heglove hkratne identifikacije in redukcije krščanstva na državo in spekulacijo, temveč še bolj in še globlje Heglov pristaš. Mislim, da ima popolnoma prav K. Löwith, ko pravi: »Marx v svoji Kritiki Heglove filozofije prava ne oporeka Heglovemu načelu, temveč samo temu, kako sta konkretno izpeljani enost razuma in stvarnosti in enost splošnega bistva in posamičnega bivanja.«²⁰

Nasproti Heglu Marx ne zahteva nič bistveno drugega kot to, da mora filozofija postati stvarnost, medtem ko je Hegel zahteval, da mora stvarnost postati filozofija. Obema pa je skupno načelo iz Predgovora k Heglovim Očrtom za filozofijo prava. »Kajti Heglovo načelo o enosti razuma in stvarnosti in o sami resničnosti kot o enosti bistva in biti je tudi Marxovo načelo,« pravi drugod isti K. Löwith.²¹

Načelo o enosti in istosti razumnosti in stvarnosti je eno pomembnih izhodišč tudi Marxove kritike religije. Po njegovem je religija vzniknila iz nerazumne stvarnosti, zato bo izginila, ko bo razum kot absolutno znanje in še bolj kot absolutna praksa postal »vse v vsem«, se pravi, ko bo stvarnost razumu v celoti prosojna. »*Verski odsev* resničnega sveta lahko vobče izgine šele tedaj, kadar odnosi praktičnega vsakdanjega življenja ljudem dan za dnevno kažejo prozorno razumne odnose med njimi ter med njimi in naravo.«²² Religija se torej pojavlja zato, ker življenje ni *docela* logično. Predpostavlja se torej, da je življenje lahko *docela* prosojno razumu in da mora takšno tudi biti. Pri tem seveda ne moremo postaviti pod vprašaj upravičene zahteve po logičnosti, doslednosti in razumnosti zasebnega in družbenega življenja. Če Marx zahteva tako logiko, ki bo sposobna izriniti tudi vernost, pomeni, da zahteva *absolutno logiko*. Samo absolutna logika lahko izrine vsako drugo absolutnost. Absolutna logika pa je idealistična logika. Ta prav gotovo ni edini, je pa pomemben izvor Marxove teorije in kritike religije, pa tudi nekaterih poznejših iznakaženj marksizma.

Nemški idealizem se je namreč trudil povezati vse, kar obstaja in kar je predmet naše zavesti, v popoln sestav. Heglu je uspelo sestaviti sistem,

¹⁹ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede. Vendar pa je treba pri tem vedeti, da Heglov izraz »wirklich«, stvaren, ni isto kot tukaj in sedaj uresničen. To, kar je v polnem pomenu besede, to kar je prava resničnost in stvarnost in kar je lahko edino tudi razumno, je *celota*. Ta celota je tudi pogoj in resničnost svobode, ne pa osamljeni posameznik. Tudi filozofija je misel celote (prim. K. Rothe, Selbstein und bürgerliche Gesellschaft, Bonn 1976, 197). Do prave resničnosti pridemo samo v celoti, totaliteti. Tu pa postane jasno, zakaj je takšna filozofska misel lahko vedno bila totalitaristično interpretirana, saj se nagiblje k totalitarizmu.

²⁰ Die hegelsche Linke. Ausgewählt und eingeleitet von Karl Löwith, Stuttgart — Bad Cannstatt 1962, 21.

²¹ K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1950, 109.

²² K. Marx, v op. 12 n. d., 92.

kjer je vse od znotraj povezano drugo z drugim in je drugo drugemu *popolnoma sorazmerno*, se pravi dialektično. S tem je onemogočena — vsaj teoretično — vsaka religioznost, ker takšen sistem ne dopušča nobene presežne, nesorazmerne, nepogojene, nedialektične, absolutne in neskončne resničnosti, nobenega »osebnega«, od tega sveta neodvisnega Boga. Zato je Hegel pojmoval vernost kot nižjo in prehodno, preseženo stopnjo življenja absolutnega Duha, njegovega absolutnega védenja. Naj ob tem samo mimogrede opozorim, da je že iz povedanega dosti razvidno, kako nesmiselno je enačiti vernost z idealizmom. Idealizem, ki *enači* stvarnost z idejo, z razumnostjo, pripelje prej ali slej do panteizma, ateizma in »metafizičnega« materializma, v politiki pa zaradi svoje namišljene pravice do absolutnega znanja, do diktature in totalitarizma.

Vpliv nemškega idealizma je čutiti še v nekih drugih Marxovih izjavah o religiji. Nemška romantika in za njo idealistična filozofija sta mitologijo in vso religiozno simboliko pojmovali izključno *estetično*. Religiozni simboli in mitološke zgodbe niso bili za njiju drugega kot *predstave*. Kot takšne niso imele drugega smisla in druge vloge, kot da zelo nepopolno izražajo obče filozofske in moralne resnice, ki jih filozofija lahko ustrezno izrazi v obliki *pojmovnega* védenja. Zato je filozofija nad religioznostjo. Tako sta nemška romantika in nemški idealizem nadaljevala tisto estetizacijo mitologije in religije, ki se je začela že v Grčiji, se razvijala v Rimu (Ovidove Metamorfoze), nato pa dosegla svoj vrhunec v renesansi in evropskem klasicizmu. Estetizacija mita pomeni redukcijo mitičnih predstav na lepo in umetniško, brez vsake relevantnosti na ontološkem področju, tam, kjer se človek vprašuje po zadnjih globinah vesoljne stvarnosti. Romantični in idealistični estetizem ne vidi nobenega globljega sporočila in posebne umestnosti mitične in religiozne simbolike nasploh. To se je začelo dogajati že v starem Rimu. Ko pa so bogovi ostali samo še upodabljajoča umetnost in literatura, so bili mrtvi za religioznost in so morali kaj kmalu izginiti ter se umakniti prihajajočemu krščanstvu.²³

Nemška romantika in idealizem²⁴ sta vso religiozno simbolično in predstavno izrazje zvedla na estetično razsežnost. Glede na razsvetljenstvo, ki je v mitologijah videlo samo bajke in pravljice, je bil to korak naprej. Vendar pa nista razumela, da je takšna govorica nujna in nenadomestljiva, kajti presežna stvarnost, ki jo imenujemo Bog, ne more biti predmet pojmovnega in dialektičnega absolutnega znanja. Nobeno védenje ne more bolj ustrezno dojeti in izraziti njegovo skrivnost, ki je neobvladljiva. *Nemški idealizem je vsakršno skrivnost, ki bi bila onstran sistema celotne stvar-*

²³ Prim. L. Dupré, *L'autre dimension*, Paris 1977, 127—128.

²⁴ Ko govorim tukaj o nemškem idealizmu, ne vključujem Schellinga. Njegova filozofija mitologije je manj redukcionistična kot se navadno misli. (Prim. X. Tillet, Schelling: la mythologie expliquée par elle-même, v: *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris 1977, 52—53).

nosti, kratko in malo zanikal. Zato ni mogel uvideti, da se religiozno čutenje in doživljanje izraža v simbolih prav zato, ker simbol ali znamenje že po svoji naravi vedno kaže onstran samega sebe na stvarnost, ki jo zelo nepopolno izraža.²⁵ Popolno enačenje razumnosti (pojmovnosti) in stvarnosti se je nujno odreklo vsemu, kar ni pojmovno, jasno in razločno pojmljivo. Zato religiozni simboliki ni ostalo drugega, kot da je postala oblika umetnosti, kjer so upodobitve, slike, predstave in znamenja same sebi namen. Njihov smisel je v njihovi lepoti.

Posledica estetizacije religiozne simbolike in izrazja je bila, da je vernost obveljala za olepševalno idealizacijo tukajšnjega življenja, za njegov odsev ali pa za predstavo ponazoritev vsega tistega, kar se da s pojmi celo ustrezneje izraziti. Religiozna simbolika in mit sta izgubila svojo nenadomestljivo vlogo in pomen. Razsvetljenstvo, romantika in idealizem niso za *religiozno simboliko* iskali nobene presežne stvarnosti. Niso dopustili, da bi jih to izrazje usmerjalo prek samega sebe k neizraznemu, nedoumljivemu in nepojmljivemu. Zato tej simbolični govorici niso prisodili drugega pomena in smisla kot to, da je bila *odsev* tega sveta in njegovo *estetično* olepšanje, ali pa celo pomanjkljiva in nepopolna upodobitev. Osnova in izhodišče pa sta jasna: prepričanje, da ni in ne more biti nobene onstranske, nadrazumne in neizrekljive, skrivnostne in presežne Resničnosti, *saj je vse, kar je razumno, stvarno, in kar je stvarno, razumno.*

Sedaj postane veliko bolj razumljivo, kakšen je pomen in kakšno ozadje znanih Marxovih besed o religiji, kjer pravi, da je religija »duhovna aroma« tega sveta, da je »svetniški sij« te solzne doline, da je »imaginarno cvetje na okovih«, ki jih v sedanjih razmerah nosi človek, in »svetniška podoba človeške samoodtujitve«. Izginilo je »onstranstvo resnice«, zatrjuje Marx.²⁶ S tem spominja na stavek iz uvoda k tisti Heglovi knjigi, ki jo neposredno kritizira, k Očrtom za filozofijo prava, kjer enačuje Hegel, kot smo že omenili, stvarnost in razumnost, kar pomeni, da načelno priznava samo tostranstvo popolnega sistema tega sveta in njegove logike. Religija torej ni nič nezvedljivega, nič izvorno človeškega in nič radikalno pristnega. Njenega ustreznega predmeta ni: ni pravega in bistvenega onstranstva. Nemški idealizem in romantika sta skrčila religijo na estetiko; marksizem je ta proces redukcije samo dopolnil in izpeljal do konca, ko je religijo, moralo, filozofijo in estetiko skrčil na odsev proizvodne prakse in celotnega družbenega življenja.

²⁵ Simbol je več kot samo predstava. Simbol pravzaprav ne kaže samo prek samega sebe, temveč že uvaja v stvarnost, ki ji sam tudi pripada. Simbol ni samo ponazoritev. (Prim. D. Dubarle, *Pratique du symbole et connaissance de Dieu*, v: *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris 1977, 212—215.)

²⁶ K. Marx — F. Engels, v op. 3 n. d., 191—192.

Tudi če se vedno bolj uveljavlja misel, da je marksizem po svojem bistvu teorija in praksa razrednega boja za socialistično preoblikovanje družbe, ne pa poseben svetovni nazor ali celo nekakšna antireligija, ima v marksizmu — vsaj do sedaj — ateizem pomembno vlogo. Velika večina marksistov še danes misli, da bi bil z odpovedjo ateizmu in materializmu marksizem bistveno okrnjen. Ker pa to dejstvo vendarle ovira sožitje med vernimi in nevernimi, kolikor so ti slednji tudi marksisti, nam zahteve in potrebe večjega sodelovanja in medsebojnega zaupanja narekujejo, da iščemo ne samo pragmatične in praktične politične rešitve, ampak tudi trajnejše in načelne, se pravi nazorske, ideološke in filozofske. Med te je treba uvrstiti dokaj novo in zelo pomembno misel, da *marksistični ateizem ni teza ali dogma, ampak samo hipoteza*. Trditev, da bo s socialističnim preoblikovanjem družbe skupaj z drugimi odtujitvami odmirala tudi religija, bi naj bila samo pogojna, samo hipotetična. Dokončno naj jo potrdi ali ovrže prihodnost, se pravi veliki družbeni eksperiment, ki se imenuje trajno socialistično in komunistično revolucioniranje družbe pod vodstvom njenega najbolj avantgardnega dela, partije. Trditev, da je marksistično stališče do religije samo hipoteza, je pomembna sprememba v marksističnem odnosu do vernosti. Vendar pa je to svojevrstna hipoteza, zato hipotetičnost takega marksističnega ateizma ni enaka in ni istorodna s tako imenovanim metodičnim ateizmom naravoslovnih in družboslovnih znanosti kot takih. Naravoslovni, metodični ateizem znanosti lahko imenujemo *hevristični ateizem*. Ko znanstvenik raziskuje in rekonstruira naravna dogajanja, hoče shajati brez podmene ali hipoteze o Bogu. Tudi laični politik shaja pri svojih političnih odločitvah brez teoloških interpretacij zgodovine in njenega smisla. Marksistični ateizem pa je tudi kot revolucijska hipoteza nekaj drugega kot metodični ateizem znanosti ali politični laicizem. To vidimo tudi po tem, da od članov avantgardne skupine — komunistične organizacije — zahteva, da morajo biti tudi »v svojem srcu« ateisti.²⁷ Kaj takega se za znanstvenost od znanstvenikov ne zahteva in tudi ne od zgolj laičnih politikov. Razlog je v tem, da je marksistični ateizem *programska* hipoteza in je *del* vseobsežnega akcijskega, dinamičnega in delovnega programa. Če

²⁷ Marksistično odklanjanje vernosti se ne more upravičevati z zahtevo po znanstvenosti. Znani biolog J. Rostand pravi: »Eni verujejo v Boga, jaz ne verujem, vendar pa delamo enako, po natanko istih metodah. Poznam verne znanstvenike, ki delajo zelo drzne poskuse. Nobene razlike ni videti med tem, kar dela veren, in tem, kar dela neveren znanstvenik, medtem ko je kakšna razlika mogoča med tem, kar dela marksističen, in tem, kar dela nemarksističen znanstvenik. Vera ustvarja med znanstveniki manj razlik kot pa marksizem« (Iz razgovora o knjigi Ch. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non...*, Paris 1973, 53). Treba pa je pripomniti, da misli z marksističnimi znanstveniki J. Rostand predvsem sovjetske znanstvenike. Povsem drugačno je marksistično mnenje o usposobljenosti vernika za drzno, se pravi avantgardno revolucionarno družbeno delovanje. F. Šetinc pravi: »To, da ZK ne sprejema v svoje vrste vernikov,

znanstveni metodični ateizem ukazuje: »Raziskuj naravne pojave, kot da boga ni!«, ukazuje marksistični programski ateizem: »Preoblikuj družbo ne samo kot da boga ni, ampak tudi tako, da bo vera vanj postopoma izginila! Mogoče bo vernost kljub temu ostala, kar bo pa presenetljivo. Če bo ostala ali če hoče obstati, naj se prilagodi socialističnemu čutenju in marksističnemu nazoru.« V nobenem primeru pa se marksizem ne bo oziral na religijo ali jo upošteval. Širil bo svoj materialistični nazor, vero bo toleriral in bo prenašal njeno navzočnost samo toliko, kolikor ne bo preveč glasna v svojih zahtevah in preveč vplivna s svojim nazorom. Glede na svoj vpliv in na svojo navzočnost mora postati ali ostati manjšina.

Marksizem še vedno vztraja pri svojem lastnem svetovnem nazoru, pri svojem materializmu in ateizmu, ki ju pojmuje kot nepogrešljivi in nena-domestljivi del samega sebe, četudi ne za najbolj bistvenega. Pri vsem tem pa se vidi, da ne gre samo za nekakšno zgodovinsko pogojeno antipatijo ali zamero, ne gre samo za posledico krščanske zadolženosti zaradi njegove neučinkovitosti in nemoči pri reševanju pekočih in krivičnih družbenih redov in ustrojev. Na sedanji stopnji razvoja marksističnega nauka o religiji se vernost ne more tako rehabilitirati, da bi lahko bila enakovreden ideološki ali svetovnonazorski socialistični element. To pa je v zadnji stopnji pogojeno z dejstvom, da pojmuje marksizem družbenopolitično in družbenoekonomsko dejavnost kot absolutno dejavnost, ki ji morajo biti nato podrejene vse druge dejavnosti. Vse druge dejavnosti se opravičujejo v zadnji stopnji — samo v zadnji stopnji seveda, a v zadnji stopnji vendarle — s svojim pozitivnim prispevkom k družbenoekonomski dejavnosti, s katero se torej začne in sklone vase zaprt splet človeške dejavnosti. V nobenem primeru ni marksizem pripravljen upoštevati možnosti, da bi bil zadnji smisel človeškega življenja in njegove dejavnosti še kaj drugega poleg te dejavnosti same, poleg te celote, znotraj katere je človek. V tem je marksizem še vedno pod vplivom Heglovega idealizma in samo zato je lahko tako ambiciozen, da včasih misli, da ima absolutno znanje o človeku in ve za absolutno dejavnost, s katero to absolutno znanje tudi udejanja. Svoja izhodišča ima za absolutni kriterij, to pa so izhodišča njegove družbeno razredne in ekonomske analize. Zadnje obzorje resničnosti in moralnosti sta po njegovem dialektika razrednega boja. V to luč postavlja tudi

samo dokazuje, da je zvesta marksizmu kot celoti. »Brez nje ne bi mogel« pravi V. Rus, »uresničiti svojega deleža v sodobnem preporodu človeštva, ki je tako obsežen in zapleten, da zahteva prav tako celovitost« (Delo, 21. oktobra 1978, 25). Medtem ko na istem mestu J. Rostand še dodaja: »Nikoli nisem videl vernih znanstvenikov, ki bi jih njihova vera hromila« (v njihovi znanosti, T. S.), pa je B. Kidrič že leta 1942 zatrjeval v razpravi o mestu krščanskih socialistov v revoluciji: »Ne moremo ločiti nazora od politike. ... Ne izključujemo, da postanejo krščanski socialisti revolucionarji v smislu socialne revolucije. Jasno pa je, da avantgarde socialnega boja ni mogoče graditi na čem drugem kot na dialektičnem materializmu« (Dokumenti ljudske revolucije v Sloveniji II, Ljubljana 1964, 260).

vernost. Njeno primernost ali neprimernost določa samo s temi merili. Zato tudi sam določa, kdaj je religija pristna, kdaj pa je popačena v klerikalizem, kdaj ji je treba »stopiti na prste« in ji »pristriči peruti«, kdaj pa lahko dobi pravico pod njegovim soncem. Vernost je pripravljena blagohotno prenašati, kolikor se je ta pripravljena podrediti njegovim pogledom, nikakor pa ni pripravljen deliti z njo nobene avtoritete, tudi moralne in idejne ne.

Marksizem bo tako dolgo nezaupljiv do vernosti, dokler ga bo prevečevalo — v jedru idealistično — hrepenenje, da zaobseže in obvlada vso stvarnost v celoti, totalno in brezpogojno. Marksistični ateizem je v svojem zadnjem jedru, ki ga dela nadčasovno, nadzgodovinsko povezanega z njim, in v svoji radikalni kritiki religije še pogojen z ostanki idealizma. Zato smemo in moramo — za marksistična ušesa nenavadno — reči: *marksizem bo opustil svojo navezanost na ateistični materializem, ko bo do konca opustil svoj idealizem*. Njegov materializem ni nasprotje idealizma, temveč samo zakrinkano nadaljevanje. To, kar jasno združuje enega in drugega, je njun ateizem, kolikor izvira iz idealističnega pojmovanja celote ali totalitete. Prav ta idealizem je tudi odgovoren za pojave marksističnega totalitarizma, kot je bil na primer stalinizem.

Marksističnemu ateističnemu materializmu stoji nasproti vera kot vera v obstoj Neskončnega in Skrivnostnega, vera v presežnega in v tem, ontološkem in ne samo časovnem smislu onstranskega Boga. Te vere v onstranstvo je ni treba biti prav nič sram in bilo bi katastrofalno, če bi jo zaradi očitkov o zagledanosti v onstranstvo začela tajiti, puščati ob strani ali omalovaževati. Brez odprtosti Onstranstvu ni več vere. Smisel te vere pa je med drugim tudi v tem, da prepoveduje vsako totalitaristično, vseobsegajoče zaključevanje in »zadrgnjenje« stvarnosti v celoti in vsakega posameznika. Vera v neskončnega Boga je tudi vera v »neskončnega« človeka, ki prav zaradi svoje osebnosti in podobnosti Bogu ne more nikoli biti zreduciran na goli del celote in ga ni mogoče z vidika celote obvladati in celoti podrediti.²⁸ Vera v osebnega Boga je vera v človeško osebnost in subjektivnost. S tem pa se vera veliko bolj približa najsvetlejšim socialističnim idealom kot idealistično-materialistično ateistično izključevanje vsake korenite odprtosti v neskončnost in s tem Neskončnosti, Transcendence in Skrivnosti same.

²⁸ Kako bi se morala vernost upirati vsakemu totalitarizmu — torej tudi svojemu lastnemu integrizmu — je zelo dobro dojel in izrazil danes že znani judovski filozof E. Lévinas: »Če se totaliteta ne da konstituirati, je to zato, ker se Neskončnost ne da integrirati. Totalizacije ne onemogoča nezadostnost jaza, temveč Neskončnost drugega. ... Totaliteta in zaobjetje biti ali ontologija nista v posesti zadnje skrivnosti biti. Religija, kjer obstaja razmerje med Istim in Drugim kljub nemožnosti Vsega — Ideja Neskončnega — je poslednja struktura« (Totalité et Infini, La Haye 1971, 52—53). Globlja kot vzajemnost, sorazmernost in dialektičnost bitij, na osnovi česar je mogoče zgraditi popoln sistem, je izvirnost, nesorazmernost in radikalna drugačnost vsakega človeka. Ta ima svoj zadnji temelj v drugačnosti, se pravi neskončnosti Absolutnega, Boga.

Povzetek: Tone Stres, Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom

Dialog med marksisti in kristjani zahteva, da tudi kristjani vedo, za kaj gre v marksistični kritiki vernosti. Ta kritika ima veliko povodov, med katerimi so mnogi zgolj zgodovinsko pogojeni. Treba pa je vedeti tudi za tiste, ki imajo strogo nazorski pomen, kajti še vedno je tudi marksistični materialistični nazor pomemben in marksisti se mu ne mislijo odreči. Pri tem pa je treba biti posebej pozoren na heglvske, idealistične izvore tega materializma, kajti samo zaradi nekaterih idealističnih primesi je mogoče biti dialektični materializem do religije tako načelno odklonilen.

Zusammenfassung: Tone Stres, Herkunft und Wesen der weltanschaulichen Unterschiede zwischen dem Christentum und Marxismus

Die marxistische Kritik der Religion ist mit der marxistischen, d. h. materialistischen Weltanschauung eng verbunden. Der dialektische Materialismus ist aber Erbe des Hegelianismus und insoweit ist auch die marxistische Kritik der Religion mit einer aprioristischen Ablehnung der Religion identisch.

Résumé: Tone Stres, Les sources et l'essence des divergences philosophiques entre le christianisme et le marxisme

La critique marxiste de la religion est étroitement liée à la conception matérialiste du monde, à la vision, qui a ses racines dans l'idéalisme hégélien. Ce n'est qu'à partir de certains postulats idéalistes qu'on peut comprendre pourquoi la vision marxiste du monde est restée fondamentalement athée et ne peut pas s'accommoder à une coexistence pacifique avec la religion.

Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka

Dne 26. julija 1978 se je v Angliji rodila Louise Patricia Brown, ki je bila spočeta zunaj matrinega telesa — v retorti.

Zakonca Brown zaradi neodstranljive blokade v ženinem jajcevodu nista mogla dobiti otrok. Močno pa sta si jih želela. Prosila sta za pomoč ginekologa Patricka Steptoeja in fiziologa Roberta Edwardsa, ki sta se že več let družno ukvarjala s prenosom jajčeca, osemenjenega v retorti, v maternico.

Znanstvenika sta v bistvu napravila naslednji biotehnični postopek: v retorti sta oplodila ženino jajčece z moževim semenom, z ustreznimi sredstvi sta pripravila ženino maternico za sprejem tako dobljenega zametka, zametek sta prenesla v maternico in s primernimi posegi spremljala njegov razvoj. Do Brownovega primera so se jima vsi podobni poskusi ponesrečili: otrok, spočet v retorti, se ni rodil.

Prva poročila zatrjujejo, da se je plod v maternici normalno razvijal in je rojena deklica povsem normalna. Patricia Brown je prvi (znani) rojeni človek, ki je bil spočet zunaj matrinega telesa. To dejstvo je zbudilo veliko pozornost svetovne javnosti in upanje tistim zakoncem, ne ravno redkim, ki po naravni poti ne morejo priti do otrok, npr. zaradi zraščenosti jajceveda, vaginizma, oligospermije, nezmožnosti ejakulacije. Povzročilo je tudi mnogo razprav strokovnjakov za antropološka in moralna vprašanja.

Kako katoliški moralni nauk ocenjuje umetno poseganje v nastajanje novega človeškega življenja? Kaj pravi k primeru Brown?

1. Izrazoslovna in zgodovinska pojasnila

Zaradi plastičnosti problema in boljšega razumevanja katoliškega nauka o omenjenem vprašanju je potrebno nekaj pojasnitev. To storimo tudi zato, ker pri moralistih ni enotnega izrazoslovja v zvezi z našim vprašanjem. Za označitve se bomo odločili po kriteriju jasnosti, čeprav bi pri tem morali tvegati kakšno izvirnost.

a) Najprej je treba dobro ločiti spočetje z naravnimi rodilnimi snovmi, torej z ženskim jajčecem in moško semenčico, od spočetja z nenaravnimi snovmi, to je oploditev naravnega ženskega jajčeca z mehaničnimi in kemičnimi sredstvi (partenogeneza). Le-ta se je pri živalih že posrečila, morda že tudi pri človeku; vsekakor jo pri ljudeh poskušajo.

Spočetje z naravnimi rodilnimi snovmi bomo imenovali *„umetno osemenitev“*, ono z nenaravnimi pa *„umetno oploditev“*.

b) Ko uporabljajo naravne rodilne snovi, moramo razlikovati med spočetjem, ki se zgodi s pomočjo biotehničnega posega v ženskem telesu, in tistim, ki se izvrši v laboratoriju. Prvo vrsto spočetja nekateri imenujejo umetno osemenitev, drugo pa umetno oploditev, npr. znani moralist J. Fuchs.¹ Moralisti nemškega jezikovnega področja navadno obema spočetjema pravijo umetna oploditev, teologi romanskega pa se zavzemajo za izraz umetna osemenitev. Mi predlagamo za spočetje v ženskem telesu izraz *„notranja umetna osemenitev“*, za spočetje zunaj ženskega organizma pa *„zunanja umetna osemenitev“*.

Prva notranja umetna osemenitev se je pri živalih posrečila L. Spallanzaniju leta 1780. Danes jo, kot je znano, na široko uporabljajo. Že pet let pozneje pa je Thouretu uspela tudi notranja umetna osemenitev pri poročeni ženski s semenom njenega moža. S to osemenitvijo pomagajo strokovnjaki zakoncem, pri katerih ne more priti do spočetja po normalni poti, npr. zaradi nezmožnosti moževe penetracije.

c) Dalje je treba skrbno ločevati tisto umetno osemenitev, naj bo notranja ali zunanja, pri kateri se osemi jajčece zakonske žene s semenom njenega moža, od tiste, pri kateri se jajčece poročene ženske osemi s semenčico tujega moškega ali jajčece samske ženske s semenom nekega moškega. V prvem primeru imamo *homološko umetno osemenitev*, v drugem pa *heterološko umetno osemenitev*.

Prvo znano heterološko notranjo umetno osemenitev je izvedel leta 1884 zdravnik Pancoast. Danes ni več ravno redka. Tudi pri nas jo uporabljajo. Želijo jo npr. ženske, ki se ne marajo poročiti, rade pa bi imele otroke, ali nekateri zakonci, če je mož popolnoma steril. Obstajajo celo t. i. semenke banke, kjer hranijo sperme moških v globokem zamrznjenju, da lahko ženske med njimi izbirajo s pomočjo katalogov, v katerih so biološki opisi dajateljcev.

č) Zdravnik D. Petrucci je 1961. v Bolgini kot prvi pripravil spočetje v retorti. Verjetno je bila to heterološka osemenitev. Zametek je čez nekaj dni »zaradi moralnih razlogov« uničil.

V primeru zakoncev Brown imamo homološko zunanjo umetno osemenitev.

¹ Prim. De castitate et ordine sexuali, Roma 1963, 164 sl.

2. Stališče cerkvenega učiteljstva in moralistov do homološke umetne osemenitve

a) *Cerkveno učiteljstvo zavrača homološko zunanjo osemenitev.* Že 1897. je Sv. oficij negativno odgovoril na vprašanje »Ali se sme uporabljati umetna osemenitev žene?«² Pij XII. je v govoru zdravnikom 1949. izjavil: »Kar pa zadeva umetno osemenitev v zakonski zvezi, je za sedaj zadosti, če spomnimo na naslednja načela naravnega prava: preprosto dejstvo, da se zaželeni uspeh doseže s tem sredstvom, ne opravičuje sredstva samega; prav tako ne more zadostovati za opravičenje zakonitosti umetno osemenitvenega postopka želja zakoncev, da bi dobili otroka, čeprav je ta želja popolnoma opravičena.«³ Dve leti pozneje je isti papež prepoved homološke zunanje osemenitve tako utemeljil: »Zakonsko dejanje je osebna dejavnost, je hkratno in neposredno sodelovanje zakoncev, ki po sami naravi izvrševalcev in po lastnosti dejanja izraža medsebojno podaritev in — po besedah sv. pisma — uresniči zedinjenje ‚v eno samo telo‘.«⁴ Nove elemente k utemeljitvi omenjene prepovedi sta prinesla Janez XXIII. in Pavel VI. Prvi v okrožnici Mater et magistra pravi: »Človeško življenje se predaja novim ljudem v osebni in zavestni dejanju; zato je to razmnoževanje vezano na svete, neomajne in nedotakljive božje postave, ki jih nihče ne sme prezirati ali kršiti. Zato so v tej zadevi nedopustne metode in sredstva, ki jih je dovoljeno uporabljati za razmnoževanje rastlin in živalih. — Človeško življenje mora vsakomur biti nekaj svetega, ker že od svojega izvora vključuje sodelovanje božje stvarilne moči. Kdor se torej oddalji od božjih postav, ne žali le samo božje veličanstvo ter ponižuje sebe in človeški rod, temveč tudi slabi najgloblje sile svojega naroda.«⁵ Pavel VI. dodaja: »Kakor človek nad svojim telesom na splošno nima neomejene oblasti, prav tako je nima iz posebnega razloga tudi ne nad svojimi rodilnimi sposobnostmi kot takimi, in to zaradi njihove notranje naravnave k porajanju življenja, čigar počelo je Bog.«⁶

Vsi pomembnejši katoliški moralisti resno upoštevajo nauk cerkvenega učiteljstva o homološki zunanji osemenitvi. Njegove utemeljitve za nedovoljenost te osemenitve so glede na sedanje spoznanje o porajanju človeškega življenja dovolj prepričljive, čeprav ne rešujejo vseh moralnih vprašanj, ki na tem področju obstajajo. Zaradi jasnosti povzemamo te utemeljitve: pravica zakoncev, da spočenjajo novo življenje s svojimi sposobnostmi; pravica novega človeškega življenja, da se poraja v medsebojni podaritvi zakoncev, da je sad osebne ljubezni staršev, saj so tako najbolj

² ASS, 29 (189—1897) 704.

³ AAS, 41 (1949) 560.

⁴ AAS, 43 (1951) 850.

⁵ Čl. 193—194.

⁶ Okr. Humanae vitae, čl. 12.

zagotovljeni njegova psihofizična integriteta, naravni razvoj in zdravje; narava spolnega dejanja, ki zahteva, da smisel porajanja in smisel zedinjenja zakoncev nista ločena; spoštovanje naravnih zakonitosti, ki jih je za porajanje življenja postavil Bog; velika možnost hudih zlorab z manipulacijo rodilnih snovi in s tem nevarnost za slabitev človeškega rodu.

Vendar pa številni moralisti opozarjajo, da obstoječi nauk cerkvenega učiteljstva o homološki osemenitvi ni nespremenljiv; gre namreč za redni in ne za nezmisljivi (dogmatični) nauk, gre za nauk, ki je sposoben razvoja, ker je pač odvisen od naravnih spoznanj. V okviru razlogov cerkvenega učiteljstva rešujejo moralisti predvsem vprašanje o pravici zakoncev do potomstva.

Nekateri znani teologi, npr. R. Egenter in F. Böckle, ne vidijo nedovoljenosti v postopku, kakršnega sta izvedla Steptoe in Edwards, če ni druge poti do zelo zaželenega otroka, če se postopek izvede moralno in strokovno ter je gotovo, da umetni poseg ne bo povzročil škode otrokovemu psihofizičnemu razvoju in zdravju.⁷ Pri tem podčrtujejo, kot npr. J. Gründl: »Najprej je treba dobro pomniti, da ne moremo vsega, kar je umetno, zaradi tega v moralnem smislu oceniti kot nenaravno in nemoralno. Nasprotno, oblikovanje tega sveta in osvajanje pa postavljanje narave v službo človeku se zgodi vedno znova z umetnimi posegi.«⁸ E. Chiavacci potem spomni na dejstvo: »Pri umetni osemenitvi, ki je res homološka, sta zedinjevalni in porajevalni namen (zakoncev) gotovo zadosti močna, celo močnejša kot v mnogih primerih naravnega porajanja. Otrok se zato rodi v obdanosti ljubezni in pričakovanja.«⁹ B. Häring, najuglednejši živeči moralist, ima podobne pomisleke: »Dokler ne moremo nuditi prepričljivih razlogov v okviru personalistične morale, moramo biti previdni z našo moralno sodbo, pa naj se naši tradicionalno pogojeni občutki še tako upirajo nenavajeni misli o umetni osemenitvi s semenom sozakonca. Res je, tukaj gre za primer manipulacije. Toda ta more biti izvršena v ozračju strokovnosti in more zakoncema pomagati, da sprejmejo lastno potomstvo v ozračju pristne ljubezni in medsebojnega spoštovanja.«¹⁰ Ko ima Häring pred očmi te razloge in poleg njih še nerešeno vprašanje o tem, kdaj dobi človeški zametek dušo, misli: »Danes še nismo v takšnem položaju, da bi mogli dati zaključno moralno sodbo« o homološkem spočenjanju v laboratoriju.¹¹ Končno pa ta moralist opozarja na veliko nevarnost desakralizacije naravnih dogajanj v porajanju življenja ter na nevarnost posledic za umetno spočete otroke;

⁷ Prim. Herderkorrespondenz, 1978, 459—462.

⁸ Zeugung in der Retorte — unsittlich?, v: Stimmen der Zeit, 1978, 679.

⁹ Problemi morali della manipolazione dell' uomo con particolare riguardo all' esperimentazione in embriologia, v: Medicina e morale III, 1970, 48.

¹⁰ Heilender Dienst, Maninz 1972, 85. Prim. J. Gründl, n. d., 680.

¹¹ Prav tam.

zato bi bilo treba postaviti umetnim posegom v porajanje življenja »jasne meje«. ¹²

b) Sedanji nauk cerkvenega učiteljstva tudi ne dopušča vsake homološke notranje umetne osemenitve. Vse njegove izjave, ki smo jih navedli za tovrstno zunanjo osemenitev, veljajo tudi za notranjo, če se le-ta zgodi brez vsaj nekega naravnega spolnega združenja zakoncev. Pri vsaki umetni osemenitev »je potrebno ne samo skrajna opreznost, pač pa jo je treba brez nadaljnega izključiti«, zahteva Pij XII. in nadaljuje: »Ko pa to pravimo, ne postavljamo nujno izven zakona uporabe umetnih sredstev, ki so namenjena samo za to, da olajšajo naravno dejanje ali da normalno izvršeno dejanje privedejo h koncu.« ¹³ Cerkevno učiteljstvo tako dopušča samo umetna sredstva, ki pomagajo, da pride do spolnega združenja med zakoncema, npr. spolno vzbujajoče tablete, ali pomagajo, da se izbrizgana sperma more v ženinem telesu združiti z jajčecem, npr. grezilo, aktivirajoče kemikalije, ter tako pride do naravne osemenitve. »Naravno dejanje«, o katerem govori papež, mora biti po mnenju mnogih moralistov vsaj t. i. copula ante portas (izbrizganje pred vhodom ženinega organa).

Zakonska notranja osemenitev s semenom, ki bi ga naravnost vzeli iz moževih mod ali ga dobili z moževo masturbacijo, po cerkvenem nauku ne bi bila dovoljena.

Številni sedanji moralisti pa skušajo utemeljiti moralno neoporečnost homološke notranje umetne osemenitve, pri kateri ni na razpolago naravnega spolnega dejanja zaradi neodpravljenih vzrokov, z razlogi, ki smo jih navedli, ko smo razpravljali o homološki zunanji osemenitvi; kajpada v primeru, da se moževo seme dobi na moralno dopusten način.

3. Stališče cerkvenega učiteljstva in moralistov do heterološke umetne osemenitve in umetne oploditve

a) Vsako heterološko umetno osemenitev so cerkveno učiteljstvo in katoliški moralisti vedno imeli za nedovoljeno. V njej so mnogi videli neko vrsto nečistovanja ali celo prešuštva.

Najpomembnejšo zavrnitev heterološke umetne osemenitve je izrekel Pij XII. v omenjenem govoru: »Brez izjeme je treba obsoditi izvenzakonsko umetno osemenitev kot nemoralno. Naravni in pozitivni zakon namreč določata, da porajanje novega življenja ne sme biti kaj drugega kakor sad zakonske zveze. Samo ta zveza varuje dostojanstvo zakoncev... Samo zakonska zveza zagotavlja dobro in vzgojo otroka. Zato ne more biti med katoličani nobene različenosti mnenj glede obsodbe umetne osemenitve zunaj zakonske zveze.« ¹⁴

¹² Prav tam, 86.

¹³ AAS, 41 (1949) 560. Prim. AAS, 50 (1959) 732—740.

¹⁴ AAS, 41 (1949) 550.

Drugi razlogi cerkvenega učiteljstva in moralistov proti tej osemenitvi so razvidni iz citatov v zvezi z homološko osemenitvijo.

b) Po vsem, kar je bilo rečeno o umetni osemenitvi, je kar najbolj očitno, da tako *cerkveno učiteljstvo kot moralisti zavračajo vsako umetno oploditev kot skrajno nemoralno*, torej vsako spočenje človeškega življenja, pri katerem uporabljajo namesto moškega semena umetno snov ali mehanična sredstva. Pri tej oploditvi ne gre več za pomoč človeški naravi, kar bi v širokem smislu mogli reči za umetno osemenitev, ampak za izrivanje te narave in s tem za škodovanje človeški naravi. Kakor je vsako naravno bitje manj popolno in manj vredno kot človek, tako je tudi z vsemi snovmi, ki hočejo nadomestiti človeške rodilne snovi. Brez teh snovi se morejo ustvarjati samo homunkulusi in monstri.

Sklep

a) Ko je svetovna javnost zvedela za uspeh Steptoeja in Edwardsa, je bila na splošno navdušena ob napredku znanosti. Velika večina je odobravala spočetje v retorti tudi zaradi zakoncev Brown, ki sta s pomočjo znanosti prišla do zaželenega otroka. To navdušenje in odobravanje se bosta ob rojstvu drugega človeka (15. jan. 1979), ki je bil spočet v retorti, najbrž utrdila. Pri tem pa svetovna javnost na splošno pozablja, koliko težkih moralnih in drugih problemov, npr. genetičnih, filozofskih, psiholoških, pravnih, je z obravnavanim spočetjem povezanih. Ne zaveda se dobro, koliko nevarnosti za človeka in človeštvo je združenih z umetnim poseganjem v porajanje človeškega življenja, npr. rasizem (strah pred uporabo umetne osemenitve v rasistične namene je bil eden važnih razlogov, da je Pij XII. tako odločno nastopil proti njej), ustvarjanje inteligentnih abulikov (ki bodo ubogljivo sredstvo v rokah diktatorjev in kriminalcev) ter drugih človeških pokve, ne računa ta javnost z množico nemoralnih dejavnosti, ki se morajo narediti v zvezi z umetnim spočenjem (Petrucci je umetno spočeto človeško življenje ubil, ker ga ni mogel naprej razvijati, Steptoe in Edwards pa sta prav tako uničila veliko teh življenj, ker so se nenormalno razvijala v retorti ali v maternici), z izginjanjem čuta za svetost in skrivnost življenja, ki se z umetnim poseganjem v človeško porajanje močno pospešuje.

Nenaklonjenost cerkvenega učiteljstva umetni osemenitvi je dobro razumljiva vsakemu, ki vsestransko pozna njeno moralno problematiko. Ob primeru Brown je tudi mnogo znanstvenikov s področja antropoloških ved izrazilo, kot je znano, odklonilnost ali skrajno rezerviranost do spočetja v retorti.

b) In kako je treba razumeti neskladje med naukom cerkvenega učiteljstva in mišljenji mnogih uglednih moralistov glede umetne osemenitve?

Naloga moralistov je, da z znanstveno metodo, razmišljanjem, upoštevanjem novih znanstvenih dognanj itd. skušajo najti rešitve za nastale moralne probleme in tako s svojim delom pomagajo Cerкви in posebej cerkvenemu učiteljstvu pri iskanju popolnejše resnice in njenem besednem oblikovanju. K temu jih celo cerkveno učiteljstvo spodbuja, ko gre za njegov redni nauk.¹⁵ Pri tem pa morajo ohraniti spoštovanje do obstoječega cerkvenega nauka. Cerkveno učiteljstvo pa ima nalogo, da mišljenje moralistov sprejme ali zavrne ter izdeluje nauk, ki se ga mora krščansko ljudstvo držati.

Na področju moralnega ravnanja nas *veže nauk cerkvenega učiteljstva*, če kajpada obstaja, kakor je to primer pri umetni osemenitvi. Niso odločilna mišljenja moralistov. Dobro pa je ta mišljenja poznati, posebno če prihajajo od moralistov, ki so se v Cerкви uveljavili, ker nam morejo večkrat pomagati pri reševanju izjemnih moralnih problemov, posebno ko gre za t.i. pereče primere.

Povzetek: Štefan Steiner, Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka

Članek predstavlja razne vrste umetnega poseganja v človeško spočetje. Posrečeni poskus P. Steptoeja in R. Edwardsa služi pri tem za izhodišče. Avtor ocenjuje te posege v luči izjav cerkvenega učiteljstva in pomembnih moralistov ter opravičuje katoliško stališče.

Zusammenfassung: Stefan Steiner, Künstliche Besamung und Befruchtung vom Standpunkt der katholischen Morallehre

Der Beitrag stellt verschiedene Arten des künstlichen Eingreifens in die menschliche Zeugung dar. Der geglückte Versuch von P. Steptoe und R. Edwards dient als Ausgangspunkt. Der Verfasser bewertet diese Eingriffe im Lichte der lehramtlichen Verlautbarungen und der namhaften Moralisten. Die katholische Sicht wird gerechtfertigt.

Résumé: Štefan Steiner, Insémination et fécondation artificielles du point de vue de la morale catholique

L'étude présente les différentes méthodes d'intervention dans la conception de l'être humain. Elle prend pour point de départ les expériences réussies des professeurs P. Steptoe et R. Edwards. L'auteur juge ces interventions à la lumière des déclarations du Magistère de l'Eglise et des moralistes réputés, justifiant la position catholique.

¹⁵ Prim. CS 52,4 in okr. Humanae vitae, čl. 24.

Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem?

Ne gre za vprašanje, ali je bila Marija vedno devica ali ne. To kot katoličani verujemo. Čisto logično se nam zato zdi, da je Marija ob angelovem oznanjenju ali vsaj v zvezi z njim napravila vsaj sklep, da bo ostala zaradi Kristusa vedno devica. Gre za vprašanje, ali je Marija imela zaobljubo ali vsaj sklep devištva že pred angelovim oznanjenjem, in sicer kljub temu, da je bila s sv. Jožefom zaročena oziroma poročena, a ne še na skupnem domu.

1. Kaj nam pove sv. pismo?

a) Do nedavnega splošno mnenje

Marijino vprašanje angelu: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« (Lk 1,34) so do nedavnega splošno razlagali v smislu Marijine zaobljube ali vsaj sklepa, da ostane vedno devica. Od 12. stoletja naprej je bilo med katoliškimi teologi celo soglasje, da je imela Marija že pred angelovim oznanjenjem ne le sklep, temveč tudi zaobljubo devištva. Ta nauk je, kolikor je poznano, v neki velikonočni pridigi prvi učil sv. Gregor Niški,¹ štirideset let za njim pa ga je dobro utemeljil sv. Avguštín² in tako vplival na vso nadaljnjo tradicijo. Več teologov to mnenje še danes zagovarja. Smisel Marijinega vprašanja je po tem mnenju naslednji: Kako bom postala Mesijeva mati, ko sem trdno sklenila (naredila zaobljubo), da ne bom imela spolnih odnosov z možem?

Tisti, ki nasprotujejo temu mnenju, zastavljajo vprašanje: Zakaj pa je Marija bila sploh poročena z Jožefom? Zagovorniki prvega mnenja odgovarjajo: Marija se je poročila, ker je bilo pri Judih sramotno, če je dekle ostalo samsko. Globlji razlog pa je v tem, ker naj bi po božjem sklepu čudež spočetja ne bil takoj znan javnosti. Marija je morala biti zaročena

¹ Gregor Niški, v: PG 46, 1140 sl.

² Avguštín, De s. virg. 4: PL 40, 297—428.

oz. poročena z Jožefom, da bi je ne zadelo kako sumničenje, npr. da ima nezakonskega otroka, pa tudi zato, da bo za Kristusa dovolj preskrbljeno. Jožefova naloga je bila zakrivati skrivnost pred svetom, ko je za Kristusa storil vse, kar je očetova stvar, izvzemši sodelovanje pri spočetju. Zaroka oz. poroka z Jožefom ne izključuje Marijine zaobljube ali sklepa vednega devištva. Jožef je mogel spoznati Marijino zaobljubo (ali sklep) devištva in skupaj z Marijo je, pod vplivom božje milosti, tudi on napravil takšno zaobljubo. Bog, ki je Marijo in Jožefa za vzvišeno nalogo vnaprej pripravljaj, je mogel navdihniti misel na zaobljubo (ali sklep) devištva in na sklenitev zakonske zveze, ki bo ostala deviška. Edina možnost, da bi se zaobljuba vednega devištva sploh mogla uresničiti, je bil deviški zakon. Tudi v prvi Cerkvi je bilo precej zakonov, ki so bili sklenjeni zato, da bi zakonci mogli živeti deviško.

Marijino zaobljubo vednega devištva že pred angelovim oznanjenjem zagovarja tudi France Rozman: »Če Marijine zaobljube vednega devištva ni mogoče razbrati iz Lukovih besedi, še ni mogoče dvomiti o takšni zaobljubi. Sv. pismo ne posreduje razodetja samó z besedami, ampak celotno okolje, v katerega so vstavljene besede, posreduje božje sporočilo. Razodetje ni samo v besedah, ampak tudi v dejanskih okoliščinah, v katerih je živila Marija.

Marija je bila vsa odprta za Boga. To je pokazala s svojo popolno podrejenostjo Bogu. Sebe imenuje 'deklo Gospodovo'. Hotela je ostati vse življenje telesno nerodovitna, da bi bila bolj rodovitna v duhovnem življenju. Če gledamo na njen sklep s človeškimi očmi, se nam zdi nesmisel; če pa o njem razmišljamo s stališča odrešitvene zgodovine, ... uvidimo, da je bilo v Marijinem hotenem devištvu največ prostora za utelešenje njega, v katerem so blagoslovljeni vsi narodi.«³

b) Mnenje, da pred oznanjenjem Marija ni nameravala ostati devica

V novejšem času so mnogi katoliški eksegeti in teologi⁴ izrazili pomisleke zoper tradicionalno razlago Marijinih besed. Pravijo, da stara zaveza nikjer ne gleda v Bogu posvečenem devištvu višjega ideala kakor pa v zakonu. Tudi se jim zdi težko verjetno, da bi se Marija poročila, če je hotela ostati devica. Zato pred oznanjenjem niti trdnega sklepa ni imela glede devištva. To mnenje je prvi zagovarjal kardinal Kajetan.

³ F. Rozman, Zveličavne resnice Jezusove mladosti, v: BV 37 (1977) 517.

⁴ D. Haugg, Das erste biblische Marienwort, Stuttgart 1938; P. Gächter, Maria im Erdenleben, Innsbruck 1954; M. Schmaus, Katholische Dogmatik V, München 1955; isti, Der Glaube der Kirche 2, München 1970; K. Staab, Das Evang. nach Markus und Lukas, Würzburg 1956, K. H. Schelkle, Die Mutter des Erlösers, Düsseldorf 1967, 48 ss (ki navaja tudi druge: Romano Guardini, J. Schmidt, J. Weiger, J. Bauer, J. Schweiger, H. Kahlefeld, J. Auer); J. Ukmar, Nauk o božji Materi ali mariologija, Trst 1969, 94—100.

V slovenski izdaji sv. pisma, ki jo je založil lavantinski škofijski ordinariat v Mariboru (nova zaveza je izšla v Ljubljani 1961), je v opombi k Lk 1,34 rečeno: Marija je te besede izgovorila, ko je bila še zaročena, torej že Jožefova postavna žena, a še ne na njegovem domu. V času med zaroko in prihodom neveste na ženinov dom pa pri Judih tedanjega časa zakonsko občevanje med zaročencem in zaročenko ni bilo dovoljeno in je veljalo za nečastno. Marija je bila trdno odločena držati se tega pravila in med zaročno dobo ostati od moža nedotaknjena. S tega stališča je njena izjava, da »moža ne spozna«, t.j., ne živi z njim zakonsko, povsem razumljiva. Teže je misliti, da bi Marija imela obljubo ali trden sklep vednega devištva, kakor menijo nekateri cerkveni očetje in starejši eksegetje. Kajti vzgojena je bila v strogo judovskem duhu in je imela na zakon take poglede kakor takrat splošno vsako judovsko dekle... Z obljubo vednega devištva bi le težko privolila v zaroko z Jožefom.«

Drugemu mnenju se danes pridružuje vedno več eksegetov in teologov. K. H. Schelkle pravi, da je Marija razumela angela (Lk 1,31) v tem smislu, da bo takoj postala Mesijeva mati. Zato je razumljivo Marijino vprašanje: Kako se bo to zgodilo, ko zdaj v času zaročenosti ni skupaj z možem in ne živi v zakonu. Tedaj je Marija dobila tudi poklic in odločitev za devištvo zaradi Kristusa, za kar je bil šele sedaj pravi čas. V dostojanstvu Mesijeve matere je Marija izvolila in potrdila trajno devištvo. Marijino in Jožefovo devištvo je zaradi Kristusa. Drugega devištva tudi ni. Schelkle se sprašuje, ali ne bi bilo v nasprotju z zgodovino, če bi mislili, da sta Marija in Jožef izvolila devištvo zaradi Kristusa še pred Kristusovim učlovečenjem. Torej se je tudi Marija kot pobožna Izraelka vživela v življenjski red zakona. Že Romano Guardini je rekel, da je ura Kristusovega spočetja ura krščanskega devištva. Marijino devištvo, ki se je kot izrečen sklep rodilo šele v zvezi z angelovim oznanjenjem in spočetjem Kristusa, je prvo krščansko devištvo. Z Marijinim devištvom je bilo določeno tudi Jožefovo devištvo.⁵

Michael Schmaus tudi ugotavlja, da se danes teologi sprašujejo, zakaj se je Marija sploh zaročila, če ni hotela zakonsko živeti. Zato mnogi mislijo, da se je šele takrat, ko je sprejela nebeško sporočilo, odločila za deviško življenje. V tem trenutku se je brez pridržka in izključno postavila v službo božjega odrešenjskega načrta. V tej pripravljenosti je spočela božjega Sina tako v duhu kakor v telesu.⁶

c) Mnenje, da je pred oznanjenjem Marija imela le željo do devištva

Nekateri avtorji govorijo le o želji po devištvu, ki jo je Marija imela, a je na zunaj ni izrazila, kajti videla je, da ta želja ni uresničljiva. Šele božji

⁵ K. H. Schelkle, *Die Mutter des Erlösers*, 48 ss; nav. Sr. M. Lucia, *Maria Mutter Christi — Mutter der Kirche*, Linz 1974, 170—172.

⁶ M. Schmaus, *Maria*, v: SM 3, 336.

poseg z angelovim oznanjenjem je Mariji omogočil, da je v zvezi z božjim materinstvom to željo po devištvu mogla uresničiti.

Poznani nemški teolog Romano Guardini je svoje stališče takole razložil: Marija se je zaročila z Jožefom in mislila na pravo zakonsko življenje. V njeni duši pa je bila tudi tiha želja po deviškem življenju. Ta želja seveda ni bila zaobljuba. Tako je Marija živela v neki razdvojenosti: Rada bi živela deviško in rada bi z Jožefom postala mati. Bila je negotova, kako se bo to končalo. V teh dvomih se je s polnim zaupanjem izročila Bogu. Pričakovala je, da bo on kako razvozlat ta mučni položaj. Ko je bila v takšnem razpoloženju, je prišel angel Gabrijel. Ko ji je pojasnil, da bo mati in devica hkrati, se je Marija oddahnila. V njej ni bilo več mučne razdvojenosti.⁷

č) Mnenje, da besed pri Lk 1,34 Marija ni izrekla

Vsa tri doslej navedena mnenja priznavajo pristnost Marijinih besed: »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« Znani katoliški ekseget Heinz Schürmann pravi glede našega vprašanja naslednje:

Marija veruje, zato jo sv. pismo poveljuje (prim. Lk 1,45). Ne zahteva nobenega znamenja kakor Zaharija (1,18). Pri Marijinem vprašanju gre le za *kako*, ne za *dvom* kakor pri Zahariju. A pravzaprav niti ne gre za Marijino vprašanje, temveč za pisateljev vložek, da bi potem laže razložil vse tisto, kar hoče povedati v naslednjih vrsticah (1,35 ss). Takšno vprašanje ima Luka večkrat (prim. 1,18). Vprašanje pri Lk 1,34 je treba vzeti kot avtorjevo vprašanje, saj pri poročilu ne gre za ponavljanje zapisnika ali magnetofonskega posnetka.

Tudi utemeljitev vprašanja (»ker moža ne spoznam«) kaže na Lukov namen. Že pri 1,27 (»*k devici*«, zaročeni možu, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in *devici* je bilo ime Marija«), 1,31 (»spočela boš in rodila sina, ki *mu* daj ime Jezus« — ime daje Marija, ne Jožef, kakor bi bilo pričakovati), zlasti pa pri 1,35 se kaže Lukov namen, da bi poudaril Marijino deviško spočetje Jezusa. To hoče Luka doseči tudi z utemeljitvijo vprašanja z dostavkom »ker moža ne spoznam«. Seveda Luka pove tudi to, da je Marija čas zaroke hotela preživeti brez spolnih odnosov. Luka hoče poudariti isto, kar ima Matej: »Ko je bila njegova mati Marija zaročena z Jožefom, je bila, *preden sta prišla skupaj*, noseča od Svetega Duha« (Mt 1,18).

Luku ne gre za to, da bi popisoval psihološko ravnanje Marije. Ves je usmerjen na to, da bi utemeljil Marijino deviško spočetje Jezusa. Zato niti ne opazi, da vprašanje, ki ga daje Mariji v usta, ni psihološko utemeljeno in je med 1,31 (tudi 1,27) in 1,35 nesoglasje. Če bi šlo za zgodovinske

⁷ R. Guardini, *Die Mutter des Herrn*, Würzburg 1955, 31–36. Podobno razlagajo P. Ceroke, v: CBQ 19 (1957) 463–477; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik V*, 120; J. Auer, v: GuL 27 (1954) 331 sl.; 38 (1965) 265 sl.

in psihološko utemeljene Marijine besede, bi bilo treba reči: Marija je morala obljubo prihodnjega spočetja Jezusa (1,31) razumeti za čas, ko bo bivala skupaj z Jožefom. Marija torej ni razumela, da bo spočela Jezusa že v zaročenosti z Jožefom, kakor trdijo zagovorniki drugega navedenega mnenja. Sv. pismo za to mnenje ne govori in je tudi za zaročenko psihološko neverjetno. Da bo Marija spočela Jezusa, preden jo bo sv. Jožef odvedel na svoj dom, to je evangelistovo spoznanje. Stavek (1,34), ki je kot pisatelj literarni izraz razumljiv, je, če ga vzamemo kot dobesedno zgodovinsko Marijino vprašanje, psihološko nerazumljiv.

Upoštevati je treba tudi to, da Marija ne pravi v prihodnjem času: »ker moža *ne bom* spoznala«. Besedilo tudi ne daje vtisa, da hoče govoriti o Marijini zaobljubi ali sklepu devištva. Vsekakor nepristranski bralec, vsaj v Palestini, kjer je bil zakon v veliki časti, ne bi iz besedila samega mogel spoznati Marijin sklep ali zaobljubo devištva, zlasti še, ker je bila Marija z Jožefom zaročena.

Heinz Schürmann iz vsega tega sklepa, da psihološki razlogi kažejo, da ne gre za zgodovinski Marijin izrek. Ta izrek je treba zato razumeti v smislu, ki mu ga daje pisatelj Luka, torej v smislu deviškega spočetja. Zato vprašanje Marijine volje v času pred angelovim oznanjenjem, da ostane devica, ni eksegetsko, temveč zgodovinsko in dogmatično. Sv. pismo o tem ne govori. Če bi se Marija v nasprotju z judovsko visoko cenitvijo zakona odločila pod vplivom asketskih zgledov (npr. esenov) za deviško življenje, bi bilo njeno privoljenje v zaroko in s tem v zakon težko razumljivo. Šlo bi namreč za omejevanje zakonitih pravic moža. Težko si je misliti, da bi se bila Marija poročila z Jožefom, ne da bi mu bila o svoji zaobljubi devištva kaj povedala. Schürmann misli, da besedilo pri Mateju (1,18—25) kaže, da Jožef o kaki Marijini zaobljubi ni nič vedel.⁸

2. Presojanje v luči celotnega spoznanja o Mariji

a) »Kako se bo to zgodilo, ko moža *ne spoznam*?« Iz sv. pisma na podlagi tega vprašanja nikakor ne moremo z *gotovostjo sklepati*, da se je Marija še pred angelovim oznanjenjem zaobljubila ali vsaj sklenila ostati devica. Prav tako nam to mesto ne govori za to, da Marija kaj takšnega ni sklenila ali se celo zaobljubila. Ne samo Schürmann, temveč več eksegetov in teologov pred njim je obravnavani stavek razlagalo v smislu Lukovega dostavka, s katerim je hotel poudariti deviško spočetje Jezusa v naslednjih vrsticah.⁹ Ta razlaga se zdi precej utemeljena, a seveda bi bilo preuranjeno, če bi mislili, da je s tem eksegeza o vprašanju izrekla zadnjo besedo.

⁸ H. Schürmann, Das Lukasevangelium I. Freiburg im Br. 1969, 49—52.

⁹ Tako npr. H. J. Holzmann, J. Weiss — W. Bousset, Creed, Gewiss, Voos, Kraft. Navedena dela teh avtorjev glej v: H. Schürmann, n. d., 49, op. 68.

b) *Kaj pa cerkveni očetje?* Upoštevati moramo, da so začeli, kolikor nam je danes poznano, Lk 1,34 izrečno razlagati v smislu Marijine zaobljube devišstva še pred angelovim oznanjenjem razmeroma pozno, namreč od sv. Gregorja Niškega in sv. Avgušтина dalje. Vsekakor bi težko govorili, da gre glede našega vprašanja pri cerkvenih očetih za soglasno mnenje.¹⁰

Kljub temu mnenja cerkvenih očetov niso brez vsaj neke vrednosti. Res pa je, da glede našega vprašanja nimamo nobene obvezne dogmatične izjave cerkvenega učiteljstva.

c) *Kaj pa okolje, v katerem je rasla Marija?* Ali so na Marijo mogli vplivati zgledi zaradi Boga neporočenih ljudi? Elija, Elizij, Jeremija in Janez Krstnik so iz nadnaravnih razlogov živeli neporočeno. Vdova Judita je združevala »s srčnostjo čistost, tako da ni spoznala moža vse dni svojega življenja, odkar ji je umrl njen mož Manase« (Jdt 16,26). Sv. pismo hvali tudi čisto vdovstvo prerokinje Ane (Lk 2,36 sl.). Večji del ločine esenov ob Mrtvem morju je živel neporočeno, verjetno zaradi lažjega skupnega življenja in da ne bi bili obredno nečisti. Vendar iz najdenih dokumentov ni mogoče razbrati, kateri so bili glavni razlogi za neporočeno življenje.¹¹

R. Laurentin¹² pravi, da Marijinega sklepa devišstva ne moremo označiti kot nekaj anahronističnega. Jud Philon, Marijin sodobnik, govori o »terapevtkah«, pri katerih se je javljal ideal ženskega devišstva. Philon pravi, da so se te ženske odločile za skupno bivanje in za odpoved telesnim nasladam »zaradi iskanja modrosti in iz ljubezni do nje.«¹³

Vsa ta dejstva kažejo vsaj to, da neporočenost iz višjih razlogov ni bila popolnoma nepoznana. Koliko so vsi ti primeri vplivali na Marijo, je seveda drugo vprašanje. R. Laurentin in Zerwick računata z njimi. J. Gewiss pa misli drugače. Qumranci so se po njegovem odpovedovali zakonu, ker bi jih žene ovirale pri njihovem načinu življenja. Zakonu so se odpovedovali le moški. Spočetje in rojstvo so imeli Qumranci za nečista dejanja. J. Gewiss pravi, da se tudi na »terapevtke« ne moremo sklicevati.¹⁴

Zakon je bil pri Izraelcih v veliki časti. Izraelska dekleta in žene so pričakovale Odrešenika in upale, da bodo sodelovale v vrsti rodov, iz katerih je imel priti Mesija. Če ne bo Mesija njihov neposredni potomec, bo morda vsaj v prihodnosti kot njihov pravnuk. Če je ostala katera žena brez otrok, so to imeli za veliko nesrečo, včasih celo za božjo kazen. Nerodovitna in neporočena ženska tako nista dali tako zaželenega prispevka v pričakovanju Mesija. Jakob Ukmar pravi: »Marijina obljuba devišstva bi bila torej nekaj čisto novega, nekaj nezaslišanega, nekaj izrednega. Kdor torej vztraja

¹⁰ Tako sodijo npr. Haugg, Graystone; glej H. Schürmann, n. d., 51, op. 77.

¹¹ Prim. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I, 40 sl.; II, 112 sl.; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 169, op. 33.

¹² R. Laurentin, Structure et théologie de Luc 1—2, Paris 1957.

¹³ Philon, Quod omnis probus sit, št. 75; De vita contemplativa, št. 32—34, 68.

¹⁴ Glej H. Schürmann, n. d., 52, op. 79.

pri misli na Marijino obljubo vednega devištva, mora nekako predpostavljati, da ji je dal Bog sam tisto misel in tisto voljo, naj stori to obljubo. Seveda mora isto suponirati tudi o njenem zaročencu. Ni nemožno ne eno ne drugo, toda v tedanji judovski religioznosti malo verjetno in v virih božjega razodetja neizpričano.¹⁵

Vsekakor ni verjetno, da bi samo neki zunanji vplivi nagnili Marijo, da bi mislila in ravnala drugače kakor druga pobožna judovska dekleta in žene tedanjega časa. Po judovskem zakonskem pravu (Talmud, Mišnah) je bil sklep devištva v zakonu nekaj nemogočega in brezuspešnega. Le mož se je smel za nekaj časa odtegniti zakonskim dejanjem, npr. zaradi študija postave. Žena pa ni imela te pravice, ker je bila moževa služabnica.¹⁶

č) *Kaj pa večna določenost Marije za deviško materinstvo?* Vsekakor se je treba ozirati tudi na to. Pri tem bomo upoštevali celotno spoznanje o Mariji v luči sv. pisma, izročila in nauka cerkvenega učiteljstva. Dejstvo, da je Bog Marijo od vekomaj vnaprej določil za deviško božjo mater, marsikaj pove. Če jo je Bog obvaroval po posebnem privilegiju vsakega madeža izvirnega greha in jo napravil za milosti polno, kaže, da je bila Marija deležna posebnega vodstva božje previdnosti. Bog svoje stvari vnaprej pripravlja za njihovo nalogo. Velike in pomembne odločitve se navadno ne zgodijo v hipu, temveč so že dolgo prej vsaj nekako pripravljene. Tako je možno, da je v primerni starosti pod posebnim vplivom božje milosti še pred angelovim oznanjenjem Marija sklenila ali celo zaobljubila, da bo ostala devica. Upoštevati moramo, da je bila Marija visoko nad katerim koli takratnim judovskim dekletom ali ženo. Vendar popolne gotovosti glede našega vprašanja ne moremo imeti. H. K. Köster pravi: »*Dokazati* ni tu mogoče ničesar — ne v eni ne v drugi smeri. Kar je mogoče doseči, je le utemeljena verjetnost ali pa večje število verjetnosti; med tem dvojim ostane izbira odprta.«¹⁷

Glede na vse doslej povedano se zdi najbolj sprejemljivo stališče Karla Rahnerja, ki naglaša tisto, kar je bistveno: »Devištvo božje Matere nastopa v sv. pismu vedno v zvezi z njenim dostojanstvom božjega materinstva. Sv. pismo pozna Marijo pravzaprav le kot devico in božjo mater v eni sami enoti. Ali je milost božjega materinstva sv. Devico, ne da bi se tega izrečno zavedala, oblikovala že skoraj vse njeno življenje od početka, tako da se je sklep devištva prebudil pred angelovim oznanilom, ali pa je devištvo zavestno vzraslo šele od angelovega oznanjenja dalje iz njene naloge in njene usode Mesijeve matere, to vprašanje za zdaj lahko pustimo nerešeno. In to že zaradi tega, ker je v vsakem primeru v brezpogojni predanosti njenega celotnega poslušnega in verujočega bistva božji volji vsebovano vse

¹⁵ J. Ukmar, n. d., 95.

¹⁶ Prim. K. H. Schelkle, n. d., 48 ss; nav. Sr. M. Lucia, n. d., 170.

¹⁷ H. M. Köster, Unus Mediator, Limburg-Lahn 1950. 63.

dostojanstvo Marijine volje, biti devica, tudi če bi v svoji zakoreninjenosti v duhovnem svetu stare zaveze pred oznanjenjem ne bila izrečno videla, da ta božja volja, kateri je bila popolnoma predana, pomeni zanjo tudi vedno devištvo. V vsakem primeru je jasno: Ta milost devištva je pri njej notranje izžarevanje, posledica njene poklicanosti k božjemu materinstvu, notranji moment pri tej centralni nalogi in dostojanstvu in jo je treba razumeti iz tega. Ta volja do devištva je v resničnem smislu v polnosti vsebovana v pripravljenosti prebl. Device, dati se brez pridržkov in brez pogojev vedno in povsod na razpolago sveti božji volji, kakor koli že pride; vključena je v njeni svobodi, njeni ljubezni, ko je govorila: „Glej, dekla sem Gospodova.“¹⁸

Sklep

Kaj je glede zastavljenega vprašanja popolnoma jasno? Vsekakor Marijina popolna pripravljenost in odprtost za milost in za izpolnjevanje božje volje, naj bi bila kakršna koli. In to od trenutka, ko se je v njej prebudila zavest in ko je postala sposobna samostojnega odločanja. V tej pripravljenosti je tudi odprtost za karizmo devištva, ki je tesno povezana z božjim materinstvom in nanj naravnana. Zavestno jo je sprejela nase, ko je spoznala, da je takšna božja volja. Gotovo je Marijina odprtost najvažnejša. Da je imela Marija od angelovega oznanjenja naprej vsaj sklep devištva, je zunaj debate.

Če vse to upoštevamo, niti ni tako pomembno, ali se je Marija že pred angelovim oznanjenjem izrečno zaobljubila ali vsaj sklenila ostati devica. Vsak sme imeti o tem svoje mnenje. Tudi če misli, da Marija kaj takega ni sklenila ali se zaobljubila pred angelovim oznanjenjem, čeprav je seveda bila devica, s tem Marijini veličini nič ne odvzame.

Danes celo Kristusu v njegovi človeški naravi pripisujemo neki razvoj. Saj pravi sv. pismo po dogodku z dvanajstletnim Jezusom v templju: »In Jezus je napredoval v modrosti in starosti in milosti pri Bogu in pri ljudeh« (Lk 2,52). Zato je tembolj razumljivo, da je tudi dvanajstletna Marija še napredovala. Če je šele med 13. in 14. letom (kajti v tej starosti je verjetno postala božja mati) izrečno sklenila ali se zaobljubila ostati devica, je to še vedno razmeroma zgodaj. Tudi v tem primeru je Marija zgled vsem tistim, ki žive posvečeno neporočeni zaradi božjega kraljestva, zaradi Kristusa. V tem primeru pravzaprav še bolj vidimo Marijino popolno usmerjenost na Kristusa, ne le v materinstvu, temveč tudi v devištvu, ki je izrečno devištvo zaradi Kristusa. Ekseget in teolog ob današnjem stanju vprašanja najde največ razlogov za to mnenje.

¹⁸ K. Rahner, *Maria Mutter des Herrn*, Freiburg 1957, 65 sl.

Kdor bo še naprej prepričan, da je Marija že pred angelovim oznanjenjem (a gotovo ne v zgodnji otroški dobi, saj takrat niti vedela ni, kaj devištvo pomeni) zaobljubila vedno devištvo, bo za takšno prepričanje tudi mogel najti razloge. Eksegeza še ni izrekla zadnje besede. A prav zadnje pravzaprav niti ne more. Marija ima v odrešenjskem načrtu edinstveno mesto in pravzaprav spada že v novo zavezo, v katero devištvo predvsem sodi. Tudi ne bi bilo skladno z resnico, če bi o Mariji mislili kakor o vsakem vernem judovskem dekletu takratnega časa. Božja izvolitev za božje materinstvo in polnost milosti je stvarnost, ki se je zelo poznala v vsem Marijinem življenju.

Povzetek: Anton Nadrah, Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem?

Razprava obravnava vprašanje, ali se je Marija pred angelovim oznanjenjem zaobljubila ali sklenila ostati devica (Lk 1,34). Navaja različna stališča eksegetov in teologov. Vprašanja ni mogoče dokončno rešiti. Za eksegeta in dogmatika je najbolj sprejemljivo in z razlogi podprto mnenje, da je Marija šele od angelovega oznanjenja naprej izrečno sklenila ali se celo zaobljubila, da ostane vedno devica. Marija je bila vedno pripravljena izpolnjevati božjo voljo, naj bi bila ta volja kakršna koli. Zato je bila vsaj vključno vedno pripravljena sprejeti božjo voljo tudi glede devištva, čeprav je morda izrečno spoznala to voljo šele v zvezi z angelovim oznanjenjem. V tej luči niti ni tako pomembno, ali je Marija izrečno zaobljubila vedno devištvo že pred angelovim oznanjenjem ali ne.

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Mariens Gelübde der Jungfräulichkeit vor der Verkündigung.

Es wird die Frage behandelt, ob Maria vor der Verkündigung die Jungfräulichkeit gelobt oder Jungfrau zu bleiben wenigstens sich entschlossen hat. Verschiedene Stellungnahmen der Exegeten und Theologen werden angeführt. Eine endgültige Lösung gibt es nicht. Den Exegeten und Dogmatikern scheint die Meinung, Maria war erst nach der Verkündigung fest entschlossen Jungfrau zu bleiben oder sogar sie hat das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt, am besten begründet zu sein. Maria war jedenfalls immer bereit den Willen Gottes zu erfüllen, möchte er welcher immer sein. So war sie wenigstens »inclusive« immer bereit Jungfrau zu bleiben, obgleich sie diesbezüglichen Gotteswillen erst nach der Verkündigung klar erkannt hat.

So ist es eben nicht wichtig, ob Maria das Jungfräulichkeitsgelübde vor der Verkündigung gehabt hat oder nicht.

Résumé: Anton Nadrah, Le vœu de virginité de Marie avant l'annonciation

L'étude traite de la question du vœu de virginité de Marie avant l'annonce de l'ange. L'auteur passe en revue les différentes positions des exégètes et des théologiens. Il est d'avis que la question ne peut pas être tranchée. Il semble que l'opinion la plus sûre soit celle-ci: il n'y a eu, chez Marie, la volonté de rester vierge ou même le vœu de virginité qu'après l'annonciation. En tout cas, elle était toujours prête à faire la volonté de Dieu, quelle qu'elle soit, même au sujet de la virginité. Dans cette perspective on peut juger secondaire la question du vœu de virginité avant ou après l'annonciation.

Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?

Ta sestavek bi lahko naslovili tudi drugače, npr.: Kaj je pri Newmanu razločilno za krščanskost?; ali: Newmanovo upoštevanje 'hierarhije resnic'. Vendar pa pri govorjenju o »hierarhiji resnic« mislimo naravnost le na spoznavno vsebino krščanskega razodetja, ki ima svoj višek v Kristusu. Čeprav ne smemo pozabljati, da tudi ta spoznavna vsebina sploh ni samo »spoznavna«, saj je v celoti odrešenijska. Bog se je namreč razodel ne ravno zaradi tega, da bi nam razširil področje in obseg tistih spoznav, do kakršnega se moremo povzpeti že z naravno lučjo razuma, ki iz ustvarjenega sveta sklepa na Stvarnika. Newman se je bistvene odrešenijskosti razodetja še posebno globoko zavedal, mnogo bolj kakor pa večina teologov v njegovem času in tudi še pozneje; obenem pa je k tej odrešenijskosti štel tudi spoznavne prvine razodetja in vere in niti malo ni podlegel iracionalizmu ali fideizmu ali sploh podcenjevanju vloge človekovega razuma v tisti veri, s katero odgovarjamo na odrešenijski božji nagovor in skušamo iz nje oblikovati svoje celotno življenje. Obenem je za Newmana značilno tudi to, da je v svojem mišljenju dajal prednost določenim stvarnostim — zlasti še osebnostnemu življenju — pred abstraktnimi pojmi in idejami. Zato je pač bolj primerno, da se vprašamo, kaj je po Newmanovem gledanju središčno in odločilno za kristjana, kakor pa če bi uporabljali abstrakten pojem »krščanskosti« ali »krščanstva«.

Seveda je mogoče v kratkem sestavku podati le glavne obris vsega tistega, kar je v naslovu nakazano. Zdi se primerno, da najprej navedemo nekaj iz bolj teoretično usmerjenega Newmanovega dela, tj. iz Eseja o razvoju nauka¹ (čeprav tudi v tej knjigi Newman nikakor ni imel pred očmi le golo teorijo); nadaljnji korak nas bo vodil k Newmanovim verskim govorom; in končno se bomo nekoliko ustavili posebej ob Newmanovem pojmovanju Cerkve, ki tudi spada h krščanskosti.

¹ John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. New Edition with a Preface and Introduction by Ch. Fr. Harrold, Longmans, Green and Co., New York-London-Toronto 1949, 456 str. — Navajal bom strani te izdaje (okr. Dev.) kar med tekstom samim. Podobno bo pri navajanju drugih Newmanovih del.

Pri tem ne smemo pozabiti, da o Newmanu govoriti pomeni govoriti o »preroškem mislecu«² in pač tudi »cerkvenem učitelju« prihodnosti,³ o možu, ki je bil več ko sto let pred 2. vatikanskim koncilom ves prežet z najznačilnejšimi mislimi in prizadevanji tega koncila.

1. Učlovečenje v Eseju o razvoju nauka

Študij cerkvenih očetov je v Newmanu polagoma omajal zaupanje v anglikanizem. Začel je raziskovati, ali je tisti razvoj verskega nauka in prakse, kakršen se kaže v rimskokatoliški Cerkvi, zakonit ali ne; ali je mogoče iz sodbe o tem sklepati na božjo resničnost oziroma božji izvor te Cerkve ali ne. Šlo je za več točk, med njimi tudi za češčenje Matere božje in svetnikov, pa tudi za vprašanje o nezmotnosti papežev kot naslednikov sv. Petra. Ali temelji vse to, kar se je razvilo v rimskokatoliški Cerkvi do sedanjega stanja, do sedanje oblike, na resničnih osnovah krščanstva ali ne? Če se izkaže, da je bil razvoj zakonit in je torej tisto, kar je danes uvedeno v tej Cerkvi, utemeljeno v začetkih krščanstva, potem ne bo ovir za prestop v to Cerkev.

In kaj je Newman ob raziskovanju tega vprašanja dognal? V kratkem je glavna misel Newmanovega Eseja o razvoju dogem tale: Katoliška vera 19. stoletja je bistveno ista kakor vera apostolov; samó da je zaradi stika z vedno novimi stvarnostmi, s katerimi se srečuje človeški duh, pomensko bolj določena tudi glede na te nove stvarnosti, ki jih je verujoči človek odkril na poti svojega napredujočega naravnega spoznavanja. — Newmanovo glavno spoznanje v tej knjigi bi mogli preprosto ponazoriti z »razvojem«, kakršnega najdemo pri fotografiranju. Tukaj kemični proces ne more spraviti na fotografski plošči ali na fotografiji ničesar na dan, kar bi ne bili že sončni žarki oziroma žarki kakšne umetne luči prvotno vtisnili na fotografsko ploščo — samo da postanejo nazadnje obrisi jasni. Newman pravi: »Stara načela se pojavljajo v novih oblikah. Živa ideja se spreminja, da bi ostala ista. V višjem svetu je to drugače. Toda živeti tu doli pomeni spreminjati se; in če je kaj popolno, pomeni, da se je pogosto spreminjalo.«⁴ Takó je Newman na poti v katoliško Cerkev na področju razvoja dogem ugotovil in bistro pojasnil to, kar je nekaj časa nato ugotavljal Darwin na področju biologije. To Newmanovo spoznanje, tako odločilno za njegovo konverzijo, je postalo tudi eno od najplodovitejših misli katoliške teologije v prvi polovici 20. stoletja, ko je bilo treba premagati zmotni modernizem,

² Glej W. Nigg, *Prophetische Denker*, Artemis-V., Zürich und Stuttgart 1957. O Newmanu str. 131—219.

³ Takó je izjavil papež Pij XII. v pogovoru z J. Guittonom: »Bodite prepričani, gospod moj, Newman bo nekoč cerkveni učitelj«. (J. Guitton, *Dialog mit Paul VI.*, Fischer-Bücherei, Frankfurt a. M. und Hamburg 1969, 107).

⁴ Dev. I. d. I. pogl. 1. sekc. št. 7.

ne da bi bilo treba podleči zmotnemu tradicionalizmu oziroma konservativizmu. Newman je olajšal pomembno spoznanje, da krščanstvo (in Cerkev) pri tem nenehnem duhovnem gibanju v sebi in v okolju ostaja vedno istovetno samo s seboj in se ne oddalji od tistega, kar je bilo dano s Kristusom.⁵

a) V knjigi, ki je nastala l. 1845 od februarja do oktobra, je Newman svojo pažnjo usmeril z ene strani na to, kar je v vsebini krščanskega razodetja središčno, skupno vsem kristjanom že od prvih časov krščanstva naprej, z druge strani pa mu je bilo treba v luči tega središča in bistvenih značilnostih krščanstva presoditi »rimske« nauke in uredbe, ki jih druge krščanske skupnosti oz. Cerkve niso sprejemale, ampak so jim z večjo ali manjšo odločnostjo nasprotovale. Takšna je torej miselna zveza, v kateri Newman tukaj zastavlja vprašanje, kaj je v krščanstvu središčno in odločilno.

Pri odgovoru na to vprašanje je Newman zelo previden. »Povsem jasno je,« pravi že v začetnem poglavju, »da bi bila huda napaka, če bi dokazovali ali ravnali tako, kakor da bi bil ta ali oni vidik zadosti izčrpen za razlago oblike določene religije. Včasih imamo celo skušnjavo, da bi poizkusili določiti vodilno idejo krščanstva, kot temu navadno rečemo. To je zares drzen poizkus, kajti celo glede stvari, ki se tičejo vidnega sveta in človeških iznajdb, takšna naloga presega zmožnosti in je toliko bolj nemogoče, da bi jo opravili na področju nevidnega, nadnaravnega sveta. Tako nekateri pravijo o krščanstvu, da je njegova osnovna ideja obnova našega padlega človeškega rodu; drugi, da je to filantropija; ali oznanilo o neumrljivosti; ali celo duhovnost resnično religioznega služenja; ali zveličanje izvoljenih; ali duhovna svoboda (mental liberty); ali zedinjenje duše z Bogom. Če vse to počnemo zares samo zaradi olajšave, tako da pri tem uporabimo bodisi to ali drugo idejo kot središčno in ostale razvrstimo okoli te ideje, lahko rečemo, da v takšnem početju ni nič narobe. V tem smislu bi jaz sam kot *središčni vidik* (central aspect) predlagal *učlovečenje* (Incarnation). Iz tega središčnega vidika v nauku krščanstva pa pritekajo trije glavni vidiki — zakramenti, hierarhični in asketični. Toda pri tem ne sme biti dopuščeno, da bi en vidik razodetja izključeval ali zasenčeval drugega. Krščanstvo je dogmatično, pobožnostno (devotional) in praktično hkrati; ezoterično je in eksoterično; prizanesljivo in strogo; je luč in tema; je ljubezen in je strah« (33—34).

V 2. pogl. razlikuje Newman »med dejstvi razodetja in njegovimi načeli... Razodeta *dejstva* so posebna in posamezna, ne analogna, v skladu z vsakim primerom; drugače pa je z razodetimi načeli — ta so skupna vsem božjim delom... Nauk o učlovečenju je dejstvo in ga ne moremo vzporejati

⁵ Prim. J.-H. Walgrave OP, Newman. Le développement du dogme, Tournai-Paris 1957, 305—331; J. Artz, Newman-Lexikon, M.-Grünwald, Mainz 1975, 287—294 in 715—716.

z nikakršno rečjo v naravi; nauk o sredništvu je *načelo* in ima mnogo zgledov v svojih uredbah» (78).

V 4. pogl. svojega Eseja Newman kaže v zvezi z arijanizmom daljnosežnost in odločilnost učlovečenja božjega Sina. V tej zvezi govori tudi o »dostojanstvu svete Gospodove Matere in vseh svetnikov« ter razlaga, kako so arijanci Kristusa pravzaprav ponižali na raven najvišje stvari, na tisto raven, ki so jo pravoverni kristjani pripisovali Jezusovi materi. Nasprotniki arijanizma — poudarja Newman — bi ne bili storili dovolj, če bi bili Kristusa kot Logosa »postavljali nad vse stvari, češ da je prapodoba vseh del, ki so izšle iz božje roke; ni zadosti napraviti ga za kralja vseh svetnikov, človekovega priprošnjika pri Bogu, vrednega božjega češčenja, Očetovo podobo; ni zadosti, ker to ni bilo vse; in med vsemi in nečem, kar je bilo manjše ko vse, je bila neskončna razdalja. Najvišja med stvarmi je postavljena na isto raven z najnižjim v primerjavi z edinim Stvarnikom . . . Marijini častilci ne prestopajo prave vere, razen če so se zasramovalci povzpeli do nje. Rimska Cerkev ni malikovalska, razen če je arijanstvo pravovernost« (133—134) Tako se je Newmanu mimogrede pokazalo, da je Marija tudi po katoliškem nauku neskončno manj kakor pa Bog.

b) Vse, kar smo doslej navedli, spada v *1. del Eseja*, ki obravnava razvoj nauka v njem samem. V *2. delu* (od str. 155 naprej) postavlja Newman ta razvoj v odnos do raznih popačenj (corruptions). Tukaj postavlja *sedem znakov (notes) pravega razvoja*. Ko v 7. poglavju razpravlja o »uporabi drugega znaka pravega razvoja, tj. o »stalnosti načel« v krščanstvu, pravi: »Zaradi primerne razporeditve bom vzel učlovečenje za *osrednjo resnico evangelija in za vir, odkoder naj izvajamo njegova načela*. Ta veliki nauk nedvomno oznanjajo nešteta mesta nove zaveze, posebno pri sv. Janezu in sv. Pavlu, kakor nam je vsem dobro znano. „Beseda je meso postala in se naselila med nami, polna milosti in resnice.“ „Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli, kar smo gledali in so naše roke tipale, o Besedi življenja, to oznanjamo vam.“ „Saj poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, kako je zaradi vas postal ubog, dasi je bil bogat, da bi po njegovem uboštvi vi obogateli.“ „Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v Sina božjega, ki me je vzljubil in zame dal sam sebe.“ (302—303).

IZ učlovečenja kot »osrednje resnice evangelija« Newman izvaja *devet načel*. Na prvem mestu je 1. načelo *dogme*, »to se pravi nadnaravnih resnic, nepreklicno izročenih človeški govorici; ta dogma je nepopolna, ker je človeška, toda dokončna je in nujna, ker je dana od zgoraj«. Nadaljnja načela so: 2. načelo *vere*, »ki je soodnosna dogmi, ker je to absoluten sprejem božje besede . . .«; 3. načelo *teologije*; 4. *zakramentalno* načelo; 5. načelo drugega ali *mističnega pomena* tekstov sv. pisma; 6. načelo *milosti*, »ki ni le sveta, ampak tudi posvečujoča«, saj nas je Gospod hotel napraviti »za tisto,

kar je on sam«; 7. načelo *askeze*, ker nas »milost ne more dvigniti ali preoblikovati brez zatajevanja naše nižje narave«; 8. načelo, ki nam govori o *hudobiji greha*; 9. načelo, ki nas uči, da je *tvar sposobna posvečenja*. (303 do 304). Seveda pa potem Newman podrobneje razlaga daljnosežnost teh načel, ki so vsa le razvitje odločilnega odrešenjskega dejstva, ki je učlovečenje.⁶

Vsaj nekaj naj pripomnimo glede vsebine, na kakršno Newman misli, kadar govori o »učlovečenju«.

Motili bi se, če bi mislili, da Newman učlovečenje pojmuje brez ozira na Kristusovo smrt in vstajenje, zlasti brez upoštevanja Kristusovega vstajenja in poveličanja. Nikakor se Newman ne postavlja tukaj v neskladje z naukom 2. vatikanskega koncila, ki središčnost in odločilnost za odrešenjsko zgodovino in s tem za vsebino krščanskega razodetja in tudi krščanskega življenja prideva velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Ko Newman govori o učlovečenju kot središčnemu dejstvu krščanstva, tedaj — podobno kakor sv. evangelist Janez — ne odmišlja od dejstva, da se je Jezus za učlovečenega božjega Sina in Odrešenika v polnosti izkazal šele z velikonočnim dogodkom. In ne le izkazal. S tem najodločnejšim dogodkom razodetja in odrešenja je »učlovečenje« samo doseglo svojo dovršitev: Sin božji je sprejel nase tudi najbridkejšo in najsrajnejšo »mejno situacijo« smrti, jo skupaj z grehom (ki je biblično kar najtesneje povezan s smrtjo) premagal in tisto človeško naravo, ki si jo je privzel iz Adamovega rodu, s poveličanim vstajenjem pritegnil v notranje območje troedinega Boga, da bi bilo na to pot pritegnjeno tudi celotno človeštvo, v zvezi s človekom pa tudi ostalo stvarstvo.⁷ *Učlovečenje* in s tem pobožanstvenje Jezusove človeške narave se je sicer začelo že ob Jezusovem spočetju in rojstvu, potem se nadaljevalo v vsem njegovem zemeljskem življenju, *svoj višek* pa je *doseglo v vstajenju in vnebohodu*. Zdaj »Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6,9). Z vstajenjem je postal »oživljajoč duh« (1 Kor 15,45), »orodje« za pobožanstvenje človeštva.⁸ Tako torej Newman pri izrazu »učlovečenje« ne misli le na privzem človeške narave po večni Besedi, marveč tudi na vse Kristusovo odrešenjsko delo, od njegovega rojstva do poveličanja; vendar pa se zaveda prav posebnega mesta, ki ga ima pri »učlovečenju« dogodek, v katerem je Oče z močjo Svetega Duha obudil Jezusa od mrtvih. V tem pogledu hodi Newman za cerkvenimi očeti, zlasti za vzhodnimi, za katere danes jasneje kakor pred dobrim desetletjem vemo,

⁶ Prim. tudi Dev., 86, 187, 310, 343, 394.

⁷ Prim. 2 Vat. C 48 in CS 22.

⁸ Prim. Newmanovo pridigo »Kristus, oživljajoči duh« z dne 3. 4. 1831, v nem. prev. Pfarr- und Volkspredigten (Parochial and Plain Sermons, okr. PPS) II. Bd., Schwabenverlag, Stuttgart 1950, 159—171; odlomki iz Newmanovih »Lectures on the Doctrine of Justification«, v: E. R. Fairweather, The Oxford Movement, Oxford University Press, New York 1964, 224, 238—239, 246—247.

da so pri »učlovečenju« redno mislili hkrati na Kristusovo vstajenje kot dovršitev učlovečenja.⁹

Takšno pojmovanje »učlovečenja« ima Newman pred očmi, ko v svojem »Eseju o razvoju nauka« v zvezi z namenom svojega iskanja ugotavlja, da je za krščanstvo *nekaj središčnega ne morda* ta ali ona *ideja*, ta ali oni »nauk, izveden iz delnega vidika sv. pisma (pa naj bo ta vidik še tako resničen in važen)«, marveč *dogodek (oziroma dejanje) učlovečenja*, kakor se je Newman izrazil vsaj petnajst let prej v enem od svojih »univerzitetnih govorov.«¹⁰

2. »Člen, s katerim Cerkev (in kristjan) stoji ali pade«, prikazan v Newmanovih govorih

Že kot anglikanec je Newman kmalu spoznal, da Kristusa in krščanstva ni mogoče ločiti od Cerkve (čeprav je seveda Kristusa in Cerkev potrebno razlikovati). Zato ni napak, če pri razpravljanju o tem, kaj je za kristjana (in za krščanstvo) odločilno, že v podnaslov vključimo tudi Cerkev.¹¹

Iz nakopičenega bogastva Newmanovih govorov, tj. konferenc in pridig, naj vzamemo le nekaj, kar pa nam lahko da vsaj nekoliko zaslutiti celotno bogastvo. To bogastvo do danes ni čisto nič izgubilo svoje vrednosti; zato je res mogoče reči, da je Newman »pridigar našega časa.«¹²

a) V svojem *drugem oxfordskem univerzitetnem govoru npr. je 13. 4. 1830* Newman obravnaval temo o »vplivu naravne in razodete religije na

⁹ Glej J. Jossua, *Le salut — incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Cerf, Paris 1968; posebej Predgovor, ki ga je napisal P. -A. Liégé, XI—XVI. Prim. J. Ratzingerja ko pravi: »Biti človek pomeni: biti za smrt. Biti človek pomeni: biti prisiljen umreti, biti tisto bitje nasprotja, v katerem je s stališča biologije smrt naravna in nujna; a hkrati se je v biosu odprlo neko duhovno središče, ki hrepeni po večnosti in ki z njegovega stališča smrt ni resnično naravna, marveč nelogična.« Takšno stanje človeške narave je sprejel nase Sin božji, ki je izkusil na križu smrtno bridkost in je v vstajenju »svojo človečnost pritegnil v zavetje trinitaričnega pogovora večne ljubezni same. Ta človečnost sploh ne more več propasti; onkraj praga smrti se je znova dvignila in si ustvarila nanovo svojo polnost. Tako odkrije šele vstajenje tisto poslednje, odločilno v členu vere 'In je postal človek'. Iz vstajenja vemo, da zdaj za večno velja: On [Sin božji] je človek. Za vedno to ostane. Človečnost je po njem pripuščena v lastno božje bitje: To je sad njegove smrti. V Bogu stojimo. Bog je čisto-drug in hkrati Ne-drug. Če mu rečemo Oče, rečemo to v Bogu samem. To je človekovo upanje, krščansko veselje, evangelij.« (Der Gott Jesu Christi, Betrachtungen über den Dreieinigen Gott, Kösel, München, 68—69). Podobno tudi H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Benzinger, Einsiedeln 1963, zlasti 84—85.

¹⁰ J. H. Newman, *Sermons, preached before The University of Oxford* (okr. O. U. S.) New Edition, Longmans, London 1892, 35 (Sermon II, 30).

¹¹ Prim. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu — Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Cerf, Paris 1970, 135—151 (odstavek L'Ecclésiologie de Newman).

¹² Tako pravi J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Seelsorge V., Freiburg 1969, 351—356, tu 352; prim. tudi J. Artz, *Newman-Lexikon* (gl. op. 5!) 862—877.

človekovo življenje«. ¹³ V tej zvezi navaja učlovečenje božjega Sina kot osrednje dejanje božjega Sina, tisto učlovečenje, ki ima za svoj namen spravo z Bogom in obsega tudi vstajenje od mrtvih (16—17).

»Bog filozofije je bil neskončno velik, toda abstrakcija; Bog poganstva je bil razumljiv, toda človeške zamisli so ga degradirale. Znanost in narava nista mogla napraviti povezave — to je bilo prihranjeno razodetju, ki je predložilo Predmet, v katerem je ono oboje bilo mogoče spraviti med seboj in je zadovoljilo želje obojega v realnem in razkriteu učlovečenju Boga« (24). Razodetje nam prihaja naproti in nam pomaga »s preprostimi in razločnimi *dejstvi* in *dejanji*, ne z utrudljivimi sklepanji iz obstajajočih pojavov, ne s posplošenimi zakoni ali metafizičnimi domnevmami, marveč z *Jezusom in vstajenjem*; in *„če Kristus ni vstal“* — tako jasno izjavlja sv. Pavel — ,tedaj je prazno naše oznanjevanje in prazna vaša vera'. Dejstva, kakor so ta, niso preprosto razvidnost resnice razodetja, marveč so sredstva za prodornost [impressiveness] tega razodetja. Kristusovo življenje združuje in osredotoča resnice o prvenstvenem bogastvu [chief good] in zakonih našega bivanja, resnice, ki nemočno in izgubljeno blodijo nad površino moralnega sveta ter se pogosto medsebojno povsem razhajajo. Kristusovo življenje zbira tiste razpršene žarke luči, ki so bili v prvih dneh stvarjenja izliti na celotno obličje narave, v določena razumna središča, na nebesni oblok, da vladajo dnevu in noči ter ločijo luč od teme. Našemu Odrašeniku podeljuje sv. pismo vse tisto obilje abstraktnih naslovov moralne odličnosti, ki so jih iznašli filozofi: Beseda, Luč, Življenje, Resnica, Modrost, božja Slava . . .« (27—28).

»Toda filozofi težijo nasproti božjemu *načelu* [divine principle]; kristjan nasproti božjemu *Izvrševalcu* [Divine Agent]. *Tako je posvečanje naših energij v služenju osebi prilika za najvišje in najplemenitejše kreposti, za nesebično privrženost, samožrtvovanje, iskrenost . . . Celo počelo dobrega, ko je vsajeno ter bolj in bolj uresničeno v naših srcih, se nam še neprestano razodeva kot Oseba . . . Tako npr. beremo o tem, kako se v nas upodablja Kristus . . . Ta metoda personalizacije (če smemo tako reči) je izvedena v vsem razodetju«* (28—29). Vse v Krščanstvu mora biti postavljeno v luč in povezano z »življenjem in smrtjo božjega Sina Jezusa Kristusa« (34). Odločilno je v krščanstvu *osebni odnos do Osebe*, do Boga, s katerim se srečamo v Kristusa, vse drugo je s tem v zvezi.

»Člen, s katerim Cerkev stoji ali pade, je učlovečenje božjega Sina; in sicer bolj kakor pa katerikoli nauk, izveden iz delnega vidika sv. pisma (pa naj bo še tako resničen in pomemben). ,Sleherni duh, ki ne priznava, da je Jezus prišel v telesu, je od Boga, in noben duh, ki Jezusa ne priznava, ni od Boga . . . in to je duh antikrista' (1 Jan 4,2.3) . . . In zaradi tega govori

¹³ Newman, O. U. S. (gl. op. 10!) 16—36 (»Influence of natural and revealed religion respectively«).

apostolov v Apostolskih delih in prvotne veroizvedbi skoraj izključno poudarjajo zgodovino, ne nauke krščanstva. To se pravi, da bi teologija svoje velike nauke morala izvajati iz ojkonomije našega Gospoda, kajti dejanja te ojkonomije [odrešenijskega dogajanja] dajejo posebnost in moč razodetju« (35).

Paziti je treba na naslednje: Če Newman hkrati z opozarjanjem na odločilne točke krščanskega razodetja poudarja tudi njegovo absolutnost in neprekosljivost, ne trdi s tem, da nimajo »naravne« religije nikakršne odrešenijske pomembnosti. Gotovo, pravi Newman, bi bilo povsem zgrešeno, če bi »hoteli svet skrčiti« — sedaj, ko nam je dano razodetje v Kristusu — »na prav tisto stanje, v katerem je svet bival v dobi poganskega moralista«, namreč Aristotela. In zavedati se moramo »pomembnosti vidne Cerkve, ko gre za razsojanje mnenj človeštva, kar zadeva sredstva za pridobitev sreče; in ne smemo čakati, dokler ne bodo mnogi izobraženci, razočarani nad modrijani in državniki, sami začeli raziskovati človeško naravo, kakor da bi to bilo edino preostalo sredstvo za zadostitev svojemu iskanju« (33). — »Hkrati se moremo iz vsega tega učiti, kako je s stvarnim religioznim stanjem poganov. Ti pogani — to utemeljeno upamo — niso v nevarnosti, da bi se pogubili, razen kolikor so prav vsi ljudje v takšni nevarnosti, bodisi v poganskih bodisi v krščanskih pokrajinah; v nevarnosti za pogubljenje so namreč vsi tisti, ki ne gredo za skrivnostnim glasom vesti, kakršna jih vodi po zaupanju [faith, a v širšem pomenu] k resnični, čeprav nevidni dobrini. Kajti kristjani nimajo ravno izključnega spoznanja in duhovne pomoči, pač pa visoke in posebne darove; in čeprav je razkritje božjega značaja Učlovečenje edinstvena in neprecenljiva dobrot, vendar je njena odsotnost nadomeščena do neke stopnje ne le v navdihnjenem Mojzesovem dokumentu, marveč celo, z večjo ali manjšo močjo v skladu z okoliščinami, v tistih različnih izročilih glede božje previdnosti in božjih uredb, ki so razstlane v poganskih mitologijah« (33).

Čisto ob koncu tega govora pravi Newman: »Vedno naj bi si prizadevali za to, da bi koristno uporabljali to poslednje in popolno razodetje božjih lastnosti in božje volje, vsebovano v novi zavezi, ki vedno postavlja pred nas vzor božjega Sina; in trudili naj bi se delati tako, kakor da bi bil On sam vedno pred nami čutno navzoč, s svojim pogledom, glasom in kretnjo, zato navzoč, da bi nas odobral ali grajal v vseh naših skritih mislih in v vseh naših stikih s svetom!« (35—36).

b) Izmed mnogoterih »Župnijskih in preprostih govorov«, ki jih je v osmih zvezkih Newman ponovno objavil, je za naše vprašanje zanimiv npr. tisti, ki ga je Newman napisal l. 1835 (v jan. ali febr.) v naslonitvi na sveto-pisemsko vrstico: »In po tem vemo, da ga poznamo, če spolnjujemo njegove zapovedi«. ¹⁴ Naslov govora je »Odrešujoče spoznanje«.

¹⁴ Pfarr- und Volkspredigten (PPS) II. Bd. (gl. op. 8!) 174—184.

Tukaj se Newman obrača zoper usmerjenost, ki jo moremo včasih ugotoviti tudi med nami po 2. vatikanskem koncilu: »Na sleherno resnično in skrbno pažnjo na vsebino vere gledamo kot na nerodovitno ortodoksijo, tehnično dlakocepstvo in podobno; in vsako pravo resnobo glede dobrih del imamo za zgolj hladno in togo moralo. Zaradi tega menimo, da religija ali bolje (kajti to je tukaj poglobljena stvar) dokaz za našo zaresno vernost obstaja v našem čustvenem razpoloženju; zanemarjamo pa v primerjavi s tem predmet, iz katerega mora izvirati religija, in dela, ki bi morala iz tega izhajati« (175).

Nasproti temu mišljenju Newman naglaša: »Jasno vemo, kaj je predmet nadnaravnega gledanja, ki nam ga daje evangelij: ‚Bog je razodet v mesu‘ (1 Tim 3,16), On, ki je bil prej neviden, se je v Kristusu pokazal . . . *Pokorščina je preizkusni kamen vere*. Tako je celotna dolžnost in delo kristjana zgrajeno na teh dveh dejanjih, na veri in pokorščini: ‚na Jezusa gleda‘ [Hebr 2,9], na božji predmet kakor tudi na utemeljitelja našega verovanja, in se ravna po njegovi volji. Ne kakor da bi neka usmerjenost duha ne bila potrebna in ne kakor da bi ne bili potrebni določeni pojmi, občutja in čustva ter razpoloženje srca — vse to kot potreben pogoj odrešenijsko-zveličavnega stanja. Vendar pa apostol dejansko ne poudarja tega, kakor da bi to odrešenijsko-zveličavno stanje z gotovostjo sledilo; zadostuje le to, da naša srca rastejo v tehle dveh glavnih stvareh: da *gledamo Boga v Kristusu* in skrbno težimo za tem, da bi mu bili *poslušni v svojem življenju*. Mi smo danes v nevarnosti, da bi nobenemu od tega dvojega ne pripisovali tiste pomembnosti, ki bi jo morali« (174—175).

» . . . To je bila ena od dobrot Kristusovega prihoda: da je bil nevidni Bog tedaj razodet v liku in zgodovini ljudi, razodet po tisti strani, po kateri so grešniki poznanja o njem najbolj potrebovali, po tisti strani, po kateri je narava govorila o njem razločno — razodet kot sveti, pa vendar usmiljeni voditelj svojih stvari. In zato so evangeliji, ki vsebujejo spomine na to čudovito milost, naši najodličnejši zakladi. Smemo jih imenovati odločilni tekst razodetja, medtem ko so pisma, posebno pisma sv. Pavla, kakor razlaga k temu; ta pisma evangelije v njihovih različnih delih razvijajo in osvetljujejo; zgodovino dvigajo na raven nauka, obrede na raven zakramentov, kratke izreke ali posamezna dejanja povzemajo v doktrinalne verske stavke in tako z vso zvestobo oznanjajo Jezusovo osebo, njegovo delo in njegovo voljo. Sv. Janez je prerok in evangelist hkrati; Janez sporoča in razlaga Gospodovo javno delovanje. Vsekakor pa je pravi prerok Cerkve Kristus, in njegovi apostoli razlagajo le njegove besede in dejanja, in to v skladu z njegovimi lastnimi besedami o njim obljubljenem vodstvu, ki naj bi Njega poveljalo. Enako nalogo v službi Njemu izvršujejo veroizpovedi in tiste doktrinalne razlage zgodnje Cerkve, ki jih ohranjamo pri svojem bogoslužju. Vse to ne govori o nikakršnem takem bitju, ki bi obstajalo le v ide-

jah in zamislih, marveč o resničnem božjem Sinu, o čigar življenju nam sporočajo evangelijski. Tako torej sleherni odsek odrešenjskega dela meri na razodetje Njega, ki je središče tega razodetja.

Če od Njega obrnemo pogled na nas, najdemo kratko pravilo, ki nam je dano v besedah: 'Ako me ljubite, ohranite moje zapovedi' (Jan 14,15). 'Kdor pravi, da v njem ostane, mora tudi sam živeti, kakor je on živel' (1 Jan 2,6). 'Če ste torej vstali s Kristusom, iščite, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na božji desnici' (Kol 3,1). To je vse, kar nam je naloženo; sicer je to težko izvedljivo, a lahko razumljivo; to je vse, kar nam je naloženo — in sicer iz preprostega razloga, ker je vse drugo storil Kristus. On nas je svobodno izvolil, je za nas umrl, nas je prerodil in živi zdaj vekomaj za nas. Kaj nam še preostane? Preprosto to, da naj bi delali, kar je On za nas storil, to je, razodevali naj bi z dobrimi deli njegovo veličastvo. Tako obstoji celotna človekova dolžnost v pravilnem, (ali kakor se navadno izražamo) v ortodoksnem verovanju in v življenju pokorščine zapovedim« (179).

Nato Newman navaja ugovor, ki pravi: »Takšno gledanje na religiozno dolžnost pospešuje samoprevaro; človek, ki ničesar več ne stori kakor to, da pravilno veruje in se drži božjih zapovedi, je 'formalist'; njegovo srce ni prav nič udeleženo pri stvari; njegova nagnjenja ostanejo neprenovljena; in dotlej, dokler ne nastopi drugačenje, je vsa vera in vsa pokorščina, ki si jo more zamisliti duh, le nekaj zunanjega in nič ne koristi; morali bi se torej obrniti na človekovo srce, morali bi mu prigovarjati, naj se izpraša in naj pretehta svoje nagibe...« — Newman odgovarja: »Zastavljam nasprotno vprašanje: Kako naj človek ve, da so nagibi in nagnjenja nekaj pristnega, razen iz njihovih sadov? Ali morejo morda biti svoj lasten dokaz? Ali so kakor barve, ki jih človek takoj spozna, brez preiskovanja in pretehtavanja? Ali ne ustreza vsako čutenje in vsako mnenje o tej ali oni po-barvanosti — prijetno ali neprijetno, v skladu s sodbo vsakogar — notranji luči, ki sije v njegovi duši? Ali ni luč, ki prebiva v človeku, včasih celo tema, včasih somrak in včasih nosi na sebi ta ali oni odtenek? Kako je torej mogoče, da bi kdo svoja čustva in nagnjenja mogel pravilno presojati s svojo notranjo lučjo?... Torej je potrebno, da gre ven iz samega sebe, če naj dožene, kako je z načeli, katera ga vodijo. To je, *obrniti se mora k svojim delom in jih primerjati s sv. pismom* kot z edinim dokazom glede samega sebe, ali je njegovo srce popolno pred Bogom ali ne... S tem ne trdim, da to ali ono dobro delo kaj pove; a stalna pokorščina pove veliko. Mnogoteri dejanja, izvršena na različnih področjih dolžnosti, se medsebojno podpirajo in drugo za drugo pričujejo... Vestnost v vsem tem je edino možna gotovost, da imamo pravo duhovno usmerjenost... Kolikor nekdo more utemeljeno upati, da je *stanoviten*, toliko more ponižno zaupati, da ima pristno vero. Stanoviten biti 'po vseh zapovedih in zakonih brez graje'

(Lk 1,6), to edino je pomembno; vendar naj se človek med vsem časom spoštljivo ozira na veliko vsebino vere, na Očeta, Sina in Svetega Duha, tri božje osebe, enega Boga; in na Sina, ki se je zaradi našega zveličanja učlovečil« (178—181).

Tudi tukaj vidimo izrazito osebnostno in kristocentrično gledanje na krščansko vernost. Že iz tega lahko tudi vidimo, kako napačno je, če kdo misli, da Newmanovo poudarjanje vesti v človekovem življenju pomeni zavajanje v sentimentalnost in samovoljnost. Newman dalje pravi:

»Nepokorščina zasleplja vest; pokorščina napravlja vest ostrovidno in tenkočutno. Čim bolj sami *delujemo*, tem bolj bomo zaupali v Kristusa; in to gotovo ni nikakršen puščoben nauk — daje nam najprej nekoliko tiste gotovosti o našem odrešenju, kolikor nam sploh more biti dana, in nas potem vodi do tega, da pomirimo svojo sebično nemirnost ter pri pogledu na učlovečenega božjega Sina pozabimo na naš strah . . . Naša dolžnost obstaja v dejanjih — seveda v dejanjih vsake vrste: v dejanjih duha kakor v dejanjih jezika ali roke. A v vsakem primeru obstaja naša dolžnost v glavnem iz dejanj; nikakor ne obstaja neposredno v razpoloženjih in čustvih. Kdor teži za tem, da bi dobro molil, odkritosrčno ljubil, mirno disputiral, kakor pač nanesejo vsakokratne obveznosti, ta je moder in religiozen; a kdor je nedoločeno in splošno usmerjen na religiozna razpoloženja, se omreži z zvodljivimi besedami, katerih stvarni pomen je v tem, da so škodljive. Naša dolžnost, kakor nas srečuje! V tem je skrivnost našega pristnega verovanja in miru. Z božjo milostjo imamo oblast nad svojimi dejanji, a nimamo nikakršne neposredne moči nad svojimi krepostmi. Zagotovimo si le naša dejanja, kakor bi jih hotel imeti Bog; in naše kreposti bodo prišle same po sebi. Vzemite npr., da je vesten mož v družbi tujcev; reči jemlje, kakor prihajajo, govori naravno o njih, izraža stvarno svoje mnenje in dela dobro, če se mu ponudi prilika. Njegovo srce je v njegovem dejanju in njegove misli brez napora počivajo v njegovem Bogu in Odrešeniku. Takšno je ravnanje pravega kristjana: slabó poučenim prepušča, da se ženejo za (tako imenovanimi) religioznimi dušnimi razpoloženji, ki ne obstajajo v ničemer drugem kakor v praznem ubadanju in govoričenju. Resnično religiozna usmerjenost in miselnost je za človeka nevidna kakor duša sama, kateri ta usmerjenost pripada; in kakor je duša spoznatna po svojih učinkih, tako je notranja usmerjenost spoznatna iz njenih sadov. — Hočem še pristaviti, da obstaja naloga samopresojanja bolj v tem, da odkrijemo v sebi slabo, kakor pa da v sebi ugotovimo dobro. Nikakršna škoda ne more nastati iz pogleda na naše grehe, dokler se obdržimo pred Kristusovimi očmi in jih skušamo premagati; táko gledanje na samega sebe vodi le h kesanju in k veri . . .« (182—183).

»Naj končam: Bistvo vere obstaja v tem, da gledamo onkraj samih sebe; predstavite si torej, kakšen vernik je tisti, ki se zapre v svoje lastne

misli in se zanese na dejavnost svojega lastnega duha, na svojega Odrešenika pa misli kot na neko tvorbo svojih lastnih predstav, namesto da bi sam sebe izklopil in živel iz Njega, ki živi v evangelijih. — Toliko torej, da vam približam pogled na religiozno vero, pogled, ki je v katoliški Cerkvi vedno imel zastopnike in ki je gotovo odrešilen. Jutri hočem v podrobnostih več povedati o tistem drugem sistemu, ki so ga porodili novejši časi» (184).

c) Pridiga, katero je Newman vnaprej napovedal, ob koncu prejšnjega govora, ima naslov »*Ogledovanje samega sebe*«. ¹⁵ Naslanja se na svetopisemsko vrstico: »Glejmo na voditelja in dopolnitelja naše vere« (Hebr 12,2). V njej Newman še dalje in pač še prepričljiveje razvija glavno misel prejšnjega govora: Pri veri in pri krščanskem življenju, ki je vse zakoreninjeno v veri in pravzaprav v Kristusu križanem in vstalem, niso prvo in glavno čustva in burno ter globoko občutena doživetja; tudi ne »preiskovanje srca, da bi se človek prepričal, ali je v pravem duhovnem stanju, kakor imajo to dandanes med mešano množico religioznih sanjarjev za potrebno« (185). Seveda je pravo notranje razpoloženje potrebno; tisto namreč, ki se prebudi v nas pod neposrednim vplivanjem Svetega Duha in ob našem lastnem sodelovanju (prim. 188). Vendar je tisto glavno, kar se zahteva od nas, nekaj drugega — to namreč, da »gledamo stran od samih sebe v smeri na Jezusa in malo mislimo o sebi« (185). Ozirati se je treba na »resnico, ki je v Jezusu« (189). — In ni res, da je »nauk o opravičenju resnična os evangelija« (186). Ta nauk je sicer pomemben, a poglobiten ni. Evangelij odločno govori za »stari, splošni nauk Cerkve, ki naglaša resnice in sadove vere z vso močjo in gleda na nadnaravno naravo vere same kot na nekaj zadosti izkazanega, če so njeni sadovi to, kar bi morali biti« (188); glavno in odločilno je to, kar ugotovimo, če »se preprosto s pogledom na Kristusa oziramo za rešitvijo« (194).

Pravkar omenjena pridiga je bila napisana v začetku l. 1835. Pod drugačnim vidikom in z drugačne strani se Newman iste teme v marsičem dotika tudi v govoru, ki izvira iz konca l. 1834, čeprav je namenjena Kristusovemu vnebohodu. Ta govor nosi naslov »Religiozne skrivnosti«. ¹⁶ Proti njegovemu koncu beremo: »Kar sem povedal sedaj o vnebohodu našega Gospoda, je približno tole: Živimo v svetu skrivnosti, z eno sámo lučjo pred očmi, lučjo, ki zadostuje, da moremo potovati in se pretolči skozi vse težave. Odstranite to luč, in skrajno smo bedni — ne vemo, kje smo, kako smo vzdrževani, kaj bo iz nas in vseh tistih, ki so nam dragi; kaj naj verujemo in zakaj sploh bivamo. Toda z Njim imamo vsega v preobilju. Da sploh ne omenimo dolžnosti in modrosti, ki nas obvezujeta k brezpogojni veri v ljubezni do Njega, našega Stvarnika in Odrešenika — kaj drugega je, kar bi bilo plemenitejše; kaj je drugega, kar bi bilo bolj dvigajoče in

¹⁵ N. d., 185—197.

¹⁶ N. d., 230—241.

očarljivejše kakor pa velikodušnost srca, ki vse tvega na podlagi božje besede; ki izzove sile zla, da storijo svoje najslabše, in zavrača varljivost čutov in zmote razuma v zaupanju na resničnost Tistega, ki je šel na desnico veličanstva v višavi . . . ,To je zmaga, ki premaga svet, naša vera' (1 Jan 5,4). Zadostuje to, da naš Odrešenik živi; da je bil na zemlji in da bo spet prišel. Zaradi njega tvegamo vse; hvaležno moremo položiti v Njegove roke sami sebe, naše sedanje in večne zadeve in zadeve vseh, ki jih ljubimo. Kristus je umrl za nas; »še več, vstal je od mrtvih, celo sedi na božji desnici . . . ' (Rimlj 8,34—37)« (240—241).¹⁷

3. Od središča neločljiva Cerkev

Ne samo danes (in to tudi med katoličani), marveč že v Newmanovih časih, ko je bil še član anglikanske Cerkve, je med njegovimi soverniki anglikanci vedno glasneje nastopalo geslo: »Kristus (Jezus iz Nazareta) — dà, Cerkev — ne!« Čeprav je bilo to večkrat v zastrti obliki, npr. v trditvi, da se Cerkev postavlja kakor nekakšna stena med posameznega vernika in Kristusa oziroma Boga, tako da cerkvene institucije s »tolikerimi vmesnimi instancami, tolikšnim aparatom« preprečujejo neposredni osebni stik z Bogom.¹⁸ Že tedaj je — vsaj med anglikanci — nekaterim kristjanom prihajalo na misel: Cerkev naj bi se kot institucija polagoma kar razpustila, ohranila pa naj bi še naprej nekatera najlepša načela iz evangelija, prilagojena »sodobnim potrebam« in »sodobnemu življenjskemu občutju«.

a) Da se ni mogoče oklepati Kristusa in biti kristjan, pri tem pa zavestno odklanjati Cerkev — tudi kot vidno družbo z nekim vidnim vodstvom —, to je Newmanu postalo zelo jasno že kot anglikancu v njegovem triindvajsetem letu starosti, ko je bil ordiniran za anglikanskega duhovnika. Še bolj tedaj, ko se je l. 1833 pridružil oksfordskemu gibanju. Tega se je držal potem vse življenje in je to prepričanje skušal posredovati tudi drugim. Izredno poznanje sv. pisma in cerkvenih očetov ter srečanje s Cerkvijo prvih stoletij, s Cerkvijo, ki je v zgodovini očitno postala telo, po katerem Kristus sam z močjo Svetega Duha nadaljuje svoje odrešitjsko delovanje — to je Newmana izpeljalo iz ožine individualistično-pietističnega krščanstva, kakršnega so v njem prebudila notranja izkustva mladostne dobe, ko je bil še pod vplivom kalvinističnega evangelikanstva. Newmana je prevzela živa za-

¹⁷ Prim. tudi čudovito Newmanovo pridigo z naslovom »Kristusov križ, mera za svet« z dne 9. 4. 1841; pri roki imam le nem. prevod: J. H. Newman, Ausschau nach Gott, Herder-Bücherei, Freiburg 1961, 88—96.

¹⁸ Prim. takšno izražanje pri nas v sestavku V. Musek, Demokratisacija v Cerkvi, v: Znamenje 5 (1975) 439—441, tu 440. Tega ne navajam zato, da bi koga obsojal, marveč zato, da bi posebno odgovorni v Cerkvi ne dajali povoda za takšno gledanje na Cerkev — da bi se ne postavljali med človeka in Boga kakor stena, marveč res omogočali neposreden stik z Bogom in ne ustavljali ljudi pri sebi ali pri »strukturah«.

vest, da je Cerkev v svoji vidnosti in v svojih zunanjih sredstvih, tudi v svoji versko-zakonodajni avtoriteti, nadaljevanje odrešenjskega učlovečenja božjega Sina.¹⁹ Kakor je namreč pri Kristusu samem njegova človeška narava »orodje« odrešenjskega dela in stalni organ za podeljevanje nadnaravnega življenja, podobno je s Cerkvijo, ki je Kristusova »polnost« in njegovo skrivnostno telo ter njegova nevesta.²⁰ Bog je postal človek, resnično je stopil v zgodovino; prilagodil se je človeški naravi tudi v svoji ustanovi, v Cerkvi, po kateri naj bi do konca sveta na telesno-zgodovinski način sam prihajal v stik z vsemi človeškimi rodovi in jih odreševal.

»Obstaja *vidna Cerkev* z zakramenti in obredi, ki so prevodniki nevidne milosti... To je nauk sv. pisma, prve Cerkve in anglikanske Cerkve. Tudi v tem nisem spremenil svojega prepričanja. Glede tega sem gotov sedaj ravno tako, kakor sem bil gotov l. 1833, in ta gotovost me nikdar ni zapustila.« Tako je Newman l. 1839 izrazil svoje gledanje na Cerkev.²¹ K temu še dodaja, kako se mu je neizbrisno vtisnil v spomin odstavek sv. Ignacija Antiohijskega, »ki govori o nepokorščini do cerkvene avtoritete in pravi: 'Človek se ne pregreši toliko proti škofu, ki ga vidi, ampak predvsem proti nevidnemu škofu, in tako nima opravlja s človekom, ampak z Bogom, ki pozna skrivnost srca'. Želel sem se ravnati dobesedno po tem načelu; in z zaupanjem morem reči, da ga nikoli nisem zavestno prekršil. Rad sem opravljal svoje delo tako, kakor da čutim na sebi pogled svojega škofa, njegovo oko pa mi je bilo božje oko. Tako sem imel posebno oporo in varstvo pred samim seboj. Nisem mogel kreniti na napačno pot, dokler sem upravičeno domneval, da me v ničemer ne gleda po strani. Tako nisem bil

¹⁹ Takšno idejo je — neodvisno od Newmana — razvijal v istem času J. A. Möhler. V strogem, natančnem pomenu sicer ne moremo reči, da se učlovečenje nadaljuje v Cerkvi; kajti bilo je enkratno dogodek, pač pa se uveljavlja s svojimi učinki v Cerkvi, a ne da bi se učlovečenje samo kot dogodek stalno ponavljalo. Pač pa živi Kristus naprej v Cerkvi v tem pomenu, da sicer sedi kot Gospod veseljstva na Očetovi desnici (seveda je »sedenje« in »desnica« mišljeno v podobi), a v Cerkvi po Svetem Duhu nenehno deluje. Prim. o tem H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Schöningh V., München 1968, § 7.04. Glede Möhlerja prim. L. Bouyer, v op. 11 n. d., 117—134.

²⁰ Newman zlasti pogosto označuje Cerkev kot nevesto božjega Jagnjeta, kot Kristusovo telo; Kristus skrivnostno-realno uveljavlja v Cerkvi svojo odrešenjsko-zveličavno smrt in vstajenje. Cerkev in v njej verujoči so usmerjeni osebno na Kristusa; njega se oklepajo v spoznanju in ljubezni. Kristjan nosi v sebi Kristusovo podobo: to je v človeku počelo spreobrnjenja, verovanja, nramnega življenja, edinosti v eni sami Cerkvi. Če je razum v človeku preveč poudarjen — na škodo drugih razsežnosti človeka — postane Kristusova podoba v človeku spačena. Svetniki nosijo v sebi in na sebi Kristusovo podobo in jo odkrivajo tudi drugim ljudem, mnogokrat bolje, kakor pa morejo to podobo posredovati napisani evangeliji, ki jih ta ali oni človek včasih občuti kot nekaj tujega. (Podrobne navedke o tem gl. Artz, Newman-Lexikon, 583; glede svetnikov pr. t., 129.) Zelo globoko Newman pojmuje odnos med Cerkvijo in Svetim Duhom; posebno se navzočnost in dejavnost Svetega Duha in prek njega Kristusova dejavna navzočnost uveljavlja v zakramentih (Artz, NL, 579 in 377—478).

²¹ J. H. Newman-J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 108.

zgolj formalno pokoren pravilu, ki sem si ga postavil, ampak sem želel škofu ugajati, ker sem videl v njem tistega, ki ga je božja roka postavila nadme.«²²

Božje učlovečenje je po Newmanovi trditvi najprej božje dejanje, nato pa tudi nauk in načelo, uresničeno v zgodnji, a tudi v poznejši Cerkvi. Sv. pismo je tako rekoč sad in hkrati dota prve Cerkve ter kaže onkraj sebe, na Cerkev, kateri je podarjen isti Sveti Duh, ki je navdihnil sv. pismo. Ta Duh vodi Cerkev k vedno globljemu spoznavanju zaklada božjega razodetja, vsebovanega v sv. pismu, ko se Cerkev s človeštvom, kateremu je namenjena, na svoji zgodovinski poti srečuje z vedno novimi vprašanji, ki naj bi bili osvetljeni z odrešujočo lučjo in močjo Kristusove skrivnosti.²³ Ravno to gledanje na Cerkev je Newmana polagoma — ob zavesti poslušnosti svoje vesti kot resničnem odmevu božjega glasu — privedlo do tega, da je pri štiriinštiridesetih letih prestopil s katoliško Cerkev, čeprav so bile v ta namen potrebne tako velike žrtve, da nekateri po pravici govorijo tukaj o Newmanovem mučeništvu.²⁴

Tudi zunanje vidne prvine Cerkve po takšnem pomovanju seveda ne morejo biti malopomembne ali celo nekaj, česar bi se bilo treba čimprej in kar najtemeljiteje znebiti. L. 1835 je Newman dejal: »Po pravici moremo govoriti o vidni in nevidni Cerkvi, kolikor pod tem razumemo dve strani prav iste stvarnosti, ki sta ločeni le v našem duhu, a ne v stvarnosti sami . . . Vidna se Cerkev imenuje npr. zato, ker obstaja iz duhovnikov in laikov — nevidna, ker glede svojega življenja in svoje moči temelji na nevidnih vplivih in darovih, ki izvirajo iz nebes. To se v resnici ne da razkosati na dvoje, kakor bi ne pomenilo razdeliti krožnico, če bi hoteli 'vzeti narazen' konkavno in konveksno: kar se od zunaj kaže izbočeno, se od znotraj kaže kot vbočeno . . . Ena sama Cerkev je celotno telo iz vseh rodov, tako da je Cerkev našega časa le en njen del. V prihodnjem svetu se bo ta Cerkev v svoji enoti strnila, pa naj so njeni udje živeli kadarkoli . . . Pri tem ne govorimo o dveh Cerkvah; pred očmi imamo le eno samo krščansko občestvo, z ene strani v njenem bivanju v onstranstvu in z druge strani sedanjo vidno Cerkev . . .«²⁵ Seveda je tudi posamezno krajevno cerkveno občestvo, zlasti pri obhajanju liturgije, posebej evharistične, nekaj velikega in temeljnega, saj se povezuje s tisto bistveno stvarnostjo, ki je odločilna za celotno Cerkev vseh krajev in časov, za celotno Cerkev, ki po svojem največjem in najodličnejšem delu stoji pred samim božjim prestolom — namreč s poveljčanim Kristusom in njegovim Duhom. Vendar pa je takšno krajevno cerkveno občestvo le »krajevno ponavzočenje in organ« vseobsegajoče katoliške

²² N. d., 109.

²³ Newmanove tekste o tem gl. v: Kardinal J. H. Newman-O. Karrer, *Die Kirche*, II. Bd., Benzinger, Einsiedeln 1946, 187—211.

²⁴ D. Gorce, *Martyre de Newman*, Paris 1946.

²⁵ To govoril Newman 25. 10. 1835 (PPS III, 16), v nem. prev. W. Lipgens, J. H. Newman, *Summe christlichen Denkens*, Herder-Bücherei, Freiburg 1965, 140.

in apostolske Cerkve.²⁶ In nikoli ne sme krajevno občestvo odmisлити od te vseobsegajoče stvarnosti Cerkve.

b) Newman je z ogorčenjem odklanjal zgolj sociološko ali vsaj pretežno sociološko pojmovanje Cerkve, ki sploh ne vidi ali komaj še za silo vidi bistveno jedro Cerkve. Saj je Cerkev *občestvo, ki ga Duh poveličanega Gospoda napravlja za živo*, čeprav s slabostmi zaznamovano *orodje Odrešenikovega delovanja* sredi dramatične zgodovine človeštva in vsega stvarstva, ki skupno zdihuje in trpi v породnih bolečinah (prim. Rimlj 8,22; Mt 19,28) do nastopa »novega neba in nove zemlje« (2 Pet 3,13; Raz 21,1). »Cerkev je tam, kjer je navzoč Kristus — to je zares prava določitev pojma Cerkve. Pogosto kdo vprašuje, ali naše bogoslužje, naši sveti časi, naši obredi, naši zakramenti in uredbe resnično vključujejo Kristusovo navzočnost, navzočnost njega, ki je to obljubil. Če odgovorimo pritrdilno, potem pripadamo Cerkvi; če ne, smo le igralci na nekakšnem odru ali tribun. Morda mislimo to pobožno; in Bog nam more v svojem usmiljenju podeliti milost — toda če v tem primeru to stori, bo to zunaj njegovih obljub...«²⁷

V razpravi o opravičenju, napisani l. 1837 in 1838, govori Newman o *Kristusu kot »povzetku Cerkve«*. »Kristus je prišel, da bi vse prvine, ki so bile razsejane po svetu, zbral v enoto, jih napravil za svojo lastnino, jih presijal s samim seboj ter jih v sebi preoblikoval in prenovil... Privzel si je našo naravo, da bi zopet zaživela in bi bila obnovljena ter na novo rojena v Bogu, in bi, dovršena na križu, izročila naprej to, kar je sama postala: neumrljivo pšenično zrno za življenje vseh, ki ga v veri sprejemajo, do konca časov. Zato se Kristus v sv. pismu imenuje 'začetek božjega stvarstva', 'prvorojenec (vstalih) od mrtvih', 'prvi sad vstajenja' (Raz 3,14; Kol 1,18; 1 Kor 15,20). Tako je Kristus *edini* temelj življenja v vseh svojih služabnikih, ki niso nič drugega kakor njegovi udje... Pred njegovim prihodom mu je judovska Cerkev darovala snovi zemlje, ki z uporabo preminejo. Toda zdaj je poslal svojega Duha, da napolni te prvine s samim seboj, da postanejo te prvine živi in blagoslova polni darovi za njegovega Očeta. Simboli so v Svetem Duhu postali sredstva milosti, sence so postale bitja, predpodebe zakramenti. Kar je bilo ustrezna določba in pobožna navada, ima zdaj ne le pomen, marveč tudi moč. Voda more po svoji naravi umiti telo le naravno, a sedaj postane tudi očiščenje duše; vino, ki 'razveseljuje človekovo srce', in kruh, ki 'poživlja človeku srce', dà, celo olje, ki 'razvedruje obličje' (Ps 103,15), vse to odslej niso le sredstva telesnega življenja, vse to marveč diha Kristusa. Roke, dvignjene v blagoslov, zvok človeškega glasu, ki je mogel nekoč razodevati le hrepenenje človeške narave ali služiti manjši dobroti: zdaj so vse te reči postale 'neizrekljivi vzdih Duha' (Rimlj 8,26),

²⁶ Newman-Fabijan, Apol., 91.

²⁷ Govor 19. 12. 1841 (Subj. Day 23), v: Newman-Karrer, Kirche II, 32.

dotik ali dih učlovečenega božjega Sina. Cerkev je njegovo telo, njeni duhovniki so njegovi predstavniki, njeno ljudstvo njegovi udje...²⁸

In še naprej pravi Newman: Odslej je vse, kar se dogaja v Cerkvi, »njegovo — Kristusovo — delo in se po tem tudi imenuje. Kakor je on nevidni studenec, tako je tudi v vsem, kar se godi, treba njega prepoznati kot delujoči vzrok in kot navzoči cilj češčenja in zahvaljevanja. In njegova orodja so skoraj toliko orodja kakor tudi zunanji senčni obrisi Njega samega; vse je preoblikovano po njem in v njem.

Preden je on prišel, so bili mnogi učitelji, a doslej je le eden; preden je on prišel, so bili mnogi očetje, a sedaj je on edini »oče prihodnosti«, kakor ga opisuje prerok (Iz 9,6). Preden je on prišel, so se imenovali »bogovi« vsi, katerim je bila dana božja naloga, toda on je edini Bog, razodet v mesu. Preden je on prišel, so bila mnogovrstna prikazovanja angelov, ki so nosili božje ime; sedaj pa je samo on véliki »angel zaveze« (Mal 3,1), ki mu gre adoracija. Preden je on prišel, je bilo mnogo duhovnikov, ki so v slabosti nepretrgano darovali, leto za letom; a sedaj je le še en sam »veliki duhovnik«, ki »sedi na desni prestola veličastva v nebesih«, en sam »služabnik svetišča in pravega šotora, ki ga je postavil Gospod in ne človek« (Hebr 7,24; 1,3; 8,2).²⁹

c) V isti razpravi so obrača Newman tudi zoper očitek, da Cerkev z zakramenti, raznimi obredi in verskimi obrazi, ki da jih nekako vsiljuje vernikom, *zavaja v formalizem in togost ter duši resnično religioznost*, češ: »Obstaja neviden Odrešenik; Cerkev pa je nakopičila vidna znamenja in sredstva, da bi mu prišli blizu«. Newman priznava, da je možno — in kdaj več kot možno — zlorabljati veroizpoved, obrede in podobno za pozunanjenje vernosti. »A v danem primeru bi bila takšna zabloda velika *nedoslednost* — in ne moremo naprtiti nobenemu sistemu odgovornosti za posledice, ki pritekajo iz zanemarjanja njegovega lastnega smisla... Cerkev ni nikdar trdila, da nas opravičuje gola pravovernost ali zgolj krst ali gola dela, še manj da nas opravičujejo določena duhovna čustva ali doživetja.« In če bi res veljal očitek zoper vidna znamenja in sredstva, »potem bi moral (ta očitek) govoriti tudi zoper Mojzesovo postavo, kakor da bi bili obredi, ki jih je določil Bog, odgovorni za slepoto Judov. Toda v zablodi so bili Judje, ne pa njihova postava... Reči moram nasprotno: Ali niso danes obtoževalci Cerkve sami tisti, ki se zoper nje po pravici obrača očitek, ne pa obtoževana Cerkev?... Kajti kar so čutili Judje v odnosu do svoje postave, je natanko tisto, kar marsikateri zastopniki stavka o »goli veri« čutijo glede svoje vere: ti ljudje postavljajo *svojo vero* na Kristusovo mesto. Njihova predstava o veri je takšna, da dela napoto Kristusu, namesto da bi bila pot h Kristusu. Iz svoje vere napravljajo neko reč, na katero se opirajo

²⁸ Justif. 8, nem. prev. v: Newman-Karrer, Kirche II, 29—30.

²⁹ Pr. t., 30.

— namesto da bi se opirali na Kristusa ... Seveda ne trdim, da ne gledajo na Kristusa kot na početnika vsega dobrega; toda bolj poudarjajo vero kakor pa tisto, kar *verujejo*, bolj tolažbo in pretresljivo moč nauka kakor pa nauk. In tako obstaja potem religija v razmišljanju o svojem jazu — namesto v oziranju na Kristusa; ne preprosto v dviganju svojega pogleda h Kristusu, marveč v iskanju gotovosti, da upiramo svoj pogled na Kristusa; ne v njegovem božanstvu in odrešenju, marveč v našem doživljanju spreobrnjenja ter v našem verovanju v to resnico.³⁰

č) Newman je zelo jasno videl povezavo med Kristusom in Cerkvijo. *Če se ločim od Cerkve, se bom kmalu ločil od Kristusa in od Boga* — razen če me bo pri tem zadržalo kaj takega, kar bo prišlo navzkriž z notranjo logiko miselnosti, ki me pri tem navdaja. Ali pa bom zapustil Cerkev zaradi tega, ker pravzaprav ne verujem v Kristusa kot učlovečenega božjega Sina; morda niti ne v osebnega Boga.³¹ Popolnoma razumljivo je, da ne bom mogel imeti pravega odnosa do Cerkve, če gledam nanjo pravzaprav samo kot na nekaj sociološkega. Saj bi se mi npr. tudi obhajanje evharistije moralo kmalu zazdeti le neznosen »teater«, če bi ne veroval v Kristusa kot učlovečenega božjega Sina in torej tudi ne v njegovo evharistično navzočnost (pri tem bi mi čisto nič ne pomagale nove razlage o »transfikalizaciji« in »transfikalizaciji«). Kdor ima Kristusa le za religioznega genija in antropofila, morda za večjega od vseh drugih (ali pa mu Bog pomeni le »imenitno moč transcendiranja samega sebe in sleherne statičnosti«), glede njega se tudi nihče ne more čuditi, če ima ob vsaki priliki pri rokah očitke na račun »cerkvenih kristjanov«, češ da so »slepo poslušni cerkvenemu vodstvu« in so »sužnji dogem« ali celo »papeževi sužnji«. Newman navaja take očitke npr. že iz 3. stoletja — njihova navidezna moč ni bila nič manjša od današnjih.³²

Za priključitev h katoliški Cerkvi je bilo pri Newmanu odločilno dogemsko-zgodovinsko spoznanje v bistvu krščanstva (neločljivega od Cerkve) kot trajnega zgodovinskega uresničevanja in udejanjanja tiste odrešenijske skrivnosti, skrivnosti resnice in življenja, ki je stopila na zemljo s Kristusom. Tej Kristusovi skrivnosti (ki je hkrati neločljivo skrivnost Cerkve) in njenemu udejanjanju v zgodovini ne moremo postaviti samovoljne meje tam nekje v 5. stoletju, kakor je to delal anglikanizem. Ali naj bi se bil tok zgodovine krščanstva, zgodovine Kristusove skrivnosti, skrivnosti božje resnice in božjega življenja, v 5. stoletju preprosto ustavil? Prav tako je ne-

³⁰ Pr. t., 45—46.

³¹ To je Newman večkrat jasno izrazil že v svoji anglikanski dobi, saj je bila ta misel pravzaprav na ozadju vsega oxfordskega gibanja (prim. Apol. 98, 121—122, 134 ss). Natančneje je o tem razpravljal v svojem poznejšem delu, *An essay in aid of a Grammar of assent*, Longmans, London 1870; New edition 1891, prim. zlasti str. 245—248 in 495—501.

³² Prim. Dev. (gl. op. 1), 211, 304, 307.

mogoče, da bi dejavnost Kristusove skrivnosti omejili na napisano »čisto božjo besedo«, na povsem brez zgodovinsko črkarsko religijo. Saj je vendar oznanjevanje apostolov bilo zasejano ne najprej v knjigo in predvsem v knjigo, marveč res kot živo »seme« na njivo človeške zgodovine; kot rodovitno počelo božjega kraljestva se je zakoreninilo v žive ljudi. Življenje pa pomeni rast. Pri tem je bila Cerkev, od Kristusa postavljeni nositeljci odrešenjskega oznanila in odrešenjskih milosti, obljubljena neprenehna, trajna navzočnost in dejavnost njegovega Duha; tako se bo v Cerkvah ohranjala božja resnica in se bo ohranjalo božje življenje v vsem poteku duhovnega razvoja. Tako bodo posamezniki, kolikor žive kot udje v celoti, v vseh stoletjih — v našem kakor v prvem — deležni obljubljenega Kristusovega Duha. S takšnim gledanjem je dobil Newman podlago za novo eksistenco.³³

A že v zadnjih letih svojega tihega, a globokega razmišljanja pred prestopom v katoliško Cerkev mu je vedno bolj stopalo v zavest, kam se v celoti giblje duh sveta: prihodnji rodovi se bodo morali bolj in bolj odločati med *vero* v Boga (ne v pojme, ideje ali v »neustavljivi osebnostni dinamizem) in *ateizmom*. In edino zavetje in zatočišče vere bo ena sama Kristusova Cerkev, tista, katero je hotel Kristus. Nekako štiri leta po svojem prestopu v katoliško Cerkev je Newman dejal v konferenci, ki jih je imel za izobražence, katoličane in nekatoličane: »O bratje moji, ako se hočete obrniti stran od katoliške Cerkve, h komu hočete iti? Ta je vaše edino upanje na mir in varnost v tem zmedenem in menjajočem se svetu. Nobene sredine ni med njo in obupom nad resnico, če človek svoj razum uporablja nepristransko. Osebna religiozna mnenja morejo pač svoje dni slepiti množice in se prikazovati kot polne vtisa; nacionalne regije morejo pričarati silno veličino, čeprav so brez ljubezni; tlačiti morejo zemeljska tla za stoletja in odvrčati pozornost učenjaka ali spravljeni v zmedo njegovo sodbo. Toda za trajno se bo vendarle pokazalo, da je katoliška vera resnično prihod nevidnega sveta na ta svet. Ali pa, da ni nič pozitivnega, nič določenega, nič stvarnega v kateremkoli našem pojmu, npr. odkod prihajamo in kam gremo. Pusti katolištvo, in pred teboj se odpira pot, da postaneš protestant, unitarijec, panteist, skeptik, v strašni, toda neizogibni zapovrstnosti. Izogniti se da tej zapovrstnosti le po kakem naključju: bodisi da je to utemeljeno v tvojem položaju ali tvoji vzgoji ali v značaju tvojega duha; izogniti se ji da le, če to, kar je verskega, sploh prepodiš iz svojega obzorja, če zatajiš svoj lastni razum, če posvetiš svoje mišljenje in težnje le npravnim dolžnostim ali pa ga zapravljajš samo v poslih sveta... Ne sanjajte o tem, da bi mogli dobiti vero, ako odklanjate to, da bi se priključili Cerkvam! Raziskovati na kakem drugem potu ni priporočljivo, to ponavljam: vodilo bi vas le tja, kjer ni ne luči ne miru ne upanja; vodilo bi vas v globoko jamo, kjer sonce

³³ Prim. O. Karer, v: Newman-Karrer, Die Kirche, I. Bd., Benzinger, Einsiedeln 1945, 85—86.

in mesec in zvezde ne sijejo in kjer ni več lepote neba — kjer je le mraz, otrplost, večna puščoba!»³⁴

Ravno zaradi tega, ker Newman tako jasno vidi, kaj je v krščanstvu središčnega in odločilnega, in ker vse vidi povezano s tem središčem, pa seveda ve, da človek ni zavarovan že s tem, če je v vidni Kristusovi Cerkvi. In tudi dobro ve, da je odrešitjsko učlovečenje božjega Sina namenjeno vsemu svetu, ne le Cerkvi. V Kristusovem križu in vstajenju je — z božje, objektivne strani — svet v celoti spravljen z Bogom (prim. Kol. 1,19.20). Vendar pa je že izvršeni spravi potrebna »služba sprave«, ki jo izvršuje Cerkev (prim. 2 Kor 5,18.21). Tako je človek res kristjan samo kot član Cerkve, ki ga s krstom včleni v svoje občestvo, tako da nihče ni kristjan na svojo pest. In Sveti Duh, ki napravlja kristjana »odraslega« ali »zrelega«, če seveda človek to hoče, je najprej in predvsem Duh Cerkve, tiste Cerkve, ki je od Kristusa prejela poslanstvo v odrešenje vsega sveta.³⁵

Danes teologija nemalo govori o »hierarhiji resnic«, o »vrnitvi v središče«,³⁶ da bi v pravi luči zasijalo tudi vse drugo, kar ni ravno središče, a ne sme biti prezrto. Newman nam ima tudi tukaj veliko povedati. Jasno ve: središčno in odločilno za krščanstvo in kristjana ni ideja ali nauk, marveč dejanje — učlovečenje Boga, ki je v Kristusovi zmagi nad smrtjo doseglo svoj višek in svoj neovrgljivi izkaz. Bog je človeštvu in vsemu stvarstvu izrekel nepreklicno besedo odrešenja. Ta beseda je dejanje ljubezni, ki je šla do konca. Z njo se Bog obrača na celotnega človeka, ne le na njegov razum. In ta beseda odrešenja je »Logos«. Le če nanjo pozitivno odgovorimo, bo naše življenje res »logično« — smiselno.

Povzetek: Anton Strlè, Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?

Središčno in odločilno za kristjana ni kakšna ideja ali nauk, marveč božje dejanje učlovečenja (kolikor je svoj višek in dovršitev doseglo v vstajenju križanega Jezusa). To J. H. Newman uči v »An essay on the development of christian doctrine« bolj teoretično, v svojih govorih iz anglikanske dobe pa bolj praktično. Cerkev je od tega središčnega neločljiva.

Zusammenfassung: Anton Strlè, Was ist nach der Lehre Newmans das Zentrale und Entscheidende für das Christ-sein?

Das Zentrale und Entscheidende für das Christ-sein ist nicht irgendeine Idee oder Lehre, sondern die Gottestat der Inkarnation (mit dem Höhepunkt und der Vollendung in der Erweckung des gekreuzigten Jesus). Darüber handelt J. H. Newman in »Essay

³⁴ Mix. congr. 13; v nem. prev. v: Newman-Karrer, Kirche I, 138—139.

³⁵ Prim. H. U. von Balthasar, Wer ist ein Christ?, Herder-Bücherei, Freiburg 1969, 92.

³⁶ Prim. H. U. von Balthasar-R. Givord, Retour au centre, D. D. Br., Paris 1971.

on the Development of Christian Doctrine« mehr theoretisch, in den Reden aus seiner anglikanischen Periode mehr praktisch. Die Kirche ist von diesem Zentralen nicht zu scheiden.

Résumé: Anton Strle L'élément central et spécifique du Christianisme d'après Newman

Ce qui est central et spécifique dans le message chrétien ce n'est pas une idée ou une doctrine, mais l'événement de l'Incarnation qui atteint son sommet et son achèvement dans la Resurrection de Jésus crucifié. C'est la thèse défendue par J. H. Newman dans son livre »An essay on the development of christian doctrine« insi que dans ses sermons de l'époque anglicane.

Tone Štrukelj

Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju

Apostol Pavel nam naroča: »Vse, karkoli delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Jezusa Kristusa in po njem zahvaljujte Boga in Očeta« (Kol 3,17). Novo življenje v Vstalem je ideal, h kateremu naj bi vedno težili.

Molitev in delo, kontemplacija in akcija, sta dva pola, ki ju ne smemo ločevati. Med njima mora vedno vladati skladnost in harmonična enota. Sveti Benedikt pravi, da sta kontemplacija in akcija druga do druge kakor dva dobra tovariša, ki preživata pod isto streho (*sunt invicem contubernales et cohabitunt pariter*).¹

V zgodovini krščanske duhovnosti so poudarjali zdaj bolj eno, zdaj bolj drugo. Za današnji čas je značilno, da se bolj usmerja v akcijo. Gotovo je dejavnost potrebna in koristna; večkrat se je dogajalo, da se tega niso dovolj zavedali. Vendar akcija sama ne zadošča. Dejavnost brez molitve, ki je srce našega duhovnega življenja, je nepopolna, celo bolehnna. Potrebno je eno in drugo.

Hans Urs von Balthasar prikazuje v nekaterih svojih delih, kako napačno so včasih pojmovali kontemplacijo in akcijo, kako so prvo povelečevali in drugo omalovaževali. Nekateri vplivi iz helenistične filozofije so v mnogem zastrli jasen pogled na krščansko vrednotenje obeh oblik krščanskega življenja. Pričujoča razprava nam bo skušala približati samo del celotne problematike. Imela bo tri poglavja. 1: Razumevanje kontemplacije in akcije v luči Kristusove skrivnosti in njegovega zgleda. 2: Enota in medsebojno razmerje med kontemplacijo in akcijo. Balthasar meni, da vlada med obema najtesnejša notranja zveza in medsebojna naravnost. Obenem vseskozi poudarja, da je treba priznavati kontemplaciji prednost pred akcijo. 3: Marija je kontemplacijo in akcijo najbolj popolno živela in je tako svetel zgled vernikom in vzornica Cerkve.

¹ Sv. Benedikt, Sermo 58 in Cant. n. l: PL 183, nav. Jean Marie Déchanet, *La contemplation au XII^e siècle*, v: DSpir LI 1957.

I. KONTEMPLACIJA IN AKCIJA V LUČI KRISTUSOVE SKRIVNOSTI

1. Kristusov zgled

Vse Kristusovo ravnanje in delovanje kaže na polnost notranjega božjega življenja. Kristus je vedno zedinjen s svojim Očetom v ljubezni Svetega duha. Zgled njegovega življenja nam osvetljuje tudi krščanski pogled na razmerje med kontemplacijo in akcijo.

Balthasar pravi, da nam »Kristusov zgled kaže mnogovrstno prepleten odnos med kontemplacijo in akcijo. Kar zadeva Kristusovo notranje ravnanje, ki je ozadje njegove duše, obstaja v njem nepretrgana enota obeh. Kakor troedini Bog venomer neločljivo miruje in deluje, tako je tudi Kristusova duša venomer zaposlena s tem, da zre Očeta in izvršuje Očetovo poslanstvo: 'Sin ne more ničesar *delati* sam od sebe, razen kar *vidi*, da *dela* Oče' (Jan 5,19). To, da je Kristus *Očetova Beseda*, je njegova kontemplacija, to, da je Očetova *Beseda*, je njegova akcija. 'Jaz govorim, kar sem videl pri svojem Očetu' (Jan, 8,38). To, da je pričevanje enega hkrati pričevanje dveh oseb (Jan 8,18), je izraz enote med akcijo in kontemplacijo, ki temelji v sveti Trojici. Prav zato to ni neka mrtva enoličnost, ampak izraz največje, najbolj polne življenjskosti; izraz božje življenjskosti, ki se v človeški razlagi in prevodu v Jezusovem življenju ne da drugače upodobiti kot v časovni razmejitvi polov. Enkrat tako, da se celota tega življenja razčleni v trideset let kontemplacije in tri leta akcije, pri čemer pa se ta tri leta znova začenejo s štiridesetdnevno kontemplacijo. Dalje tako, da posveča Gospod svoje dneve akciji, svoje noči pa kontemplaciji; da uvaja svoje učence in ljudstvo s svojo akcijo vedno globlje v svojo kontemplacijo in jim kaže, da njegova akcija ni nič drugega kot izraz njegove kontemplacije. Kajti končno je mogoče razumeti ves čas Gospodovega zemeljskega življenja kot akcijo, ki izvira iz polnosti njegove nebeške in večne kontemplacije in se vanjo vrača. Z druge strani pa tudi njegove nebeške in večne akcije, ki obstaja v tem, da vso večnost vrši Očetovo voljo, še več, da je neskončen izraz te volje, da je posebljena Očetova volja, tako da je spet vso njegovo večno kontemplacijo kot vso njegovo časno akcijo in kontemplacijo mogoče pojmovati tako, kot da je v službi njegove večne akcije. Kristus je popolna enota ravnanja in dopustitve: enota rojenosti in popolne privolitve in privzeta tega Očetovega roditeljskega dejanja. Edino merilo za Kristusovo akcijo kakor za njegovo kontemplacijo je njegova absolutna ljubezen do Očeta. Vse, kar izvira iz te ljubezni, je brezmadežno in popolno. Prihod Sina božjega na svet je prav tako popoln, kakor njegovo bivanje pri Očetu; njegova ljubezen do njegovih človeških bratov je prav tako popolna kakor njegova ljubezen do nebeškega

Očeta. Njegova zemeljska dejavnost ni prav nič manj popolna kakor njegova nebeška kontemplacija.²

Enota med Jezusovo kontemplacijo in akcijo izhaja iz njegove ontološke edinosti z Očetom: »Jaz in Oče sva eno«. Vse Jezusovo ravnanje kaže edinost in ljubezen, ki vlada med osebami Trojice. Bog je sam v sebi vedno »kontemplativen in aktiven«. Jezusovo življenje na zemlji nam človeško razumljivo približuje polnost božjega življenja. Jezusovo delovanje na svetu, zlasti še njegovo odrešilno trpljenje, pa nam pod podobo ljubeče pokorščine do Očeta daje slutiti, kako globoka in notranje utemeljena je povezanost kontemplacije z akcijo. Prav svobodna, ljubeča pokorščina Kristusa volji nebeškega Očeta je izraz notranje edinosti oseb svete Trojice. »Kristus ne vrši svoje volje, ampak Očetovo voljo. To zatrjuje med solzami in krvavim potom na Oljski gori, ko izroča svojo človeško voljo — prek meja svojih moči in svojega hotenja — v Očetovo voljo. Ta pokorščina, ki razmejuje končnost vseh človekovih zmožnosti v božjo neskončnost, je svobodno sprejeti lik hlapca večne, troedine ljubezni med Očetom in Sinom v Svetem Duhu... Pokorščina, ki izvira iz svobodne ljubezni, vse do skrajnih posledic, prav to je življenjska oblika učlovečenega Boga. In v tem osrednjem pojmu se tudi za navadnega človeka odpira dostop k deležnosti pri življenju, delovanju in trpljenju Bogočloveka.«³

Kristjan, ki je po daru božje milosti deležen božjega življenja, se mora vedno znova ozirati na Kristusa, da bi se ob njegovem zgledu naučil pravilno združevati kontemplacijo in akcijo. Evangeliji nam večkrat poročajo, kako je Jezus pred vsakim pomembnejšim dogodkom molil. Večkrat je celo noč prečul v molitvi: »Posebno pri Luku Jezus vedno znova moli, umika se na kakšen osamljen kraj k osebni molitvi. Njegov krst, njegovo spremenjenje, začetek njegovega trpljenja se vršijo med molitvijo (3,21; 5,16; 6,12; 9,18—21; 11,1). Pri Janezu povzema Jezus vso svojo nalogo v 'velikoduhovniški molitvi' (Jan 17), v kateri vse svoje delovanje od svojega izhoda od Očeta do svoje vrnitve k njemu izroča v Očetove roke. Še v svojih zadnjih besedah, ko umira [in seinen Sterbensworten], se pogovarja z Bogom.«⁴

Jezusov zgled je merilo za pojmovanje odnosa med kontemplacijo in akcijo, kakor naj bi ga uresničeval kristjan v svojem življenju. Razlika med Kristusom in nami je vsekakor velika: Kristus je enega bistva z Očetom, zato vse njegovo delovanje izvira iz tega izvirnega »gledanja« Očeta, medtem ko mi svojo kontemplacijo in akcijo izvršujemo po Kristusu. On je naš vzor

² H. U. von Balthasar, *Aktion und Kontemplation*, v: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960², 253 ss. (Odslej bodo skoraj vsa dela Balthasarjeva, zato avtor tam ne bo posebej omenjen.)

³ Wer ist ein Christ?. Herder-Bücherei, Freiburg im Br. 1969, 64. (Okr. Christ).

⁴ Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Herder-Bücherei, Freiburg im Br. 1971, 107. (Okr. Klarstellungen).

in naše življenje. Vedno znova se moramo vračati h Kristusu in se vanj vraščati.

O Kristusovem edinstvenem ravnanju pravi Balthasar takole: »Božja Beseda je poslana na svet, da bi na njem delovala, vendar se nikdar ne loči od Očeta, ki ga pošilja, da bi nekako samostojno, neodvisno od Očeta, izvajala edinstveno poslanstvo, ki ga je prejela. Sin ne more ničesar storiti sam od sebe, ampak more delati samo to, kar vidi, da dela njegov Oče (Jan 5,19 sl.). Ta kontemplativna obrnjenost na Očetovo delovanje je korenina Sinovega sodelovanja: kar dela Oče, dela enako tudi Sin. Nista dvoje, ampak eno: Oče deluje v Sinu. Oče si tega ne pridržuje, kajti Oče ljubi Sina in mu kaže vse, kar dela sam. Razodevanje Očetovega delovanja na kontemplativnem Sinu je ljubezen — to pa Sin zre predvsem v vsebini, ki se mu kaže — in ko gleda, kar se mu kaže, je obenem privzet v isto, identično dejanje. Sin torej ne zre kakšnega blaženega, mirujočega, nedejavnega Boga, ne kakšne platonske ideje, ne aristotelskega mišljenja o mišljenju [noesis noesos, Sichdenden des Denkens — recimo nekakšna 'reflexio completa'], ampak Očeta, ki razodeva svojo ljubezen v delovanju. Saj vendar tako ljubi svet, da daje zanj svojega Sina. Sin zre [kontempliert] to Očetovo ljubezen v tem, da se zavestno izroča [er sich ins Hingegeben verfügt weiss] in to dejavno potrjuje. Kar Sin vidi, je vedno trajajoče Očetovo povabilo, da se z njim do konca žrtvuje [sich einsetzt] za svet. Kar dela Sin v svojem skritem življenju, v svojem javnem delovanju in trpljenju, je sad tega izvirnega gledanja«. ⁵

Jezusova akcija, ki izhaja iz neprestane kontemplacije, tj. osebnostne povezanosti z Očetom, doseže svojo najvišjo stopnjo ob njegovem trpljenju. Saj je bilo vse Jezusovo življenje usmerjeno v ta najbolj odločilen dogodek. Balthasar opozarja, da prav v tem dogodku prejmeta kontemplacija in akcija povsem nove razsežnosti: »Mar ni čas Kristusove kontemplacije na zemlji ravno priprava na čas njegove akcije? In mar ni ravno čas njegovega gledanja Očeta priprava najvišjega in za odrešenje sveta najodločilnejšega trenutka 'negledanja' v 'moj Bog, zakaj si me zapustil?' — tako zelo, da mora ravno to nezrenje veljati celo kot dopolnitev Sinove zemeljske kontemplacije, v kateri je postalo 'contemplata aliis tradere' najsrajnejša razglasitev, izpraznitev, izničenje vse njegove kontemplacije v najsrajnejši akciji — ki je moralo s svoje strani postati od same akcije končno eno samo trpljenje [die von lauter Aktion schliesslich zur Passion werden musste]? Tu se odpirajo nezaslišane razsežnosti«. ⁶

⁵ Jenseits von Aktion und Kontemplation?, v: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Johannes Verlag, Einsiedeln-Köln-Zürich 1967, 292. (Okr. Jenseits).

⁶ Aktion und Kontemplation, v: V. Caro, 249 ss.

2. Kontemplacija in akcija v noči Jezusove zapuščenosti na križu

Iz Kristusovega ravnanja razberemo,⁷ da si moreta kontemplacija in akcija nadeti različne oblike. V zadnjem obdobju Jezusovega življenja, torej na križu, se akcija in kontemplacija očitno obrneta v svoje nasprotje: višek Jezusove dejavnosti je njegovo trpljenje, višek njegove kontemplacije pa noč, v kateri ni gledal Očeta [die Nacht des Nicht-Sehens des Vaters]. Da se je moglo to zgoditi, izvira iz svojevrstne Jezusove kontemplacije. Njegova kontemplacija ni nekakšna krčevita ekstaza, marveč popolna predanost in pokorščina Očetovi volji. Oče pa daje, da njegov do zadnjih posledic poslušni Sin pride do trpljenja, ne pa do gledanja. »Oče razbija končnost in omejenost sleherne svetne dejavnosti s tem, da izroči Sina v trpljenje; česar ne zmore ubog človek, to je tukaj mogoče Bogu: Jezusu je naložena slepota vseh grešnikov, da bi spregledali. Križ kot trpljenje je najbolj učinkovito dejanje, ki je uspešno celo tam, kjer človeško delovanje — dasi nam je tako drago — ne opravi ničesar več, marveč sproži stopnjevano zakrknjenost vse do: 'proč z njim!'. Možnost, da se more akcija dopolniti v trpljenju, pa obstoji v tem, da kontemplacija (kot pripravljenost in odprtost za celotno božjo voljo) utemeljuje vso krščansko dejavnost, preskoči njene meje in izpolni ves prostor dejavnosti s svojo pripravljenostjo za sprejem božjega delovanja. To pa je vedno večje kakor vidno svetno dejanje; in če je navzoče to, kar je večje [dieses Grössere], ga naredi za krščansko dejanje. Pripravljenost, (ki jo Ignacij imenuje 'indifferentia'), pa je bil najvišji etično-religiozni človekov uspeh: aktivna pripravljenost duha, celotnega človeka, da ne nasprotuje Bogu. Kjer človek doseže to pripravljenost, more Bog, če hoče, obtežiti človeka nad njegove moči s svojim dejanjem. Tedaj doseže človek dobesedno več kakor zmore. Od tega 'več' kontemplativne pripravljenosti vodi zračna črta prek vseh hribov in dolin notranjesvetne dejavnosti — do krščanskega trpljenja: v njem se v celoti uresniči aktivni in rodovitni moment, ki obstaja v pripravljenosti«.⁸

Na križu, ko Jezus ni mogel storiti ničesar več, je storil največ: odrešil je svet. Na križu je torej dosegel najvišjo stopnjo aktivnosti. V trenutku največje zapuščenosti od Očeta je bil nekako najbolj zedinjen z njim, ker je tedaj dokončno izpolnil vso njegovo voljo. Dopolnil je njegovo delo odrešenja in s tem dokončal svoje poslanstvo. S svojim poslednjim vzdihom: »Dopolnjeno je!« se je vrnil v Očetov ljubeči objem. Na križu je nastopila 'njegova ura', v kateri se je najbolj razodela božja slava [doxa] — »Oče, poveljaj svoje ime!«

⁷ Prim. W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1976, 251.

⁸ Jensiets, v: *Pneuma u. Institution*, 294.

»Kristusova akcija in kontemplacija«, pravi Balthasar, »se končno iztekata v samo trpljenje, ki je kot konkreten končen cilj (telos: Jan 13,1) njegovega zemeljskega življenja hkrati tudi konkreten končen cilj njegove akcije in kontemplacije: trpljenje kot odlični konec [Passion als das immanente Ende] njegove akcije, ko preide to, kar je najizrazitejše v njegovem delovanju, doseganju in izžarevanju, dosledno v prostovoljno izročitev njegovega življenja. V tem smislu je trpljenje višek Jezusove dejavnosti, njegova slabotnost vrhunec njegove moči, njegov ,ne morem več [Nicht-mehr-Können]‘ je najmočnejši izraz njegove vsemogočnosti».⁹

Jezusova popolna ljubezen do Očeta in njegova absolutna podrejenost njegovi volji sta najbolj očitni prav na križu. S križa se nam razodeva novo vrednotenje kontemplacije in akcije.

H. U. von Balthasar je s tem postavil kontemplacijo in akcijo ter njuno medsebojno razmerje na trden temeljni kamen, ki ga ni več mogoče premakniti. Akcija in kontemplacija sta v Kristusu najpopolneje združeni. Odlej ju ni več mogoče ločevati — čeprav priznavamo razliko med njima — niti postavljati eno nad drugo. V Kristusovi noči na križu sta obe dobili neprecenljivo vrednost, v njegovem zgledu sta postali merilo, po katerem naj kristjan uravnava svoje življenje.

II. ENOTA KONTEMPLACIJE IN AKCIJE

Vprašanje, kako naj kristjan v svojem življenju skladno združuje kontemplacijo in akcijo, ne da bi enostransko prvo precenjeval in drugo zapostavljal (ali pa narobe), dobi dokončen in zadovoljiv odgovor samo v Jezusu Kristusu. Njegovo ravnanje nam pokaže, da ne gre za dvojnost, ampak za enoto ene in druge. Zadnji temelj vsega Kristusovega ravnanja je namreč ljubeča pokorščina Očetovi volji. »Za nas iz tega neposredno sledi«, pravi Balthasar, »da smo v verujočem zrenju božjega zveličavnega dejanja v Kristusu poklicani k sodelovanju; da tudi ne moremo ničesar storiti sami iz sebe, ampak moramo gledati na to, kar nam je pokazano, da ne bi izizvrševali svojih praznih načrtov, ampak da bi soglašali z božjim delom. Krščanska kontemplacija ne sreča božje ljubezni drugače, kakor v njeni zavzetosti za svet. Toda ta angažma, ta zavzetost, ni kakšna poljubna (danes bi rekli ,kategorialna‘), marveč je dejanje absolutne (,transcendentalne‘) božje ljubezni same».¹⁰

Kristjan torej uresničuje enoto med kontemplacijo in akcijo s tem, da se priključi Kristusu, da se vanj vrašča, da iz njega pije kakor iz studenca in živi iz njega kakor mladika iz trte. Tako se s Kristusom in v njem vklju-

⁹ Aktion und Kontemplation, v: V. Caro, 254 ss.

¹⁰ Jenseits, 292 ss.

čuje v vseobsegajoči božji angažma za svet. To bomo obravnavali v prvem oddelku.

Enota kontemplacije in akcije nikakor ne pomeni istosti ali enakosti. Med kontemplacijo in akcijo namreč obstaja določena razlika. Balthasar odločno zagovarja prvenstvo kontemplacije pred akcijo. Kontemplacija je osnovni pogoj vsake resnične krščanske akcije. O tem bomo govorili v drugem oddelku.

1. Živeti v božji zavzetosti in ostati v Praizvoru

Bog se je v Jezusu Kristusu zavzel za svet in človeka, kolikor se je najbolj mogel. Približal se mu je in se mu v celoti podaril. Edini odgovor, ki bi pri človeku vsaj nekoliko ustrezal temu dejanju neskončno svobodne in nedoumljive božje ljubezni — čeprav bi bil še vedno daleč bolj skromen in nepopoln — je človekova najbolj iskrena izročitev tej božji ljubezni. Samo človekovo življenje, ali recimo vsaj pripravljenost živeti v tej božji zavzetosti in iz tega, kar je Bog storil za človeka, bi pokazalo, da smo se prepričali o ljubezni, ki jo ima Bog do nas (prim. Jan 4,16).

Stična točka med edinstvenim delovanjem Bogočloveka in našim delovanjem v hoji za Kristusom je privolitev Bogu kot izraz popolne razpoložljivosti, kot ljubeča pokorščina.¹¹

Obstaja namreč en sam resničen angažma: »To je zavzetost Boga samega, ki daruje svojega Sina za svet; zavzetost Kristusa, ki more svoje življenje dati in ga (z odrešenimi) spet vzeti. Zavzetost kristjanov v privolitvi Gospodu; zavzetost človeka, kateremu je brat več vreden kakor on sam sebi«.¹²

V takšni luči pa kristjan, če ravna dosledno, ne more akcije in kontemplacije postavljati v nasprotje. Če bi se kristjan, ki je že po naravi bolj nagnjen h kontemplativnemu načinu življenja, hotel otresti vsega, kar spada k dejavnosti in zavzetosti za odrešenje sveta, bi se pregrešil zoper neodpravljive vidike razodetja. Balthasar pravi k temu:

»Ko človek v veri sprejme oznanilo veselja, pride v čudno stisko. Z ene strani zve, da je večja božja ljubezen premagala svet (Jan 16,33), celo poslednjemu sovražniku, smrti, je iztrgano želo (1 Kor 15,55). To dejanje, s katerim se je Bog zavzel za svet, je vedno podano že pred vsem, karkoli more človek biti, storiti in odgovoriti. V tem zavzetju je vse postavljeno na pravo mesto, tudi sprejemajoči človek. Človek torej ne more storiti nič boljšega kakor to, da se preprosto, kakor otrok, preda temu Izviru, v katerem je navzoča vsa resnica. Enkrat za vselej noče, nič drugega vedeti kakor

¹¹ Prim. Christ, 114.

¹² Christ, 119.

Jezusa Kristusa, in to križanega od Boga zapuščenega (1 Kor 2,2), da bi Studenec, v katerem je navzoča vsa moč, to se pravi ,Kristusov križ ne bil izpraznjen' (1 Kor 1,17). Če bi se oddaljil od tega Studenca, ki je čista obdarjenost [Beschenktwerden], da bi prešel k lastnemu delovanju, tedaj bi ,pohujšanje križa minilo' (Gal 5,11). Z druge strani pa Izvor ne dovoljuje, da bi se v njem odpočivali kakor v kakšnem danem dejstvu, da bi ga kakor neko teoretično resnico ali kakor lepo podobo zgolj ogledovali, ali da bi se zadovoljili z besedo zahvale. Izvor [Studenec] ni kakšno dejstvo, ni kakšna resnica in ni podoba, marveč Bog sam v svojem neskončnem zavzetju za svet in zame. In pri tem ne morem biti samo gledalec; v njem sem le tedaj, če se tudi sam soangažiram. Ali recimo počasneje: v tem ko se Bog zavzame zame, sem jaz že prizadet od njegovega zavzetja (za svet in zame): ne pride meni v dobro šele učinek njegovega napora, saj naj bi bil vendar po notranje deležen večne božje ljubezni same, ki se izkazuje kot ljubezen ravno v svojem absolutnem naporu za svet. Tisto, kar imenujemo svobodno, nedolgovano božjo milost za svet, je božja zavzetost za svet, in to v zavzetje Boga za svet je že vedno privzeto tudi svet sam. S tem se je čudno premaknil dualizem med molitvijo in dejanjem, kontemplacijo in akcijo. Navadno si ljudje predstavljajo, da za kristjana (in pravzaprav za vsakega nekoliko religioznega človeka) akcija priteka iz kontemplacije, pri tem pa kontemplacija more trajati in še traja naprej v akciji in naj to akcijo napravi rodovitno. To ni narobe toliko, kolikor v krščanstvu (in v vsaki religiji) pripada prvenstvo Bogu, njemu absolutnemu, kolikor se moramo najprej obrniti k njemu, da njega poznamo in moremo oznanjati ter pričati o njem, kolikor naj svetna akcija sestavlja odmev in naj ustreza temu prazkustvu. Božja milost ima v vsakem primeru prednost pred našim aktivnim zavzemanjem za svet: za Boga v svetu, za svet zaradi Boga. Toda to prvo pravilo, katerega na noben način ne smemo grajati, dobi v krščanstvu bistveno dopolnitev, modifikacijo, s tem da je Studenec milost, iz katerega moram najprej piti, že sam absolutno zavzetje, absolutna božja akcija za svet. Razen v tem zavzetju Boga za svet in zame ne bi nikdar izkusil, da bi se mi kontemplacija usmerjala nazaj, se pravi na večno, v sebi počivajoče blaženo prabrezdanje ,bistvo' Boga. Tisto, kar ,ogledujemo [betrachten]', če mislimo na božjo ljubezen, je ,predanost Kristusove ljubezni', ta pa nas priganja k sodbi: če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli' (2 Kor 5,14). V kontemplaciji nenadoma vidimo, da smo v totalni akciji vedno že tisti, ki so pritegnjeni v igro in so zaradi tega soigralci; Delovanje [Praxis] Boga samega nas priganja k delovanju: ker je on dal življenje za nas, smo tudi mi dolžni dati življenje za brate (1 Jan 3,16). Kontemplacija nas z ene strani pritegne globlje v tisto, kar izvira [in das Quellende], z druge strani pa nas tako rekoč potisne ven iz Pravrelca v lasten tok [in das eigene Strömen]. Toda če gremo *pravilno* ven v prakso, prodremo vedno globlje tudi v Studenec.

Kajti svoboda, ki jo hočemo najti, je dokončno vnaprej podana v Stundencu». ¹³

Živeti v božji zavzetosti za svet [in Gottes Einsatz leben] je torej po Balthasarju to, kako skladno združujemo kontemplacijo in akcijo, kako postanemo deležni božje kontemplacije in akcije.

2. Kontemplacija kot pogoj za krščansko dejavnost in njena prednost pred deli ljubezni do bližnjega

a) Pogoj za krščansko dejavnost

Balthasar pravi: »Kdor noče najprej prisluhniti Bogu, nima svetu ničesar povedati«. ¹⁴

Brez predhodne kontemplacije si sploh ni mogoče misliti prave krščanske dejavnosti. Ljudje sicer lahko načrtujejo in tudi izvajajo svoje zamisli, toda vprašanje je, kaj s tem dosega. Kaj pomagajo veliki koraki, ki ne vodijo k cilju, »magni passus sed extra viam«? Tako je kontemplacija potrebna že zaradi pravilnosti ravnanja. To velja tako za posameznika kakor za celotno Cerkev.

»Vidi se, kako je kontemplativno življenje nujno potrebno in središčno v celotni Cerkvi. Brez notranje kontemplacije (ta je eksistencialna razsežnost vere) sploh ni nobene krščanske akcije, medtem ko je povsem mogoče napolniti življenje z notranjo kontemplacijo brez zunanje akcije. Kajti kontemplativno dejanje je tisto dejanje, ki stalno polaga temelj vsej zunanji akciji; je dejavno, učinkovito, rodovito in misijonarsko ter presega vsa zunanja podjetja Cerkve. Znamenje revščine v najslabšem pomenu je, če Cerkev tega ne razume več in njeni teologi vedno bolj predrzno širijo mišljenje, da je kontemplacija, s katero se Cerkev resno ukvarja od 3. stol. naprej, neki tujek«. ¹⁵ Dejavnost je seveda nujna, saj nam ljubezen do bližnjega naroča oz. zapoveduje sam Gospod, zato nas bo celo sodil po tem, kar smo storili svojim bližnjim. Toda gre za razločilno krščansko dejavnost, ne za kakšen humanizem. Zato »mora krščanska dejavnost, če hoče zaslužiti to ime in se razlikovati od kakšnega zgolj notranjesvetnega delovanja, precej bolj od daleč kakor iz kakšnega človeškega sočutja. Izvirati mora namreč iz poznanja božjega sočutja na križu in iz hvaležnosti do tega sočutja. Biti mora pripravljena iti še naprej: do trpljenja, do deležnosti križa. Krščanska dejavnost je nekaj v sredi med ponudbo samega sebe v molitvi in izročitvijo samega sebe, tako da edinole Bog še razpolaga z nami«. ¹⁶ Izhodišče je spoz-

¹³ In Gottes Einsatz leben, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, 52—55. (Okr. Einsatz).

¹⁴ Christ, 83. Prim. tudi: Rechenschaft 1965, 8.

¹⁵ Christ, 80.

¹⁶ Klarstellungen, 108.

nanje in priznanje resnice. Resnica pa je ljubezen: »V tem je ljubezen: *ne* da smo *mi* Boga ljubili, *ampak* da nas je *on* ljubil in poslal svojega Sina kot spravo za naše grehe« (1 Jan 4,10). Kristjanova dejavnost bi bila mahanje po zraku, če bi prezrla to dejstvo. Najprej se je treba »potopiti v božjo ljubezen« in iz nje črpati moč in svežino za svoja prizadevanja. To pomeni postaviti Boga na prvo mesto, to pomeni Boga ljubiti, to pomeni hvaležno vračati ljubezen, ki nam jo Bog prvi izkazuje. »Kristjan mora biti globok vodnjak, da lahko črpa iz sebe«. ¹⁷ Tudi resnična krščanska ljubezen do bližnjega predpostavlja kontemplacijo. ¹⁸

Kontemplacija je vedno osnovni pogoj krščanske akcije. »Nikoli ni nastalo v Cerkvi nič rodovitnega, kar bi ne bilo stopilo v svetlobo skupnosti iz teme dolgotrajne samote«. ¹⁹ Zgled očakov, prerokov in svetnikov, ki so se pripravljali na svoje poslanstvo v samoti, nam to potrjuje. »Vsak poslani je moral najprej sam stati pred Bogom. In nihče ne more biti poslan, ako ni prej vsega brez pridržka izročil Bogu, in sicer svobodno, kakor mora to prisiljeno storiti umirajoči«. ²⁰

Kristus se je v svojem poslanstvu najbolj natančno ravnal po tem pravilu. Zato brezpogojno velja, kar je povedal svojim učencem glede njihovega delovanja: »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jan 15,5).

Resnično je tudi, kar pravi sv. Terezija Mala, da namreč »vsaka končna in smotrna akcija počiva na kontemplaciji, ki se preprosto izroča Bogu, ki je prosta in odprta za vse, kar je božjega, in ki v taki odprtosti tudi postane rodovitno naročje«. ²¹

Vse te misli nas privedejo do zaključka, da je kontemplacija pred vsako akcijo.

b) Prednost kontemplacije pred deli ljubezni do bližnjega

Po Balthasarjevem naziranju velja za krščanstvo kot nekaj značilnega prvenstvo kontemplacije in molitve pred akcijo. Balthasar mora tu kritizirati kristjanje današnjega časa, ki ne dajo na sebi več prepoznati te razločilnosti. Balthasarjeve besede postanejo tukaj večkrat ujedljivo ostre. Ta ostrina kaže, zakaj gre: za jedro, ki mora žareti, a je očitno na tem, da izgubi svoj žar: »*Molitev*, tako cerkvena kakor osebna, ima prednost pred akcijo. Nikakor ne gre tu le za prednost, ki bi jo imela molitev kot psihološki izvor moči (danes pravijo: »iti na črpalko«), ampak ima tako prednost molitev kot dejanje poveljujočega češčenja, ki pristoji Ljubezni. V tem dejanju se prvinsko razodeva poskus, kako bi z nesebičnostjo odgovorili na božje ozna-

¹⁷ Christ, 116.

¹⁸ Prim. Das betrachtende Gebet, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965³, 189—193.

¹⁹ Cordula oder der Ernstfall, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, 24. (Okr. Cordula).

²⁰ Cordula, 25.

²¹ Klarstellungen, 121.

nilo, kako bi s tem pokazali, da smo to oznanilo razumeli. Prav tako tragično kakor smešno je, če bi kristjani našega časa to prvinsko prednost [Vorordnung], o kateri priča vsa stara in nova zaveza, Jezusovo življenje in Pavlovo ter Janezovo pričevanje, pustili propasti [untergehen] v prid golemu srečevanju Kristusa v bližnjem ali celo v zgolj svetem delu in vneti tehnični prizadevnosti [Betriebsamkeit]. Nič več že ne moremo ugotoviti nikakršne razlike med svetno nalogo in krščanskim poslanstvom v tej nalogi. Kdor pa božjega obličja ne pozna več iz kontemplacije, ga v akciji ne bo prepoznal, celo tedaj ne, če mu zasije nasproti iz obraza ponižanega in razžaljenega. Tudi obhajanje evharistije je anamneza in s tem kontemplacija v ljubezni ter v občestvu ljubezni z Ljubeznijo: in samo iz te kontemplacije izhaja tudi krščanski 'ite missa est' v svet.²² Tu je vsebovano jedro Balthasarjevega umevanja akcije in kontemplacije.

Odločilni razlog, da postavljamo v krščanstvu kontemplacijo pred akcijo, je v božji ljubezni, ki zasluži absolutno prvo mesto pred vsem drugim. Bog nas je namreč prvi ljubil (Deus prior dilexit nos). Zato je vsa človekova dejavnost glede na prvotno božje dejanje ljubezni nujno nekaj drugotnega, nekaj, kar odgovarja na božje dejanje ljubezni.²³ Absolutno božjo ljubezen je treba ljubiti nesebično, nezainteresirano, tj. zaradi nje same, in ne kot sredstvo za kakšen drug cilj. Balthasar pravi: »Absolutno Ljubezen je treba ljubiti in tisti, ki ljubi, se mora v to uvajati tako, da izključuje konkurenco drugih, relativnih predmetov, ki ostajajo maliki tako dolgo, dokler ne ostane zvest absolutni Ljubezni. Ženin in nevesta v Visoki pesmi nimata otrok, drug drugemu sta vse in dovolj, vsa rodovitnost obstaja v zaključnem krogu medsebojne pripadnosti: hortus conclusus, fons signatus.

Tako je tudi ves krščanski 'apostolat' tako dolgo le izrabljanje ljubezni v določene namene in preračunljivo usmerjanje ljubezni [rationalisierende Kanalisation der Liebe] (prim.: lažno Judežovo pretvezo ljubezni v razmerju do 'nesmiselne Marijine potrate' [Jan 12,3—9]), dokler absolutni ljubezni ne damo nesebičnega odgovora, ki je čisto češčenje (Jan 4,24; 9,38; Raz 14,7), poveljujoče zahvaljevanje (Mt 15,36; Rimlj 1,8 sl.; 1 Tes 5,18; Raz 4,9), ki ga je treba oblikovati v smislu celotne eksistence (1 Kor 10,31; Kol 3,17), in sicer z brezpogojno predanostjo nesebične, svetu dozdevno nesmiselne razpoložljivosti za božjo ljubezen, sredi še tako nujnih in utemeljenih opravil (Lk 10,42).²⁴ In dalje: »Izvenkrščanski prednosti kontemplativnega življenja pred aktivnim, zaradi osvobajajočega spoznanja in prakse, ustreza v krščanstvu — in samo v krščanstvu — prednost kakšnega življenja zgolj kot odgovor na darujočo se božjo ljubezen, v veri, da bo ta ljubezen, iz katere vendar vsakemu izvira sleherna rodovitnost, dovolj moč-

²² Glaubhaft ist nur Liebe, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975⁴, 73. (Okr. Glaubhaft).

²³ Glaubhaft, 75.

²⁴ Glaubhaft, 72 ss.

na, da bo iz nenačrtovane zaročniške predanosti izluščila vsak njemu prijeten sad za človeštvo in za svet. To je karmel in vsako „pristno kontemplativno“ življenje v Cerkvi: besedo je sicer možno gnostično napačno razumeti, a v mislih ima življenje Marije, ki je sedela pri Jezusovih nogah in Jezus je to življenje blagroval«. ²⁵

Vnaprejšnost božje ljubezni je razlog, zakaj dajemo kontemplaciji prednost pred akcijo. ²⁶ Paziti pa je treba, da ne bi ljubezen do Boga kratko malo enačili s kontemplacijo in vzporedno ljubezen do bližnjega z akcijo. Ljubezen do Boga je namreč širši pojem. Prav tako je ljubezen do bližnjega več kot poljubna dejavnost. Izvir in temelj vsega je namreč božja ljubezen — nikakor ne naša ljubezen do Boga, ki je vendar tako borna, — ampak absolutna ljubezen Boga samega.

Tudi naše ljubezni do Boga in do bližnjega ne smemo enačiti, ali — kar se lahko zgodi — zamenjavati oz. nadomeščati ljubezen, ki jo dolgujemo Bogu, z ljubeznijo do soljudi. Ljubezen, ki ne izhaja iz upoštevanja vnaprejšnosti božje ljubezni, se ne more več imenovati krščanska ljubezen do bližnjega, ampak kvečjemu neke vrste humanizem.

Kontemplacija vernika nikakor ne odtuja od stvarnega življenja in od svakodnevnih človekovih potreb. Nasprotno, usposablja ga, da se more čimbolj učinkovito zavzemati za svet, ker se je Bog sam najbolj dokončno in radikalno zavzel za svet. Zato je treba »kontemplacijo umevati centralno biblično: potem vključuje v sebi celostno vernikovo odgovarjanje na božjo besedo: neomejeno izročanje tej besedi in njenim svet odrešujočim ciljem.« ²⁷ To je velikega pomena. Da, tako velikega pomena, da, tako živeta kontemplacija povsem napolnjuje življenje, ²⁸ in hkrati že postane oblika dejavnosti, ki je za Cerkev življenjskega pomena. To dejstvo nam Balthasar približa z naslednjimi ugotovitvami: »Tako je oče meništva, sv. Anton, izbojeval najbolj aktivne, zadostilno nadomestniške boje proti hudobnemu duhu, tako je Origen namenil kontemplativcem vlogo, da z največjo požrtvovalnostjo, kakor Mojzes, ki so mu med bitko opirali k nebesom povzdignjene roke, z gore sobojujejo bitke božjega ljudstva. Tako je Terezija Velika reformirala karmel, da bi Cerkvi priskrbela moč prek molitve in žgalne daritve. Tako je sv. Terezija Mala razumela svojo kontemplacijo še bolj osebno kot središče cerkvenega misijonskega dela, in jo je — očitno v potrditev njenega razumevanja — Cerkev povzdignila za vesoljno zavetnico misijonov. Tako se je Charles de Foucauld vsak dan boril pred tabernakljem za popolni od-

²⁵ Glaubhaft, 73.

²⁶ Prim. nekatera mesta, kjer Balthasar poudarja prvenstvo božje ljubezni (Deus prior dilexit nos), v: Glaubhaft, 49 ss.; 67; 69; 96; idr.

²⁷ Christ, 81.

²⁸ Prim. Christ, 80.

govor ljubezni, ker je dobro vedel, da ne more svetu pomagati bolj kakor tako«. ²⁹

Mnogim današnjim ljudem se zdita ta miselnost in takšno življenje zastareli in popolnoma nesprejemljivi. »Danes je treba«, menijo, »srečevati Boga sredi akcije, sicer ga bomo zgrešili. Svet je pognan v tek in nihče več ne more ustaviti njegovega motorja«. ³⁰ Res, svet je danes v polnem teku, a naša dolžnost je, da sodelujemo pri njegovem napredovanju in razvijanju. Če pa nočemo s svetom vred zdrveti v prepad nesmisla, potem moramo skrbeti, da bo, kakor je rekla Jaenne d'Arc »Dieu premier servi. Res, če bo Bog prvi, 'postrežen', potem vse naše življenje na svetu dobi smisel bogoslužja. Potem more tudi naša, 'suženjska' služba v tovarni biti za človeštvo dejanje svobodne izročitve in sprejetja. Potem more naše neprestano, brezizhodno srečevanje z zgolj svetnim biti zaobjeto in vodeno od srečevanja z Bogom, ki nas spremlja toliko bolj močno in živo ter nam povsod vedno znova prihaja v spomin, kolikor bolj je postavljeno na izvir naše verujoče eksistence...«. ³¹

Če Balthasar naglaša prvenstvo kontemplacije, še zdaleč ne zanemarija aktivnega življenja v odnosu do sveta. Nasprotno: »Svetnim opraviлом, ki spadajo k naši dolžnosti, se moramo posvečati z nedeljenim srcem in vso pozornostjo. Da kljub temu ostanemo v Izviru, še več, da ta Studenec ne preneha v nas pritekati, to prihaja odtod, da nas božji angažma za svet vključuje vase kot svoje ude in kot svoje orodje«. ³²

Božja ljubezen in zavzetost za svet je torej razlog, da dajemo kontemplaciji popolno prvenstvo pred akcijo. V tej božji zavzetosti, ki je pravzaprav izraz največje božje ljubezni, najdeta kontemplacija in akcija svojo enoto, kakor smo že prej videli.

Potem ko smo v prvem poglavju razmišljali o Jezusu Kristusu kot temelju krščanske kontemplacije in akcije in smo v drugem poglavju videli, kako naj kristjan v življenjski povezanosti s Kristusom pravilno pojmuje in uresničuje obe obliki svoje poklicanosti, se ozrimo še na Marijo. Ta je najpopolneje združevala obe omenjeni prvini. Njena kontemplacija je hkrati največja akcija. S tem je Marija vzor vsake krščanske kontemplacije in akcije.

III. MARIJINA KONTEMPLACIJA IN AKCIJA

1. Marija kot vzrok kontemplacije in akcije

Marijino ravnanje, ki najpopolneje združuje kontemplacijo in akcijo, je vzor za celotno Cerkev in za posameznika. Vsa njena akcija izhaja iz poslušnosti Bogu, iz popolne podreditve vsega bitja Vsemogočnemu, ki more za-

²⁹ Christ, 81 ss.

³⁰ Christ, 84.

³¹ Christ, 84.

³² Einsatz, 57.

radi njene razpoložljivosti storiti velike reči. Največje božje dejanje je pač učlovečenje Boga. In to božjo akcijo je Marija omogočila s svojo kontemplativno pripravljenostjo.

Kristus se hoče upodobiti v vsakem človeku. Upodobitev Kristusa v nas in v Cerkvi zahteva prožno ravnanje, ki se ukloni pritisku Podobe. Marija je najvišji vzor takšnega ravnanja. Kristjan in Cerkev morata biti marijanska, biti morata prostor, v katerem se lahko naseli Beseda: Marija dopusti, da se na njej izvrši božje delovanje, ne da bi občutila to delovanje kot nekaj tujega. Marija sprejema, ohranja in premišljuje Podobo. Na koncu sploh ne vidi več Podobe, ampak se milost sama ozira nanjo.³³ Zato dopustitev, da se beseda nad nami izvrši, za kristjana in Cerkev »ni akcija in zato ne dosežek in delo, marveč kontemplativna poslušnost, ki sama po sebi po zakonu oblikujoče Podobe prehaja v trpljenje«. ³⁴

Balthasar postavlja Marijo kot najpopolnejši vzor krščanskega življenja vedno na vidno mesto. Njena privolitev Bogu je izraz ljubeče poslušnosti Bogu, zato njeno največje dejanje. O tej Marijini privolitvi piše tudi takole: »Fiat‘ Gospodove matere je nekaj najnižjega, kar more dekla reči in doseči, in prav s tem je to njeno najvišje, njena popolnost: s tem, ko se povsem veže na Boga, postane v Bogu čisto svobodna: prosta za vse, kar božja svoboda zahteva, in to je vedno nekaj najbolj resničnega, najboljšega in najlepšega, četudi bi moglo postati nekaj najbolj bolečega.

Zakaj ta zavzetost pri marijanski privolitvi? Zato, ker je Marija na osnovi svoje izvolitve edina zmožna odvrčati v svoji privolitvi vsako zavestno ali nezavedajočo se omejitev — kakor jo grešnik vedno postavlja —: Marija je neskončno razpoložljiva v odnosu do Neskončnega. Vnaprej je pripravljena za vse, torej za zelo veliko več, kakor more sama vedeti, izmisliti in zaslutiti. Z božje strani je ta privolitev najvišja milost, s človekove strani pa najvišji uspeh, dosežen po milosti: brezpogojna, končno veljavna izročitev. Je vera, upanje, ljubezen hkrati. Je prvotna zaobljuba, iz katere bo izhajala vsaka oblika dokončne krščanske vezi na Boga in v Boga. Je sinteza ljubezni in pokorščine — Janeza in Ignacija. Gotovo, za Janeza se ljubezen kaže v pokorščini božjega Sina, in za Ignacija je pristna pokorščina vedno ljubezen do Kristusa, ki me je vzljubil in izvolil; toda najvišja edinost, celo prva istovetnost med ljubeznijo in pokorščino, obstaja vendar pri Mariji. Pri njej se ljubezen izraža v hotenju, biti samo Gospodova dekla. Noben žarek luči ne pada nanjo, vsa luč osvetljuje Boga; njena privolitev sploh ni naglašena, celoten zvok velja božji besedi. Čista prosojnost. Čisti proč-od-

³³ Prim. Michael Albus, *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Untersuchung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1976, 170.

³⁴ Prim. Herrlichkeit. *Eine theologische Ästhetik I, Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961², 407.

sebe. Čisto izpraznjeni prostor za učlovečenje Besede, in v tej izpraznitvi so pokorščina, ubožstvo in devištvo eno». ³⁵

Marijina veličina je ravno v tem, da kaže na Boga, od katerega vse prejema. Ničesar ne obdrži zase, vse takoj vrača Bogu. Tako je tudi najkrajša in najzanesljivejša pot, ki vodi k Bogu: Po Mariji k Jezusu. ³⁶ V tej njeni nesebičnosti je tudi zagotovilo krščanske rodovitnosti. Marija si končno niti pomisliti ni upala, da bi si božjega Sina, ki ga je smela roditi, kakorkoli prilasčala. Najprej ga je darovala Bogu v templju, nato se je ves čas njegovega življenja zavedala, da mora biti Jezus v tem, kar je njegovega Očeta (prim. Lk 2,49). Končno ga je brez pridržka in popolnoma darovala Bogu, ko je stala pod njegovim križem. Tedaj je njen ‚fiat‘ dosegel svojo dopolnitev. Tedaj je Marija v svoji kontemplaciji [skupaj s svojim Sinom] dosegla najvišjo stopnjo aktivnosti.

H. U. von Balthasar v skladu z izročilom stalno poudarja, da je Marija pravzor Cerkve. Ob tem se je treba prav posebej zadržati in pomisliti, kakšne posledice ima Marijino ravnanje za Cerkev in njene posamezne ude.

»Dejanje učlovečenja spada v vrsto starozavezne teologije zaveze in vodi prek nje v teologijo Cerkve kot telesno-vidne Neveste. V njenem deviškem naročju je božji Sin (v zakramentu in oznanjevanju) postajal vedno novi človek. Odtod je pri cerkvenih očetih vedno bogateje podana vzporednica med Marijo in Cerkvijo. Marija pomeni na začetku več kot le simbol Cerkve, nato pa celo več kot njen najgloblji izvir in sveto jedro: Marija je kot tista točka v središču občestva, kjer je božja milost resnično zmogla tisto, česar mi grešniki vsi skupaj ne zmoremo in kar je končno enkrat moralo biti možno, ako naj bo Cerkev več kot le druga sinagoga. In to mora biti, če se je učlovečenje resnično izvršilo«. ³⁷

2. Marija kot vzornica Cerkve

Cerkev je skrivnostno Kristusovo telo. Marija je ‚telesna‘ mati Kristusu in kot soodrešiteljica tudi mati njegovega skrivnostnega telesa — Cerkve. Marija je tudi prvotna podoba Cerkve. Kakor je namreč ona sprejela božjo besedo, tako naj bi tudi Cerkev v prvi vrsti poslušala božjo besedo in se ji v celoti izročala. Cerkev je Kristusova čista nevesta, ki naj bi bila brez gube in madeža. To je prva naloga Cerkve: biti v celoti poslušna in predana svojemu Gospodu. Cerkev je kakor živ tabernakelj božje besede v vseh časih. Cerkev sprejema, rodi in naprej podarja besedo, kateri je najprej sama poslušna. ³⁸

³⁵ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 45.

³⁶ Grignon Monfortski pravi: Marija je odmev Boga: Če rečeš: Marija, zaslišiš odgovor: Bog.

³⁷ Klarstellungen, 69.

³⁸ Prim. Spiritualität, v: Verbum Caro (1960), 226—244.

Kristusova brezpogojna privolitev Očetu³⁹ in Marijina poslušnost in podrejenost Bogu sta najpopolnejše uresničenje tiste privolitve, ki naj bi jo Cerkev vedno izgovarjala. Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo mora vedno nadaljevati Kristusovo delo. V sebi mora uresničevati tisto skladnost in harmonijo z Očetovo voljo, ki je bila srčika vsega Jezusovega delovanja in ravnanja. Le takó bo zaslužila naslov Kristusove neveste. Cerkev je zaročena nemu možu — Kristusu in mu mora ostati zvesta kot čista devica. Skrivnost zakonske zveze med možem in ženo je podoba skrivnosti Kristusa in Cerkve (prim. Ef 5,22—33).

Ljubezenski odnos med ženinom in nevesto, ki ga opeva Visoka pesem, se je nedvomno najlepše uresničil v harmoničnem zlitju v eno samo življenjsko simfonijo, ki je odmevala v Marijinem življenju. Cerkev samo poskuša posnemati ta vzor popolne predanosti nebeškemu Ženinu, kajti v polnosti ga ne more doseči. Le v Mariji je bil simbol Ženin-Nevesta najskladnejše uresničen. Vendar se vse oznanjevanje in učenje v Cerkvi »uresničuje v živem pogovoru med Ženinom in Nevesto. Ženin je tisti, ki nagovarja, Nevesta tista, ki daje privolitev«. ⁴⁰

O »Gospodovi dekli« moremo reči, da je hkrati nevesta Svetega Duha in nevesta drugega Adama. Zato ker je Marija Kristusu najbližja in najbolj predana, je prvotni vzor [Urbild] vsake cerkvene privolitve Gospodu. V tem je, kakor smo videli, enota kontemplacije in akcije. »Kontemplativen sprejem božje besede v veri in Svetem Duhu poteka različno, toda vse temelji znotraj osnovnega razmerja Cerkve do Gospoda, kot je to vzorno določeno v Marijinem ‚Fiat mihi secundum Verbum‘: odprtost in pripravljenost za vsake vrste razodetja, ki je Bogu po volji, v vsakem obsegu in v vsaki globini, z vsemi posledicami za človeka, ki si jih Bog more želeči, vse do zapuščenosti na križu in vse do telesnega vnebovzetja. Ta marijansko — cerkvena privolitev ni privolitev ravnodušnosti, ampak privolitev apriorni ljubezni, ki obsega vse, kar bo prišlo; v tej privolitvi obstaja tako ponižnost dekle kakor pripravljenost neveste, da z njegovo pomočjo izpolnijo vse Ženinove zahteve. Vsaka posamezna Marijina in cerkvena akcija izhaja iz tega najbolj splošnega, z ničemer omejenega kontemplativnega ozadja ljubeče sprejemljivosti za vse«. ⁴¹

To je samo nekaj misli, ki nakazujejo in označujejo globoko notranjo sorodnost med Marijo in Cerkvijo, Marija je Kristusova Mati in Mati

³⁹ Prim. *Das Herz der Welt*, Arche, Zürich 1945. Balthasar v tej knjigi lepo opisuje Kristusa, ki se v popolni ljubezni in predanosti do Očeta ves razdaja in žrtvuje za odrešenje sveta.

⁴⁰ *Theologie und Heiligkeit* (4. Braut und Bräutigam), v: *Verbum Caro*, 217. Prim. tudi: *Wer ist die Kirche?*, v: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 153; 155; 160; 165 idr.

⁴¹ *Geist, Liebe, Betrachtung*, v: *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, 163.

Cerkve, je Mati glave in Mati telesa, je tudi Kristusova Nevesta.⁴² V Mariji je bila Cerkev že v celoti navzoča, zato se Cerkev ozira na Marijo kot na svoj najvišji vzor. Klič jo kot svojo Mater in Srednico vseh milosti. Balthasar vidi rešitev mnogih težav in kriz v sedanji Cerkvi v tem, da se v Cerkev ponovno vrne in naseli Marijin duh. Vsa prizadevanja in iskanja so potrebna in koristna, vendar je treba priznati, da je uspešno in rodovitno le tisto delovanje, ki daje prednost božjemu milostnemu delovanju. Tako je namreč ravnala Marija: najbolj 'aktivna' je bila v svoji kontemplativni odprtosti Bogu. Marijina akcija je bila, kot smo videli, v njeni popolni privolitvi Bogu. Tako je »vsa marijologija kristološko-eklezijska, vsa kristologija pa trinitarična«.⁴³

Balthasar govori kar o 'marijanskem principu'.⁴⁴ Ugotavlja, da je v Cerkvi Marijina navzočnost nekako izginila oziroma ni več mogoče povsod zaznati njenega duha. Pri svojem ugotavljanju izhaja iz svetopisemske pripovedi o stvarjenju človeka: Bog je ustvaril človeka kot moža in ženo (prim. 1 Mojz 1,27). Šele oba skupaj sta popoln človek. Žena je »slava moža«. Tega ne bi smela prezreti niti teologija niti Cerkev, sicer zaide v nevarnost, da ne upošteva dovolj ženskega in marijanskega elementa, ki sta vendar bistvena sestavna dela njenega življenja.

»Kjer se marijanska skrivnost Cerkve postavlja v senco ali odpravlja, tam mora krščanstvo postati enospolno (homo-sexuell), namreč vse-moško... Danes je Cerkev postala takšna organizacija, kjer so na dnevnem redu seje, zborovanja, kongresi, neskončna razpravljanja o strukturah ipd. Može hočejo dati vsaki stvari kakšen namen; vse hočejo napraviti uporabno, funkcionalno; pri tem pozabljajo, da je Cerkev skupnost, v kateri živijo tudi otroci, žene, ostareli in bolni. Balthasar sprašuje, če može, in te značilno moške najbde morda zato ne obvladajo položaja, ker je bila odpravljena najbolj notranja ženskost, marijanska prvina Cerkve?«⁴⁵

In nato nadaljuje: »Kar je marijanskega, vlada v Cerkvi skrito, kakor žena v gospodinjstvu. Toda žena ni kakšno abstraktno načelo, temveč določena oseba, in od nje kot določene osebe izžareva ženska atmosfera... Zato je bistvenega pomena, da zasije pristni Marijin duh: duh dekle [Magdlichkeit], služenja in neznanosti, duh dajanja naprej in bivanja za druge [Für-ander-sein]. Nihče ne hrepeni manj po osebnih 'posebnih pravicah', kakor Kristusova Mati. Teh 'posebnih pravic' se veseli samo, kolikor je v dobro vsem njenim otrokom v Cerkvi«.⁴⁶

⁴² Prim. *Marianische Gotteserfahrung*, 326—330 in *Marianische Tradition*, 349—352. Oboje v: *Herrlichkeit I*. Prim. tudi: *Der antirömische Affekt*, Herder-Bücherei, Freiburg im Br. 1974, 134 ss.; 163 ss.; 186 ss.

⁴³ *Klarstellungen*, 67.

⁴⁴ Prim. celotno poglavje: *Der marianische Prinzip*, v: *Klarstellungen*, 65—72.

⁴⁵ Vsi citati v: *Klarstellungen*, 69 ss.

⁴⁶ *Klarstellungen*, 71.

Marija ni sebe nikdar označila za »božjo partnerico«, ampak le za skromno »Gospodovo deklo«. Tako je smela postati mati in nevesta, kar je njen resnično najbolj časten naslov. »Pojmovanje človeka kot ,božjega partnerja' je teološko gledano neokusnost! Pomislimo samo: Marija kot partnerica Svetega Duha! Ne! Tisto, kar se tukaj pokaže kot zaveza, temelji brez ostanka na enostranski izvolitvi Boga. Ta izvolitev, (ki postane vidna v Abrahamu), ima za posledico obljubo in poklicanost«, v kateri Bog milostno dvigne človeka k sebi k zavezi, k občestvu s samim seboj. In pri tej zavezi se spet pokaže »enota med svobodo in poslušnostjo«. ⁴⁷

V Marijinem duhu ponižne dekle Gospodove, v njenem duhu pristne krščansko-službeče ljubezni do bližnjega je mogoče vse Marijine ,posebne pravice ali odlike' na novo premisliti in doumeti. V zvezi s tem Balthasar prikaže pomen dogem o Mariji. ⁴⁸

Pomen Marijinega duha, torej prava mariologija, je za Cerkev življenjskega pomena: »Brez mariologije grozi nevarnost, da začne krščanstvo neopazno postajati nečloveško. Cerkev bo postala funkcionalistična, brez duše, divje zagnano poslovanje brez točke odpočitka, zablodelo v samo načrtovanje. In ker se v tem zgolj moškemu svetu zamenjujejo vedno nove ideologije, postaja vse polemično, kritično, grenko, brez humorja in končno dolgočasno in — ljudje množično zapuščajo takšno Cerkev...« ⁴⁹

Po Mariji nam je Oče podaril svojega Sina in ga še podarja tudi danes; Brez upoštevanja tega marijanskega načela, ki je razsežnost skrivnosti odrešenja sploh izgubi življenje Cerkve svojo toplino, domačnost in prijetnost. ⁵⁰ Kjer v Cerkvi začutimo Marijino navzočnost, se počutimo kakor doma. To misel Balthasar različno večkrat izreka.

»Na križu je Kristus svojo mater prepustil Cerkvi apostolov za mater [in die Kirche der Apostol hineinverfügt] in tam je odslej njeno mesto. Njena deviška materinskost sedaj skrito obvladuje celoten prostor; podarja mu svetlobo, toplino, zavarovanost. Njen plašč napravlja Cerkev za zaščitni plašč. Ni ji treba napraviti nobene posebne kretnje, da bi gledali na Sina in ne nanjo. Saj je Marija dekla in ga razodeva kot dekla. Tako more tudi apostolom in njihovim naslednikom kazati, kako je mogoče hkrati uresničevati povsem učinkovito navzočnost in ugasniti v služenju. Kajti Cerkev je bila v Mariji navzoča že pred časom, ko so bili možje postavljeni v cerkveno službo«. ⁵¹

⁴⁷ Christ, 69. V nekem smislu je le mogoče govoriti o »človekovem partnerstvu z Bogom«, a le na podlagi božje izvolitve.

⁴⁸ Prim. Klarstellungen, 71.

⁴⁹ Klarstellungen, 72.

⁵⁰ A. Strle, Ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno (familier, concret et réel)«; (Teilhard de Chardin), v: CSS 5 (1971) 68—71. Navedek je vzet iz T. de Chardin, *Génèse d'une pensée. Lettres* (1914—1919), Editions B. Grasset, 322.

⁵¹ Klarstellungen, 72.

V tem poglavju smo vsaj nekoliko videli, kako enkratno je Marija uresničevala v svojem življenju kontemplacijo in akcijo. Njeno dovršeno [= sveto, v skladu z božjo voljo] ravnanje je najpopolnejši vzor vsake kontemplacije in akcije. Zato je Marija vzornica Cerkve, še več, njena Mati, ker je Kristusova Mati, in zato tudi mati vseh verujočih.

»Pri Mariji kot ženi kakor tudi kot stvari [Geschöpf] in obenem (kakor pravi Scheeben) kot ideji Cerkve je podčrtana kontemplacija: Marija sodeluje s tem, ko dopusti božje delovanje na sebi, s tem, ko iz sebe naredi posodo za Besedo in se postavi na voljo. Njena akcija dobi tako izrazito kontemplativno naravo. Prek tega pa dopolnjuje kot žena in pomočnica (moško) Sinovo delo: Med Jezusovo kontemplacijo je pretežno aktivna, da bi jo omogočala; med njegovo akcijo je pretežno kontemplativna, da bi jo z molitvijo spremljala. Šele v trpljenju, v katerem zgineta sleherni relativno razlikovanje in razmik med akcijo in kontemplacijo, postane njena ura hkratna s Sinovo«. ⁵²

Povzetek: Tone Štrukelj, Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju

Razprava skuša pojasniti krščansko pojmovanje in vrednotenje kontemplacije in akcije. Njuno medsebojno razmerje nam najjasneje zasije iz Jezusovega življenja in trpljenja. Kakor Kristus tako je tudi njegova Mati najpopolnejši vzor skladnega uresničevanja obeh sestavin krščanskega življenja.

Zusammenfassung: Tone Štrukelj, Kontemplation und Aktion bei H. U. von Balthasar

Die Abhandlung versucht die christliche Auffassung und die Zusammengehörigkeit der Kontemplation und Aktion zu erklären. Ihr gegenseitiges Verhältnis kommt am deutlichsten im Leben und Leiden Jesu zum Ausdruck. Wie Christus so ist auch seine Mutter das vollkommenste Urbild einer harmonischen Realisierung der beiden Elemente im christlichen Leben.

Résumé: Tone Štrukelj, La contemplation et l'action chez H. U. von Balthasar

L'étude ci-dessus essaie de présenter la conception de la vie active et passive dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar. Le rapport juste entre ces deux faces de l'existence chrétienne apparaît clairement dans la vie et la passion du Christ, ainsi que dans la vie de Marie.

⁵² Aktion und Kontemplation, v: V. Caro, 255 ss.

Cerkev brani človeka

(Iz nagovorov papeža Janeza Pavla II.)

Za zadnje papeže je značilno, da se s posebno odločnostjo zavzemajo za človeka in njegove pravice. To zahtevajo čas in razmere, ki v njih živimo. S svojimi nastopi kažejo tudi škofom, dukovnikom in laikom, na kaj naj pri oznanjevanju in delu posebno pazijo. V naslednjem bomo navedli odlomke iz nagovorov papeža Janeza Pavla II., ki se nanašajo na človekove pravice.

Nastopni govor (22. 10. 1978)

Ne bojte se! Odprite, odprite na stežaj vrata Kristusu, njegovi odrešilni moči. Odprite državne meje, gospodarske in politične sisteme, obširna področja kulture, civilizacije in razvoja. Ne bojte se! Kristus ve, kaj je v človeku. Samo on to ve!

Danes človek tolikokrat ne ve, kaj nosi v sebi, kaj nosi v globini svojega srca in svoje duše. Zato dostikrat dvomi o smislu svojega življenja na tem svetu. Moré ga dvomi, ki se spreminjajo v razočaranje. Zato dovolite — prosim vas in rotim ponižno in z zaupanjem — dovolite Kristusu, da spregovori človeku. Samo on ima besede življenja, da, večnega življenja.

Poslanica Združenim narodom ob 30-letnici razglasitve človekovih pravic (2. 12. 1978)

V zadnjih tridesetih letih so bili sprejeti pomembni ukrepi in bilo je nekaj upoštevanja vrednih naporov, da bi se ustvarila in ohranjala pravna sredstva, ki naj bi ščitila ideale, izražene v tej deklaraciji.

Pred dvema letoma je bil sprejet Mednarodni sporazum o gospodarskih, družbenih in kulturnih pravicah ter Mednarodni sporazum o družbenih in političnih pravicah. Z njima so Združeni narodi naredili pomemben korak naprej. Uresničili so eno temeljnih načel, ki so ga sprejeli za svojega že ob ustanovitvi: ustvariti pravna sredstva prisile, ki naj pri posameznih pospešujejo človekove pravice in ščitijo njegove temeljne svoboščine.

Bilo bi seveda zelo zaželeno, da bi te sporazume sprejelo vedno večje število držav, da bi v svetu prišlo do vse bolj popolnega izvajanja vsebine Splošne izjave o človekovih pravicah. Izjava bi tako močneje odmevala, ker bi bila izraz odločne volje narodov, naj bodo kjer koli, da z zakonom zaječijo in pospešujejo pravice vseh moških in žensk brez razlike rase, spola, jezika ali vere.

Pogled na zadnjih trideset let nam daje upravičen razlog za zadovoljstvo zaradi očitnega napredka na tem področju; vendar ne smemo zapirati oči pred resnico: v svetu, ki v njem živimo, je vse preveč krivic in zatiranja. Priznati moramo, da je med značilnimi izjavami Združenih narodov in vse bolj pogostim kršenjem človekovih pravic na vseh družbenih področjih, in to po vsem svetu, vedno večji razmik. To stanje nam nujno povzroča bridkost in nezadovoljstvo.

Kdo more tajiti, da danes tako posamezniki kot državne oblasti ne kaznovano kršijo temeljne pravice človekove osebe, kot so pravica do rojstva in pravica do življenja, pravica do odgovornega starševstva, pravica do dela, miru, svobode in socialne pravičnosti, pravica do sodelovanja pri odločitvah, ki zadevajo ljudstva in narode?

In kaj naj rečemo spričo različnih oblik kolektivnega nasilja, kot so rasna diskriminacija posameznikov in skupin, fizično in psihično mučenje zapornikov ali političnih disidentov? Seznam bo še narastel, če pomislimo na samovoljno zapiranje oseb iz političnih razlogov ter ugrabitve zaradi materialnega dobička, ki tako dramatično prizadevajo življenje družin in skupnosti.

Na kakšni podlagi se bodo lahko razvijale individualne in socialne pravice? Ta podlaga je brez dvoma dostojanstvo človeške osebe. Papež Janez XXIII. pravi v okrožnici *Pacem in terris*: »Temelj vsake dobro urejene in plodne družbe je načelo, da je vsako človeško bitje oseba. Že samo zaradi tega je nosilec pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz njegove narave; zato so tudi vsesplošne, nedotakljive in neodtujljive.«

Čisto podobno pravi uvod v Splošno izjavo samo: Priznanje dostojanstva, ki ga imajo vsi člani človeške družine, ter njihovih enakih in neodtujljivih pravic je temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu...

V tem dostojanstvu osebe imajo človekove pravice svoj neposredni izvor. In iz spoštovanja tega dostojanstva se poraja njih dejanska zaščita. Celo ko se človeška oseba moti, ohrani še naprej svoje notranje dostojanstvo in ga nikoli ne izgubi (*Pacem in terris* 158).

Zdaj bi rad spregovoril o teh pravicah, kot jih sankcionira Izjava, in zlasti o eni izmed njih, ki brez dvoma zavzema osrednje mesto: to je pravica do svobode mišljenja, vesti in vere (prim. čl. 18).

Dovolite mi, da pritegnem pozornost skupščine na pomembnost in težo zelo bolečega vprašanja, ki ga danes še živo občutimo. Govoriti hočem

o problemu verske svobode, ki je v temelju vseh drugih svobod in ki je z njimi vsemi prav zaradi tega dostojanstva, ki ga ima človeška oseba, ne-
ločljivo povezana.

Prava svoboda je izrazita značilnost človečnosti: je vir, ki iz njega izhaja človekovo dostojanstvo. V človeku je to posebno odlično znamenje, da je božja podoba (prim. CS 17). Ponujena in podeljena nam je kot naše posebno poslanstvo.

Dandanes imajo moške in žene vedno bolj močno zavest o družbeni razsežnosti življenja. To je vzrok, da so vedno bolj občutljivi za načelo svobode mišljenja, vesti in vere. Vendar moramo z žalostjo in globokim obžalovanjem priznati: Žal »ne manjka« — kot je dejal II. vatikanski koncil v Izjavi o verski svobodi — »vladavin, ki v svoji ustavi sicer priznavajo svobodo verskega bogočastja, toda javne oblasti skušajo državljane odvrčati od izpovedovanja vernosti in napravljati verskim skupnostim življenje zelo težko in nevarno« (VS 15).

Cerkev se trudi, da bi bila tolmač žetje po dostojanstvu, ki jo čuti današnji človek. Zato bi rad slovesno postavil zahtevo, da bi povsod in vsi spoštovali versko svobodo slehernega človeka. Z ganotjem naslavljam ta slovesni poziv, kajti globoko sem prepričan: tudi če odmislimo željo služiti Bogu, javni blaginji lahko koristijo »tiste dobrine pravičnosti in miru, ki izhajajo iz zvestobe ljudi do Boga in do njegove svete volje« (VS 6). Svobodno življenje po veri koristi tako posameznikom kot oblastem. Prav vsi imajo torej dolžnost spoštovati versko svobodo, posamezni državljani prav tako kot zakonite državne oblasti.

Zakaj torej izvajajo pritisk in delajo razlikovanje med številnimi državljani, ki prestajajo vsakršno zatiranje in celo smrt samo zato, da ohranijo svoje duhovne vrednote, kljub temu, da niso nikoli nehali sodelovati pri vsem, kar je v resničen civilni in družbeni napredek njihove domovine? Ali jih ne bi morali prej občudovati in jim čestitati, namesto da jih sumničijo in jih imajo za hudodelce?

Moj prednik Pavel VI. je zastavil tole vprašanje: »Ali lahko upravičeno pričakuje zaupanja in popolnega sodelovanja država, ki z nekakšnim »negativnim konfesionalizmom« razglaša, da je brezbožna, in ki kljub izjavam, da v določenem okviru spoštuje osebno vernost, vendar nastopa proti veri enega dela svojih državljanov?« (Nagovor Pavla VI. diplomatskemu zboru, 14. 1. 1978).

Pravičnost, modrost in realizem zahtevajo, da premagamo nesrečni sekularizem, zlasti pa zablodo, ki hoče vero zvesti na zgolj zasebno področje. Vsakomur mora biti dana možnost, da v okviru kolektivnega življenja izpoveduje svojo vero in svojo vernost, sam in z drugimi, zasebno in javno.

Še ena stvar zasluži našo pozornost. Pri tem, ko upravičeno naglašamo in zahtevamo za človeka njegove pravice, ne smemo nikoli izgubiti izpred

oči obveznosti in dolžnosti, ki so s temi pravicami povezane. Vsak posameznik je dolžan, da te svoje temeljne pravice živi odgovorno in нравno upravičeno. Vsak moški ali vsaka ženska ima dolžnost, da pri drugih spoštuje pravice, ki jih zahteva zase. Nadalje moramo vsi prispevati s svoje strani, da se zgradi taka družba, kjer bomo zares mogli uživati pravice in spolnjevati dolžnosti, ki so v teh pravicah obsežene.

Nagovor kardinalskemu zboru (22. 12. 1978)

Mir je žal še vedno zelo krhek, dokler zlahka vidimo temeljne vzroke, ki ga ogrožajo. Tam, kjer ni pravičnosti — kdo ne bi tega vedel? — ne more biti miru, ker je krivica že nared in ker prerokova beseda ostane vedno resnična: »Delo pravičnosti bo mir« (Iz 32,1). Prav tako ne more biti miru tam, kjer človekove pravice niso spoštovane — govoriti hočem o neodtujljivih, človeku lastnih pravicah, zakaj vsako kršenje osebnega dostojanstva pospešuje mržnjo in duha maščevalnosti. Dalje ne more biti miru tam, kjer ni moralne vzgoje, ki navaja k dobremu, zakaj človek mora biti vedno buden in obvladovati slaba nagnjenja, ki so zakoreninjena v njegovem srcu.

Poslanica za dan miru (8. 12. 1978)

»... Skoraj v vseh javnih govorih, na narodni ravni in pred mednarodnimi predstavništvi, je bilo redko kdaj toliko besedi o miru, popuščanju napetosti, sporazumevanju, razumnem reševanju sporov v skladu s pravičnostjo. Mir je postal geslo, ki naj vliva zaupanje ali pa ki naj zavija. To je v nekem smislu pozitivno: javno mnenje narodov ne bi več preneslo, da bi kdo zagovarjal vojsko, in tudi ne, da bi tvegali napadalno vojsko.

Toda če hočemo odgovoriti na izziv, ki ga je spričo težke naloge miru deležno vse človeštvo, je potrebno nekaj več, kot so iskrene ali demagoške besede. Pravi duh miru bi moral prodreti zlasti na raven politikov ter okolij in središč, ki je od njih bolj ali manj neposredno, bolj ali manj tajno odvisen odločilen korak k miru ali pa nasprotno k nadaljevanju vojske ali stanj nasilja. Najmanj, kar je potrebno, je to, da se soglasno naslonijo vsi na nekatera temeljna, a trdna načela, kot so na primer naslednja: Človeške zadeve je treba urejati človeško in ne s silo. Napetosti, sporne zadeve in spore je treba reševati z razumnimi pogajanjmi in ne s silo. Ideološka nasprotja se morajo soočiti v ozračju dialoga in svobodnega razpravljanja. Zakoniti interesi določenih skupin morajo upoštevati tudi zakonite interese drugih prizadetih skupin in zahteve višje skupne blaginje. V poseganju za orožjem ne bi smeli videti primerne orodja za reševanje sporov. Neodtujljive pravice človeka je treba v vseh okoliščinah ohraniti nedotaknjene.

Ta načela človečnosti lahko vsak človek dobre volje najde v svoji lastni vesti. Taka je tudi božja volja do ljudi. Da postanejo osebno prepričanje mogočnih in slabotnih in da prežamejo vso dejavnost, jim je treba spet dati vso njihovo moč. Zanje je na vseh ravneh potrebna potrpežljiva in dolgotrajna vzgoja.

Če je bilo moč celo v vojskah in revolucijah odkriti dejavnike življenja in napredka, so ti prihajali iz teženj drugačne vrste, kot je nasilje: iz teženj duhovne narave, kot je volja, da bi bilo priznано vsemu človeštvu skupno dostojanstvo, da bi rešili dušo in svobodo kakšnega naroda. Kjer so bila taka teženja na delu, so sredi sporov delovala kot regulatorji, preprečevala so nepopravljive prelome, ohranjala so pri moči upanje in pripravljala nove možnosti za mir. Kjer pa jih ni bilo ali pa so se spremenila v poviševanje nasilja, so odprla prosto pot logiki uničevanja, ki je vodila k trajnemu gospodarskemu in kulturnemu zastoju in v smrt celih civilizacij. Vi, ki ste odgovorni za narode, vzgajajte sami sebe v ljubezni do miru . . .«

Božična poslanica (25. 12. 1978)

Rojstvo učlovečene Besede je začetek nove moči same človečnosti; moči, ki je odprta za slehernega človeka, kakor je zapisal evangelist Janez: »vsem je dal pravico, da postanejo božji otroci« (Jan 1,12). V imenu te neponovljive vrednosti slehernega človeka in v imenu te moči, ki jo slehernemu človeku prinaša učlovečeni božji Sin, se s tole poslanico obračam predvsem k človeku: k slehernemu človeku, kjer koli dela, ustvarja, trpi, se bori, ljubi, sovraži, dvomi; kjer koli živi in umira. Obračam se k njemu z vso resnico rojstva Boga, z njegovim sporočilom.

Človek živi, dela, ustvarja, trpi, se bori, ljubi, sovraži, dvomi, pada in spet vstaja v povezanosti z drugimi. Zato se obračam na vse različne skupnosti: na ljudstva, na narode, na oblastnike, na politične, gospodarske in kulturne sisteme in pravim:

- sprejmite veliko resnico o človeku;
- sprejmite polno resnico o človeku, ki je bila izrečena o božični noči;
- sprejmite to razsežnost človeka, ki se je odprla vsem ljudem v tej sveti noči!
- Sprejmite skrivnost, v kateri živi sleherni človek, odkar se je rodil Kristus.

— Spoštujte to skrivnost!

— Dopustite, da ta skrivnost deluje v slehernem človeku!

Dovolite, da se razvija v zunanjih pogojih bivanja na zemlji.

V tej skrivnosti najdemo moč za človečnost. Moč, ki prežarja vse, kar je človeškega. Ne ovirajte tega izžarevanja. Ne uničujte ga. Vse, kar je človeškega, raste iz te moči; brez nje usahne, brez nje se vse poruši.

In zato se zahvaljujem vsem — družinam, narodom, državam, mednarodnim organizacijam, političnim, družbenim in kulturnim sistemom — za vse, kar so storili, da bi življenje ljudi moglo postati v vsakem pogledu bolj človeško, se pravi, bolj vredno človeka. Iz vsega srca želim in vas rotim: nikdar ne odnehajte pri teh naporih. in prizadevanju.

Slovenska bogoslovna enciklopedija

*(Spominu dr. F. Ks. Lukmana ob dvajsetletnici smrti
1958 — 12. junija — 1978)*

Če je res, da žive starši tudi po svoji telesni smrti še v otrocih, ko so jim dali življenje in vanje prelili ali vsadili, kar so dobrega in plemenitega premgli, potem je tudi gotovo, da živijo duhovni ustvarjalci še dalje v ustvarjenih delih. Zato bo nesporno, da se zaslužnih umrlih najlepše in najprimerneje spominjamo, če njihovo delo vrednotimo, če ga ohranjamo prihajajočim rodovom. Toda še večje priznanje jim dajemo — upali bi si celo trditi —, če jih ohranjamo med nami žive s tem, da njihove ideje in načrte izpopolnjujemo ali tiste, ki jim jih ni uspelo spraviti v življenje, ureničujemo.

Gornje misli se človeku porodijo ob listanju po Bogoslovnem vestniku (BV) izpred desetih let. V njem je namreč dr. A. Strle objavil kratek zapis takrat že deset let pokojnega dr. F. Ks. Lukmana, zapis, ki ga je bil Lukman napisal v prvi polovici 1953 in je najprej izšel v tipkopišnem Zborniku teološke fakultete 3 (1963). Zapisku je Strle dodal še tehtno postilo. Naj nam bo dovoljeno za bralce, ki ne bodo šli listat v takratni BV (1969, št. 3/4, str. 415—6), na kratko povzeti glavne misli obeh prispevkov.

Lukman se kot ploden teološki pisatelj, predvsem pa kot dolgoletni sodelavec in tudi urednik Slovenskega biografskega leksikona (SBL) — in dejstvo, da je tako naravo dela dobro poznal, moramo imeti pred očmi — zavzema za to, naj bi »slovenski duhovniki vsaj čez nekaj let dobili v roke bogoslovno enciklopedično delo, ki bi, četudi le za silo, izpolnilo praznino, ki je nastala, ko ni ne domače bogoslovne knjige, niti niso dosegljive bogoslovne revije in knjige v drugih jezikih«. Nato razpreda dalje svojo zamisel: »Delo bi ne smelo biti preobširno zasnovano. Obsegalo naj bi kvečjemu [...] tri knjige po 800 strani [...] ali morda bi se dalo skržiti na [...] dve knjigi po okroglo 1000 strani. Nujnost take omejitve je na dlani [...]«. Tu razglablja o finančni zmogljivosti tistih, ki bi jim bilo delo namenjeno. Zraven opozarja: »Poskrbeti pa bi bilo treba, da bi snopiči redno izhajali; zato bi se smelo s tiskanjem začeti šele tedaj, ko bi bila pripravljalna dela toliko napredovala, da bi bilo redno izhajanje zagotovljeno. Pripravljalna dela pa bi terjala vsaj štiri leta napetega truda«.

Sledi v zapisu podroben opis pripravljalnega dela, ki ga je Lukman že opravil. Pregledal je bil Buchbergerjev *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) in vrsto dobrih učbenikov raznih teoloških disciplin ter si iz njih izpisal gesla, ki so se mu zdela primerna za njegov koncept Slovenske bogoslovne enciklopedije. Gesla je pisal na pole, obljubljal pa, da bodo v šolskem letu 1953/54 že na lističih na vpogled profesorjem teološke fakultete, da bi jih lahko pregledovali in dostavljali manjkajoča gesla, ali pa predlagali, kaj bi se lahko opustilo.

V nadaljevanju članka Lukman razlaga, komu bi bila SBE namenjena. Odločno pravi, da ne bi bila namenjena specialistom v tej ali oni teološki disciplini, ampak na splošno duhovnikom, pa tudi laikom, ki bi iskali informacij o teoloških in cerkvenih zadevah... Nato sledi podrobnejši prikaz, kaj bi bilo v SBE obdelano kot samostojna enota (geslo), kaj bi bilo vključeno v posebne, širše zasnovane in bolj zaokrožene članke (npr. razna gesla svetopisemskih lokalitet, ki naj bi jih obdelal ali vsaj omenil le članek *Palestina — topografija*). Isto za rimske vladarje in preganjalce kristjanov v prvih stoletjih. Prav tako naj bi bili obdelani moralni sistemi v enem preglednem članku, itd. »Slovenskost« enciklopedije podčrtuje s tem, ko predlaga, naj bi »posebne članke dobili svetniki, ki se imenujejo [...] v proprijih slovenskih škofij ali katerim so posvečene cerkve na slovenskem ozemlju«. Pri teologih popatristične dobe naj bi SBE obdelala le tiste, ki so »pomembni za napredek teologije in se imenujejo v boljših učbenikih dogmatike in moralke«. Dalje našteva kak primer iz splošne ali splošno-kulturne zgodovine, ki ima kako tesnejšo zvezo s Cerkvijo, itd. Članek zaključuje z mislijo, da gre pravzaprav le za nekaj »fragmentarnih misli«, da pa bo mogoče »podrobnosti določiti šele po skupnem posvetovanju«. »Treba bo smotrno razdeliti uredniško delo in pridobiti dovolj sodelavcev«. Čisto v zadnjem odstavku pa resumira: »Da bi bilo tako delo zelo koristno, o tem pač ne bo nihče dvomil. Prav tako pa si ne prikrivajmo, da bo delo težavno, zelo težavno. Zmogel ga bo le velik idealizem, oborožen z neodjenljivo vztrajnostjo. Če se pa dela lotimo: fortes Deus adiuvat«.

Strle, ki je, kakor že zgoraj omenjeno, Lukmanov članek prevzel iz tipkopsnega Zbornika teološke fakultete, je dodal svoj, skoraj enako dolg pripis pod črto. Iz njega je jasno razvidna nadaljnja kronologija ideje o pripravah in izdaji SBE. Najprej ugotavlja, da se je bodisi že za Lukmanovega življenja bodisi po njegovi smrti stvar nekoliko premaknila. Zastopniki posameznih teoloških strok so gesla nekoliko dopolnili, nato so bila ta prepisana v zvezek (tipkopis, 115 str.), ki obsega kakih 4500 gesel, od teh jih je že pokojni Lukman kakih 100 obdelal sam, geslovnik pa da je »prišel prav« sodelavcu pri Slovenskem terminološkem slovarju, ki ga pripravlja Inštitut za slovenski jezik pri SAZU.

Strle nadalje ugotavlja, da je tako delo še vedno potrebno, in izraža željo, da bi ga bilo treba »čimprej uresničiti«; razširja Lukmanove argumente, zakaj bi Slovenci morali dobiti tako enciklopedijo; ponovno ugotavlja, da bi bilo uresničenje »mogoče samo v primeru zares velike požrtvovalnosti predvsem mlajših moči«. Potem pa se na koncu spominja nekih Lukmanovih izjav, kako naj bi profesorji ljubljanske teološke fakultete izdali v bolj poljudni obliki napisano celotno teologijo v vseh njenih vejah, ter da je imel Lukman o tem »že zelo konkretne zamisli«. Strle meni, da bi »ob 50-letnem jubileju [= 1969. Op. pisca članka] naše fakultete bilo bolj kakor na vse zunanje proslavljanje njenih začetkov treba obrniti pozornost na stvari, ki so bile že zamišljene, a ne izpolnjene, ki pa jih bomo morali vsi skupno izpolniti, če hočemo izvršiti svojo osnovno dolžnost v odnosu do Cerkve in prav zato tudi do svojega naroda«. V zadnjem odstavku pa prehaja na čisto praktičen namig, kako bi lahko začeli uresničevati soroden ali vzporeden oziroma bazičen program, če bi nadaljevali izdajanje spisov cerkvenih očetov, ki jih je imel Lukman v zapuščini pripravljenih kakih 6 zvezkov.

Tako Lukman in Strle.

Od Lukmanovega zapisa je preteklo 25 let, od objave tega 15 let, od ponatisa v BV 10 let. Težko se je sprijazniti in pomiriti z mislijo, da je mogla slovenska teološka veda in publicistika mimo tako prizadeto zapisanih ugotovitev (»koristno, še več, kako potrebno« (Lkn), »vsaj čez nekaj let« (Lkn), delo bo zmogel »le velik idealizem, oborožen z neodjenljivo vztrajnostjo« (Lkn) in »če« bi delo začeli, »fortes Deus adiuvat« (Lkn), torej niti Fortuna niti kdo drug, le »Deus« in »fortes«, na katere je računal, da so še med slovenskimi teologi in na Slovenskem. — Lukmanovo zamisel bi bilo treba, ker ni nič izgubila v svoji aktualnosti, »čimprej uresničiti« (Strle), »uresničenje pa bi bilo mogoče samo v primeru zares velike požrtvovalnosti« (Strle).

Seveda se skušamo pomiriti z mislijo in dejstvom, da so slovenski teologi v zadnjih dvajsetih letih izdali kar lepo število in zares pomembnih del z vseh področij bogoslovnih ved, vendar menimo, da bi le s takim enciklopedičnim delom mogli vsaj nekoliko temeljito in vsestransko prikazati življenje in trpljenje, vzpone in padce, predvsem pa prispevek, ki ga je dala slovenska Cerkev celotni Cerkvi, posebej pa še slovenskemu narodu. In le v takem, vseskozi sistematično napisanem delu bi videl sebe in svoje mesto (tisto, na katerem stoji, pa tudi tisto, na katerem bi morebiti moral stati) slovenski pokoncilski kristjan.

Veseli smo lahko, da so teologi ustvarjali, da so objavili, da so razčiščevali vrsto vprašanj, ki so doslej spala ali pa smo jih potiskali vstran iz različnih vzrokov. Toda treba se bo spoprijeti z mislijo, da tako enciklopedično delo vendarle še vedno dolgujemo slovenski Cerkvi. Prebujena duhovnost slovenskega človeka, sloves, ki ga uživa slovenska teološka fakulteta, število in tudi teža znanstvenih in strokovnih delavcev, ki jih imamo

na področju teologije, nas resno zavezujejo, da se tega dela lotimo. Čiste ledine nam ne bo več treba orati; kajti ni popolna ledina to, česar se bomo lotili, je samo ogromna, nepregledna njiva, na kateri so obdelani le posamezni predel(čk)i.

Če si zamisel bežno ogledamo bolj s tehnične strani, potem lahko ugotovimo, da je pred nami že opravljeno Lukmanovo delo. Tu je prvi seznam gesel, ki naj bi po nekem štetju imel okoli 4500 gesel, a jih, če si ga podrobneje ogledamo, ima skoraj 1000 več, torej bližu 5500. Pregledano in ekscerpirano je eno izmed večjih temeljnih del bližnje preteklosti, Buchbergerjev Lexikon für Theologie und Kirche. Kasneje pa so bila vsaj delno obdelana (podobno) še dela: Enciclopedia cattolica (12 zajetnih zvezkov), Bibliotheca Sanctorum (12 zvezkov), Mercati-Pelzerjev Dizionario ecclesiastico (3 vol.), Český slovník bohovědný (nedokončan) in še káko manjše delo. Izvirno smo v zadnjih letih dobili Leto svetnikov, Grmičev Mali teološki slovar, v Ognjišču slovarček pojmov, ki bi — vsaj kot izhodišče — prav prišel za marsikatero geslo. Bogato nam postrežejo s podatki zadnja dva šematizma slov. škofij, zraven tega še vrsta manjših za posamezne redove. Pomisliti je treba na gradivo, ki so ga ali ga še prinašajo revije, ki se ožje pečajo z bogoslovno stroko (Čas, BV, Cerkev v sedanjem svetu, itd.). Za vede, ki so s teologijo v večji ali manjši zvezi ali bi jih podoben leksikon moral upoštevati, pa imamo na razpolago bogata in zajetna enciklopedična dela za razna področja znanosti (Enciklopedija Jugoslavije, Enciklopedija likovnih umjetnosti, Muzička enciklopedija, Menašev Evropski umetnostnozgodovinski leksikon, dalje vrsta manjših enciklopedičnih del, ki vsebujejo tudi teološke članke: Leksikon Cankarjeve založbe, Mala splošna enciklopedija, Slovenski biografski leksikon, Primorski slovenski biografski leksikon, itd. itd.), ki so že v celoti izšla ali pa izhajajo. Gradiva torej ni malo, treba ga bo le sistematično ekscerpirati in urejevati. Posebej velja to za tiste vede, ki so za tako enciklopedijo potrebne le v določenem obsegu ali pod posebnim vidikom. Saj ne bo mogel leksikon mimo (krščanske) arheologije, mimo nabožnega likovnega ustvarjanja (cerkvena arhitektura, kiparstvo, slikarstvo, itd.), mimo narodopisja in še in še.

Seveda bi se bilo treba še pred začetkom samega dela (čeprav pravzaprav lahko delo teče tudi vzporedno in bo šele že oblikovano gradivo narekovalo morebitno rešitev, ki je trenutno, na začetku, še ni moč predvidevati, kaj šele spregledati tudi njenih posledic) dogovoriti, *kaj si želimo in kaj zmoremo ter v kolikšnem času*. Ko bi bila načelno rešena ta tri vprašanja, potem gotovo da ne bo težav dobiti tudi finančno plat (založnika). Zadnja leta ugotavljamo, da teološka dela »vlečejo« ali »gredo«, kot temu pravijo knjigotržci, samó da so dobra in aktualna. SBE, menimo, bi tudi morala postati táko delo.

Če bi vnaprej hoteli analizirati želje bodočih uporabnikov, naletimo takoj na skrajneže (bolje bi jih bilo označiti kot zahtevneže), ki bi hoteli imeti v SBE — vse ali vsaj čimveč. Ti bi hoteli delo, ki bi uporabnika nikoli ne pustilo na cedilu. In potem so tisti, med katere, če smemo soditi po uvodoma citiranem odstavku, je spadal tudi pok. dr. Lukman, ki iz različnih vzrokov, največkrat ekonomskih in organizacijskih (sodelavci), pristajajo na najnujnejše. Glede Lukmana moramo, da smo mu pravični, podčrtati, da je on pisal leta 1954. Danes, o tem smo lahko prepričani, bi tega svojega koncepta več ne zagovarjal, ker bi gradivo samo in čas ter potrebe govorile proti simplificirani rešitvi. Po Lukmanu naj bi bilo to »enciklopedično delo, ki bi, četudi le za silo, izpolnilo praznino . . .« Iz stavka bolj kakor zajetnost dela pravzaprav diha nujnost in potreba; tema dvema tudi podreja svojo željo, zakaj veže jo na čas (»vsaj čez nekaj let«; podčrtal pisec članka).

Kako je Lukman prišel do treh oziroma kar samo dveh knjig, nam je jasno: seznami gesel, ki jih je izčrpal iz LThK, so se mu zgostili na kakih 120 do 150 pol kvarta v dvokolonskem tisku. Če je teh približno 5000 gesel porazdelil na strani, je lahko ugotovil, da bi pri 2400 straneh lahko prišla kaka 3 gesla na stran, kar je precej realno, če računamo, da se tudi druga podobna dela (prim. zgoraj naštet) vrtijo v tem krogu (od 2—5 gesel na stran, odvisno od formata, stavka in slikovnega gradiva). Če pa pomislimo, da nam navaden Letopis slovenskih škofij enostavno naraste na 500 strani; če pomislimo, da imajo 4 knjige Leta svetnikov po med 700 in 800 strani, in vse to brez slik, tedaj se nam predvideno število Lukmanovih strani pokaže v nekoliko drugačni luči.

Danes bi potrebovali kar *nekaj* knjig leksikonskega formata, katerih vsaka naj bi imela od 700 do 800 strani. Pet do šest takih knjig — to bi bil leksikon ali enciklopedija, ki bi bila vredna tega imena in v katero bi bilo moč za nekoliko daljši čas fiksirati dosedanje spoznanje in ugotovitve, ki jih je v teološki panogi in njej obrobni moč zajeti. Čisto pravilno je namreč že Strle zapisal v pripisu k Lukmanu: »da bi bilo treba upoštevati tudi vse tisto, kar je priklical na dan 2. vatikanski koncil«. Danes čutimo, da bi še to bilo premalo in bi bilo treba še marsikaj dodati.

Če obsežnost takega podjetja zdaj gledamo skozi lečo fakultativnih sodelavcev, je treba najprej reči: v delo bi moralo biti vključeno čim večje število za tako delo vpoštev prihajajočih delavcev, in to zato, da bi delo hitro napredovalo pa tudi zaradi pestrosti in kvalitete ter svežine. Že takoj spočetka je treba opozoriti, da tako teološko enciklopedijo ne bi smeli pisati samo teologi, se pravi sodelavci iz duhovniških vrst, marveč bi morala biti tudi vrsta laičnih sodelavcev (in v tem bi se morala izkazati čudovita živost pokoncilске Cerkve) tako za teološke članke, posebej pa za tista področja znanosti, ki bodisi da mejijo na teološka ali pa so z njimi le v zvezi, kakor

so bila nekatera že zgoraj navedena. Tako bi smeli in morali računati na nekaj desetih sodelavcev.

Da ne bi komu ob tem številu padle roke, je treba dodati, da to število v začetku niti ni nujno potrebno. Delo je moč začeti s čisto minimalnim številom zares zagnanih delavcev, ki bi jim to bila notranja nuja (ne konjiček in ne ambicija), ki bi se vseskozi zavedali, da gre za stvari »ki jih bomo morali vsi skupno izpolniti, če hočemo izvršiti svojo osnovno dolžnost v odnosu do Cerkve in prav zato tudi do svojega naroda« (Strle).

SBE bi bilo treba nastaviti kot nikoli dokončano delo. Zato bi bilo treba zagrabit precej na široko in po končanem prvem ciklusu 6 knjig vsakih nekaj (5?) let objaviti dodatni zvezek, v katerem bi bili dodatki in dopolnila. To bi bil edini način, da bi tako veliko delo ohranili še dolga desetletja živo in aktualno in bi bilo hkrati tesno povezano s preteklostjo, kakor nikoli ne more biti delo, ki izide v določenem času, kasneje primerno zastari in ga ne moreš posodobiti. Z dodatnimi zvezki posodablja svoje serije že cela vrsta sodobnih moderenih enciklopedij (npr. Enciclopedia Italiana Treccani, nemški Mayer, španska Espasa Calpe, itd.). Dodatni zvezki prinašajo novo gradivo (gesla), mednje pa vključujejo nekatera gesla iz prejšnjih zvezkov, le da dopolnjena in posodobljena. Tudi Slovenski biografski leksikon, naše osrednje delo te vrste, že pripravlja Dodatni zvezek, in to še preden se je iztekla prva redna abeceda.

Glede časovnega razmika, v katerem naj bi posamezni zvezki ali knjige izhajale, bi bilo treba misliti na to, da bi vsaka od 6 knjig izhajala na ok. 1 leto ali 1 leto in pol. Celotno delo naj bi torej izšlo v 6 do 9 letih, odvisno od števila sodelavcev in tempa v pripravljanju posameznih knjig. Če primerjamo kako podobno jugoslovansko izdajo, npr. Enciklopedijo Jugoslavije, vidimo nekaj sličnega. To bi bilo še vse v mejah normale.

Na kratko se je treba ustaviti tudi pri obsegu SBE. Če pritegnemo v primerjavo k našim predvidenim 6 zvezkom Enciclopedia Cattolico, tedaj vidimo, da ima v 12 debelih knjigah (po cca 1000 strani velikega kvarta) približno po dve gesli na stran, če upoštevamo skoraj 1/4 slikovnega gradiva. Skupaj torej 25.000 gesel. LThK ima v drugi izdaji 10 knjig po kakih 500 strani s 6 gesli na stran, se pravi skupaj 30.000 gesel, vendar s komaj omembe vrednim slikovnim gradivom. Naša SBE naj bi v 6 knjigah po kakih 720 strani (45 pol vsaka knjiga) ali skupno na približno 4500 straneh prinesla blizu 17.000 gesel s podgesli, se pravi 4—5 gesel na strani, če mislimo, da bi posamezna od 6 knjig vsebovala kakih 3500 slikovnih enot ali celotno delo kakih 1500 podob (brez zemljevidov in kart ter razpredelnic).

Za izdajatelja bi bila gotovo poklicana slovenska teološka fakulteta pod okriljem katere bo delo po vsej verjetnosti nastajalo, medtem ko bi bilo treba založnika iskati v enem od dosedanjih založnikov slovenskega verskega tiska.

SBE bi morala, če naj bi hotela zadostiti vsaj nekoliko več kot povprečno, dati več ali manj izčrpen odgovor na vsa vprašanja, ki se tičejo vere in cerkvenega ter bogoslovnega področja z mnogimi nadrobnostmi, ki jih tako iskanje lahko predpostavlja.

Gesla bi morala zajemati pojme iz vseh ved, ki obravnavajo ali se tičejo teologije in Cerkve, pa tudi iz vrste drugih, pomožnih ved (npr. paleografije, diplomatike). Področja, ki bi jih zajela posamezna gesla ali cela vrsta gesel, pa je komaj moč naštet. Za orientacijo pa naj sledijo vsaj naslednja: apologetika, arheologija, biografije, dogmatika, filozofija, geografija, hagiografije, herezije, himnologija, katehetika, cerkvena zgodovina, cerkvena glasba, cerkvena umetnost, cerkveno pravo, zgodovina redov in samostanov, literarna zgodovina, liturgika, medicinsko-moralna vprašanja, misiologija, moralna teologija, mistika in askeza, pedagogika, pastoralna teologija in homiletika, patrologija, prirodne in uporabne vede, sholastika in srednjeveška teologija, sekte, verski in protiverski tokovi, karitativna dejavnost, tisk, veroslovje, zakramenti, zgodovina nekrščanskih verstev, uni-verze in akademije itd. itd.

V posameznih geslih bi bili tako prikazani papeži in protipapeži, pomembnejši kardinali in škofje, ustanovitelji redov, znani teologi, cerkveni učitelji, itd.;

— svetniki, blaženi; svetni vladarji (cesarji, kralji, itd.), ki so imeli pomembnejše vloge ali so vplivali na potek cerkvenih razmer v različnih pokrajinah (preganjanja, mučenci);

— svetopisemske osebnosti; vrsta zgodovinskih osebnosti, povezanih z judovskim ljudstvom skozi tisočletja njegove zgodovine. Prav tako važnejši toponimi (kraji, gorovja, jezera, reke, itd.), povezani z zgodovino odrešenja;

— vsi pojmi iz teoloških ved;

— cerkvena področja po svetu (administrativne razdelitve: cerkvene pokrajine, škofije, misijonska področja itd.);

— redovne družbe, samostani;

— velika verska gibanja;

— velika svetovna verstva, tajna društva (prostožidarji, itd.);

— verske združbe in združenja, kongresi, slavja;

— bogoslužni predmeti, prostori, oprema, knjige, paramenti, itd.;

— papeški in drugi uradni dokumenti, poslanice, okrožnice, motupropriji, brevi, pastirska pisma, itd.;

— teksti iz cerkvene liturgije, ki so posebno pomembni ali znani, himne, antifone, itd.;

— semenišča, škofijska in redovna; bolnišnice, ki jih upravlja Cerkev ali njeni predstavniki; samostanske šole, internati, itd.;

— božja pota, romanja, romarska svetišča;

— cerkveni arhivi, knjižnice, dokumentacijski centri, radijske in televizijske postaje, itd.;

— vrste posebnih (ljudskih) pobožnosti: šmarnice, križev pot, tri-, osem-, devetdnevnice; duhovne vaje;

In še in še.

Vse gornje, sprejeto v enciklopedijo v mejah možnosti (omejitve bi utegnili narekovati samo število zvezkov ali majhno število sodelavcev), bi moralo biti zajeto na široko in s tem pokazati na vesoljnost Cerkve. Ker pa bo SBE nosila že v samem naslovu oznako »slovenska«, zato bo treba ta vidik posebej poudariti, in sicer tako, da bo zadobila poleg vesoljnosti čisto določen in oprijemljiv slovenski značaj. Na ta način bo prav ta enciklopedija edini verodostojni in točni informator vsega slovenskega, kar je v zvezi s Cerkvijo in verovanjem, za tujino. V tem bo pravzaprav njena tipika, njena posebnost, njena največja — vrednost. Medtem ko bo vse drugo gradivo v njej zapisano za nas, za slovenskega bralca, bodo bolj »tipično slovenska« gesla pisana — rekel bi skoraj — predvsem za tujega bralca. Nam, ki te stvari pobliže poznamo, se bo zdelo, da so gesla preskopa, da je snov stisnjena na minimum. Drugače pa bodo ti članki govorili tujemu bralcu, ki bo v SBE iskal najbolj vneto prav to gradivo.

Zato bo morala SBE spregovoriti, in to dovolj podrobno, o zgodovini Cerkve na slovenskem etničnem ozemlju, nekdanjem in sedanjem. Tu bodo morale biti obdelane ali zajete vsaj vodilne osebnosti, ki so škofije (tudi zunaj slovenske zemlje, npr. Oglej, Salzburg) vodile. Se pravi vso višjo cerkveno hierarhijo, vse duhovske osebnosti, ki so imele vidnejše mesto, oziroma so opravljale važnejše naloge in imele zveze s Slovenci.

Spregovoriti bo morala SBE o dolgi vrsti duhovniških ali redovniških osebnosti, ki so se kakorkoli odlikovale v različnih dejavnostih (nabožni pisci, homileti, umetniki: arhitekti, likovniki in glasbeniki, karitativni delavci, gospodarski in socialni delavci, politiki, organizacijski delavci, itd.)

Prikazati bo morala strukturo Cerkve na Slovenskem, metropolijo, škofije, župnije. Dalje sakralne objekte (farne cerkve, podružnice, kapele, pokopališča, romarska svetišča, itd.). Slovenski katoliški tisk preteklosti in sedanjosti (revije in časniki naj bi imeli samostojna gesla; katekizmi, molitveniki, nabožno slovstvo). Treba bo obdelati slovensko cerkveno glasbo, skladatelje, ceciljanstvo in še kaj.

Pregledati bo treba pobude, ki jih je religiozno življenje Slovencev vneslo v literaturo, umetnost, kulturo sploh. Tu bodo našli mesto tudi laiški pisci z versko tendenco, bogato religiozno tematiko in podobno.

Iz tuje anonimnosti ali prisilne drugonarodnosti bo treba rešiti tudi kega večjega Slovenca, ki ga tuje enciklopedije (EC npr. ima Baraga za Avstrijca) trpajo v okvir tedaj obstoječih državnih tvorb in se prav nič ne ozirajo na narodnost, ali pa jih sploh ne poznajo (Slomšek, Knoblehar itd.).

Življenje v skupnosti jugoslovanskih narodov in narodnosti pa zahteva, da naj bi SBE poleg podrobnih informacij o slovenski Cerkvi prinesla tudi primerne informacije, kar se Cerkve in verskega življenja tiče, za vse jugoslovansko področje. Za tujca bo to samo po sebi umevno in logično. In prav je, da bi ga SBE v tem ne razočarala. Zakaj ob pomanjkanju podobnega dela med našimi brati v ostalih jugoslovanskih republikah bo prav naša SBE prvi in za zdaj edini natančnejši in odločilni informator doma in v svetu. Zato bi se moralo uredništvo potruditi, da bi, kolikor bi bilo v njegovi moči, zajelo probleme in stanje različnih veroizpovedi v naši državi, obrede, ki so se ohranili kot stoletno izročilo, njihovo cerkveno ureditev in hierarhijo, kulturnozgodovinsko dediščino na področju bogoslovne znanosti, cerkveno umetnost (ikone!) itd.

Včasih bo potrebno, da se bomo za podrobnejšo ali izvirno informacijo obrnili prav na strokovnjake za posamezna vprašanja. In zakaj ne bi ravno SBE bila tudi vez, ki bi združila pri delu, za vse tako pomembnem, njihove teološke pisce z našimi? To bi bil hkrati ne le velik prispevek k ekumenski misli, temveč kar najbolj stvarno sodelovanje.

Tak bi bil nekoliko širše razgrnjen okvirni načrt za SBE. Deloma je nastal kot zrcalo tujih podobnih del, nekoliko pa že s posebnim poudarkom na slovenske potrebe in razmere, zakaj kakor je bilo že zgoraj povedano, bo v svetu veljala naša SBE le toliko in predvsem za to, kar bo prinesla našega gradiva (tudi slikovnega!). Drugo tujci dobijo v svojih teoloških enciklopedijah; podatkov o nas, o življenju in delu naše krajevne Cerkve pa bodo iskali le v našem delu. Od tu pa tudi naša velika dolžnost, ki jo moramo izpolniti iz ljubezni do sebe in do bratov v Kristusu. Tega, slovenskega deleža, ne more dati svetu nihče drug kot mi sami. Drugo gradivo v SBE bo marsikdaj prepisano ali vsaj povzeto po tujih, že oblikovanih virih. Bo sicer spopolnjeno, ažurirano. Kar bo v njej slovenskega, pa bo od začetka do konca — naše.

Tekstovna-vsebinska plat pa še ni vse. Stavke in v njih podane trditve morajo dokumentirati še drugačni proizvodi človeškega duha: v našem primeru gre za ilustrativno plat SBE. V njej seveda ne bodo smele manjkati, kot v nobeni podobni enciklopediji, geografske karte, na katerih bodo vrisane meje cerkvenih pokrajin, škofij itd., premiki le-teh v stoletjih, karte božjepotnih svetišč, sakralnih objektov (kapelice, znamenja, »lurške votline«, »svete stopnice«, itd.)

Likovni del SBE bo moral najprej prikazati najvišje dosežke slovenske cerkvene in nabožne umetnosti, od najstarejših ostankov na naših tleh, do današnjega bogatega razcveta. Torej od najstarejših ohranjenih fresk in arhitekture, prek razcvetov posameznih dob in stilov do sodobne, moderne cerkvene umetnosti, ki smo ji priča in je začela prepredati tudi slovensko cerkveno pokrajino. Pa ne le velike objekte, temveč tudi drobno grafiko in

plastiko, novomašniške križe, monštrance, prižnice, kelihe, svečnike, umetno kovane okenske mreže, ograje, oltarne podstavke, spovednice, itd. itd. Kot barvne priloge bi morala biti reproducirana tista dela, ki jim je le barva odlika; tako tudi vitraže, deloma paramenti, itd. Pri objavljanju tega bo treba paziti, da bi bili v sorazmerju zastopani vsi stili, vse dobe, vse pokrajine, različni umetniki in slikoviti ikonografski motivi, ki bi se vsaj preveč ne ponavljali.

V likovno podobo SBE spada tudi njena zunanja in notranja oprema (platnice) pa tudi grafična podoba. Pri današnjem stanju tiskarstva lahko dobimo pravi biser (prim. Slovenski misal). Uporaba črkovnega gradiva naj bi bila izredno živa (krepka, polkrepka, svetla, nonpareille, ležeča, itd.) Že izbira tega tipografskega materiala naj bi prispevala k čim bolj preglednemu oblikovanju posameznih gesel. Uporaba starejših inicialk, tudi iz rokopisov, naslovnih listov, ornamentov iz starih knjig — vse naj bi pripomoglo k čim lepši podobi tega enkratnega dela.

Še bi lahko navajali, kaj vse bi naj vsebovala in kakšna naj bi bila zunanja podoba te naše prve bogoslovne enciklopedije. Marsikdo je o njej sanjal in jo videl zdaj skromnejšo od tu orisane, zdaj morda celo bogatejšo in razkošnejšo (po tujih vzorih), pa se je že ob sami misli zgrozil, kakor bi se zasačil v prevelikem poželenju po nemogočem . . .

Če se še enkrat povrnemo na izhodiščno točko, ali bolje, na tisto mesto, kjer smo navajali letnice, ki so pretekle od prve resnejše zamisli (Lukmanove), tedaj samo še to:

— Če bi bili takrat tako navdušeni in bi takrat živó čutili potrebo, kakor jo je že od leksikografskih izkušenj preizkušeni in bogati ter v prihodnost in in njene potrebe verujoči Lukman,

bi danes že imeli pred seboj večjo ali manjšo slovensko bogoslovno enciklopedijo in bi se morda sedaj dogovarjali za njeno nadaljevanje, posodabljanje ali kaj podobnega.

Tako pa je še nimamo.

Fortes Deus adiuvat . . . je zapisal Lukman. Bog bi že bil pomagal, pa ni bilo ljudi, ki bi to pomoč potrebovali . . . Zdaj smo vsi prepričani, da hočemo to SBE. Potem ni druge rešitve, kakor da si jo napišemo. Začnimo danes. Oziroma: nekateri (prim. Lukman in še kdo) so že »včeraj« začeli, drugi pa naj bi se jim danes pridružili. Potem lahko obljubimo: čez nekaj let (morda prej kot čez štiri, kakor je spet Lukman predvideval pripravljajno fazo) bomo imeli na mizi prvi zajeten in likovno bogat zvezek Slovenske bogoslovne enciklopedije.

In Bog nam tokrat res pomaga!

Severin Res

Vstajenje takoj po smrti?

Tudi že pri nas včasih slišijo verniki »novo« razlago o vstajenju mrtvih. Nekateri pridigarji namreč skušajo »olajšati« vero v to resnico s tem, da pravijo: Umrli človek že takoj po smrti vstane od mrtvih, ne pa šele ob koncu časov. In kakšna je utemeljitev za upravičenost takšne razlage? Približno naslednja: Človek s smrtjo stopi iz časovnosti v večnost. Zanj torej že s smrtjo nastopi tudi Kristusov prihod v slavi (paruzija), s tem pa tudi vstajenje in seveda poslednja sodba. Za rajnega nastopi konec časov obenem s smrtjo. — Ko nato verniki vprašajo: »Čemu potem še moliti za rajne, če pa se zanje tako in tako izvrši že takoj s smrtjo vse, tudi tisto, kar imenujemo 'vice'« dobijo odgovor: »V enem samem trenutku se izvrši vse, tudi tisto očiščenje, ki ga nazivamo vice. Ni pa nesmiselno moliti za duše v vicah leta in leta potem, ko so ljudje, ki potrebujejo posmrtnega očiščenja, umrli in v polnosti dosegli cilj življenja — gledanja troedinega Boga in sploh vse, kar je sad Kristusovega odrešenjskega dela.«

Kaj naj rečemo k takšni razlagi? (Glede molitve, o kateri je pač treba reči, da jo v resnici Bog more upoštevati tudi za nazaj, ni potrebno govoriti, ker je vprašanje o tem odvisno od rešitve vprašanja: Ali za posameznika hkrati z njegovo smrtjo res nastopi tudi že konec časov in vstajenje?)

Vprašanja, ki se sučejo okoli tega, je obširno preučeval zlasti sedanji kardinal J. R. Ratzinger. Naj si torej ogledamo nekatere ugotovitve, ki jih dobimo v njegovi »Eshatologiji«, ki je izšla še pred nedavnim in je navzlic kratkosti (bila naj bi namreč del »Male katoliške dogmatike«, kakršno je Ratzinger zasnoval z J. Auerjem) eno najglobljih in najvažnejših del te vrste, kar jih je izšlo v zadnjem času.

Navedeno Ratzingerjevo delo je sad dvajsetletnih predavanj o eshatologiji. Avtor pravi v uvodu: »Moral sem se v tem času vedno znova spoprijemati z njenimi vprašanji. Eshatologija je poleg ekleziologije traktat, ki sem ga najpogosteje predaval in se ga končno drznem kot prvi zaključeni

¹ Joseph Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben, Pustet, Regensburg 1978, 206 str.

traktat predložiti javnosti. Pri tem se mi je s snovjo dogajalo nekaj čudnega. Drzno sem začel s tistimi tezami, ki so se — tedaj še nenavadne — danes skoraj splošno uveljavile tudi v katoliškem prostoru; to se pravi, skušal sem graditi „platonizma oproščeno“ eshatologijo. Čim dalje pa sem se ukvarjal z vprašanji, čim bolj sem se poglobljal v vire, tem bolj so se mi pod roko razsule postavljene antiteze in tem bolj se mi je odkrivala notranja logika cerkvenega izročila. Tako stoji tu navzoči rezultat dveh desetletij v zaobrnjeni smeri v nasprotju do vladajočega mnenja, kakor pa so to tedaj napravljali moji prvi poskusi — ne iz veselja do oporekanja, marveč zaradi tega, ker me je k temu prisilila stvar sama, pri čemer seveda tudi zdaj in ravno zdaj celoto mojega gledanja določa novo vprašanje tako, da pogloblja, očističuje in razjasnjuje« (14 s).

Iz vsebinsko tako bogate Ratzingerjeve »Eshatologije« naj si ogledamo samo nekaj od tistega, kar se nanaša na naslov našega sestavka.

Na nastanek teze, ki trdi, da se s posameznikovo smrtjo uresniči konec časov in torej tudi že vstajenje mrtvih, je vplival posebno K. Barth. Ta pravi v svoji razlagi pisma Rimljanom (iz časa po prvi svetovni vojni), da poslednje reči pravzaprav ne stojijo v nikakršnem odnosu do časa. Besede kakor »konec časa«, »po času« morejo biti le pomožni pojmi našega, v čas ujetega mišljenja, medtem ko je večnost povsem drugo kakor čas in v resnici nima z njim nikakršne sorazmernosti. »Pričakovati paruzijo« za zgodnjega Bartha torej ne pomeni izračunavanja časovnega dogodka, ki bo nekoč nastopil, marveč nekaj, kar je za človeka zelo aktualno: usmeriti pogled na mejo, na katero zadene moja eksistenca. Umevati krščanstvo eshatološko pomeni, da krščanstvo umevamo samo kot dejanje odločitve, kot izpostavitve samega sebe čisti drugačnosti Boga; da bi v tej luči v krščanstvu videli nauk ali institucijo, to je nemogoče. »Eshatološkost« tu ni več nikakršen časovni pojem, marveč je le bivanjski pojem, ki krščanstvo razlaga kot stalno novo dejanje srečanja z absolutno drugačnim Bogom. K temu pripominja Ratzinger: »Pretresljiva in izzivalna resnoba takšnih trditev je mogla prebujati celo generacijo. Trajen odgovor pa to ni mogel biti, saj brezlični aktualizem za dalj časa sploh ne more zadostovati. Tako je moral iti razvoj naprej« (51).

Vendar so v okviru nadaljnjega razvoja neredki ohranili Barthovo misel, ki pravi: »Konec časov« sam ni nič več čas, torej ni koledarski dan, ki naj pride zelo pozno; to je marveč »ne-čas«, brezčasnost, ki leži zunaj sleherne časovnosti in je torej slehernemu času enako blizu. Tej predstavi se je z lahkoto pridružila misel, da je tudi smrt stop iz časa in vodi v nečasovnost. V katoliškem prostoru je ta misel nastopila v diskusiji o dogmi Marijinega telesnega vnebovzvetja. Spotakljiva se je zdela trditev: en človek, Marija, je že vstal po telesu. To je spodbudilo k novemu razmišljanju o razmerju med smrtjo in časom, pa tudi o bistvu človeške telesnosti. Če naj bi marijansko

versko resnico jemali za model človeške usode, bi bilo treba razjasniti hkrati dve vprašanji: Z ene strani bi odstranili ekumensko in miselno spotaljivost omenjene verske resnice, z druge strani pa bi pripomogli k popravili dosedanje predstave o neumrljivosti in o vstajenju v prid bolj bibličnemu in modernejšemu pojmovanju. V teh miselnih prizadevanjih je prišlo do nekako naslednjega gledanja: Čas je oblika telesnega življenja. Smrt pa pomeni stop iz časa v večnost, v »danes«, ki je lasten večnosti. Torej je vprašanje o »vmesnem stanju« med smrtjo in vstajenjem le navidezen problem. »Vmesnost« obstaja le v naši perspektivi. V resnici pa je »konec časov« brezčasoven; kdor umrje, stopi v navzočnost oziroma sedanost poslednjega dne, sodbe, vstajenja in zapetnjega Gospodovega prihoda. »S tem moremo tedaj tudi vstajenje nastaviti v trenutke smrti in ne šele na »poslednji dan« (G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 387).

Naziranje, da se vstajenje zgodi v trenutku smrti, se je medtem uveljavilo tako daleč, da je bilo z nekaterimi omejitvami sprejeto tudi v »Holandski katekizem«: »Življenje po smrti je torej že nekaj takega kot vstajenje novega telesa« (slov. Kršč. ozn., Maribor 1971, 488). To se pravi: Tisto, kar trdi dogma o Mariji, velja o vsakem človeku; na temelju nečasovnosti, ki vlada onkraj smrti, je vsaka smrt stop v nova nebesa in na novo zemljo, stop v paruzijo in v vstajenje.

Seveda pa tukaj nastopita dve vprašanji. *Prvo*: ali nimamo tu opraviti z zakrinkano obnovitvijo nauka o neumrljivosti, le da ta nauk temelji na filozofsko nerazjasnjenih predpostavkah? Človek, ki leži na smrtni postelji ali katerega neso v grob, je torej že vstal. Človekova nedeljivost in njegova vezanost na telesnost, ki je bila pravkar razdeljena in je odpovedala, ki pa je bila izhodiščna točka za pravkar prikazano naziranje — to zdaj, kakor se zdi, nenadoma nima nikakršne vloge več. Holandski katekizem pravi: »Gospod hoče . . . reči, da je nekaj, tisto kar je v človeku bistveno, po smrti lahko rešeno. Tisti ,nekaj‘ ni truplo, ki preostane . . .« (pr. t.). Še bolj določno pravi Greshake: »Materija ,na sebi‘ (kot atom, molekula, organ . . .) je nekaj nedovršljivega . . . Če torej v smrti človekova svoboda postane dokončna, potem je v njem konkretni lik dokončnosti za trajno povzeto [aufgehoben, kar pomeni hkrati »odpravljen«] telo, svet in zgodovina te svobode . . .« (387).

Takšne misli morejo biti smiselne; vprašanje je le, *s kakšno pravico potem govoriti o »telesnosti«, če izrečno spodbijamo vsakršen odnos do materije* in če ostane delež materije pri dokončnosti le toliko, kolikor je bila ta materija »ekstatični moment človeškega dejanja svobode«. Tudi v tem modelu je telo vsekakor prepuščeno smrti, hkrati pa je izrečena trditev, da človek še nadalje živi. *Spotikanje nad pojmom »duša« izgubi s tem svojo razumljivost*; saj tukaj na tihem spet nastopi trditev, da obstaja neka od telesa ločena lastna stvarnost osebe. Pojem duše pa ni hotel reči nič dru-

gega kakor to. Tako ostane tukaj vprašanje o telesnosti in o obstajanju duše nerešeno. (92—96).

Pripomniti je tukaj treba tudi to, da so se tudi katoliški teologi — in za njimi pridigarji — začeli skrbno izogibati govorjenju o »duši« ali o smrti kot »ločitvi duše« od telesa, češ da je to »*platonizem*«, ki da je popačil čisto pojmovanje sv. pisma o človeku kot nedeljivi enoti iz telesnosti in duševnosti in o smrti kot »razpadu« celotnega človeka (prim. 124—127).

Drugo vprašanje se nanaša na *filozofijo časa in zgodovine*. Ta filozofija je pravi vzvod za celoto. Ali res drži, da ostaja le alternativa med fizičnim časom in ne-časom, ki ga ta filozofija potem istoveti z večnostjo? Ali je mogoče spraviti v sklad z logiko, če človeka, ki je odločilnost eksistence dovršil kot nekaj časovnega, prestavimo kratko malo v stanje čiste večnosti? Ali more začeta večnost sploh biti večnost? Ali ni tisto, kar ima neki začetek, nujno nekaj ne-večnega? Ali pa je mogoče tajiti, da ima človekovo vstajenje začetek, namreč po človekovi smrti? Če bi tajili to — in k tej tajitvi po sebi sili logika omenjenega naziranja — potem bi si morali človeka v področju večnosti misliti kot takega, ki je *brez začetka* in je kot *brezzačeten že tudi vstal*. S tem pa bi odpravili vsako resno antropologijo in dejansko zapadli v tisto karikaturu platonizma, katerega bi bilo vendar predvsem treba pobijati.

G. Lohfink, eden od zagovornikov teze o vstajenju »v smrti sami«, je medtem opazil pravkar prikazane neskladnosti in jih skušal odpraviti z opozorilom na srednjeveški »*aevum*«. Ta pojem je vzet iz analize angelske eksistence in skuša opisati poseben način, ki je lasten »času duha«. Lohfinku postane pojem »*aevum*« hermenevtični pripomoček za trditev, da v smrti vsakokrat takoj nastopita Kristusov prihod v slavi in vstajenje. Človek v smrti stopi v poseben čas duha in s tem v dovršitev duha — pravi G. Lohfink. Takó sta bližnje pričakovanje paruzije in pričakovanje smrti nekaj istovetnega in za vsakogar nekaj upravičenega: »Ne le posameznikova eshata, marveč tudi eshata sveta nastopijo v (posameznikovi) *smrti sami*. S tem pa so nam eshata prišla neskončno blizu. Vsak človek torej živi v ‚poslednjem času‘...« (nav. Ratzinger, 97).

Kaj naj na to odgovorimo? Gotovo drži, da moramo čas pojmovanti diferencirano in je čas »*onkraj smrti*« drugačen kakor pa čas, katerega izkušamo v tem našem življenju. Vendar pa ni mogoče trditi, da je na drugi strani smrti zgodovina že kar dovršena in konec zgodovine že vedno čaka na umirajočega. Kaj takega se ne sklada s še nadaljnjim obstajanjem in dogajanjem zgodovine, ki si jo Lohfinkovo razglabljanje misli kot dovršeno in hkrati kot nekaj, kar se še naprej nadaljuje. Odnos med vedno novimi začetki človeškega življenja v zgodovini, odnos med sedanjikom in prihodnjikom te zgodovine z ene strani ter domnevno že vladajočim dovršnikom individualne in skupne zgodovine z druge strani — vse to ostane povsem

nerazjasnjeno. »Aevum« sicer nekaj pove o posebnosti posameznika, ki stopi v dovršitev, a pri tem človek vendarle ne postane brezčasna oseba; tu ima »aevum« svoj točni pomen. Sploh ničesar pa ta pojem ne pove o tem, da bi smeli sedaj na zgodovino kot celoto gledati kot na že dovršeno, pa naj gledamo nanjo s kateregakoli vidika že. Neupravičeno se Lohfink potem sklicuje na to, da je pri Jezusu »po prvotnem krščanskem razumevanju smrti neposredno sledilo vstajenje mrtvih« in je bil s tem dan »realni model krščanske eshatologije«, le da so v prvotnem krščanstvu pozabili na to, da bi ta model uporabili ne le za Jezusa, ampak tudi za kristjane. Lohfink pri tem najprej pozablja, da oznanilo o Jezusovem vstajenju »tretji dan« zelo razločno postavlja zarez med smrtjo in vstajenjem; predvsem pa nam mora bit jasno pred očmi tole: prvotno krščansko oznanilo nikoli ni enačilo usode tistih, ki so umrli pred paruzijo, s posebnim dogodkom Jezusove obuditve; Jezusovo vstajenje ima povsem edinstveno odrešenijsko-zgodovinsko mesto in ga ne moremo izravnati z drugimi vstajenji. Poleg tega pa je tudi tukaj treba ugotoviti poostreni platonizem v dveh pogledih: Prvič je po takem modelu telo dokončno izločeno iz odrešenijskega upanja; drugič je z »aevum« izvršeno hipostaziranje zgodovine, kar zaradi logične nedoslednosti še zaostaja za Platonovim naukom o svetu idej.

Ratzinger ob koncu oddelka, ki obravnava naše vprašanje, pripominja: Teologija in oznanjevanje ne moreta za trajno opravljati svojega dela, če se opirata na tako skrajno majava tla hermenevtike, kakršno smo navedli. Oznanjevanje o poslednjih dogodkih bi postalo nemogoče, če bi se zapletalo v takšne nedoslednosti. Morali bi si prizadevati, da bi se čimprej mogoče poslovili od miselnosti, ki napravlja, da oznanjevanje ostane brez govornice in s tem samo sebe odpravlja kot način razumevanja (98—99).

Če je kdo začel v oznanjevanje uvajati takšne »novosti«, ki jih nikakor ni mogoče zagovarjati ne pred logiko, kaj šele pred pričevanjem sv. pisma in cerkvenega izročila, mora s tem čimprej nehati. V Franciji je o vprašanju, ki je predmet tega zapisa, odločno besedo zoper podobne težnje v teologiji in oznanjevanju izrekel zlasti biblicist Pierre Grelot (*Le monde à venir*, Centurion, Paris 1974, zlasti 115—118). Zagovarjanje takšnih mnenj ne more pospeševati tiste preнове teologije in oznanjevanja, kakršno je želel koncil, ampak samo ovirati in preprečevati.

Seveda pa Ratzingerjeva »Eshatologija« prvenstveno niti daleč ni zavračanje nelogičnih in krivih mnenj, ki so razširjene v teologiji in oznanjevanju, kakor bi mogel kdo sklepati iz pričujočega zapisa. To je namreč knjiga, ki nam izredno sveže in izvirno odstira presenetljive globine krščanskega oznanila — na sorodni črti, kakor to najdemo v svetovno znanem Ratzingerjevem »Uvodu v krščanstvo«. Ko sem se sam pripravljaj na to, da bi napisal skripta za eshatologijo, ki so postala nujno potrebna, mi je prišla v roke Ratzingerjeva »Eshatologija«. In sem se odločil, da sem se pri

sestavi skript tako močno naslonil nanjo, da je to v marsičem skoraj prevod oziroma priredba Ratzingerjeve »Eshatologije«. Kdor se želi seznaniti, obogatiti z njeno vsebino, more vzeti v roke skripta »Eshatologija«, ki so jih ob koncu 1978 (sicer za interno uporabo) izdali slušatelji teološke fakultete v Ljubljani.

A. Strlè

Vtisi ruskega liturgika ob obisku v Rimu

Bogoslovni vestnik prejema v zameno različne tuje teološke revije, s katerimi se bogati fakultetna knjižnica. Odkar je naša revija začela 1965 spet izhajati, je ta redna zamena vzpostavljena tudi z rusko pravoslavno cerkvijo: »Žurnal moskovske patriarhije« izhaja in prihaja vsak mesec v ruščini, od 1972 dalje pa tudi v angleškem prevodu. Poleg revije nam pošiljajo vsako leto tudi obsežnejši zbornik »Bogoslovskije trudi«, v katerem objavljajo daljše teološke razprave.

V zadnjih treh številkah lanskega Žurnala (št. 7, 8 in 9) je svoje rimske doživljaje opisal profesor leningradske duhovne akademije dr. N. D. Uspenskij (»Dve nedelji v Rime«). Kot cerkveni zgodovinar je popisal, kar je 1977 v Rimu videl ostankov življenja prvih kristjanov, zlasti svetnikov, ki jih časti tudi ruska cerkev, kot liturgik pa je svojim rojakom postregel z natančnim popisom papeževe maše na trgu sv. Petra. Ta njegov res zavzeto in ljubeznivo pisan opis me je spodbudil, da ga predstavim »v zameno« tudi bralcem Bogoslovnega vestnika.

Profesorjev dvotedenski obisk v Rimu je sad tesnejših in kar prijateljskih stikov, ki jih je od koncila dalje mogel z rusko cerkvijo vzpostaviti papeški vzhodni institut in njegov zavod Rusikum, kjer deluje tudi nekaj slovenskih teologov. Ta zavod, ki je v preteklosti včasih pomenil skorajda pohujšanje za vzhodne kristjane, je zdaj kraj, kjer se neovirano srečujejo teologi vzhoda in zahoda, kakor piše tudi prof. Uspenskij v začetku svojega članka. Posebej pohvali bogato knjižnico, kjer si je lahko izpopolnil svoje liturgično obzorje, kapelo, kjer opravljajo bogoslužje po ruskem običaju, in obednico, kjer se je lahko pogovarjal z drugimi teologi.

Ker je pisec verjetno računal s tem, da njegovi bralci nimajo veliko prilžnosti brati dopise iz katoliškega Rima, je v svojem popisu mimogrede navedel tudi podatke o vatikanski papeževi državi in toplo opisal navdušenje romarjev, s katerimi se je kot povabljeni gost lahko udeležil splošne avdi-jence pri papežu Pavlu VI. v novi dvorani: »Pripeljali so me v prvo vrsto ... papež je prišel k meni, poljubil sem mu roko, on pa je tudi meni dal

spominsko svetinjo ... avdienca je name napravila vtis zaradi papeževe dostopnosti».

Večji del 14 strani obsegajočega poročila je kot zgodovinar posvetil opisu arheoloških najdb v kripti bazilike sv. Petra, v baziliki sv. Pavla in v katakombah. Zelo podrobno in nazorno (revija je objavila tudi več fotografij) je popisal izkopavanja, ki so jih v vatikanskem podzemlju opravljali po naročilu Pija XII. in Pavla VI. v letih 1940—1949 in 1952—1965. Kar so našli ostankov stavb, napisov in celo kosti pokopanega moža, je bilo tako prepričljivo, da je mogel Pavel VI. dne 26. julija 1968 potrditi najdbo prvotnega groba apostola Petra. (Mimogrede moram ugotoviti, da tudi slovenski kristjani nimajo priložnosti brati kaj več o teh izkopavanjih, čeprav je tuja literatura zelo obsežna in tudi pri nas deloma dostopna.)

Prof. Uspenskij je mimogrede opisal tudi svoj obisk v Bariju, kjer je bil zelo pretresen ob svetih ostankih škofa sv. Nikolaja, ki ga ruska cerkev zelo časti kot Nikolaja Čudotvorca. Bil je tam gost dominikancev, ki čuvajo Nikolajevo baziliko, in je smel v kripti opraviti sveto bogoslužje skupaj s svojim kolegom igumanom Levom Cerpickijem, ki je tedaj na vzhodnem inštitutu študiral kot »stažist« leningrajske duhovne akademije.

Zadnji del popisa je leningrajski profesor namenil obširnemu opisu papeževe maše ob beatifikaciji dveh šolskih bratov, enega iz Belgije in drugega iz Ekvadorja, ki je bila v nedeljo 30. oktobra ob koncu škofovske sinode. »Kot liturgika me je zanimalo vprašanje, kaj so v Rimu ukrenili glede liturgičnih reform, ki so določene v dokumentih drugega vatikanskega koncila«, zato je svojim bralcem najprej postregel z več dobesednimi odlomki iz konstitucije o bogoslužju (B 48, 50 in 53). Na osnovi celotnega liturgičnega besedila svetega obreda za to priložnost, ki so ga udeleženci dobili v roke, kot je to običaj, je profesor postregel celo z dobesednimi navedki o začetnem obredu beatifikacije, o besednem bogoslužju, vmesnih spevih in o prošnjah za vse potrebe. Posebej mu je bil všeč »veliki vhod«, prinašanje darov, ki so ga opravili laiki iz množice vernikov.

Evharistično molitev rimske Cerkve, starodavni rimski kanon, je pisec predstavil kot častitljivo starino, ki so jo razlagali različni avtorji (navaja Jungmanna, Bouyera), a nihče ne ve, kdo ga je v davnini sestavil. V podrobnem navajanju in ocenjevanju besedila tiste evharistične molitve, ki jo je poslušal na trgu st. Petra, pa se mu je prikradla zmeta, ker je sklepal, da so rimski kanon po koncilu tako zelo spremenili, kakor ga je slišal, v resnici pa je papež takrat molil tretjo (novo) evharistično molitev. To se jasno vidi iz prevoda skoraj celotnega besedila, ki ga je dr. Uspenskij objavil v svojem članku. Sproti s prevajanjem posameznih delov te molitve je naš avtor tudi primerjal rimski tekst z anaforama sv. Janeza Zlatoustega in sv. Bazilija Velikega, ki sta v rabi v bizantinskem (ruskem) obredu.

Ni pozabil omeniti, da so se obhajila udeležili »tisoči izmed ljudi, ki so stali na trgu«, niti ne tega, da je kot povabljeni gost lahko sedel v četrti vrsti prav nasproti oltarja in je tako lahko vse natančno opazoval. Knjižica z besedili in notami za speve, ki so jih peli vsi izmenoma z zborom, kar mu je bilo posebno všeč, mu je bila »zaradi znanja latinskega jezika in gregorijanske notne pisave« v pomoč pri spremljanju obredov.

Svoj vtis je prof. Uspenski povzel na koncu v naslednjo pohvalo in željo: »Papeževa maša, kakor je preurejena po drugem vatikanskem koncilu, se odlikuje ne samo po svoji urejenosti, ampak tudi zaradi žive neposredne udeležbe vsega ljudstva. Ni bilo pevskega dela, pri katerem ne bi tako ali drugače sodelovali papež in ljudstvo. Skrajšana besedila molitev razodevajo namen, da bi ljudje lahko dojeli smisel svetih opravil. Isto velja tudi za ureditev obredov. Kleriki ob papežu so svojo službo opravljali mirno in zbrano. Ganljiv je bil ponovno uvedeni starodavni način, da so prinesli darove k oltarju verniki. Maša je z beatifikacijo vred trajala okoli dve uri. Želeti je treba, da bi proces vračanja liturgičnega življenja rimsko-katoliške Cerkve k bogoslužnemu izročilu prvih stoletij krščanstva, kakor ga je začel drugi vatikanski koncil, bil povsod priznan, in da bi prispeval k edinosti Kristusove Cerkve. „Pridi, Gospod Jezus!“ (Raz 22,20)«.

Tem besedam pač ni mogoče še kaj dodati. Ob branju se mi je ponovno vrival vtis, ki ga dobimo, če beremo popise krščanskih romarjev iz prvih časov enotnega in svobodnega krščanstva (npr. romarice Egerije — Silvije), ki so svojim rojakom posredovali tisto, česar večina še ni mogla sama doživljati.

Marijan Smolik

H. U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa*

V knjigi »Cordula oder der Ernstfall«, ki jo je Hans Urs von Balthasar objavil pred dvajsetimi leti, stoji vprašanje: »Teolog, ali bi bil pripravljen umreti za Kristus?« (str. 81). V jedru je ravno v tem vprašanju vsebovan tisti »resni primer, za katerega gre v celotni knjigi. Na prvi pogled bi se zdelo, da takšno vprašanje sploh ne spada v strokovno teološko razpravljanje. A le na prvi pogled. V resnici pa je s tem prizadet temelj vse resnične teologije (ki razmišlja o tem, kar govori Bog v svojem razodetju): Ali je s Kristusom res stopil Bog sam v zgodovino, da jo iz njene zablodelosti pritegne v področje svojega notranjega življenja — ali pa se kristjani že skoraj 2000 let vdajajo in vdajamo »izmišljenim bajkam« (prim. 2 Pet 1,16), za katere prav zares ni vredno umirati, tudi če bi jih preoblekli danes v nekakšno ideologijo človekovega »samorazumevanja«. Balthasar meni: Če teologija — in z njo oznanjevanje — ne upošteva tega »resnega primera«, si je izpodrezala korenine in spodkopala temelj — nikakršnega zaresnega pomena nima in najboljše je, da »prodajalno zapre«. V 1. izdaji je Balthasar ob koncu zapisal: »Naj verujoči živijo v katerem koli krščan-

skem stanu, vedno živi iz svoje smrti in vstajenja skupaj s Kristusom (Rimlj 6, 12 s), saj je Kristjanovo celotno bivanje poskus odgovora zahvale »v veri v božjega Sina, ki me je vzljubil in dal samega sebe zame« (Gal 2,20).« (120)

»Proslavljati pri kristjanih »odprtost nasproti svetu« — to je odveč, saj so že sami kos sveta in naj se preprosto vedejo kakor vsi drugi. Le da so razen tega še nekaj drugega, kar se ne da vključiti v »svet«. Kajti kristjani prihajajo s pričevanjem za vedno večjo božjo ljubezen in obenem izžarevajo, če le hočejo, to ljubezen tudi v svet. Pričati za to božjo ljubezen in za njeno zmogovitost nad smrtjo — to je njihova naloga; pričati, če je mogoče, s smrtjo. Ne iščejo sicer smrti, čeprav poznajo hrepenenje po mučeništvu. Nekje med prvim in drugim Ignacijem živijo... Prvi Ignacij si je želel smrti. Drugi je govoril: »Jezus, moja ljubezen — ta ljubezen je križana« (118). — V 2. izdaji omenjene knjige je ob koncu še dodatek, ki se konča s sarkastično pripombo o »pluralizmu« v teologiji (pravzaprav v veri sami): »Rešitev, ki nam jo v teh težavah odkrito in brez sramu ponujajo naprodaj, je rešitev pluralizma mnenj v jedru dogme. Pluralizem, to je naravnost velika parola za Cerkve v svetu; zakaj naj bi bil notranji cerkveni prostor od tega izvzet? »Ali je Kristus vstal?« »No, ne

* Hans Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, 434 str. (večji format). — Prim. H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*. Mit einem Nachwort zur dritten Auflage, Johannes V., Einsiedeln 1967,³ 133 str.

vznemirjajte se; važno je, kako človek to razume. Analogno, simbolično je gotovo 'vstal'. In če bi se izraz pluralizem na področju verske resnice (zaenkrat) zdel preveč drzen, saj moremo potem vedno razlikovati med vsebino vere in besedno izrazno obliko; saj vendar nikakršna formulacija ne zajame skrivnosti. Torej imam pravico, da si pod enakimi obrazci predstavljam nekaj čisto različnega. Kaj že pomeni 'oseba', kaj že pomeni 'narava'? ... S tem bi bila oblika katoliške Cerkve v polnosti izenačena s protestantsko; isto ime, isti cerkveni prostor združuje t. i. ortodoksne in liberalne, če ta razlikovanja v pobultmannskem času sploh še ohranijo kakšen smisel...» (131). In Balthasar končuje z nujnim priporočilom: Kakor se je Kordula spočetka zvito in strahopetno izmaknila odločitvi za vero v Kristusa in s tem mučeništvu, potem pa končno le šla vase in pretrpela mučeništvo v zvestobi Kristusu, tako naj bi se, pravi Balthasar, tudi teologija vendarle že zdrnila in se vrnila k neponarejenemu evangeliju: »Rajši prepozno kakor nikoli« (132).

Bistvene misli, izrečene v tej kratki knjigi (132 strani malega formata) v glavnem na račun današnjih teologov, je Balthasar zdaj poglobil in obdelal v obširni knjigi (nad 430 strani velikega formata), namenjeni kristjanom sploh. Vendar tokrat v mirnem, čeprav mnogokrat izredno živem, predvsem pa v globine in višine segajočem miselnem toku, brez polemike in brez jedko-sarkastičnih osti, pa tudi brez slehernega zmeščavanja včasih — navidezno — tako trdih in rezkih zahtev evangelija. Tukaj se Balthasar ne obrača neposredno ravno na teologe, čeprav se bodo tudi prav ti mogli iz te izredno bogate knjige z naslovom »Krščanski stan« naučiti zelo veliko, posebno kar zadeva njihovo bistveno življenjsko usmerjenost, od katere seveda noben teolog ne more odmisлити, če naj ne bo njegovo delo le igračkanje s koščki bleščečega, a ničvrednega stekla nekakšnih razbitin pretekle »slave«.

1. V **predgovoru** hoče Balthasar uvesti bralca v razumevanje celote in njenih posebnosti. Knjiga noče biti »nič drugega

kakor obširna meditacija o razlogih in ozadih premišljevanja Ignacijevih Duhovnih vaj o 'Kristusovem pozivu' (Dv 91), o odgovoru, ki ga je treba dati na ta poziv, če se človek hoče dati 'še bolj zagrabiti' (Dv 97), in o izbiri, pred katero nas ta poziv postavlja - Kristusu, našemu Gospodu slediti 'za prvi stan, ki je v izpolnjevanju zapovedi', za kar nam je Jezus dal zgled v svoji pokorščini do staršev, ali 'za drugi stan, ki je stan evangelijske popolnosti', za kar nam je Kristus dal zgled, ko je zapustil svojo družino, 'da se posveti edino službi svoje večnega Očeta'. In to zaradi tega, da 'pridemo do popolnosti v kakršnem koli stanu ali življenjskem poklicu, ki nam ga bo Bog, naš Gospod, dal izbrati', torej zaradi tega, da pridemo do krščanske ljubezni (Dv 135). Avtor postavlja v svojem direktoriju navodilo, da je več nagibov treba za to, da stopimo na prvo pot kakor pa za drugo pot.

Naša meditacija bi rada razumela, zakaj je to dejanje izbire »stanu ali življenja« v območju matere hierarhične Cerkve (Dv 170) sploh možno in nujno potrebno, odkod izvira ta ali — ali, ko more vendar oboje voditi k enaki 'popolnosti ljubezni', kako more vendar prav isto, gledano pod različnimi vidiki, biti absolutno in relativno.

Izhajamo torej iz polne resnobe uvedenosti v glavno dejanje krščanskega življenja, kakor to hočejo posredovati Duhovne vaje; to resnobo priznavamo kot resnobo evangelija samega, osebnega srečanja verujočega z Jezusom Kristusom; in to resnobo nikakor ne zmeščavamo s kakršnimi koli izmikajočimi se zahrbtnimi vprašanji...» (7).

Dalje avtor v predgovoru navaja nekatere predpostavke za poznejše razpravljanje. Npr.: Prvenstveno mesto zavzema v evangeliju in sploh v krščanskem življenju (ki je »stan« v Cerkvi in ne zunaj nje) osebnostni moment — odločitev za to, da človek deli Jezusovo življenje, medtem ko je »službenost« šele drugotnega pomena. »Kristusova namera ni prvenstveno ta, da bi ustanovil hierarhijo; pri-

dobiti hoče marveč ljudi, da bi osebno hodili za njim, pridobiti jih torej za tisto hojo, ki pelje k spravi sveta z Bogom prek ljubezni, ki se sama sebi odpoveduje in je končno križana; bili bi naj skupaj s Kristusom luč sveta» (8). Tako so nositelji službenega duhovništva neločljivo poklicani k osebnosti deležnosti pri Kristusu, s čimer duhovništvu in zato na ta ali oni način k »stanu svetov« (»vita apostolica«!). — »Ne spuščamo se v eksegetsko problematiziranje evangelijskega izvora »evangeljskih svetov«. Seveda so bili ti sveti — kakor npr. tudi število zakramentov — šele pozneje šteti skupaj in razjasnjeni kot tiste prvine, ki delajo obliko »stanu svetov«, kajpada nikoli ne odtrgano od njihovega krščanskega smisla, ki je: upodobitev po ljubeči Jezusovi predanosti Očetu in ljudem« (9).

2. Celotna snov knjige je razdeljena na tri dele. Na prvem mestu je »Ozadje«, na katerem je treba gledati »Krščanske stanove«, ki so predmet drugega, osrednjega in najdaljšega dela (103—316); 3. del je »Poklic(anost)«.

Tisto veliko ozadje in temelj vsega je človekova in posebej kristjanova »določenost za ljubezen«. Seveda je prazvir in poslednji cilj te določenosti večna in brezmejna Ljubezen troedinega Boga, ki se je človeštvu razkrila v skrivnosti Kristusovega križa, ožarjenega s sijajem vstajenjskega jutra. Ta »določenost za ljubezen« načelno sploh ne more biti le nekaj »začasnega« (prim. 9, 28, 195, 198). Naj navedemo vsaj nekaj drobcev iz tako velikega bogastva Balthasarjeve knjige, ki utegne mnogo prispevati k zmagi nad današnjo krizo v Cerkvi in prek nje v svetu sploh.

»Beseda pritrditve pri zakonski obljubi in beseda pritrditve pri zaobljubi (evangeljskih svetov) ustrežata temu, kar Bog pričakuje od človeka: brezpogojno izročitev, kakor je Gospod na križu žrtvoval vse, dušo in telo, za Očeta in za svet. V stanu izvolitve (poklicanosti k izpolnjevanju evangeljskih svetov) kristjan podari svojo dušo in svoje telo Bogu; in Bog razdeli sad daritve njegovim bratom ter

podari darovalcu poslanstvo znotraj Cerkve. V zakonskem stanu podari kristjan svoje telo in svojo dušo v zakramentalni pritrditvi sozakoncu, a stori to v Bogu, iz vere v Boga in v upanju na izpolnjevanje božjo zvestobo, ki ne more njegovi predanosti odreči obljubljenega telesnega ali duhovnega sadu. Nič tretjega poleg teh obeh oblik resnične predanosti si ni mogoče zamišljati kot stan utemeljujočo življenjsko obliko; nič tretjega tudi ni predvidenega v razodetju« (192 s). Vezanost z zakramentom ali z zaobljubo je izpolnjeni krščanski stan. Nekaj vmesnega so le izjeme, a jih je treba konkretno resno jemati. Prej — do izbire stanu — pa je človek v pričakovalnem stanu (Wartestand) (196).

»Nekaj nekrščanskega je tisti liberalizem, ki svobodo samoodločanja (glede krščanskega stanu) veliča kot najvišjo dobro, skoraj kot ideal in tudi s strani katoličanov kot nekaj skoraj normalnega. Ti ljudje mislijo, da store že veliko, če svoje življenje zastavljajo nekaj časa za kakšne humanitarne namene, vedno s pridržkom, da bodo delali nekaj drugega, če ne bo šlo več ali če ne bodo marali nič več... Devišstvo in ubošstvo sta le tedaj krščanski vrednoti, če sta izraz duhovne predanosti Bogu in vezanosti na Boga« (195). Vedeti pa je treba, da »nihče ni svobodnejši, kakor kdor je poslušen Bogu; nihče rodovitnejši, kakor kdor je čist; nihče bogatejši, kakor kdor ne more nič lastnega imeti v posesti... Saj je vendar bistvo Boga neskončna rodovitnost« (93). »Ubošstvo je tukaj le izraz bogastva ljubezni, devišstvo le izraz rodovitnosti in pokorščina le izraz svobode v službi« (124). »Le za oči sveta so odpovedi v krščanstvu nekaj negativnega. Le za grešnika se Kristusovo žezlo napravlja takšno, da ga občuti kot železno palico« (127). Pomisliti je treba povezavo te rodovitnosti s »katoliško, evharistično rodovitnostjo odrešenjske ljubezni učlovečene Besede in odrešene ljubezni, ki je lastna Gospodovi nevesti in ženi, to je Cerkvi, tisti Cerkvi, ki je hkrati Gospodovo telo« (188). Pristno živeti »krščanski stan« (tudi zakonski!)

je vedno »deležnost pri skrivnosti križa in odrešenja v nadnaravni rodovitnosti« (193).

Najnevarnejši sovražnik ljubezni, tiste popolne ljubezni, h kateri je poklican vsak kristjan katerega koli stanu, je »lastna svoboda izbire. Vsaka resnična ljubezen ima zato **notranjo obliko** zaobljube« (28). Seveda pa spolnjevanje božje volje »ni uničevanje človeške volje, marveč sprejem božje volje v lastno človekovo voljo« (52). Kar se posebej tiče devištva, Balthasar npr. ugotavlja: »Pred Kristusom devištvo ni moglo imeti pozitivnega pomena (razen kot znamenje obljube), po Kristusu pa more imeti samo en smisel: rodovitnost za Cerkev, ki izhaja iz večje predanosti, kakor pa jo izpolni zakonski človek. Nikakršnega devištva ni, ki bi bilo samo **po sebi** smiselno in rodovito (devišstvo je to prav tako malo, kakor malo more imeti post umetnika lakote smisel in rodovitnost za okolje); devištvo dobi svoj smisel in svojo rodovitnost edinole iz totalne predanosti v Cerkvi; predanosti, ki mora biti v smislu križa še radikalnejša kakor pa predanost samorazdajanja krščanskih zakoncev. — Devištvo, rastoče iz križa, izključuje, da bi si kdo kot **cerkveni** stan izbral neporočenost zaradi važnih svetnih nalog, kaj šele zato, da bi zase živel prijetno, po svojih lastnih načrtih oblikovano življenje. Ti načrti morejo biti etično in religiozno neoporečni, morejo biti načrti za koristno, karitativno in socialno delo. A če so le samolastno izbrana oblika življenja, ki ostane funkcija lastne izbire in samovolje; in če more biti vsak čas spremenjena, potem se je tisti, ki je izbral takšno življenje, kot kristjan zmotil: niti tiste stopnje predanosti ni dosegel, katero zahteva krščanski zakon s svojo nerazvezljivo pritrditvijo; svoje duše ni tako predal Bogu in bližnjim, da bi je ne mogel več vzeti nazaj; in še naprej se je oddaljil od tega, da bi svojo dušo tako daroval kakor Sin božji na križu, ki je sam sebe, dokončno zvezan, z dušo in telesom vsem razdal in razlil. Pšenično zrno ni padlo v zemljo in umrlo; tako ostane devištvo takega kristja-

na samotno in ne obrodi sadu. Krščansko devištvo (in celibat) stoji in pade s skrivnostjo križa, z odprtjem rane na Gospodovih prsih; in s skrivnostjo rojstva Cerkev kot »Kristusovega telesa in neveste« iz te rane. To devištvo stoji in pade s popolnim razlitiem duhovne potence; in to razliti se, kakor Gospod na križu dokazuje, ne dovrši drugače kakor v **popolni pokorščini**. Pokorščina je uboštvo duha iz ljubezni; in devištvo, ki je uboštvo telesa in ljubezni, postane rodovito le, kjer ima za predpostavko žrtve. To je Cerkev v teku stoletij vedno bolj dojela. Medtem ko je Cerkev ob začetku, kakor oslepljena od lepote novega devištva, na to gledala skoraj kot na nekaj zadostnega za utemeljitev posebnega stanu, je vendarle kmalu razumela, da ima telesna zdržnost smisel in rodovitnost za Cerkev le, če stoji v povezavi z resnično predanostjo duha: torej z življenjsko obliko, ki na neki način zahteva resnično pokorščino, in sicer takšno pokorščino, ki — z akcijo in kontemplacijo — naklanja svoj sad katoliški Cerkvi in je s tem pokorščina v občestvu. Devištvo v Cerkvi ne more biti drugega kakor delni vidik enega samega nasproti zakonu (Ehe) stoječega stanu, katerega je Kristus prinesel na svet z enoto uboštva, devištva in pokorščine kot novo obliko rodovitnosti. Samo ta stan more hkrati prekositi vso popolnost naravno-nadnaravnega zakona in ga dovršiti od zgoraj z novim duhom« (190s.)

Kristjan — v nekem pogledu tudi zakonec —, ki je postavljen v »Kristusov stan«, sicer izgubi, če gledamo z vidika gole narave, svojo osebno »avtonomijo«. »Nikakršne pravice o svoji osebni in svoji usodi, o svojem načinu oblikovanja življenja nima več v posesti. Zaradi stanu se odreče tej pravici, da bi od Kristusa in njegove Cerkve prejel postavbo svojega novega življenja. Prav do globin svoje notranjosti je nekdo, ki služi, čeprav mora odgovorno uporabljati v tej službi vse svoje osebne sposobnosti: svoj spomin, svoj razum in svojo svobodno voljo. Svojo nevredno službo grehu je premenjal za plemenito službo temu, kar je božje pra-

vilnega (Rimlj 6,16—23). A temu 'razosebljenju' zaradi stanu ustreza višje posebljenje, ker je kristjan zaradi svojega stanu deležen skrivnosti Kristusove božje Osebnosti« (175). — »Doslje je bila človekova oseba tista, ki si je domišljala, da je avtonomna; vendar je bila pod jarmom abstraktnih in formalnih postav, »zaklenjena pod postavo in varovana za vero, ki se je morala razodeti« (Gal 3,23), »nedoletna, zasužnjena pod prvinami sveta« (4,3). Šele s tem, da svojo celotno osebo napravi pripravljeno za vero, prejme delež pri »postavi«, ki sovпада z Osebnostjo samo, z neskončno osebo Sina; in ko prejema deležnost pri tej »postavi«, premaga kristjan dualizem med svobodno konkretno osebo in zakonom, ki obvezuje in je abstrakten. Zaradi tega je postava novega stanu postava ljubezni, v kateri se kristjan, ko služi, osvobodi in služi zdaj iz svobode. »Za svobodo nas je oprostil Kristus... Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje, samo da vam svoboda ne bo v priložnost mesa, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo« (Gal 5,1.13)« (175).

3. Balthasar sam v predgovoru pravi, da celotna njegova knjiga »ohranja duktus premišljevanja; zato pa ni veliko opomb; teološko-zgodovinski ekskurzi so v drobnem tisku in mišljeni kot osvetlitev ostalega. In dostavlja: »Če si more celota privedati kakšno aktualnost, potem je ta aktualnost v tem, da se živo zavemo ti-stega enega, ki je zares potrebno — in sicer ob neizprosni stvarnem razkrivanjem **strukture ljubezni**. Odločnost pa ne pomeni enostranost. Kdor se potru-di, da bo bral celoto, bo ugotovil, da vsaka pr-vina na svojem mestu predpostavlja vse druge na njihovem mestu; gibanje misli ostane ciklično, vedno bolj in bolj integri-rajóče, kakor se spodobi katoliškemu mišljenju« (15).

Ravno pod vidikom te »strukture lju-bezni«, ki prešinja celoto, pritegne ta knji-ga bralca mnogokrat z vso močjo tudi tam, kjer zahaja v globoki gozd zaple-tenih razmišljanj. Pretresljiva so npr. me-sta o »Dogodku poklicanosti« od str. 379 do konca), zlasti ko je govor o »odklonit-vi« te poklicanosti k »stanu svetov«, ka-

mor spada tudi duhovništvo, če le pomi-slimo na to, kako je Jezus poklical apo-stole k njihovem poslanstvu (službeno duhovništvo je mogoče pravilno razumeti samo v tej zvezi). Zelo previdni moramo biti pri izrekanju načela, da so samo »za-povedi« obvezne pod grehom (407). Kriv-da, da nekdo ne pride do sprejetja duhov-nega poklica, je lahko tudi pri nekem drugem, ki zaduši poklic v kali, npr. s ci-nično besedo ali zapeljevanjem (406). S. Kierkegaard je svoj čas videl in čutil potrebnost nekega stanu, ki je onkraj za-konskega stanu (čeprav je in mora tudi zakon biti zares »krščanski stan«), pa te-ga v protestantizmu ni našel. »Mnogi so danes med katoličani v istem položaju« (407). Usodno je pri poklicu tole: »Eden, ki reče ne, potegne za seboj nepregledno gorje, ker ne zanika le zase, marveč za vse, ki zavise od njegovega poslanstva« (408). In dogaja se tu nekaj podobnega kakor pri odpravi plodu, ki bi ga mati morala nositi: nič več ne more biti vte-lešen: »Tako tudi zapravljenost poslanstvo ne more biti vtelesno v duha, ki ni hotel tega poslanstva nositi« (409s).

Ni pretirano, če rečemo, da živimo resnem prelomnem času — za Cerkev in za ves svet. V svetu in v Cerkvi sami je polno takega, kar zlasti kristjanom (če že ne drugim) ne dovoljuje, da bi se igračkali z ničevostmi in si dovoljevali neodgovorne »prijeme« in podobno. Ne-kateri, ki bi sicer še hoteli veljati za krist-jane (tudi za katoličane), predlagajo dan-es nekakšno »razsvetljenjsko« ali še mnogo bolj izpraznjeno razlago krščan-stva in »krščanskosti«, takšno, da bi tu-kaj ne imeli nič več opraviti s Kristusovim evangelijem in da bi potem Cerkev ne imela svetu povedati in dati pravzaprav nič takšnega, česar bi svet že sam od se-be ne vedel in ne imel. Takšna Cerkev pa bi seveda ne bila več Kristusova in bi ne bilo prav nič škoda, če bi izginila. Človeštvo potrebuje Kristusove Cerkve, prenovljene v Kristusovem Duhu; takšne, kakršno je hotel prav umevani 2. vatican-ski koncil. Pred nami je vsekakor nad-vse »resen primer«. In Balthasarjeva knji-ga »Christlicher Stand« je za vse kristjane

— ne le za teologe, kakor je bila to »Cordula« — prvovrstno vodilo za pravilno odločanje in ravnanje v tem tako resnem primeru in resnem času, ki je velik in potrebuje zato velikih ljudi, kakršni so bili predvsem svetniki, na katere se H. U. von Balthasar tako pogosto sklicuje tudi v tej knjigi.

A. Strle

Jože Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen, Biblica et Orientalia N. 33, Biblical Institute Press, Rome 1977, str. XV + 184.

Knjiga, ki je sad dolgotrajnih in potrpežljivih raziskav, je brez dvoma novost na področju svetopisemskih študij. Jože Krašovec, zdaj predavatelj eksegeze stare zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani, se je začel zanimati za probleme hebrejske stilistike že leta 1974 (prim. njegovo razpravo »Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139«, BZ 18 (1974) 224–248). Spremljal je lingvistična raziskovanja in objavljaj razprave stilistično-eksegetične narave (predvsem v »Bogoslovnem Vestniku« v Ljubljani). S to knjigo, ki je nastala kot doktorska disertacija na Bibličnem inštitutu v Rimu, Krašovec dokazuje, da je že zgodaj dosegel zrelost znanstvenika. Z jasnostjo in z eleganco zna pojasniti težka in zamotana vprašanja, ne pusti se zavesti od drugotnih vidikov in vse skupaj mojstrsko uredi v harmonično celoto.

Krašovec začne z razlago pojma »merizem« (str. 1–4). Opira se na terminologijo latinske retorike in razlikuje meristične pojme »distributio« in »enumeratio«: prvi označuje totaliteto s tem, da izhaja iz generičnega pojma, medtem ko drugi izhaja iz specifičnega pojma. Stilistična vloga teh dveh vrst merizma je ista, kolikor obe vrsti izražata celoto z navajanjem delov. Razlikujeta se le glede stopnjevanja, ki v »enumeratio« narašča, v »distributio« pa pada. Poseben primer merizma je tako imenovano »polarno izražanje« (v nem-

ščini »die polare Ausdrucksweise«), ki je oznaka za izražanje celote z nasprotnimi pojmi. V tej točki Krašovec obravnava odnos med polarnim izražanjem in med antitezo, ki je v tem, da so nasprotni pojmi ali misli zaradi večjega poudarka postavljeni v nasprotje. Avtor torej poudarja, da stilistična analiza primerov z nasprotnimi pojmi ne sme biti mehanična, ker obstajajo nasprotni pojmi kakor npr. »pravičen«: »krivičen« (hebr. *šdyq* : *rš'*), ki imajo včasih vlogo antize (npr. Ps 1,6), včasih merizma (npr. Koh 3,17).

Krašovec določi obseg svojega raziskovalnega področja (str. 4–8): hebrejsko-biblično in preostalo severnozahodno semitsko področje. Izbira tega lingvističnega področja ni naključna. Razlog je v tem, da ima biblična literatura vse do najstarejših časov svojega obstoja vse znake zrelosti in dovršenosti ter ne daje nobenih znakov eksperimentiranja. Zaradi tega avtor knjige skupaj z U. Cassutom (*The Goddess Anath*, Jerusalem 1971) meni, da je že v obdobju pred prvim tisočletjem pr. Kr. v vsem sirsko-palestinskem področju obstajala neka skupna literarna tradicija, ki so jo Hebrejci v bibličnem obdobju sprejeli in izpopolnili. Ta domneva razloži vprašanje, kako so Hebrejci mogli preiti iz predliterarne stopnje v stopnjo polne stilistične zrelosti, s tem da so preskočili vmesno obdobje.

Ko Krašovec določi področje, razporeja leksikalno tvarino po določenih logično-psiholoških kategorijah. Razdeli jo v dve veliki skupini: v skupino, ki zadeva kozmično-geografski vidik resničnosti, in v skupino, ki zadeva delitev živih bitij. V prvi skupini obravnava merizme, ki imajo za objekt »zemlja« — »nebo« (str. 11 do 16), »nebo« — »zemlja« (str. 25–33), dimenzije »vertikala« — »horizontala« (str. 33–39). Pri tem navaja ustrezne severnozahodne semitske paralele (zlasti str. 40 do 43). V drugi skupini avtor obravnava naslednje merizme: »božanstvo« — »človek« (str. 47–53), »vladar« — »navaden človek« (str. 53–58), »vdova« — »sirota« — »ubogi« (str. 58–65), »človek« — »živalski svet« (str. 65–72).

Omejil se bom na nekatere vidike lingvistične narave. Ne prepriča me dovolj primer iz 2 Sam 22,8, kajti merizma ne tvorita pojma »zemlja« — »nebo« (kakor bi naj sledilo iz kurzivnega tiska v nemškem prevodu; prim. Krašovec, n. d., str. 12), ampak par »zemlja« — »temelji nebes« (*mwsd hšmym*). Navedba, da imajo nebesa »temelje«, je značilna stilistična poteza, ki jo je treba upoštevati.

Nasprotno pa se mi zdi zelo spodbudna analiza izrazov *ṭal* (*haš*) *šamayim* — *šemen* (*hā*) *areš* »rosa neba« — »maščoba zemlje«, ki sestavljajo par v blagoslovih očakov (prim. Gen 27,28—39). Primerjava z ugaritskimi teksti je upravičena, vendar semantični problem glede drugega pojma ostane odprt. Kaj točno pomeni ugaritski izraz *šmn arš*? »Plodnost zemlje kot sad rose neba«, kakor domneva Cassuto (*The Goddess Anath*, str. 121), ali kaj drugega? Prav ugaritski primer, ki ga navaja Krašovec (str. 25), osvetli problem. Gre za rečenico *šmn šmn trṭrn* »nebesa bodo pustila deževati maščobo« (UT, 49 III: 6 do 9). Krašovec pravilno ugotavlja, da je »maščoba« tu »dež«. Če torej v navedenem primeru *šmn* v smislu metafore pomeni »voda«, »dež«, menim, da smemo podobno razlagati paralelni izraz *šmn arš*: »voda zemlje«, se pravi »izvirajoča voda«. Ta rešitev delno razreši težave, ki jih navaja Krašovec (str. 25), in ker gre za idiomatičen izraz, tipičen za blagoslovitvene obrazce, razloži tudi slovnični arhaizem Gen 27,28 (prim. Krašovec, n. d., str. 24, št. 45). Z drugimi besedami, metaforična uporaba besede *šmn* v pomenu »voda« se je po vsem sodeč ohranila v »kanaanskih« izrazih: izpričana rečenica *šmn arš* označuje »vodo iz izvirov«, neizpričana *šmn šmn* »deževnico«.

Druga pomembna Krašovčeva analiza zadeva hebrejske pojme, ki označujejo »podzemeljski svet«. Avtor poudarja, da je običajen hebrejski izraz za »podzemlje« *š'ôl*, podobno kakor je običajni akadski pojem za to *eršetu* in ugaritski *arš*. Vendar Krašovec ugotavlja tudi (str. 27), da tudi biblična hebrejščina pozna uporabo besede *'ereš* v pomenu »podzemskega sve-

ta« (prim. Preg 25,3). V nekaterih besedilih (Ps 77, 19; Jer 10, 22 = 51,15) ta pojem sestavlja celo trodelno delitev sveta: nebesni svet (*šamayim*), zemeljski svet (*tēbēl*) in podzemeljski svet (*'ereš*). Številni primeri, ki jih navaja avtor, so v celoti prepričljivi, čeprav se mi nekateri osamljeni primeri (npr. Iz 44,23) zdijo manj odločilni. Naj se dotaknem primerov, v katerih »podzemeljski svet« ne označuje beseda *'ereš*, ampak predhodni pojem (npr. *hamîr* »brezno«, *taḥtiyyôt* »globočina«). Ker sta dve besedi v sintetičnem genitivalnem odnosu, se pravi v casus constructus, je globalni pomen izraza »podzemeljski svet«, medtem ko pomen posameznih členov ostane »brezno« / »globočina« + »zemlje«. Sicer se Krašovec sam dotika tega v opombi (str. 30, št. 69), vendar bi bilo morda bolj na mestu, če bi to zadevo obravnaval posebej.

Seveda bi lahko še mnogokaj povedali, kajti posrečene Krašovčeve intuicije so čisto tako spodbudne, da na različnih ravneh odpirajo nove perspektive. Nekateri so se mi zdele zares nove in bi zaslužile, da bi jih avtor sam ali kdo drug še bolj poglobil v specialnih razpravah, npr. poglavje, ki obravnava razmerje pojmov »vdova« — »sirota« — »ubogi«, in pojme o »živalih«.

V drugem delu knjige avtor razporeja merizme po abecednem redu, vsakokrat navede paralele severnozahodnega semitskega področja in opozarja na razliko med primeri, v katerih so pojmi v paralelizmu in med primeri, v katerih so pojmi postavljeni eden poleg drugega. Ta del se mi ne zdi le koristen in praktičen, ampak tudi zanimiv. Nekateri primeri bodo zadostovali, da utemeljim svojo ugodno sodbo. Seznam merizmov prinaša na dan toliko majhnih reči, nekatere znane, druge manj znane, npr. razliko med (*bn*) *'yš* in (*bn*) *'dm* »plemenit človek« in »navaden človek«. Iz seznama je razvidno, da par »človek« in »žival« navadno izražata pojma *'dm* in *bhmh*, a tudi, čeprav le izjemoma (prim. Gen 49,6) pojma *'yš* in *šwr*. Opazni so primeri menjavanja: za deža-

nje »jesti« / »piti« npr. biblična hebrejščina uporablja obliko *qal* glagolov *'kl* / *šth*, medtem ko za dejanje »dati jesti« / »dati piti« stoji oblika hifil glagolov *'kl* / *šqh*. Menjavanje *šth* / *sqh* je torej utemeljeno in očitno.

Iz etimološkega stališča je zanimivo ugotavljati, kako je izraz *'m h'rš*, ki v pozni hebrejščini označuje »preprosto ljudstvo«, »navadno ljudstvo«, v stari hebrejščini označeval »ljudi iz mesta« prim. Krašovec, n. d., str. 79).

V merizmu »zlato« / »srebro« je normalno zaporedje »srebro« — »zlato« (*ksp* — *zhb*). Glede tega se biblična hebrejščina sklada s podatki stare orientalske ekonomije (prim. hetitske zakone in Hamurabijev zakonik) in s stilističnimi pravili severozahodnih semitskih jezikov (prim. Krašovec, n. d., str. 127—128). Biblična hebrejščina pozna tudi zaporedje »zlato« — »srebro« (navadno *zhb* — *ksp*, pa tudi *h'rwš* — *ksp*) (prim. Krašovec, n. d., str. 97 in 101).

Te svoje pripombe zaključujem vsakakor z nasvetom, da bi knjigo brali. Avtor je poleg tega, da izčrpno in poglobljeno obravnava problem merizma v biblični hebrejščini in v drugih severozahodnih semitskih jezikih, znal ustvariti orodje pomembnega, koristnega, gibčnega in praktičnega dela.

Angelo Vivian

Branko Bošnjak, Sistematika filozofije, Zagreb 1977

Avtor je jugoslovanski in tudi slovenski publiki znan kot marksistični teoretik. Tudi v mednarodni javnosti je sodeloval na simpozijih Paulusove družbe, udeležuje pa se tudi mednarodnih filozofskih kongresov. Tam in pri nas je znan kot marksist, ki se ukvarja z vprašanji religije in predvsem krščanstva. Temu je posvečena ena njegovih zadnjih knjig z naslovom »Filozofija i krščanstvo«, Zagreb 1966. Janžekovič je to delo temeljito in kritično obdelal v Novi poti, XIX/1—3 in pokazal

na Bošnjakove enostranske trditve o krščanstvu.

Nekoliko bolj nas je razveselilo njegovo zadnje delo, ki obravnava temeljno filozofsko vprašanje: Kaj je filozofija kot znanost? Avtorju gre za regulativne kriterije (str. 6), po katerih naj se ravna filozofija. To je že znan Kantov problem, kako je mogoče raznolikost vsega, kar nas obdaja in kar je predmet filozofske raziskave, spraviti pod skupno idejo.

Že iz prvega razmišljanja je razvidno, da hoče Bošnjak takšno sistematiko filozofije, ki bo zajela celoto, pri tem pa ne sme iti filozofija mimo življenja. Zato mu je pri razmišljanju vzor Pitagora, ker je znal svoje učence tako učiti, da jim je učenje potrjeval s svojo življenjsko prakso (str. 13). Pri tem se zaveda, da mora filozofija ostati vedno odprta, in sicer zato, »ker 1) se življenje stalno menja in 2) ker je človeško življenje vedno odprt horizont«.

Pri obravnavi mislecev ga vodita dve vprašanji. Prvo, kako spraviti stvarnost pod skupni imenovalec, ne da bi bila v nevarnosti odprtost filozofskega mišljenja. Temu bi lahko tudi rekli, koliko je ta ali oni mislec premagal svoj sistem, da mu ta ne bi postal ideologija. Drugo pa je posvečeno sistematiziranju filozofskih disciplin z vidika vsakega posameznega sistema oziroma dobe. Razumljivo je, da postavitev vodilne ideje določenega sistema vpliva na razdelitev posameznih filozofskih disciplin (prim. str. 39, 56). Ker je vprašanje regulativne (vodilne) ideje filozofskega sistema oziroma vsake filozofije sploh odločilno, in ker vodi tudi Bošnjakova razmišljanja, mu bomo tukaj posvetili glavno skrb. Tabelarno sistematiko, ki je predmet drugega vprašanja, omenjamo le toliko, kolikor je nujna za osvetlitev prvega vprašanja in je potrebno za razumevanje cele knjige.

Prvi del z naslovom »Od ideje do he-lenističnega ideala modrecev« obravnava glavne smeri grške filozofije. Bošnjakovo raziskovanje temelji na zgodovinskih dobah. Pri Platonu ugotavlja, da je ta svet idealiziral, kar je isto kot »kasnejše teolo-

giziranje sveta«. To sta kasneje kritizirala Kant in Feuerbach (str. 27).

V drugem delu obravnava filozofijo po »ideji določenega sistema«. Aristotel je z opredelitvijo filozofije kot znanosti o resnici prišel do tega, da je po abstraktivni poti »najbolj adekvatno določil odnos do stvarnosti« (str. 42). Odkril je, da je filozofija splošen izraz prakse, kajti ta vzpostavlja »dialektični odnos med možnim in stvarnim« in je zato proces stalnih prehodov. Aristotelova filozofska razdelitev v teorijo in prakso je vplivala po Bošnjaku na kasnejši čas. Najbolj adekvatno interpretacijo pa ji je dal šele Marx, kakor zaključuje Bošnjak svoja razmišljanja (str. 194).

Medtem ko daje Bošnjak grški filozofiji razmeroma veliko prostora, Avgušтина obide, Tomaža pa kot najvidnejšega misleca srednjega veka samo omenja (str. 55), da je sistematsko obdelal Aristotela in ga vključil v sholastično miselnost. Ker je kasneje veliko bolj kritičen do sholastičnih avtorjev in poudarja, kako so filozofijo pripeljali v zaprt metafizični sistem, bi pričakovali, da bo tudi univerzalnemu doktorju, pri katerem je filozofija še obvladovala stvarnost, dal primerno mesto v svoji knjigi. S tem bi zmanjšal le preveč enostransko prepričanje, ki prevladuje celo knjigo, da je krščanstvo dalo filozofiji ideološki pečat, iz katerega ga je osvobodila šele novoveška znanstveno-kritična smer (str. 102 sl.).

Z njegovo interpretacijo se pretežno lahko strinjamo, vendar ji enostranski izbor avtorjev deloma le odvzema njeno zgodovinsko verodostojnost.

Zelo natančno obdeluje stabiliziranje metafizike v sistemih od Claubergerja, ki je dal splošni metafiziki ime ontologija in jo oddelil od posebne, ki obsega kozmologijo, psihologijo in teologijo, do Chr. Wolffa. Poleg Knutzena veljata tadva misleca za neposredna predhodnika I. Kanta. Kritično presodi poskuse tabelarnih sistemov filozofije, v katerih je vedno najpomembnejša metafizika (str. 64). Metafizike po Federju deli na skeptične in dogmatične (str. 64), pri tem pa ne našteva ne

enih ne drugih. Važno mesto pri obravnavi filozofske sistematike daje Walchovemu Leksikonu in Eberhartovi definiciji filozofije kot umetnosti. Natančno se posveča Zagrebški filozofski šoli in obravnava še nekatere sholastične avtorje pri nas, npr. Stadlerja in njegovo filozofijo kot »ljubezen do modrosti« (str. 78). Pogrešam tudi kakega slovenskega misleca.

V tretjem delu svoje knjige predstavlja »primere spajanja metafizike in teologije« in seveda njihovo kritiko.

Za izhodišče mu rabi Anselm Canterburyški s svojim dokazom o Bogu. Pri tem ugotavlja, da je bila »dokantovska metafizika bazirana na metafizičnem dogmatizmu, ki je iskal različne forme za že vnaprej poznano vsebino« (str. 102). S to trditvijo se sicer strinjajo tudi mnogi drugi spoznavalci predkantovske dobe. Bošnjak se pri tem omejuje predvsem na sam ontološki dokaz o božjem bivanju in dodaja kritiko tega dokaza s strani Tomaža, Kanta, Hegla in Feuerbacha (od str. 104 do 112).

Pri Descartesu je osnoven dvom, ki pokaže »mogočno pot popolne človekove osvoboditve od vsega, kar vodi človeka v odvisen položaj, v katerem je nesvoboden in odtujen, ker sprejema mnoge predpostavke za prave in resnične«. Ker je postalo to nevarno, naj bi že sam Descartes poskušal človeku to svobodo omejiti s teologiziranjem, s tem da ga je postavil v odvisnost od Boga (str. 120). To naj bi bila tudi slabost Descartesovega racionalizma.

Četrty del z naslovom »Proti tradicionalizmu in metafizičnemu dogmatizmu« raziskuje nove poti znanosti in utemeljitve filozofije na podlagi kritičnega sistematiziranja znanja. Take modele nudijo Bacon in francoski enciklopedisti. Predvsem gre Bošnjaku za razmejitve religije in znanosti (str. 130), da »se kritična misel ne umakne neznanstvenim in dogmatskim pogledom« (str. 138).

Kant postavi metafiziko in filozofijo sploh na nova, kritična tla. Ne gre za učenje filozofije, ampak za to, da se učimo filozofiranja (str. 138). Po njem je metafizika — tako prirode kot običaja (mo-

rala — moja opomba) to, kar lahko imenujemo resnično filozofijo» (str. 140). Najodličnejše poslanstvo pa je opravil Kant ravno s tem, da je pokazal, kako »brez kritične raziskave mej in možnosti mišljenja (razuma in uma) ni mogoče v filozofiji govoriti o nobenem predmetu« (str. 147). Napačna pa je trditev, da je kantovski subjekt empirijski, kajti Kant sam ga imenuje transcendentnega in ga loči od empirijskega (prim. Kritik der reinen Vernunft A 379 sl., pos. A 365). Ravno zaradi tega, ker je subjekt transcendentalen, se vedno nanaša na celoto; subjekt pa je pri Kantu ravno takrat empiričen, kadar je posamičen. Natančneje lahko rečemo, da je pri Kantu mogoče le transcendentno spoznanje, kajti tudi vsako empirično spoznanje predstavlja transcendentalni subjekt (prim. KrV B 132. sl.). V procesu spoznavanja očlovečujemo svet, ker tako stvar prehaja, kot bo kasneje dejal Hegel, k sebi, do svoje zavesti.

Dejansko pa je Kant s svojo kritično filozofsko metodo postavil temelje, ne samo za vsako metafiziko, ampak za vsako (tudi pozitivno) znanost sploh. Zaradi tega predstavlja, kot ugotavlja Bošnjak, »njegov kritikizem v bistvu kritiko vsakega dogmatizma« (str. 147).

Rešitev vprašanja skupnega imenovalca vse filozofske misli pri Heglu pomeni sistem ideje. Hegel ima filozofijo kot »oblikovanje vseobsegajočega sistema, v katerem je prišla filozofija do svoje polne samozavesti (samozavedanje — moja opomba) in dovršenosti« (str. 148).

Bošnjak obravnava vse tri faze, v katerih se pri Heglu odvija dialektika: logiko, filozofijo prirode in filozofijo duha. V filozofiji duha določi subjektivnega, objektivnega in absolutnega duha in (do str. 153) ugotavlja, da je v Heglovem sistemu sicer »dialektika princip vsega gibanja« (str. 156), vendar pride do zaključka, »da ideal filozofije ni v sistemih ampak reševanju problema«. Strinja se z Blochom, ki pravi, da je Hegel negiral prihodnost, (ker je bil njegov sistem zaprt, absolutno postavljen — moja opomba), vendar nobena prihodnost ne bo mogla mimo He-

gla. Zelo neosnovana in sporna pa je zaključna trditev, da je filozofija po Heglu »nujno antisistematska, ker ne teži za absolutnim«. Drugo je seveda zavedati se, da ni »mogoče doseči absolutnega znanja« in da je nehistorijsko prepričanje, razglasiti neko določeno obliko znanja in filozofije za tako absolutnost, da je njeno znanje relativno, težnja za absolutnim pa je ostala kljub temu njen primarni cilj.

Razveseljiv pa je Heglov program filozofskega študija, katerega namen je »izobraževanje in vežbanje mišljenja« (str. 165.) Zato zahteva filozofski študij vztrajnost in v ta namen je Hegel predlagal predvsem Kantove in Platonove tekste. Namen študija naj bi bil pri Heglu (po Bošnjaku) upreti se vsakemu dogmatizmu in »oblikovati miselnost in kritičnost kot teorijo« (str. 166).

Zadnji del z naslovom »Filozofija in odnos disciplin« obravnava Brentanovo (Franz Brentano 1838—1917, predstavnik in predhodnik fenomenološke šole E. Husserla, ki raziskuje predvsem problem individualnosti s strani te filozofske šole) teorijo prirodne zakonitosti filozofije. Filozofsko misel karakterizira najprej rast, nato pa tri stopnje razpadanja (praktična, skeptična in mistična) in Brentano razdeli celo zgodovino filozofije po teh zakonitostih. Spornost take razdelitve se zdi Bošnjaku samoumevna, kakor je sporen razvoj človeškega duha po treh stadijih, ki jih pozna Comte, A. (religiozni, metafizični in pozitivni). Za vse take razdelitve in ustvarjanje se postavlja problem »svobode mišljenja« (str. 176).

Po Bazalu se Bošnjak sprašuje, kaj je »metodološki koren filozofije« (str. 177), ki bi omogočil »metalogično« koncepcijo filozofije, ki bi bila tako »spiritus agens« vsega (str. 178). Takšno pojmovanje filozofije pa zahteva nujno določitev odnosa razum — volja, ki mora biti določen »z razumom in mislijo« (str. 180). Zato kritizira Bošnjak »voluntaristične« koncepcije filozofije, v katerih volja določa vse vrednote, kot je to primer pri Avguštinu in Pascalu (str. 180). Bošnjak se po Holzamerju odloča za to, »da se poskuša iz

samega mišljenja govoriti o vsem, kar obstaja» (str. 181). Zanj je filozofija temeljna disciplina vseh znanosti, čeprav tako filozofija ne more brez teh znanosti, kot znanosti brez filozofije ne morejo nič. Po njem deli Bošnjak filozofijo v teoretično in praktično, ki skupaj sestavljata celotno sistematiko filozofskih disciplin. Poleg tega prinaša še nekatere druge sisteme filozofskih disciplin. Glavna njegova teza pri tem pa je, da se »mora zgodovina filozofije vključiti v vsako področje, ker brez tega ni mogoče razumeti niti ideje filozofije niti filozofije kot celote« (str. 193). Zadnje razmišljanje predstavlja sintezo Bošnjakovih zgodovinsko-sistematičnih analiz. Ta sinteza pove, da mora biti filozofija vedno v dialektičnem procesu, da se ne sme nikoli zapreti v sistem. Glavno gibalno filozofskega sistema pa mora biti praksa; ta je po Marxu dojeta takrat, ko predstavlja pojem prakse »tako teorijski kot dejavnostni odnos do celotne danosti« (str. 195). Vrednost ima vsako razmišljanje o stvarnosti le v toliko, kolikor je v njem resnice.

Na osnovi tega kritizira Bošnjak z Marxom utopične socialiste, ker s svojimi miselnimi sistemi niso dosegli resnične stvarnosti, zato tudi niso mogli dati pravi smisel pojmu »prakse« (str. 196 sl.). Marx edini je pravilno kritiziral »psevdo-filozofski odnos do resničnosti, ker je taka filozofija ideologija, to je zgrešeno interpretiranje sveta in življenja«.

Prerez njegovih misli naj končamo s trditvijo, ki jo sam postavlja in ta naj bo izhodišče kritike njegovih lastnih izvajanj.

Kljub zahtevnemu delu in kritični obdelavi nakazanih tem, zahteva njegova »Sistematika filozofije« nekatere dopolnitve, deloma tudi popravke, predvsem kar zadeva krščanstvo. Glede tega sicer ugotavljamo, da se je avtor izognil mnogim enostranskostim, ki jih je polna njegova knjiga »Filozofija i krščanstvo«, vendar poznavalca krščanske misli kljub temu ta ali ona trditev začudi.

Bošnjak strne svoje misli: »Zgodovina filozofije vključuje v sebi tudi druge discipline, ki so vedno določeni in posebni

deli filozofije. Zaradi tega je za pogovor o filozofiji danes in ta trenutek nujno poznati celo zgodovino kot spoznano preteklost nekega razvoja« (str. 212). Po Marxu pa je pri tem treba biti radikalen, kar pomeni »zagrabiti je treba stvar v koren. Koren pa je za človeka on sam« (str. 213).

Prerez Bošnjakovih misli ni popoln, pač pa smo pogledali njegov miselni tok in smo, kot se bo bralec lahko prepričal, skušali ostati zvesti avtorjevemu namenu. Pričujoče kritične misli ne predstavljajo vsega, kar lahko odkrijemo v njegovi sistematiki. Predvsem zaradi smelega interpretacije nekaterih avtorjev (Aristotela, Kanta, Marxa) zasluži njegova »Sistematika« kljub nekaterim kritičnim opombam pozornost. Kdor se ukvarja s temi avtorji, odkriva njihovo razsežnost, obenem pa naleti na problem, kako strniti njihovo misel. Knjiga kot celota pa zahteva naslednje tri kritične pripombe.

II

1. Pri Tomažu in Avguštinu smo že videli, kako avtor enostransko žonglira s pojmom krščanske filozofije oziroma teologije. Čeprav ne trdi tega vedno izrecno, le na nekaterih mestih (str. 102 sl., 125) prevladuje pri razlagi krščanstva in krščanske misli v ozadju prepričanje, da je krščanska misel apriori (že vnaprej) dogmatična (zato zaprta v ideološki sistem). Filozofija mora sicer vedno določiti svoj odnos do absolutnega (Boga), vendar naj bi bil način, ki sta ga uporabljali teologija in krščanska filozofija do Kanta dogmatičen (str. 101, 102). To pa velja (absolutno vzeto) samo za filozofijo neposredno pred Kantom. Zdi se, da Bošnjak pri svojih razlagah krščanstva pozablja, da je bil svet filozofije (in tudi prakse) popolnoma prevladan z eshatološkim pojmovanjem stvarnosti. Tega se je od krščanstva navzela filozofija ne samo do Kanta, ampak celo do Marxa. S tem seveda ni mišljeno, da je Marx morda paktiral s krščanstvom, vendar kot filozof in analitik svoje družbe ni mogel mimo krščanskega upanja, ki je obvladovalo do ne-

davna zahodno-evropsko miselnost. Zdi se, da je to upanje porušila šele raztrganost potrošniško-tehniškega človeka sedanjega časa. Ta problem je s svojega marksističnega stališča osvetlil E. Bloch posebno v 5. delu svoje knjige »Prinzip Hoffnung« (prim. tudi 1. del str. 254). Tako se je celo marksizem v svojih začetkih hranil s krščansko eshatološko nado, kar je odločilno vplivalo tudi na njegovo sistematiko.

Kar pri Bošnjaku moti in kaže na ideologizirano sliko o krščanstvu, ki ga podaja v svojih delih, je predvsem to, da ne razlikuje krščanstva posameznih avtorjev in sploh ne upošteva krščanske misli sedanjega časa. Njegova sodba o krščanstvu ostane tako nujno enostranska in bralec Bošnjakove knjige si ne more ustvariti prave slike o zgodovinskem licu krščanske filozofije in teologije. Brez dvoma bi vsaj analiza Tomaževe znanosti pripomogla k bolj objektivni sodbi.

2. Podoben problem se bralcu postavlja ob interpretaciji Bacona, ki je »jasno razmejil znanost in vero, ker se ti dve področji izključujeta. Ako se vnaša vera v znanost, tedaj nastaja dogmatizem; znanost, vnesena v vero, pa vodi v neverovanje« (str. 130).

Na prvi pogled se lahko s to trditvijo popolnoma strinjamo. Če pa to razumemo kot zaključek njegovih prejšnjih izvajanj (str. 129) in jo podkrepimo z drugimi, ki izražajo podobno misel (str. 138), se nam bo zdela vsaj zastarela.

Podobno njegova naslednja trditev: »Filozofija misli celotno stvarnost na filozofski način, zato se razlikuje od posameznih znanosti in religije, ki hoče biti absoluten odgovor na vprašanje preteklosti, sedanjosti in na koncu absolutne prihodnosti (kot eshatološke resničnosti)« (str. 204). Bloch v svoji filozofiji (posebej zgoraj navedeno delo) daje odgovore na ista vprašanja na filozofski način, in to celo marksističen, pa vendar to ni religiozen odgovor nanje. Zato lahko rečemo, da imata tako filozofija kot religija ravno v teh odgovorih nekaj skupnega. Krščanski misleci okrog drugega vatičanskega

koncila iščejo in podarjajo vse kaj drugega kot pa ideološki sistem.

Kant nam je s svojo spoznavno teorijo pokazal, da ne more nobena znanost mimo regulativnih principov (čeprav je mislil, da je vsaj v matematiki to mogoče). Njegova zasluga je, ker je pokazal, da v filozofiji kot v teologiji in v vsaki drugi znanosti resnice ne moremo dokončno izraziti. To pa je tudi spoznanje novejših teologij (Rahner, *Schriften zur Theologie I*, drugi vatičanski koncil, konstitucija CS). Bošnjak ne daje natančne razmejitve religije in teologije, zato lahko iz njegovih navajanj sklepamo, da ju uporabljata sinonimno, predvsem kar zadeva njuno dogmatistično koncipiranost. Danes pa vedno bolj prevladuje mnenje, da takó znanost (posamična) kot tudi teologija in vsaka filozofija uporabljata osnovna načela, ki jih je potrebno šele utemeljiti. Zato niso ta načela vedno absolutna, ampak zgodovinsko pogojena, torej nedokončna, nedorečena.

Ni torej mogoče samo religiji očitati dogmatistično zasidranost, odkrijemo jo lahko tudi pri posamičnih znanostih in raznih filozofijah. Če presojamo dejansko stanje teologije sedanjega časa, potem moramo reči, da se je marsikatera teologija te dogmatičnosti danes že osvobodila. Bošnjakova kritika religije gotovo premalo upošteva stanje teologije danes.

3. Na osnovi že omenjenih pripomb moramo Bošnjaku zastaviti važen pomislek k njegovi sistematiki filozofije, posebej kar zadeva novejšo filozofsko razpravo o tej temi.

Vsak bralec, ki pozna filozofsko literaturo, bo v Bošnjakovi knjigi pogrešal rešitev vprašanja teorije in prakse oziroma ideje filozofije sploh pri novejših marksistih, pri pozitivistih in eksistencialistih, da navedemo vsaj glavne. Njegovo glavno misel, kako premagati dogmatizem, zasledimo ravno v imenovanih filozofskih smereh. Manj se z njo ukvarjajo eksistencialisti, ki zastopajo bolj individualistično koncepcijo človeka, zato je njihova teorija nujno enostranska, ker premalo upošteva človekovo družbeno zasidranost. Prav gotovo pa ne moremo mimo avtor-

jev, kot so Bloch, Kolakowski, Garaudy in predstavniki frankfurtske šole, da imenujemo samo glavne. Ti avtorji poskušajo ravno na podlagi prakse zopet »zagrabiti v korenu«, ki je »delavni, ustvarjalni, danost spreminjajoči in presegajoči človek«, kot pravi po Marxu Bloch na koncu svojega petega dela »Prinzip der Hoffnung«. Le takó si bo ta človek »iz povnanjenja in odtujitve« ustvaril svojo domovino. Bloch je ravno oznanjevalec upanja, ki naj preseže sedanjo uklenjenost človeka, in sicer v filozofiji (različnih smeri) kakor tudi v znanosti.

Sistematika filozofije danes ne more mimo polemike frankfurtske šole z racionalističnim kritičnim pozitivizmom, imenovane »pozitivistični spor«. Posebno z vidika marksistične filozofske sistematike ni mogoče spregledati položaja človeka v današnji potrošniško-tehnizirani družbi, v kateri so ekonomske razmere za odtujitev človeka drugačne kot v času Marxa. Model obvladovanja prakse je danes nujno vezan na te družbeno-ekonomske razmere, zato jih mora vsaka sistematika filozofije upoštevati.

Sistematika filozofije pri tem ne more zanikati svoje preteklosti, ampak lahko, kot pravi sam Bošnjak, obvlada sedanost in projektira družbeno prihodnost iz refleksije svoje zgodovine (str. 212). Imenovani avtorji skušajo iz preteklosti, iz zgodovine, dobiti novih impulzov, da bi humanizirali sedanost in dali novega upanja prihodnosti. Zanimivo je pa, da vsi upoštevajo pri tem sedanjo prakso.

Prav takó mora sistematika filozofije upoštevati izsledke pozitivizma in njegovo kritiko. Ta ji bo omogočila natančneje določiti meje znanosti in jo osvoboditi razsvetljenskega zanosa (na primer francoskih enciklopedistov). Znanost ni danes nič več samo upanje prihodnosti, ampak tudi strah prihodnjih stoletij. Človek je v nevarnosti, da mu bo znanost (njeni produkti) uničila življenjski prostor, da ga bo zadušila s svojimi odpadki in mu življenjski prostor napravila za ječo. Ali ni zato nujno iti v koren, da bo človek še ohranil svojo svobodo?

Druga meja znanosti se kaže bolj z njene teoretične strani. Tudi tu je doživela svojo omejenost, zato mora vedno bolj raziskovati svoje filozofske predpostavke. Modeli znanosti, kot jih je na primer postavila »science fiction«, izgublajo svoja tla. Znanost sicer doživlja nesluten razvoj. Ugotavlja, da se njeno znanje širi in veča, s tem pa se odpirajo tudi vedno večji prepadi do stvarnosti, katere mora še raziskati. Znanstvena teorija, ki se ukvarja s teoretičnimi problemi znanosti (s tem je mišljena refleksija znanstvenih teorij in njihove pogojenosti iz prakse, ne tehnična izvedba), opozarja vedno bolj na hipotetično vrednost znanstvene misli. S tem se znanost osvobaja pozitivistične zanesenosti, ki je obljubljala odrešenje in in razložitev vseh kompleksov človekovega udejstvovanja na znanstven način.

Tudi teorija jezika opozarja na osnovi zgodovinske analize (veliko teoretikov jezika se vrača h grškim izvorom, k Parmenidu in Platonu itd.), da je filozofska sistematika vkoreninjena v jezik in je zato potrebno upoštevati ta vidik človekove zasidranosti v stvarnost. Jezik ni samo sredstvo, s katerim človek izraža svojo misel, ampak kot opozarja Wittgenstein v svojih »Filozofskih raziskavah«, ravno oziroma z jezikom nastajajo misli, skratka, svet, v katerem živimo, je svet, ki ga z jezikom izražamo. Seveda tega ni mogoče vzeti absolutno, vendar je to pomemben vidik, ki ga mora sistematika filozofije upoštevati.

Če se vrnemo na Marxove »Teze k Feuerbachu«, kjer je postavljen temelj marksistične misli, h kateremu se marksisti znova in znova povračajo (Skoraj vsi marksisti uporabljajo te teze kot izhodišče za kritiko vsake — tudi marksistične — ideologije,) potem moramo za ustrezno določitev človeka kot »skupka družbenih odnosov« nujno upoštevati raziskave imenovanih filozofskih smeri sedanjega časa, kajti v teh je podan človek danes.

Nobena sistematika filozofije ne more mimo izsledkov teh filozofskih struj. Bošnjak namreč zahteva, da se filozofija ozira na zgodovino kakor na dejavnike, ki v sedanosti pogojujejo človekov položaj

in tako določajo njegovo prakso. Ta pa zopet vpliva na nastanek teorij, ki skušajo to prakso obvladovati. Na podlagi te zahteve bi bila Bošnjakova knjiga še bolj aktualna, če bi avtor pri obdelavi člove-

kovega sedanjega položaja posvetil več prostora navedenim diskusijam in analizam ter podal iz njih smernice za nadaljnje obvladovanje človekove prakse.

Janez Juhant

Profesor dr. Jože Krošl

Po letih najstarejši član profesorskega zbora ljubljanske Teološke fakultete je v komaj pojemajočem mladostnem duhu in delu dokončal svoje zemeljsko življenje 1. novembra 1978.

1. Honorarni predavatelj dr. h. c. Jože Krošl se je rodil 21. julija 1894 v Brežicah, študiral je bogoslovje v Mariboru in tam postal duhovnik 15. decembra 1916. Naslednje leto so ga nastavili za kaplana v Celju in ga spodbudili k višjemu študiju. Le-tega je začel v Gradcu z odobreno témo doktorske disertacije »Centralno svetišče pri Izraelcih pred Josijem«. Ker sta Krošlova štajerska rojaka, duhovnika in politika dr. A. Korošec in dr. F. Kovačič, podpisala majniško deklaracijo, je graška teološka fakulteta Krošla odslovila. Disertacijo je potem dovršil na novo ustanovljeni ljubljanski teološki fakulteti pri prof. dr. M. Slaviču 1923 in začel delati rigo-roze. Istega leta je bil prestavljen v Maribor za podravnatelja dijaškega semenišča in naslednje leto imenovan za predavatelja primerjalnega veroslovja v mariborskem bogoslovju, kar je bil do 1927 in kar je zavrlo njegovo delo za izpolnitev vseh pogojev doktorata. »Potem«, kakor je pisal Krošl 6. I. 1973 dekanu Teološke fakultete v Ljubljani, »sem bil iz raznovrstnih vzrokov prestavljen v Gornji grad« v dušno pastirstvo. Po odobritvi škofijskega ordinariata je 1928 odšel v civilno službo, za kratek čas k oblastni samoupravi v Maribor, nato pa za dolgo časa k upravi Dravske banovine v Ljubljano, kjer je vodil in organiziral nadaljevalno izobrazbo kmečke mladine za vso Slovenijo. Za to nalogo se je vmesno izobraževal v Gradcu, Pragi in Berlinu. Svoja teo-

retična in praktična spoznanja je povzel v knjižici »Kmečka izobrazba« (1939).

Po reorganizaciji šolstva v novi Jugoslaviji se je Krošl dal 1946 kot višji šolski svetnik upokojiti. Prevzel je službo župnika pri Sv. Barbari v Halozah in jo opravljal 8 let. Potem je do smrti prebival v tem kraju in pomagal v pastora-ciji. Leta 1957 je bil imenovan za konzistorialnega svetnika, potem pa 1964 za častnega kanonika mariborske škofije.

2. »Ker sem pri pastora-ciji spoznal, da more nuditi verska sociologija dobro pomoč pri posodobljenju dušnega pastirstva, sem od vsega začetka sodeloval pri polaganju temeljev pastoralne sociologije pri nas« (Krošlovo pismo dne 16. X. 1973). Kot župnik se je zavzelo poglobljaj v tujo literaturo razvijajoče se verske in v nastajajoče pastoralne sociologije. Razumna gorečnost, dar za organizacijo in znanstvena usposobljenost so Krošla vodili do izjemnih uspehov, ki so segli prek meja mariborske škofije, celo v vesoljno Cerkev.

Škof M. Držičnik, kanonik A. Osterc in Krošl so 1957 pripravili ustanovitev pastoralno sociološkega sveta v Mariboru (kot enega prvih na svetu) in pridobili za ustrezni študij in za praktične raziskave krog sposobnih duhovnikov. L. 1964 je predvsem Krošl organiziral tečaj za pastoralno sociologijo pri Sv. Trojici v Slovenskih goricah, na katerem so predavali ob Krošlu naši najboljši poznavalci verske in pastoralne sociologije in se ga udeležili duhovniki iz vse Jugoslavije. To srečanje je zelo spodbudilo k delu na pastoralno sociološkem področju, k ustanavljanju ustreznih škofijskih teles in k prirejanju

študijskih tečajev v drugih jugoslovanskih škofijah.

Krošl se je že pred trojiškim tečajem povezal z mednarodno zvezo versko socioloških raziskovalnih ustanov v Louvainu (Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socio-religieuses = FERES) ter dosegel, da je zaradi svojega resnega raziskovalnega dela postal dopisni član te zveze tudi mariborski pastoralno sociološki svet. Po njegovi zaslugi je FERES štípendiral vrsto jugoslovanskih duhovnikov, da so v Louvainu opravili tritedenske versko sociološke tečaje. Pionirsko versko sociološko delo na cerkvenem področju v Jugoslaviji je Krošlu prineslo članstvo v mednarodni konferenci za versko sociologijo (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse = CISR). Krošl je imel dobre stike z nekaterimi uglednimi marksističnimi sociologi v Jugoslaviji in z mednarodno priznanimi sociološkimi strokovnjaki v tujini, npr. s F. Houtarjem, H. Carrierjem, J. Verscheurejem.

Naš pastoralno sociološki pionir je spodbudil številna dela na svojem področju: pisanje člankov in disertacij pri duhovnikih, raziskave verske prakse, zavzemanje ordinarijev za pastoralno sociološko delo, študijska posvetovanja, naročanje inozemske strokovne literature, izdelavo ustreznega izrazoslovja (za to je pridobil prof. J. Šolarja), izdajo pastoralno socioloških spisov (bil je urednik tovrstnih knjižic, ki jih je izdajal mariborski škofijski ordinariat) itd. Posebno dragocena spodbuda je veljala škofu Držečniku, naj na 2. vatikanskem koncilu spregovori o potrebi pastoralne sociologije v sodobnem dušnem pastirstvu. Škofov govor je uspel in koncil je v odloku o pastoralni službi škofov dodal stavek: »Sociološka in verstvena raziskovanja, ki jih izvršujejo ustanove pastoralne sociologije, zelo pripomorejo k uspešnosti in učinkovitosti tega dela (dušnopastirskega) in jih zato nujno priporočamo« (čl. 17). Podobno naročilo je pozneje prišlo še v Directorium de pastorali misterio episcoporum (čl. 102).

Krošl ni bil samo ugleden predavatelj na domačih, ampak je tudi na mednarodnih versko in pastoralno socioloških sreča-

njih sodeloval z referati, posebno s poročili o tovrstnem delovanju v Jugoslaviji (Königstein 1962, Rim 1963 in 1965, Opatija 1970 itd.).

Svoje razprave in članke, predvsem z versko in pastoralno sociološkega področja, potem pa tudi s splošno pastoralnega, je Krošl objavljajal največ v reviji Cerkve v sedanjem svetu. Najobširnejšo razpravo, »Sociološka preučevanja v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega koncila« je objavil v Bogoslovnem vestniku. Katoliška enciklopedija krščanskega sveta Bilan du Monde je 1963. prinesla njegovo študijo o položaju katoliške Cerkve v Jugoslaviji »L'Église catholique, Situation actuelle en Yougoslavie«. Treba je opozoriti še na njegove prispevke v Sporočilih mariborske škofije, v njenih Pastoralnih pogovorih in v nekaterih pastoralno socioloških knjižnicah.

Najžlahtnejši sad Krošlovega znanstvenega prizadevanja za pastorcijo v Sloveniji (in tudi v Jugoslaviji) je 280 strani obsegajoča knjiga »Uvod v pastoralno sociologijo« (1973), prvo tovrstno delo pri nas. Ta stvaritev velikega znanja in mnogih uvidov upošteva skoraj vso pomembno svetovno in domačo ustrezno literaturo, nauk 2. vatikanskega koncila, družbeno stvarnost v Jugoslaviji ter potrebe slovenske pastoračije in nudi za to pastorcijo utemeljene pa uravnovešene smernice. Z njo je utemeljil pastoralno sociologijo pri nas, poklonil Cerkvi na Slovenskem enega najboljših priročnikov za odrešilno delo ter sebi postavil dolgotrajen znanstveni spomenik.

Za Krošlovo pastoralno sociološko delo velja dobesedno motto, ki ga je postavil svoji knjigi: »Voir clair pour agir efficacement« (Pij XII.).

3. Krošlovo in njegovih sodelavcev prizadevanje je odločilno botrovalo uvedbi pastoralne sociologije v učni program naše teološke fakultete leta 1968. Samo po sebi je bilo razumljivo, da je fakulteta ponudila predavanja tega predmeta Krošlu. Sprejel ga je na mariborskem oddelku fakultete in ga predaval do smrti.

Za njegovo temeljito in uspešno znanstveno delo je naša fakulteta Jožetu Kro-

šlu ob njegovi 80-letnici življenja po odobritvi Kongregacije za katoliški pouk podelila častni doktorat.

Škoda, da je znanstveno tako sposoben človek zaradi neugodnih okoliščin prišel do prave veljave šele zadnjo tretjino svojega dokaj dolgega življenja. Njegova bistrost, delavnost, spomin, široka razgledanost na raznih področjih in znanje jezikov, odprtost za znanstveni dialog in povezavo, lahkotnost oblikovanja misli, analitična pronicljivost, sistematičnost in vizionar-nost so bili podlaga za znanstvenika evropskega formata.

4. Nekaj epitetov, ki so krožili in kro-žijo o Jožetu Krošlu, naj nam ga pribli-žajo tudi kot človeka, profesorja in du-hovnika: aristokrat po duhu; profesor, ki je znal prepričati in osvojiti; mogočen v besedi; mislec, ki je nadkrilil okolico, če je le hotel; tipičen intelektualec; korenjak, ki je svoje težave (npr. dolgo sladkorno bolezen) prenašal z dvignjeno glavo in omejenost ljudi s prizanesljivostjo; Slove-nec, ki ga ideološke meje niso ustavile,

ko je šlo za skupno dobro; duhovnik, ki je po visoki civilni službi rad postal žup-nik v fari, kjer njegove sposobnosti niso mogle priti popolnoma do veljave; siva eminenca mariborske škofije v zadnjih desetletjih; oficir za cerkveno zvezo med Mariborom in Ljubljano; spoštljiv kolega; neprestani učenec pri razvoju sveta; kri-stjan, ki je v svoji veri in svojem duhov-ništvu rastel do smrti. Skratka: izjemna osebnost.

Tisti, ki smo ga pobliže poznali, ne smemo o njem zamlčati tistega, kar je končno najvažnejše. S svojim intelektua-lizmom je hotel prikrivati — to se mu je vedno manj posrečevalo — svojo pristno in naraščajočo ljubezen do človeka in Kri-stusa, do domovine in Cerkve, do seda-njosti in prihodnosti, do znanosti in ustvarjanja.

Ljubljanska teološka fakulteta je po-čaščena z imenom Jožeta Krošla in njeni profesorji smo srečni, da smo ga imeli za kolega.

Štefan Steiner

Bibliografija dr. h. c. Jožeta Krošla

Profesor za pastoralno sociologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani, oddelek Maribor, dr. h. c. Jože Krošl se je razmeroma pozno začel ukvarjati s pastoralno-sociološkim raziskovanjem in objavljanjem. Od leta 1967 do 1971 je bil član uredniškega sveta pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu, kjer je tudi objavil največ svojih razprav in člankov. Poleg tega je urejeval Pastoralno sociološko knjižnico pri Svetu za pastoralno sociologijo (Maribor). Med brošurami, ki jih je izdala omenjena knjižnica, je najbrž marsikaj izpod njegovega peresa, vendar prispevki (članki) niso vedno podpisani.

Kratice v bibliografiji pomenijo:

BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)

CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)

1939:

1. *Kmečka izobrazba*. Tiskarna Merkur. Ljubljana 1939. 31 + (IV) str.

1964:

2. *Yougoslavie. L'Eglise catholique: situation actuelle*. Bilan du monde, Tome II. Casterman 1964, 921—926.

1965:

3. *Cerkev, skrivnostno telo Kristusovo je tudi družbeno telo*. Duhovnik in pastoralna sociologija. Pripravil Svet za pastoralno sociologijo pri Škofijskem ordinariatu v Mariboru. Maribor 1965, 19—29.

1967:

4. *O pastoralni sociologiji*. CSS 1 (1967), št. 4—6, str. 57—60.

5. Ocena: H. Carrier — E. Pin, *Essai de sociologie religieuse*. Paris 1967. CSS 1 (1967), št. 6—9, str. 141—142.

1968:

6. *Verski običaji in dušno pastirstvo*. CSS 2 (1968), št. 5—6, str. 76—78.

7. Ocena: Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev, I—II*, Celje 1956, 1967. CSS 2 (1968), št. 5—6, str. 90.

8. *Sociologija ne bo rešila vere*. CSS 2 (1968), št. 11—12, str. 180—185.

9. *Dušno pastirstvo med kmečkim prebivalstvom*. CSS 2 (1968), št. 11—12, str. 196—199.

10. (Izbral) Strokovna versko-sociološka literatura. CSS 2 (1968), št. 11—12, str. 199.

1969:

11. *Mednarodne organizacije za cerkveno glasbo*. CSS 3 (1969), št. 5—6, str. 107—109.

12. *Sociološko preučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora*. BV 29 (1969), 359—376.

1970:

13. *Smrt očeta verske sociologije* (Gabriel Le Bras, 1891—1970). CSS 4 (1970), št. 7—8, str. 118—119.

14. *Sociološko raziskovanje verskega življenja družine in verske vzgoje pri nas*. CSS 4 (1970), št. 11—12, str. 171—173.

15. *Posvetovanje sociologov o družbenem razvoju*. CSS 4 (1970), št. 11—12, str. 182—184.

1973:

16. *Uvod v pastoralno sociologijo*. Mohorjeva družba. Celje 1973. 272 + (VI) str.

1974:

17. *Mikrostruktura župnijske strukture*. CSS 8 (1974), št. 5—6, str. 68—70.

18. *Ljudski običaji v Spodnjih in Sred-*

njih Halozah. Rokopis hrani Inštitut za slovensko narodopisje SAZU. Ljubljana 1974. 88 str.

1975:

19. *Pastoralna sociologija in apostolatsko delo*. BV 35 (1975), str. 299—308.

20. *Pomen pastoralne sociologije za načrtovanje pastoralnega dela*. CSS 9 (1975), št. 9—10, str. 157—159.

1976:

21. *Življenjskost Cerkve v industrijski družbi in v ateističnem družbenem redu*.

CSS 10 (1976), št. 9—10, str. 157—159.

1977:

22. *Center za pastoralno sociologijo v Sloveniji*. CSS 11 (1977), št. 7—8, str. 122—125.

1978:

23. *Pomoč pastoralne sociologije pri evangelizaciji v sodobni sekularizirani družbi*. CSS 12 (1978), št. 9—10, str. 153—154.

Rafko Valenčič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
	Tone Stres	3	Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom Herkunft und Wesen der weltanschaulichen Unterschiede zwischen dem Christentum und Marxismus Les sources et l'essence des divergences philosophiques entre le christianisme et le marxisme
	Štefan Steiner	24	Umetna osemenitev in oploditev s stališča katoliškega moralnega nauka Künstliche Besamung und Befruchtung vom Standpunkt der katholischen Morallehre Insémination et fécondation artificielles du point de vue de la morale catholique
	Anton Nadrah	31	Kako je z Marijino zaobljubo devištva pred oznanjenjem? Mariens Gelübde der Jungfräulichkeit vor der Verkündigung Le voeu de virginité de Marie avant l'annonciation
	Anton Strlè	40	Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno? Was ist nach der Lehre Newmans das Zentrale und Entscheidende für das Christ-sein? L'élément central et spécifique du Christianisme d'après Newman
	Tone Štrukelj	61	Kontemplacija in akcija pri H. U. von Balthasarju Kontemplation und Aktion bei H. U. von Balthasar La contemplation et l'action chez H. U. von Balthasar
Dokumenti (Documenta)		80	Cerkev brani človeka (Janez Pavel II.)
Pregledi (Miscellanea)		86	Slovenska bogoslovna enciklopedija (Severin Res)
		96	Vstajenje takoj po smrti? (A. Strlè)
		102	Vtisi ruskega liturgika ob obisku v Rimu (Marijan Smolik)
Ocene (Recensiones)		105	H. U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega časa (A. Strlè)
		110	Jože Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (Angelo Vivian)
		112	Brtnko Bošnjak, Sistematika filozofije (Janez Juhant)
In Memoriam		119	Profesor dr. Jože Krošl (Štefan Steiner)
		122	Bibliografija dr. h. c. Jožeta Krošla (Rafko Valenčič)

