

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI**

**LETO XXXII
ZVEZEK 4**

LJUBLJANA 1972

VSEBINA

(Index)

Razprave (Dissertationes):

Markuža Jože, Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici	203—212
L'exemplaire de »Cerkovna ordninga« de Trubar trouvé à la Bibliothèque Vaticane	212
Rajhman Jože, Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori	213—218
Prologomènes à »Ena dolga predgovor« de Trubar	218
Grmič Vekoslav, Osnove teologije trpljenja	219—227
Pour une théologie de la souffrance	227
Oražem France, Duhovništvo vernikov	228—239
Le sacerdoce commun des fidèles	240
Valenčič Rafko, Nove oblike občestvenega bogoslužja — molitev vsega božjega ljudstva	241—266
Les formes nouvelles de la célébration communautaires	266—267
Bevk Vinko, Apostolsko pismo »Pastirska služba« III	268—309
Le Motu proprio »Munus apostolicum« III	309
Steiner Štefan, Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?	310—329
Est-il permis au Professeur J. Kuničič de critiquer les évêques français?	329

Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

Neutemeljeni očitki Vjesnika nadbiskupije splitko-makarske Doktrinalni komisiji Škofovske konference Jugoslavije, Štefan Steiner	330—339
Pogor med transcendentalno in personalno-dialoško kristologijo, Anton Strle	339—351

Ocene (Recensiones):

Pierre Bonnard, L'Évangile selon Saint Matthieu, Francé Rozman	352—357
Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber, In honorem Francisci Weber, Ludvik Bartelj	357—358

Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici

Jože Aleksij Markuža

Uvod

Pri iskanju gradiva za svojo doktorsko razpravo sem v Vatikanski knjižnici zasledil nekatera Trubarjeva dela. Odkritje izvirne Dalmatinove Biblije v Vatikanski knjižnici me je spodbudilo, da sem začel načrtno iskati druga morebitna protestantska dela v slovenščini. Zanimali so me predvsem slovenski protestantski pisatelji v XVI. stoletju.

Iskanje ni bilo zaman, saj sem kmalu odkril Trubarjevo slovensko Cerkovno ordningo.¹ Zdi se mi, da je bilo spomladi 1971. Odkritje je bilo zame velik dogodek, saj sem v rokah držal več kot štiristoletno knjigo, o kateri so menili, da ne obstaja več noben izvod. Sklenil sem raziskati, kako je ta pomembna knjiga prišla v Vatikansko knjižnico. Iz signature, s katero je knjiga označena, sem razbral, da je bila nekdanj last znane »Palatine«, tj. dvorne knjižnice v Heidelbergu. Ta knjižnica je bila v svojem času najbogatejša in najpomembnejša za protestantsko literaturo. V njej je bil tudi bogat izbor kodeksov ali starih rokopisov iz grške in latinske književnosti. O tej bogati knjižnici je papežu Sikstu V. poročal znani jezuit Antonio Possevino (1533—1611), ki je potoval kot papežev odposlanec tudi na Poljsko in v Rusijo na dvor carja Ivana IV. Groznega.

1. Iz zgodovine Vatikanske knjižnice

Z zgodovino Vatikanske knjižnice bi lahko začeli s prvimi knjižnimi zbirkami patrističnih del že v prvih stoletjih krščanstva. Prvi katalog knjig, ki se je ohranil še do današnjih dni, so sestavili leta 1295 pod papežem Bonifacijem VIII. Iz dobe Avignonske sužnosti imamo več katalogov številnih rokopisov. V XV. stoletju je knjižnica dobila svoje prve prostore v Vatikanu in tudi svoje ime: Vatikanska apostolska knjižnica. Pravi ustanovitelj te knjižnice je bil papež Sikst IV., ki jo je ustanovil z bulo 15. junija 1475 in imenoval prvega knjižničarja Bartolomeja Platino. Tedaj je bilo v Vatikanski knjižnici okrog 3000 kodeksov.

¹ Med pripravljanjem te razprave za tisk, sem dobil v roke članek ravnatelja ljubljanske NUK Jara Dolarja: Trubar znova odkrit (Delo 6. sept. 1972, str. 7), kjer poroča, da je to Trubarjevo delo odkril v Vatikanski knjižnici tudi Christoph Weismann in to objavil v »Gutenberg-Jahrbuch 1972«, Mainz 1972, pod naslovom: »Die slowenische Kirchenordnung Primus Turbers von 1564. Ein Beitrag zur Bibliographie der südslawischen Reformations-drucke.«

Poslopje Vatikanske knjižnice, ki še danes stoji, je začel graditi papež Sikst V. leta 1587, delo je nadaljeval papež Leon XIII., dokončno ga uredil je pa papež Pij XI.

Papeži so si zelo prizadevali, da bi v Vatikanski knjižnici zbrali vse rokopise in dokumente, ki obravnavajo zgodovino Cerkve in sploh njen nauk. S prizadevnostjo so zbirali tudi dela iz latinske in grške književnosti ter iz vzhodnih civilizacij. Že papeža Evgen IV. in Nikolaj V. sta zbirala grške in druge vzhodne kodekse. Papež Sikst V. je poleg knjižnice ustanovil tudi Vatikansko poliglotsko tiskarno, da bi izdajala prevode sv. pisma, dela cerkvenih očetov, koncilske odloke in papeške listine.

Papež Gregor XV. je začel zbirati razne zasebne knjižnice, zlasti patricijskih in plemiških družin. Zbirke ali »fondi«, kot so jih imenovali, so ohranile ime darovavca ali plemiške družine. Tako so npr. vojvode mesta Urbino darovali v zapuščini leta 1658 vso svojo bogato knjižnico; švedska kraljica Kristina je 1689 darovala svojo zbirko kodeksov; v XVIII. stoletju je Vatikanska knjižnica dobila dve veliki zbirki Capponiani 1746 in Ottoboniani 1748; leta 1891 pa še zbirko Borghese in 1902 zbirko Barberini; pod papežem Pijem XI. zbirki Chigi in Ferrajoli, ki vsebuje veliko vzhodnih rokopisov.

Napoleon je del Vatikanske knjižnice, med drugimi zbirkami tudi Palatino, odpeljal iz Rima v Pariz, odkoder so leta 1815 vrnil v Rim le nekatere kodekse in knjige; druge iz nekdanje Palatinske knjižnice spet v Heidelberg, nekaj je pa ostalo v Parizu.

Vatikanska knjižnica ima danes 61 697 kodeksov, okrog 100 000 ločenih rokopisnih separatov, nad 700 000 knjig in deset tisoče zemljepisnih kart in arhivalij.

2. Palatinska knjižnica iz Heidelberga v Rim

Palatinsko ali dvorno knjižnico v Heidelbergu je papežu Gregorju XV. (14. 2. 1621—8. 7. 1623) daroval v zahvalo za izdatno denarno pomoč v boju proti protestantskim knezom in mestom bavarski vojvoda in poznejši volilni knez Maksimiljan I. (1573—1651), ko je njegov general grof Jan Tilly Tserclaes (1559—1632) zavzel leta 1622 mesto Heidelberg.

Gregor XV. je takoj po zavzetju Heidelberga poveril tedaj znanemu učenjaku in poznejšemu vatikanskemu knjižničarju Leoniju Allacciju (1586—1669) nalogo, da pripelje iz Heidelberga v Rim vso Palatinsko knjižnico. Leone Allacci je zaupano mu nalogo izredno dobro in uspešno opravil. Po svojem devetmesečnem potovanju je na zahtevo rimske kurije napisal obširno poročilo, v katerem poleg tega, da omenja številne težave in ovire pri prenosu knjig iz heidelberške knjižnice v Rim, daje tudi prvi katalog grških in latinskih kodeksov.²

Leone Allacci je samo z enim spremljevalcem odpotoval iz Rima na praznik sv. apostolov Simona in Juda, 28. okt. 1622. S seboj je vzel papeževa pisma s priporočili za bavarskega vojvodo Maksimiljana I., za

² Allaccijev rokopis in poročila o njegovem potovanju hrani Vatikanska knjižnica: Manus. Vallic. B. 38 c. 177—183; Manus. Vallic. Filza CXXVI, 20; kopija: Manus. Vallic. Filza LXXXIV, 5; Cod. Vat. 7762.

njegovega generala grofa Tillyja, za cerkvene in svetne kneze, po čigar ozemlju je nameraval potovati ter darove za nižje uradnike. Poleg papeževih pisem je Allacci imel s seboj tudi pisma kardinala-kamerlenga Ludovica Ludovisija, nadzornika papeške blagajne in knjižnice. Papež Gregor XV. je ob tej priložnosti naslovil na vse svoje vernike posebno pismo, v katerem navaja razloge za prenos heidelberške knjižnice.

Leone Allacci je potoval skozi Florenco, Bologno, Benetke in Milan, da bi že takoj v začetku potovanja uredil vse potrebno za poznejši prenos knjig v Rim, in je 26. nov. 1622 došel v München na Bavarsko. Tu se je srečal z vojvodo Maksimiljanom I., ki mu je ob tej priložnosti pokazal nekatere rokopise in knjige, katere je dal nalašč za to prenesti iz Heidelberga v München. Allacci je v Heidelberg, ki je bil tedaj v rokah grofa Tillyja, prispel 13. dec. istega leta.

Ob svojem prihodu v Heidelberg je Allacci takoj sporočil papežu Gregorju XV., da ne more pripeljati v Rim tako obširne knjižnice, saj bi potreboval nič manj kot 500 voz. Zato se je odločil vzeti vse kodekse in izbrati med tiskanimi knjigami najlepše in najboljše.

S približno 3000 rokopisi je Allacci napolnil 61 lesenih zabojev, ki so jih za prenos v Rim še na poseben način pripravili na željo in po naročilu rimske kurije,³ da bi knjige in kodeksi ostali nepoškodovani med dolgo in nevarno potjo. Allacci je v Heidelbergu delal dva meseca. Sestavljal je katalog kodeksov ter jih posamezno zaznamoval. Medtem si je pridobil naklonjenost in zaupanje mestnih oblasti in vseučiliških profesorjev, ki so mu darovali iz Privatne palatinske knjižnice in iz univerzitetne knjižnice 76 dragocenih kodeksov. Allacci prizna v svojem poročilu, da je z nevezanimi protestantskimi knjigami kuril peč v svoji delovni sobi.

Z vojaškim spremstvom in 48 vozovi je Allacci odpotoval 14. febr. 1623 iz Heidelberga proti Rimu. Najnevarnejša pot je bila prav do Münchna, ker je bilo to ozemlje večinoma v protestantskih rokah; tudi pozneje v severni Italiji niso bili nič manj varni pred razbojniki in sovražniki papeške države. Po velikem naporu in neprespanih nočeh je Allacci, ki ni nikomur zaupal dragocene prtljage in je sam nadzoroval s svojega konja vse potovanje, prispel 27. febr. v München. Tu so vseh 196 zabojev knjig in rokopisov preložili na 150 majhnih voz in jih čez Alpe prepeljali v Como že 25. maja, čez šest dni pa v Milan. Tu so zaboje s knjigami in rokopisi naložili na čolne in jih pripeljali najprej v Ferraro, nato pa v Bologno in Florenco.

Ko so prispeli v Florenco, Allacci ni več mogel strpeti in je zato takoj odpotoval v Rim, kamor je prispel 28. jun. 1623, da bi na praznik sv. apostolov Petra in Pavla sporočil papežu Gregorju XV. in kardinalom veselo novico o srečnem in uspešnem izidu potovanja in o skorajšnjem prenosu knjig v Vatikansko knjižnico. Toda v Rimu niso bili povsem navdušeni in zadovoljni z Allaccijem. Prvič, ker knjige in rokopisi še niso došli in drugič, ker jih je prepustil voznikom brez nadzorstva. Allacci je moral takoj odpotovati v Florenco in Bologno nadzorovat prevoz dragocenih zabojev rokopisov in knjig.

³ Manus. Vallic. Filza CXXVI, 9.

Medtem, ko je bil Allacci v Bologni, je v Rimu umrl njegov pokrovitelj in zaščitnik papež Gregor XV. (8. jul. 1623). Allacciju je končno uspelo 24. jul. pripeljati v Rim vse rokopise in knjige.

Dne 9. avg. 1623 je Vatikanska knjižnica sprejela 184 zabojev kodeksov in knjig s katalogom, ki ga je uredil sam Allacci. Med knjigami, ki jih je Allacci izbral in jih prepeljal v Rim, so bile tudi knjige slovenskih protestantskih pisateljev, zlasti Primoža Trubarja in njegova slovenska Cerkovna ordninga, ki je še danes v zbirki Palatine.

Vatikanska knjižnica je sprejela »*loco depositi*« *tudi 12 zabojev kodeksov in knjig, ki so jih Allacciju darovali vojvoda Maksimiljan I., grof Tilly in drugi prijatelji. Prav zaradi teh rokopisov in knjig je imel Allacci, čeprav so bile njegova last, pod papežem Urbanom VIII. (1623—1644) težko in zagrenjeno življenje, ker so mu rimski kurijalci očitali, da se je polastil knjig, ki so bile darovane papežu Gregorju XV.*

Na koncu svojega poročila o potovanju in prenosu heidelberške oz. točneje dela Palatinske knjižnice v Rim, daje Allacci natančen račun o vseh stroških, ki jih je plačala papeška blagajna. Iz računa je razvidno, da si je Allacci sam plačal prevoz svojih 12 zabojev. Papeški blagajni je pa prihranil 2537 rimskih skudov; porabil pa 1638 rimskih skudov, 3950 tolarjev, 2 fiorina in 1518 milanskih lir.

Papež Urban VIII. je nekaj knjig iz Palatinske zbirke daroval svojemu bratu Karlu Barberiniju, nekaj pa tudi drugim rimskim patricijskim družinam. Tako nam je jasno, zakaj so nekatere knjige naših slovenskih protestantskih pisateljev tudi v drugih zbirkah, npr. Barberini in Chigi ter ne samo v zbirki Palatine. Ta danes obsega 4945 knjig ter 2028 latinskih in 432 grških kodeksov. Katalogi Palatinskih knjig in kodeksov, ki so v Vatikanu, so v glavnem že objavljeni, manjka še samo katalog slovenskih knjig.

3. Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga

Nam ni znano, kako je Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga, ki jo sedaj hrani Vatikanska knjižnica, prišla v Palatinsko knjižnico v Heidelberg. Vatikanski izvod knjige ima na prvem tiskanem listu, zgoraj na desno, prečrtano ime lastnika: »M. Christoph Spindler, possessor«. Magister Krištof Spindler je po Kreljevi smrti 1567 postal superintendent v Ljubljani. Skupno z Jurijem Dalmatinom sta pridobila Janža Mandelca, da je v Ljubljani 1575 izdal prvo slovensko tiskano knjigo. Spindler je umrl 1591, po njegovi smrti je verjetno heidelberška knjižnica podedovala njegovo zapuščino.

Vatikanski izvod Cerkovne ordninge ima na prvi strani z roko napisano: »Windische Kirchenordnung«. Temu sledi na tretji strani z roko napisano strokovno mnenje prof. Michaela Bobrowskega z vilnske univerze (1784—1848). Toda že v tej kratki oceni knjige je prof. Bobrowski napravil veliko napako, ko je zapisal, da je Cerkovna ordninga napisana v hrvaškem jeziku: »in dialecto Slavo-Croate«. Mnenje je povzel po

očetu slavistike Jožefu Dobrowskem (1753—1829), ki je v svoji reviji *Slavin* na str. 119 navedel za leto 1564 izdajo würtemberškega cerkvenega reda v glagolici.

Trubar je želel svoji slovenski Cerkvi, ki jo je obogatil s svojimi prvimi tiskanimi slovenskimi knjigami, dati tudi pravno in organizacijsko osnovo, zato je začel pisati Cerkovno ordningo in jo dokončal v Ljubljani proti koncu 1563 ter jo poslal baronu Ungnadu v Urach, da jo natisne.

Do tiska ni prišlo, tako hitro, kot so želeli kranjski deželni stanovi, zlasti pa sam Trubar, zaradi pravnih, verskih in političnih razlogov.

Slovenska Cerkovna ordninga je bila nekak zakonik nove slovenske protestantske Cerkve. Poleg obrednika in verskega nauka je Trubar obravnaval v svoji Cerkovni ordningi tudi socialne probleme, šolstvo in poučevanje slovenskega jezika ter pravno ureditev slovenske Cerkve. Tak zakonik je pa imel pravico izdati samo deželni knez. Trubar se je sicer zagovarjal in upravičeno trdil, da ne bo njegovega Cerkvenega reda izdal katoliški nadvojvoda Karel; upal je pa na bolehnega in neodločnega cesarja Ferdinanda I.

Trubarjev uvod ali predgovor k Cerkovni ordningi ni bil vseh Ungnadu, ki mu je očital polemičnost in ostrost proti nasprotnikom ter zahteval, da mora upoštevati deželnega kneza, ki bi edini imel pravico izdati Cerkvni red. Na Nemškem slovenskih razmer niso poznali, kot tudi Ungnad ne. Kranjski deželni stanovi so vztrajali, da se natisne celotna Cerkovna ordninga s posvetilom in predgovorom. Slutili so, da bi bilo vsako zavlačevanje usodno za vso slovensko protestantsko Cerkev.

Knjiga je končno v začetku novembra 1563 že šla v tisk in bi se skoraj natisnila, če ne bi baron Ungnad ponovno ustavil tisk. Tedaj je namreč nastal spor med luteranskimi teologi in švicarsko reformirano Cerkvijo zaradi nauka o obhajilu. Trubarja so nasprotniki pred Ungnadom obtoževali cvinglijanstva. Trubar je tedaj pisal Ungnadu, da bi se opravičil: »Mi učimo in enodušno verujemo Kristusovim besedam pri večerji, da le-tu prejmemo pravo telo in pravo kri Kristusa Gospoda v duhu in veri ter da postanemo resnično deležni telesa in krvi Kristusove, tj. njegove zasluge, po Pavlovi besedi 1 Kor 10.«⁴

Tudi politične razmere niso bile Trubarju naklonjene. Cesar Ferdinand I. je umrl 25. jul. 1564; nemški cesar je postal njegov sin Maksimiljan II., nadvojvoda Karel je pa v dediščini prejel vso notranjo Avstrijo s slovenskimi deželami. Maksimiljan II. je bil do protestantov strpen, nadvojvoda Karel pa njihov oster nasprotnik.

Medtem je vojvoda Krištof Würtemberški dovolil natisniti Cerkovno ordningo, toda brez posvetila in predgovora. Nadvojvoda Karel je 6. septembra 1564 prepovedal kranjskim deželnim stanovom izdati slovensko Cerkovno ordningo, ker bi to pomenilo posegati v njegove pravice. Ko je pa izvedel, da je Cerkovna ordninga že natisnjena, je ukazal deželnim stanovom, naj mu izroče vse tiskane izvode. Trubarja je pa za vedno izgnal iz slovenskih dežel. Trubarjev izgon in zaplemba 300 izvodov

⁴ M. R u p e l, Primož Trubar. Življenje in delo, Ljubljana 1962, str. 169.

Cerkovne ordninge je bil hud udarec za novo slovensko samostojno protestantsko Cerkev.

Po Trubarjevi želji so Cerkovno ordningo natisnili v 400 izvodih, toda brez avtorjevega imena in brez njegovega predgovora. Knjiga je izšla v drugi polovici 1564.

4. Palatina IV. 1215

Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski knjižnici je označena s signaturo: Palatina IV. 1215; obsega 173 listov besedila in 3 liste kazala (registra); njena knjižna velikost je 19,5 cm × 14 cm; je brez naslova in predgovora kot tudi brez avtorjevega imena.⁵ Na prvih dveh tiskanih listih (1 a—2 b) sta naslov CERKOVNA ORDNINGA in kratek uvod. V tem piše Trubar o potrebi Cerkovne ordninge in jo razdeli na štiri dele. Prvi del naj bi obravnaval krščanski nauk, zapovedi, evangelije in zakramente; drugi del naj bi bil obrednik; tretji del naj bi dajal navodila za vzdrževanje šol in cerkvâ; četrti pa navodila za vzdrževanje pridigarjev, učiteljev in revnih nadarjenih učencev.

Trubar se, razen v prvem delu, tega načrta ni držal. Njegovo Cerkovno ordningo lahko razdelimo, kot v knjigi, na tri dele: kratkemu uvodu (1 a—2 b) sledi prvi del, ki obsega razlago krščanskega nauka, zakramentov in molitve (2 b—66 a); drugi del daje navodila za pridiganje, za sprejem in ustoličenje novih pridigarjev ter jim naroča, naj ustanavljajo latinske, nemške in slovenske šole, vernikom pa, naj vzdržujejo Cerkev, pridigarje, učitelje in revne nadarjene učence (66 b—81 a); tretji del je pa pravi obrednik, vsebuje tudi kratki württemberški katekizem (81 a do 171 a).

Knjiga obsega dejansko 173 listov besedila in 3 liste kazala. Pri oštevilčenju so se vrinile nekatere tiskovne napake: listi 4., 146. in 151. so dvakrat označeni; listi 5. in 145. ter list med 124. in 125. listom so neoznačeni; 64. list je napačno označen s 94.

Analiza Cerkovne ordninge:

1. del: O potrebi krščanskega nauka in razlike med pravo krščansko in judovsko, pogansko, turško, krivo vero (2 b—3 b); pravi Bog in Stvarnik vseh je Oče s Sinom in Sv. Duhom (4 a); nauk o treh božjih osebah (4 a—6 b); kristjani molijo pravega Boga (6 b—7 b); o stvarjenju in prvem padcu ali grehu ter o božjih zapovedih (7 b—14 b); o odpuščanju grehov, opravičenju po veri, dobrih delih, zveličanju po veri in pravičnosti (14 b do 21 a); razlika med evangeljskim in krivim papeževim naukom o milosti, odpuščanju grehov, zveličanju in dobrih delih (21 a—27 b); o zakramentih: krstu, Kristusovi večerji, papeški maši, pokori, krivem papeškem nauku o pokori (27 b—37 a); kaj je krščanska Cerkev in po katerih znamenjih jo lahko spoznamo, zakaj morajo Cerkev in verniki trpeti in o njihovi tolažbi (37 a—45 b); o molitvi in dva obrazca prave krščanske

⁵ Fotokopijo slovenske Cerkovne ordninge iz Vatikanske knjižnice ima po prizadevnosti avtorja te razprave Teološka fakulteta v Ljubljani.

molitve z zahvalo ter o prošnjah k svetnikom (45 b—51 a); o pomenu božjih služb ali obredov (51 b—53 b); o krščanski svobodi in božjih zapovedi (54 a—57 b); o krščanskem zakonu (58 a—60 b); o deželni gosposki in poslanstvu pridigarjev (60 a—66 a).

2. del: kako se izbirajo, določajo in blagoslovijo novi pridigarji, o potrebi in pomenu pridiganja, o izpraševanju in ustoličenju novih pridigarjev ter obred ustoličenja (66 b—78 a); o ustanavljanju latinskih, nemških in slovenskih šol ter o vzdrževanju pridigarjev, učiteljev, revnih nadarjenih učencev in zvestih mežnarjev (78 a—81 a).

3. del: o papeški maši in Kristusovi večerji (81 a—86 a); krstni obred in krst v sili (86 a—95 b); o katekizmu in o tem, da ga morajo znati oblastniki, sodniki, deželna gospodska, zakonski možje in žene, starši, otroci, hlapci, dekline, delavci, gospodarji, vsi mladi ljudje, device, vdove in vsak človek (95 a—100 a); vsi ljudje morajo poznati evangelij (100 a do 100 b); kratki württemberski katekizem (100 b—106 a); o pokori, javni spovedi in odvezi (106 a—111 a); o Kristusovi večerji ali pravi stari maši (111 b—117 b); o skupnih molitvah, prošnjah in litanijah v cerkvi (117 b do 128 b); o cerkvenem petju in oblačilu (128 b—129 b); o praznikih (129 b—130 b); o tem, kako se zaročence pripravi na zakon in o poroki (130 b—136 b); o obisku in tolažbi bolnikov ter obhajilu bolnikov (136 b do 147 b); o tolažbi tistih, ki prestajajo velike skušnjave in bolnikov, pri katerih se ne obhaja Kristusova večerja (147 b—155 a); o umirajočih, na smrt obsojenih, nespokornih in žalostnih bolnikih (155 a—160 b); tolažba zoper zasmehovanje in sramotenje (160 b—162 b); pogrebni obred (163 a do 170 b); obrazci za začetek in konec vsake pridige (170 b—171 b).

Register ali kazalo (172 a—174 b).

5. Dva odlomka iz Cerkovne ordninge

1. Vsi ljudje morajo poznati evangelij, zato naroča Trubar pridigarjem in župnikom, naj učijo otroke pisati in brati v slovenščini:

»Raven tiga en vsaki pridigar inu farmošter, ima tudi per suji fari eniga šulmojstra oli mežnarja imejti inu deržati, de te mlade hlapčiče inu deklice, purgarske inu kmetiške otroke vuči slovenski brati inu pisati, ta katehismus zred s to kratko izlago izvuna povejdati. Inu de taki hlapčiči inu deklice vsako nedeljo ob puldnevi oli ob večernici zred s tejmi farmani v to cerkov prido, inu tak katehismus, koker je letukaj zapisan, vprašajoč inu odgovarjajoč očitū inu zastopnu izvuna gori povejdo« (100 a—100 b).

2. Prošnja in molitev pred obhajilom:

»O vsigamogoči večni Bug, Oča nebeški, potehmal mi bozi revni grešniki, drigači, ne za volo obene riči, samuč skuzi tujga Sinu Jezusa Kristusa, ne more v tuju milost priti, ne tebi dopasti. Ob tu mi tebe pohlevno prosimo, posvečuj, očisti tu naše serce, dušo inu telo, s tujm S. Duhum, inu sturi, de mi to večerio tujga Sinu, taku obhajemo, inu deržimo, da tu nega telu inu ta nega krij, s pravo andahtio, urednu in hvaležnu primemo, de mi skuzi tu, te tuje dobrute inu ljubezni pruti nom, inu tiga zaslužena, martre inu smerti, tujga lubiga Sinu Jezusa Kristusa

gospudi našiga bomo diležni inu zaguišani. Inu de mi uže naprej vse naše dni, en nou čist, svet leben, tebi na čast inu k vsimu kerščanstvu h dobrimu inu h pobolšanu, deržimo inu pelamo, inu tebi svegšim strahum inu svolnešo pokorščino živimo inu služimo. Skuzi tiga istiga tujga Sinu Jezusa Kristusa gospudi našiga, kir s tebo zred S. Duhum čez vse riči kraluje inu gospoduje, vselej inu vekoma Amen« (116 a).

6. Dela nekaterih slovenskih protestantskih pisateljev v Vatikanski knjižnici

Primož Trubar:

1. Ta prvi dejl tiga noviga testamenta 1557. 70 str., 5 zv. v 1 knjigi, 25,5 cm. Signatura: Stampe Chigi IV. 68.
2. Artikuli oli dejli te prave stare vere krščanske 1562. Nepopoln izvod. 79 str. + 5 listov, 20 cm. Signatura: Palatina IV. 812.
3. Cerkovna ordninga 1564. 173 + 3 listi, 19,5 cm × 14 cm. Signatura: Palatina IV. 1215.
4. (Glagolski katehismus) 1561. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina V. 2008 (int. 2).
5. (Glagolski Prvi del novega testamenta) 1562. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina IV. 1224.
6. (Glagolski Artikuli) 1562. Trubarjevo posvetilo in pregovor. Signatura: Palatina IV. 1254.
7. (Cirilski Edni kratki razumni nauči) 1562. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina IV. 1255.
8. (Cirilski Prvi del novega testamenta) 1563. Trubarjevo posvetilo. Signatura: Palatina IV. 1221.

Sebastian Krelj:

1. Otročja biblija 1566. Neoznačene strani, sl. 1, 16 cm. Signatura: Palatina V. 2008 (int. 1).
2. Christlich Bedencken ... (Krščanski premislek ...) 1562. Neoznačene strani, 20 cm. Signatura: Palatina IV. 587 (int. 2).

Jurij Dalmatin:

1. Biblia, tu je vse svetu pismu 1584. 1. knjiga: 50 + 334 listov; 2. knjiga: 6 + 210 listov; 3. knjiga: 151 + 8 listov; ilustrirana. Signatura: Barber. A. IX. 43.

Hieronim Megisser:

1. »Specimen 40 linguarum« 1593. Signatura: Racc. gen. Bibbia VI. 122 (int. 2).
2. »Anthologia, seu florilegium graecolatinum« 1602. Signatura: Ferraioli V. 4641.
3. »Icones et vitae paparum« 1602. Signatura: Palatina V. 535.

4. »Iconologia caesarum« (brez letnice izida). Signatura: R. G. Storia V. 5213.
5. »Thesaurus polyglottus« — Mnogojeznični zaklad, 1603. Signatura: Barber. Y. III. 47.
6. »Arnaldus de Villanova, Speculum alchimiae« 1603. Signatura: Barber. M. I. 63.
7. »Institutionum linguae Turcicae libri quattuor« 1612. Signatura: Palatina V. 1738; Barber. Y. V. 106 (int. 16).
8. »Annales Carinthiae« 1612. Signatura: Barber. S. V. 8—9.
9. »Diarium austriacum seu Kalendarium historicum . . .« 1614. Signatura: Barber. Z. VIII. 99.

Sklep

Odkritje Trubarjeve slovenske Cerkovne ordninge v Vatikanski knjižnici je vesel dogodek ne samo za slavistiko, temveč tudi za zgodovino slovenske protestantske Cerkve in sploh za spoznavanje Trubarjeve teologije.

Odkritje je toliko bolj razveseljivo, ker imamo v rokah knjigo, o kateri so slavisti in teologi (npr. M. Rupel, B. Berčič, Fr. Oražem in J. Rajhman) menili, da ne obstaja več noben izvod. Edini doslej znani izvod Cerkovne ordninge, ki sta ga Fr. Vidic in Fr. Kidrič videla v Dresdenu, se je med drugo svetovno vojno izgubil.

Cerkovna ordninga ali Cerkveni red je eno izmed najvažnejših in najpomembnejših Trubarjevih del. Predstavlja namreč njegovo zamisel samostojne slovenske protestantske Cerkve, ki jo je hotel zgraditi na pravnih, teoloških in narodnih temeljih. Toda, zgodovinske, politične in verske razmere mu niso bile naklonjene, da bi mogel uresničiti nekaj tako edinstvenega v naši cerkveni in narodni zgodovini.

Verjetno je v raznih knjižnicah in različnih arhivih po svetu še marsikaj neodkritega, kar bi se splačalo in koristilo odkriti in kar bi obogatilo našo kulturo, znanost, teologijo in sploh narodno zgodovino.

Nekaj literature

- Beltrani G., Relazione sul trasporto della Biblioteca Palatina da Heidelberg a Roma scritta da Leone Allacci . . ., Rivista Europea, Rivista Internazionale XXVIII, Firenze 1882, str. 1—31.
- Berčič B., Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. Abhandlungen über die slowenische Reformation, München 1968.
- Kidrič Fr., Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert, Slavica I, Heidelberg 1919.
- Mazzi C., Leone Allacci e la Palatina di Heidelberg, Bologna 1893.
- Müntz E., La Bibliothèque du Vatican au XVII^e siècle, Paris 1886.
- Oražem Fr., Dogmatični nazori Primoža Trubarja, Ljubljana 1965, (Skripta za disertacijo).
- Rupel M., Primož Trubar. Življenje in delo, Ljubljana 1962.
- Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1966.
- Reformacija. Zgodovina slovenskega slovstva I, Ljubljana 1956.
- Dva nova rokopisna odlomka, Slavistična revija XII, Ljubljana 1959—60, str. 265—268.

Theiner A., Schenkung der Heidelberger Bibliothek durch Maximilian I... an Papst Gregor XV, Verlag der Lit. Art. Anstalt, München 1844, str. V—105.

Trubar P., Cerkovna Ordninga, Tübingen 1564.

Vian N., Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan 1970.

Vidic Fr., Slovenska »Cerkovna ordninga«, Ljubljanski Zvon XVI, Ljubljana 1896, str. 514—15.

Povzetek

TRUBARJEVA SLOVENSKA CERKOVNA ORDNINGA V VATIKANSKI APOSTOLSKI KNJIŽNICI

Jožko Markuža

O pomembnosti Trubarjeve slovenske Cerkovne ordninge so pisali že slavisti, teologi in zgodovinarji. Po njihovem mnenju se je baje doslej edini znani izvod knjige v Dresdenu izgubil med drugo svetovno vojno. Zato je odkritje Trubarjeve Cerkovne ordninge v Vatikanski knjižnici toliko bolj presenetljivo in razveseljivo. S tem odkritjem ne dobimo v roke samo izvod tako pomembne knjige za našo slovstveno in narodno zgodovino, marveč tudi lahko bolje spoznamo Trubarjevo teologijo.

V prvih dveh poglavjih pišemo o zgodovini Vatikanske apostolske knjižnice in o prenosu heidelberške knjižnice Palatine v Rim. V tretjem, četrtem in petem poglavju obravnavamo Trubarjev Cerkveni red: najprej kratko zgodovino, nato analizo in dva odlomka iz Cerkovne ordninge. V šestem poglavju dajemo seznam del nekaterih slovenskih protestantskih pisateljev v Vatikanski knjižnici.

Résumé

L'EXEMPLAIRE DE »CERKOVNA ORDNINGA« DE TRUBAR TROUVÉ À LA BIBLIOTHÈQUE VATICANE

Jožko Markuža

De nombreux slavistes, théologiens et historiens ont écrit sur l'ouvrage de Trubar appelé »Cerkovna ordninga«. Le seul exemplaire connu jusqu'ici se trouvait à Dresde et a disparu dans les décombres de la dernière guerre mondiale. On est d'autant plus heureux de la découverte d'un autre exemplaire du célèbre ouvrage dans la Bibliothèque Vaticane. Nous avons donc entre nos mains un livre qui est extrêmement précieux pour l'histoire littéraire et nationale slovène et qui nous aide, d'autre part, à mieux connaître la pensée théologique de Trubar.

Nous retraçons, dans les deux premiers chapitres, l'histoire de la Bibliothèque Vaticane, nous arrêtant plus spécialement sur la transfert de la Bibliothèque Palatine de Heidelberg à Rome, chemin par lequel le fameux exemplaire est parvenu à la Ville éternelle. Dans les chapitres 3, 4 et 5 nous abordons l'ouvrage même. Après un bref aperçu historique nous analysons plus en détail son contenu. Finalement nous donnons deux extraits les plus intéressants. Pour finir, nous offrons une liste de tous les écrivains protestants slovènes, dont les ouvrages se trouvent à la Bibliothèque Vaticane.

Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori

Jože Rajhman

Trubarjeva teološka razprava Ena dolga predgovor je izšla l. 1557 v obsežnem delu Ta prvi dejl tiga noviga testamenta. Po Elzejevem mnenju naj bi bila objavljena tudi kot samostojno delo. Po Ruplu ima 196 strani.¹

Sama razprava ima predgovor, ki ga je Trubar imenoval »Ta kratka predgovor« in »Regiŝter te predgovori«. Oba sestavna dela Ene dolge predguovori pojasnjujeta predvsem namen razprave. Obenem pa moramo upoštevati tudi nemški predgovor v Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, ki marsikaj pove o prehojeni poti in posredno osvetljuje nastanek Ene dolge predgovori. Vsebino razprave pa razberemo tudi iz sumaričnega poročila iz l. 1560. Ob drugih podatkih, ki jih najdemo v Trubarjevih pismih in posvetilih, nam bodo prav ti najhitreje odprli pot v njegovo teološko razpravo. Obenem nas zanima tudi vpraŝanje avtorjeve izvirnosti. To vpraŝanje je po Elzeju načel M. Rupel v svoji monografiji o Trubarju. Morda bi na ta način najlaže ustregli želji M. Murka, ki jo je izrekel l. 1927. Želel je namreč, da bi izvedel kaj več o Trubarjevi teološki miselnosti in zdelo se mu je, da bi našel odgovor prej v slovenskih kot pa v nemških predgovorih. Med slovenskimi predgovori naj bi bila v tem pogledu najpomembnejša Ena dolga predgovor. Tako bi tudi zvedel, zakaj je Elze govoril o »blagem, bolj melanchthonsko in unionistično« usmerjenem Trubarju.²

V »Tej kratki predgovori« je Trubar navedel razloge, zakaj je napisal Eno dolgo predgovor. Predvsem je hotel obdelati vpraŝanje opravičjenja človeka pred Bogom, saj je zanj nauk o opravičjenju »ner ta vekŝi navuk, ner ta bulŝi kunŝt, ner ta nucniŝi modrost in tu izveličane eniga vsakiga kerŝčenika«. Šele v drugi vrsti je obdelal »te potrebne inu nucne navuke inu troŝte«. O njih je pridigal sedemnajst let v slovenskem in deset let v nemškem jeziku. Kakŝna je vsebina teh naukov, Trubar ne pove v tem predgovoru, temveč je zanj pomemben le nauk o opravičjenju. Ker izraza »opravičjenje« ŝe ne pozna, ga podaja v latinski verziji z »iustificatio hominis coram Deo«. Vse je odvisno od pravilnega pojmovanja »letiga Articula«, ne samo posluh za boŝjo besedo v svetem pismu, temveč tudi obnaŝanje kristjana v vsakdanjem ŝivljenju. Nadalje naj bi od »letiga Articula« bilo odvisno, ali bo postal »iz eniga velikiga greŝnika en nebeŝki svetnik, iz hudiga brumen, iz eniga boŝjiga sovraŝnika en boŝji perjatelj«. Če nekdo ne bi poznal »letiga Articula«, bi ne mogel razumeti »prou obeniga drugiga kerŝčanskiga Articula«. Končno bi tisti, ki ne bi dojel pomembnosti »letiga Articula«, v smrti uri obupal »inu bode vekoma ferdamnan«. O opravičjenju so veliko pisali »preroki, jogri, suseb S. Paul«.

¹ Prim. M. Rupel, Primoŝ Trubar, Ljubljana 1962, str. 98, 258. G. Fr. Schnurrer, Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert, Tübinger 1799, str. 26.

² M. Murko, Die Bedeutung der Reformation and Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven, Prag und Heidelberg 1927, str. 145.

»Po vuki inu pismu tih prerokov inu jogrov« pridigujejo in učijo o opravičenju »povsod v vseh žlaht jezikih«. Hudobni duh pa zelo sovraži takšne napore in si prizadeva, da bi ljudi odvrnil od prave vere in jih »skuzi te falš hinavske vučnike inu pridigarje od letiga Articula na druge krive vere inu malikove službe zepelava«. Prav zato pa je Trubar »v letej drugi dolgi slovenski predgovori tiga noviga testamenta od tiga čestu imenovaniga Articula ner več govuril«. Potrudil se je nauk o opravičenju tako razložiti, da bo »en vsaki dobri preprosti človik« razumel »leta Articul«. ³

Tako je Trubar v svojem kratkem predgovoru nakazal, čemu je napisal še drugi dolgi predgovor in o čem bo predvsem razpravljajal. Pred seboj je imel obsežni Bullingerjev komentar k Janezovemu evangeliju. Bullinger je napisal predgovor »de vera hominis christiani iustificatione«. V uvodnem odstavku je Bullinger povedal, zakaj hoče v predgovoru k Janezovemu evangeliju govoriti o opravičenju. Predvsem hoče zato, da bi ob apostolu in evangelistu Janezu, ki je pisal o opravičenju, pokazal še na druga mesta svetega pisma, ki govorijo o opravičenju, kajti »vitae et salutis nostrae firmamentum et basis stabilissima est iustificatio«. ⁴ Trubar je misel Bullingerjevega uvodnega odstavka uporabil v svojem kratkem predgovoru, zgoščeno razpravljaje svojega prijatelja je znal podati v govorici, ki jo je njegov »dobri in preprosti človek« zlahka razumel. V 3. in 4. delu Ene dolge predgovori pa je obširneje govoril o samem opravičenju. ⁵ Ob vsem povedanem bi že smeli trditi, da je bila Bullingerjeva razprava povod Ene dolge predgovori. Če ni narekovala obsega razprave, saj je Trubarjevo delo obširnejše od Bullingerjevega, je usmerila Trubarja, da je pod vidikom opravičenja obravnaval tudi druge verske resnice.

»Regiŝter« naj bi predvsem pomagal bralcu hitreje najti tista poglavja, ki ga zanimajo. V tem je podoben »indexu«, ki ga imata tako Bullinger kot Melanchthon. Razlika je le v tem, da ima Bullinger stvarno kazalo, Melanchthon pa podaja dokaj izčrpno v samem »indexu« vsebino poglavij. Trubar je ŝel korak dalje in ob vsakem poglavju navedel kratko vsebino. Zaradi »tih preprostih« pa je ŝe na robu ob vsakem poglavju »inu paragrafu« zapisal, »kaj se v nim vuči«. ⁶ Nikakor ni nujno sklepati, da bi se Trubar zgledoval pri Melanchthonu in ne nazadnje tudi pri Bullingerju, ko je pisal svoj »regiŝter«. Iz samega »regiŝtra« in Melanchthonovega »indexa« pa moremo sklepati, da je marsikaj najti pri Melanchthonu, kar je najti v Eni dolgi predgovori.

³ Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, 1575, str. f2, f3.

⁴ H. Bullinger, In divinum Jesu Christi Domini nostri evangelium secundum Joannem, Commentariorum libri X, accessit operi praefatio de vera hominis christiani iustificatione, vera item et iusta bonorum operum ratione, una cum indice, str. aa2.

⁵ Prim. M. Rupel, nav. d., str. 98. M. Rupel govori o 3. in 4. poglavju, ki naj bi bila podobna Bullingerjevemu predgovoru. Verjetno je tu pomota, namesto »poglavje« bi moralo biti »del«, saj Trubar v 3. in 4. poglavju ne govori o opravičenju, temveč v 3. in 4. delu, ki obsegata vsak po več poglavij.

⁶ Pr. Trubar, nav. d., str. f3b. Prim. Ph. Melanchthon, Loci praecipui theologici, 1557, str. u5 (665) sl.

Vsekakor moramo resneje preučiti Trubarjevo trditev v pismu Bullingerju z dne 20. 12. 1557 o »de verbo ad verbum« in izjavo v posvetilu dela Edni razumni nauci iz l. 1562 o prevodu Melanchthonovih Loci theologici.⁷

Omeniti je treba tudi Vergerijevo sodelovanje pri izdaji Tega prvega dejla l. 1557. Vergerij je Trubarja nagovarjal, naj prevede sveto pismo. To je ta tudi storil, toda drugače kot pred dvema letoma, ko se je ravnal povsem, tako se zdi, po Vergerijevem napotku. Tu se je že otresel varuštva, kar kaže prav Ena dolga predgovor.⁸

Za razumevanje Ene dolge predgovori je potrebno raziskati nemški predgovor za celotno delo Ta prvi dejl tiga noviga testamenta. V njem najdemo podatke o prehojeni poti, ki posredno osvetljuje nastanek Trubarjeve teološke razprave.

V predgovoru pove Trubar, da je začel pisati iz praktične potrebe, obenem pa navede razloge, ki so ga nagnili k pisanju ter poroča o nastanku prve slovenske knjige. Med razlogi, ki jih Trubar našteva, je na prvem mestu neznanje v verskih rečeh, šele na drugem mestu neznanje tujih jezikov in stiska pred Turki. Vsi ti razlogi so avtorja primorali, da je »poskusil«, »napravil poskus«,⁹ da bi prevedel v slovenski in hrvaški jezik sveto pismo in zveličavne ter tolažilne nauke »naše stare prave vere«.¹⁰

Nemški predgovor nam je nadalje kažipot v Trubarjevo miselnost v l. 1557. Opazimo določeno spremembo. Svoje delo prevajalca in pisatelja je v l. 1557 zagovarjal predvsem s »stisko pred Turki«. Prevodi in katekizmi naj bi pomagali pri obrambi pred Turki, saj bodo Slovenci in Hrvati tako videli, da Evropa skrbi zanje in jim hoče pomagati. O tem Trubar doslej še ni pisal. Tudi njegovo pisanje ni imelo takšnega obeležja. Pisal je iz ljubezni do rojakov, ki si sami ne morejo pomagati iz zaostalosti in ker je hotel ustreči tistim, ki učijo njegovo ljudstvo. Tudi Vergerijeva pomoč pri delu za katekizem, abecedarij in Matejev evangelij v l. 1555 je bila še vedno v tem okviru.

V sumaričnem poročilu pa navaja Trubar kot eden glavnih motivov za nastanek Ene dolge predgovori spreobrnitev Turkov, ki naj bi spoznali, da je prava vera le krščanska, mohamedanska pa kriva.¹¹

Razmere so se v letih med pisanjem Ene dolge predgovori in prevajanjem nove zaveze in l. 1560, ko je nastalo sumarično poročilo, spremenile. Nastalo je Ungnadovo podjetje, ki je potrebovalo pomoči nemških velikašev. Ti so bili pripravljene pomagati, toda za svojo pomoč so hoteli videti otipljive uspehe, oziroma so hoteli vedeti, kako se bo porabil njihov denar. Zato je Trubar poudaril misijonsko poslanstvo Ene dolge pred-

⁷ Th. Elze, Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897, str. 33, Slovenski protestantski pisci, 2. izd., Ljubljana 1966, str. 152.

⁸ Fr. Schnurrer, nav. d., str. 23. Schnurrer navaja Vergerijevo izjavo, med njimi tudi izjavo o Eni dolgi predgovori: Probe, iam novum testamentum prodiit, iam Christus cum Sclavis quoque loquitur, testamentum accesserunt, etiam sclavice, aliquot Loci communes, quin Postilla quoque, in nomine Domine, autore P. Trubero.

⁹ Pr. Trubar, nav. d., str. a III.

¹⁰ Prav tam, str. a III, b III sl., k3.

¹¹ Th. Elze, nav. d., str. 46 sl.

govori. S tem si je zagotovil pomoč, obenem pa javno začrtal smernice, ki bodo odslej vodile njegovo delo.¹²

Tako moramo gledati v Eni dolgi predgovori mejnik v Trubarjevih pogledih na prehojeno pot. V dobi uraškega zavoda bo zagovarjal misijonsko poslanstvo zavoda in tako pripomogel k tiskanju novih knjig. Če v l. 1557 ta misel še ni izražena, oziroma je celo poudarjena nasprotna misel, da naj knjiga v slovenskem in hrvaškem jeziku pomaga njegovim rojakom v borbi proti Turkom, je sedaj prav to delo postalo sredstvo za pridobitev sovražnika, ki naj zavrže svojo krivo vero in se oklene prave.

V tej retrospektivni luči dobiva Ena dolga predgovor svoje mesto v Trubarjevem ustvarjanju. Doslej pač ni bilo v njegovi miselnosti najti kaj ustreznega. Poznal je svoje rojake v ožji domovini. Ena dolga predgovor pa mu pomaga gledati v svet, ki se ne konča na mejah domovine.

Ob omenjenem poslanstvu Ene dolge predgovori moramo očrtati še drugo pomembno silnico, ki je Trubarju pomagala, da je premagal svoj manjvrednostni kompleks. Iz vsega nemškega predgovora je namreč razvidno, da je Trubar imel manjvrednostni kompleks zaradi nerazvitosti in nekultiviranosti slovenskega jezika v primerjavi z drugimi evropskimi jeziki. Še in še se ponavlja njegova tožba o jeziku, ki ga doslej še nihče ni pisal. Čeprav večkrat omenja veselo ugotovitev, da se mu je posrečilo slovenski jezik pisati, se vendar znova sprašuje, kako prevesti v slovenski jezik sveto pismo. Ponovno se opravičuje v strahu, da bodo njegov prevod zavrgli, da bo kritika spoznala, da je slovenski jezik nesposoben za prevod svetega pisma. Odtod tudi njegova velika hvaležnost do Boga, ki se je usmilil slovenskega naroda, da morejo njegovi rojaki brati božjo besedo v svojem jeziku, čeprav se zaveda nebogljenosti domače besede, ki ji utira pot v neznani svet kulturnih jezikov, ki že imajo prevode svetega pisma.¹³ Ali pa bo kritika priznala njegovo delo? Pravi, da je njegov »poskus«
uspel, in se boji, da ne bo zadoščal, da bi slovenski jezik v celoti preстал preskušnjo.

Toda če je ta kompleks še živel v njem, mu je uspelo vendar nekje drugje premagati občutek manjvrednosti. Ena dolga predgovor je delo, ki nima vzornika v Trubarjevih dosedanjih delih. Poskusil se je v pisanju katekizma, abecednika in za seboj je imel že prvi prevod evangelija, torej zaključenega svetopisemskega teksta, ne le svetopisemskih citatov in odlomkov. Ena dolga predgovor pa pomeni zanj povsem nov poskus uvesti v slovensko književnost novo literarno vrsto — znanstveno razpravo. Fr. Schnurrer označuje Trubarjevo delo za teološki traktat.¹⁴ Presega torej okvir poljudnega spisa in ima prizvok znanstvenega obravnavanja predmeta. Tako je po tem tekstu Trubar enak svojim vrstnikom v Nemčiji in Švici. Nekoliko prikrito izzveni to v njegovem pismu Bullingerju.¹⁵ Morda ne bi Trubar niti omenjal svojega traktata, če ne bi hotel povedati svojemu prijatelju in mentorju, da je uspel napisati delo, ki je bilo na eni strani nujno potrebno, na drugi strani pa je bilo treba pokazati, da

¹² Pr. Trubar, nav. d., str. b III sl.

¹³ Prav tam, str. f3b. Prim. Fr. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1938, str. 93.

¹⁴ Fr. Schurrer, nav. d., str. 26. Schnurrer govori o »ein eigner Tractat«.

¹⁵ Th. Elze, nav. d., str. 33.

je slovenski jezik vendar sposoben, da v njem napiše znanstveno teološko razpravo.

Tudi v tem pogledu je Ena dolga predgovor mejnik v Trubarjevem ustvarjanju. Prvič je slovenski jezik pisan v znanstveni razpravi, pa čeprav nosi le-ta skromen naslov Ena dolga predgovor. Trubar skromno opravičuje svoj teološki predgovor v nemškem predgovoru Tega prvega dejla, pa tudi v sumaričnem poročilu ne pozabi zagovarjati potrebnosti Ene dolge predgovori kot nujno potrebnega dela za razumevanje svetega teksta v bibliji.¹⁶

V Eni dolgi predgovori so ozira na »preprostega« človeka. Zaradi njega je delo tako prikrojil, da ga bo mogel ta prav »zastopiti«. Tudi »regiŝter« je sestavil s tem namenom, da bi »preprosti« človek lažje našel v delu tisto mesto ali tisto poglavje, ki ga zanima. Obenem naj bi mu »regiŝter« pomagal snov predelati in si jo zapomniti. Njegovo delo ni zapisano, da bi služilo izobraženim Slovencem, ki jih je bilo kaj malo, in še ti bi mogli poiskati potrebno znanje v delih, napisanih v tujih jezikih, temveč je bilo namenjeno tistim Slovencem, ki niso obvladali tujega jezika in niso dovolj izobraženi, da bi mogli doumeti strokovno napisano delo o verskih naukih. Zato misli Trubar, da bodo potrebovali »regiŝter«, ker se bodo znova vračali k Eni dolgi predgovori, kadar bodo v dvomu, stiski, in bodo tako našli tisto poglavje, ki bi ga v danem trenutku potrebovali.

Vse to pa spet kaže na neko posebnost, ki je prav tako še nismo zasledili v dosedanjih Trubarjevih spisih. V obeh katekizmih se je obrnil na »ŝulmoŝtre, pridigarje inu gospodarje«.¹⁷ Čeprav se je obrnil najprej na »vsakega« človeka, ki bi se mogel sam »navučiti«, je vendar v njegovi prošnji, ki je naslovljena na »farmoŝtre, pridigarje, ŝulmaŝtre inu stariŝe«,¹⁸ zaslediti Trubarjevo skrb, ki hoče povedati, da je poučevanje v prvi vrsti dolžnost tistih, ki imajo v cerkvi nalogo poučevanja. Ena dolga predgovor pa je namenjena preprostemu človeku in nikjer ne zasledimo omembe tistih, ki so bili v cerkvi določeni za predstojnike. Tako je Ena dolga predgovor delo, ki se tudi po svojem namenu razlikuje od obeh katekizmov. Če oba katekizma hočeta govoriti slovenskemu človeku po ustih vzgojiteljev, ne neposredno, potem Ena dolga predgovor že govori zrelemu človeku, ki zna brati, ali vsaj prav razume, kar mu nekdo bere, in mu tudi težja teološka vpraŝanja niso več povsem tuja.

V kratkih sedmih letih je bila torej že potreba po takŝnem priročniku za zahtevnejŝega vernika, ki je že končal prvo stopnjo pouka. Zanj pomeni Ena dolga predgovor drugo stopnjo.

Končno bi morali poudariti Trubarjevo hotenje, da bi dal slovenskemu človeku čimprej v roke teoloŝki priročnik in ga tudi na ta način izenačil z drugimi evropskimi narodi, ki so podobne priročnike že poznali.¹⁹

Ena dolga predgovor pomeni vsekakor korak naprej v avtorjevih načrtih za versko vzgojo slovenskega ljudstva. Je mejnik v njegovem

¹⁶ Pr. Trubar, nav. d., str. b II b, k2b sl.; Th. Elze, nav. d., str. 46; H. Bullinger, nav. d., str. aa2.

¹⁷ Pr. Trubar, Catechismus v slovenskem jeziku 1555, str. A3.

¹⁸ Pr. Trubar, Catechismus in der windischen Sprach 1550, str. A IIII.

¹⁹ Prim. Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamta, str. f3.

ustvarjanju. Odslej se ne bo bal prevajati in prirejati tudi zahtevnejše tekste. S tem pa smo že v obdobju, ki pomeni za Trubarja neprestani vzpon, ko ni več oklevanja, ali je za »delo« sposoben ali ne.

Vedno jasneje se zaveda svojega poslanstva. »Delo« mu je bilo naloženo. Z izrazom »delo« je Ungnad označeval naloge uraškega zavoda. Zanj je bilo poslanstvo uraškega zavoda »hvalevredno krščansko delo«, »veliko in doslej nezaslišano krščansko delo«, »na novo začeto in doslej neznano delo«, »veliko božje delo, ki bo, če bo božja volja, satana premagalo«. ²⁰ V delu uraškega zavoda je Trubar videl nadaljevanja svojega duhovniškega poslanstva, ki se je začelo z oznanjevanjem evangelija v domovini. Toda misel o poslanstvu, ki ga Trubar pozneje razume v smislu karizme, ni dozorela šele v letih uraškega zavoda, temveč ga je spremljala že v začetku njegovega pisateljevanja, se poglobila prav v pisanju Ene dolge predgovori, da bi dobila svoj končni izraz v uraški dobi. Že v dobi Ene dolge predgovori pa zasledimo zametke zavesti o Trubarjevi mesijanski poklicanosti.

Povzetek

PROLEGOMENA K TRUBARJEVI ENI DOLGI PREDGOVORI

Jože Rajhman

Ena dolga predgovor je Trubarjeva prva teološka razprava. V njej obravnava avtor ob drugih vprašanih nove vere predvsem nauk o opravičenju. Po »Ta kratka predgovor« sklepamo, da je bil Trubar v razlagi opravičenja zelo navezan na Bullingerjev predgovor k Janezovemu evangeliju. Tudi je upošteval Melanchthonove Loci theologici. Po nemškem predgovoru k celotnemu delu Ta prvi dejl tiga noviga testamenta in sumaričnem poročilu iz l. 1560 pa sklepamo, da je Trubar prerastel začetne težave in se počasi otnesel občutka manjvrednosti, odslej je vedno bolj predan »delu«. Pojem »dela« se izkristalizira v uraški dobi, vendar že Ena dolga predgovor kaže vse značilnosti mesijanske poklicanosti.

Résumé

PROLÉGOMÈNES À »ENA DOLGA PREDGOVOR« DE TRUBAR

Jože Rajhman

»Ena dolga predgovor« est le premier traité théologique de Trubar. Le théologien de la Réforme slovène y traite, entre autres sujets chers à la Théologie protestante, du problème de la justification. D'après un autre ouvrage du même Trubar, appelé »Ta kratka predgovor«, nous inclinons à penser que, dans sa conception de la justification, il dépendait assez étroitement de Bullinger et des »Loci theologici« de Mélancton.

Dans »Ena dolga predgovor« s'affirme un auteur qui a surmonté les difficultés initiales, se libérant d'un certain complexe d'infériorité et est, désormais, tout adonné à son »oeuvre«. »Ena dolga predgovor« témoigne d'une personnalité foretment teintée de messianisme.

²⁰ E. Benz, Wittenberg und Byzanz, Marburg/L, 1949, str. 146 sl.

Osnove teologije trpljenja

Vekoslav Grmič

Vprašanje trpljenja spada gotovo med najtežja vprašanja, ki si jih človek vedno znova zastavlja, ne da bi kdaj našel povsem zadovoljiv odgovor, ki bi se ob njem mogel pomiriti. Zato ni čudno, da se tudi sv. pismo ponovno ustavlja ob tem vprašanju in ga skuša v luči božjega razsvetljenja reševati. Seveda pa ne smemo pričakovati, da bi mogli svetopisemski odgovori človeka popolnoma zadovoljiti. Prvič bi najbrž bilo človeku potrebno naravnost božje spoznanje, da bi mogel vedno odkriti pravi smisel trpljenja in videti tudi njegove dobre nasledke. Drugič pa bi mu bila potrebna posebna božja pomoč, da bi ga omenjeno spoznanje resnično prepričalo. Odgovori sv. pisma so odgovori na določena vprašanja v tem pogledu in nosijo na sebi pečat časa kakor sploh vsa svetopisemska govornica, kajti le tako so mogli biti učinkoviti in delovati odrešenjsko na človeka, ki si je omenjena vprašanja zastavljal. Vsekakor pa je spoznanje, ki ga človek dobi iz sv. pisma tudi danes, popolnejše, kakor bi se mogel sam do njega dokopati. Kakšno je to spoznanje, kakšne so njegove razsežnosti, na to vprašanje naj kratko odgovori ta razprava.

Takoj pa je treba pripomniti, da nikakor ni odveč, če skušamo danes teološko osvetljevati vprašanje trpljenja. Čas naglega razvoja znanosti in tehnike je sicer ponekod zmanjšal ali celo odpravil nekatere oblike trpljenja, vendar smemo trditi, da je ta čas prinesel tudi nove oblike gorja, in to oblike, ki o njih nekoč ljudje sploh niso mogli misliti, da so mogoče. Človek namreč more hudo zlorabiti in dejansko ponovno zlorabi največje pridobitve znanosti in tehnike, tako da ne prinašajo človeštvu sreče, temveč trpljenje v najhujši obliki. In to se zgodi vedno, kadar ima človek na voljo silo, nima pa moči nad to silo, kadar mu je tuja misel na obvladanje samega sebe. So pa tudi primeri, ki dokazujejo kako je splošen razvoj človeštva spremenil človeško miselnost, tako da večkrat zadostuje le malenkost, ki spremeni človekovo srečo in zadovoljnost v nesrečo in trpljenje. Pomislimo na pomanjkanje čuta za odpoved v današnji potrošniški družbi. Prav tako še vedno slišimo ugovore zoper vero v Boga zaradi trpljenja in je trpljenje večkrat tudi vzrok, da so mnogi za vprašanje Boga sploh insenzibilni. In končno moramo priznati, da se včasih srečujemo v teologiji s težnjami, ki skušajo vprašanje trpljenja na račun Kristusove zmage nad njim omalovaževati in odmisлити križ na račun vstajenja. Vse to so razlogi, zaradi katerih je potrebno o trpljenju spregovoriti tudi s teološkega, bibličnega vidika.

I. Trpljenje kot razsežnost človeškega bivanja

V luči božjega razodetja je trpljenje razsežnost človeškega bivanja. Človek se na zemlji stalno srečuje s trpljenjem v tej ali oni obliki. Življenja na zemlji si ni mogoče misliti brez trpljenja.

V Jobovi knjigi beremo: »Človek, od žene rojen, je kratkega življenja in poln nemira« (14, 1).

Še jasneje pa je povedana ista resnica v Sirahovi knjigi: »Velika nadloga je prisojena vsakemu človeku in težek jarem teži človeške otroke od dneva izhoda iz materinega telesa do dneva vrnitve k materi vseh: njihove misli in tesnoba srca, misel na prihodnost, dan smrti; od tega, ki sedi na prestolu, do tega, ki je ponižan v prah in pepel; od tega, ki nosi škrlat in krono, do tega, ki se ovija v hodnično platno: je samo jeza, ljubosumnost, zmeda in nemir, strah pred smrtjo, spor in prepir... Pri vsakem živem bitju, od človeka do živine, in sedemkrat hujše so pri grešnikih: kuga in krvolitje, mrzlica in meč, pustošenje in poguba, lakota in smrt« (40, 1—9).

Trpljenje je tista dimenzija človeškega bivanja, ki je bila napovedana človeku pred grehom in je potem nujno sledila njegovemu grehu: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti dal tole povelje: ‚Ne jej od njega!‘ — bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja... V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, ker si vzet iz nje; zakaj prah si in v prah se povrneš« (1 Mojz 3, 17—19).

Sicer pa je trpljenje dovolj dokazano izkustveno dejstvo, ki se z njim ponovno sreča vsak človek. Noben optimizem ga ne more zbrisati z zemlje, pa čeprav je še tako nasprotno človeškim željam in si človek še tako prizadeva, da bi se mu izognil ali ga premagal. Vsak pretiran optimizem se prej ali slej skaže kot neresničen. Res je samo, da je človeška zgodovina prepletena z boji in prizadevanji, kako odpraviti trpljenje. Res je, da se človek ne more sprijazniti s stanjem, ki ga določuje trpljenje. A odmisli trpljenja ni mogoče. Zato pravi J. B. Metz: »Bistvena dinamika zgodovine je torej spomin na trpljenje kot negativna zavest prihodnje svobode in kot pobuda, da v obnebj u te svobode tako delamo, da premagujemo trpljenje.«¹

Trpljenje je z ene strani vir človeških naporov za lepšo prihodnost, z druge strani pa je zopet opomin, da naj se sprijaznimo s tem, kar smo dosegli, samo kot z nečim začasnim, relativnim. Tako človeku prav misel na trpljenje in doživljanje trpljenja odpira pogled za nepopolnost stvari in vsega, kar sam ustvari, ter mu omogoča, da se tem bolj pokaže tudi njegova naravnost v transcendo. Trpljenje varuje človeka pred oboževanjem stvari in poživlja v njem nemir, ki o njem govori sv. Avguštin. Misel na trpljenje, ki je razsežnost človeškega življenja na zemlji, zavrača vse neupravičene zahteve tako imenovanih sekulariziranih eshatologij in je v tem pogledu zagovornica človeške svobode. Tako se nam trpljenje pokaže kot usmerjevalec človeškega življenja in dela že zaradi tega, ker mu kot senca pokaže stvari z obrisi, ki bi jih sam sicer težko opazil in bi zato še bolj zapadal najrazličnejšim utopijam, bi še lažje spregledal njega, ki je za stvarmi in ga te le nepopolno odsevajo. Trpljenje je zato lahko svetloba posebne vrste, luč za globlje spoznanje.

Moramo pa omeniti še en vidik te pozitivne vloge trpljenja za človeka. Trpljenje namreč večkrat preprečuje, da bi se v človeku uveljavile lastnosti, ki bi ga dejansko razlovečile, in mu pomaga, da tudi sebe gleda v pravi luči, da najde svojo pravo podobo in odkrije pravi smisel svojega

¹ Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, Concilium 8 (1972), 403.

življenja. Takšen učinek more imeti lastno trpljenje, pa tudi trpljenje bližnjega. Tako dejansko doživlja človek v trpljenju in ob misli na trpljenje katarzo v dvojnem pogledu, kolikor mu odkriva stvari v pravi luči in kolikor na tak način človek sam sebe globlje spozna in ob tem spoznanju ter doživljanju bolečine oblikuje, vzgaja v zrelega in vse prav razumevajočega človeka.

Trpljenje je osnova za nastajanje nečesa novega in popolnejšega. Kolikor je združeno z nepopolnostjo stvari, ki pa so v stalnem razvoju, se nam ta trditev pokaže zopet v novi luči. Če torej gledamo na stvarstvo dinamično, če resno jemljemo njegovo evolutivno podobo, potem je razumljivo tako neko trpljenje, ki iz tega dejstva izvira, kakor je razumljiv tudi pozitiven pomen trpljenja, kar je ravno posebej poudarjal v svoji viziji veselstva P. Th. de Chardin.

Seveda je trpljenje v teh pogledih, kakor smo jih omenili, ambivalentno, to se pravi, da more imeti tudi negativne nasledke in da je zato njegova vrednost odvisna predvsem od razmerja, ki ga ima človek do trpljenja, od njegove odprtosti za resnico, od njegove iskrenosti in doslednosti, ki je v njem tudi neglede na trpljenje.

Gotovo pa trpljenje vedno ostane za človeka nekaj, kar bi naj ne bilo, kar človek doživlja kot nekaj tujega, nezaželenega, kar bolj ali manj zavrača. In to upravičeno, kakor bomo videli.

II. Trpljenje kot nasledek greha

Druga resnica, ki jo najdemo v sv. pismu o trpljenju, je ta, da je trpljenje nasledek greha. Vendar iz tega ne sledi, da bi trpljenje zadelo samo tiste, ki grešijo, kajti mišljen je izvirni greh, mišljena je grešnost ali grešna situacija, ki se človek vanjo rodi.

Omenjene so bile že besede sv. pisma, ki bi jih naj Bog govoril prvemu človeku po grehu. Apostol Pavel pa pravi: »Kakor je torej po enem človeku prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili« (Rimlj 5, 12). Tudi je zapisal isti apostol nekoliko dalje: »Stvarstvo je bilo namreč podvrženo ničevosti, ne iz svoje volje, ampak zaradi tistega, ki ga je podvrigel, v upanju, da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok. Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah. Pa ne le ono, ampak tudi mi, ki imamo prvine Duha; tudi mi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posinovljenja, odrešenjá svojega telesa« (Rimlj 8, 20—23).

Ker je trpljenje nasledek izvirnega greha, zato se z njim srečujejo pravični in grešniki: »Vse to sem premislil v svojem srcu in vse to sem videl: pravični in modri so v božji roki z vsem svojim delovanjem, človek ne ve, ali je ljubezni vreden ali sovraštva, vse je pred njim v prihodnosti. Vse se pripeti enako vsem: enaka usoda za pravičnega in brezbožnega, za dobrega, čistega in nečistega, za tega, ki daruje, in tega, ki ne daruje, enako dobremu kakor grešniku, temu, ki prisega, kakor temu, ki se boji prisege« (Prid 9, 1. 2).

Zgodi se celo, da mora pravični več trpeti kakor grešnik: »Je nečimrnost, ki se godi na zemlji: so pravični, ki se jim godi, kakor da bi delali brezbožno; in so brezbožni, ki se jim godi, kakor da bi delali pravično« (Prid 8, 14).

Če pravimo, da je trpljenje nasledek greha, nasledek grešne situacije, ki se je začela z grehom prvega človeka, pa seveda ne smemo misliti, da bi bil svet čisto drugačen, če bi človek ne grešil, da bi se v njem ne kazale nepopolnosti, ki so nujno povezane z naravo posameznih stvari in z njihovimi medsebojnimi odnosi. Tudi nam isto potrjuje razvoj veseljstva od manj popolnih oblik bivanja do popolnejših, kakor je bilo že povedano. Toda iz tega dejstva pa izhaja prav tako nujnost trpljenja?

Na ta pomislek bi mogli reči, da je trpljenje predvsem v tem, da človek ne vidi pravega smisla v stvari, ki mu povzroča trpljenje, in da nima moči, da bi mogel trpljenje vdano prenašati. Vse to pa bi človeku mogla dati posebna božja bližina, bi mu mogla dati posebna ljubezen do Boga, ki bi jo omogočila božja ljubezen, kolikor bi nemoteno v njem lahko delovala. Prav tako pa bi bilo treba reči, da bi popolna človekova odprtost za Boga in za delovanje božje ljubezni v njem omogočala vse popolnejše gospostvo nad stvarstvom, kakor mu je mogoče kljub grešni situaciji, ki sedaj v njej živi. V tem pogledu je mišljeno popolnejše spoznanje, večja moč volje in učinkovitost etičnega imperativa pri vsej človekovi dejavnosti in v vsakem razmerju človeka do sveta. Apostol Pavel pravi: »Vemo pa, da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8, 28).

Vsekakor trpljenje v človeku budi zavest grešnosti, nečesa, kar bi ne smelo biti, kar ni po božji volji. Zato je lahko nenehen poziv k spreobrnjenju, nenehen klic k prizadevanju za popolnost, za svetost: »Preljubi, ne čudite se pekoči nadlogi, ki prihaja nad vas za preskušnjo, kakor da bi se vam dogajalo kaj nenavadnega, ampak kolikor s Kristusom trpite, se veselite, da se boste tudi v razodetju njegovega veličanstva veselili in radovali« (1 Pet 4, 12. 13). 2. vatikanski cerkveni zbor pravi: »Posebej naj se s Kristusom, trpečim za zveličanje sveta, znajo zedinjati tisti, ki jih stiskajo uboštvo, onemoglost, bolezen in različne nadloge, ali ki trpe preganjanje zaradi pravice. Nje je Gospod v evangeliju blagroval in Bog . . . vse milosti, ki nas je poklical k svoji večni slavi v Kristusu Jezusu, jih bo po kratkem trpljenju sam spopolnil, utrdil, okreplil in postavil na temelj« (1 Pet 5, 10)« (C 41, 6).

Trpljenje pa človeka tudi spominja Kristusovega trpljenja in njegovega zagotovila, da bo v trpljenju z njim, saj je zaradi človeka in njegovega zveličanja sprejel sam nase trpljenje: »Ker so torej otroci deležni krvi in mesa, se je prav tako tudi sam udeležil obojega, da bi s smrtjo zrušil tistega, ki je imel oblast nad smrtjo, to je hudiča, in bi rešil nje, ki so bili v strahu pred smrtjo vse življenje podvrženi sužnosti . . . V čemer je bil namreč sam skušan in je trpel, more skušanim pomagati« (Hebr 2, 14—18). Tako je popolnoma razumljivo Kristusovo vabilo: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil. Vzemite moj jarem nase in učite se od mene . . . Zakaj moj jarem je prijeten in moje breme je lahko« (Mt 11, 28—30).

Trpljenje je lahko zanesljivo znamenje hoje za Kristusom: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sam sebi in vzame svoj križ ter hodi za

menoj. Zakaj kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil; kdor pa svoje življenje zaradi mene in evangelija izgubi, ga bo rešil« (Mr 8, 34—36).

Tako lahko postane trpljenje, ki je nasledek greha — oddaljitve od Boga, sredstvo, pot, ki se po njem človek približa Bogu, posveti, postane drugi Kristus. Seveda je zopet odvisno od tega, kako človek odgovarja na ta božji klic, kako sprejema trpljenje in kako ga prenaša. Mogoče je namreč tudi, da trpljenje človeka še bolj oddalji od Boga. Zato nas je Kristus naučil prositi: »In ne vpelji nas v skušnjava!« (Lk 11, 4).

Svojo največjo vrednost pa dobi trpljenje v luči Kristusovega odrešilnega trpljenja, in to je odrešenjska razsežnost trpljenja.

III. Odrešenjska razsežnost trpljenja

J. Moltmann pravi: »Vera v Boga, ki opravičuje trpljenje in krivico na svetu in zoper to ne protestira, je nečloveška in deluje satansko.«²

Na to izjavo znanega teologa moremo reči, da je Kristus s svojim življenjem in delom, pa tudi z besedo protestiral zoper trpljenje in obenem človeku omogočil, da tudi sam po zvezi z njim odpravlja trpljenje z zemlje in nad njim zmaguje.

Tako je Kristus posvečal vso skrb prav tistim, ki so trpeli, in to ne samo s tem, da jih je skušal razumeti, temveč tudi s tem, da jim je resnično pomagal, da je obujal mrtve, ozdravljaj bolnike in dvigal take, ki so se izgubili na potu življenja. Kako globoko je doživljal tudi sam bolečino trpečih, je pokazal npr. ob Lazarjevi smrti. A temu doživetju je potem takoj sledila pomoč, ne samo tolažilna beseda Mariji in Marti. Podobno se je zgodilo ob smrti mladeniča v Naimu. Evangelist je zato zapisal: »In Jezus je hodil po vsej Galileji, učil po njih shodnicah in oznanjal evangelij kraljestva; in ozdravljaj je vsakršno bolezen in vsakršno slabost med ljudstvom« (Mt 4, 23).

V priliki o usmiljenem Samarijanu je pokazal, kakšno mora biti naše razmerje do trpečih in pomoči potrebnih. Največji poudarek pa dobi dobrotljivost, dobi pripravljenost, da človek lajša trpljenje na zemlji ter si prizadeva za zmago nad njim, v zapovedi ljubezni in v govoru o sodbi, kjer Kristus popolnoma istoveti dejavno ljubezen do bližnjega z ljubeznijo do Boga.

Sam je šel v trpljenje, čeprav je na Oljski gori doživljal še takšno grozo, in je tako postal enak človeku, ki se sreča s trpljenjem, kateremu se ni mogoče izogniti.

Na križu je Kristus vzel nase trpljenje iz ljubezni in mu tako vtisnil daritveni pomen za druge, za vse ljudi. Nasproti grehu, ki predstavlja upor zoper Boga in človeka samega, je Kristus postavil daritev popolne predanosti Bogu in s tem omogočil, da vsak človek hodi tudi v tem pogledu za njim; da, vzel je trpljenju »želo greha« in odprl vir nadnaravne moči na potu do zmage nad trpljenjem. J. Moltmann piše: »Kdor se odloči za ljubezen in prevzame iz ljubezni nase trpljenje ter okusi nevarnost smrti, stopi tako v 'božjo zgodovino'. Če spozna, da je njegova zapuščenost

² Der »gekreuzigte Gott«, Concilium 8 (1972), 408.

izginila v zapuščenosti, ki jo je okusil Kristus, more v skupni predanosti s Kristusom ostati v ljubezni.«³ Pa tudi apostol Janez pravi: »Strahu ni v ljubezni, temveč popolna ljubezen strah prežene; kajti strah je združen z muko, a kdor se boji, se ni spopolnil v ljubezni.« (1 Jan 4, 18).

Križ pomeni popolno zmago nad trpljenjem, ki bi vodilo do obupa, in to tem bolj, ker je Bog potrdil, da je daritev Jezusa Kristusa sprejel, ko je vstal od mrtvih. Vstajenje od mrtvih predstavlja zmago nad trpljenjem sploh, ki je po zvezi s Kristusom zagotovljeno vsakemu človeku. V tem prepričanju izjavlja apostol Pavel: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami« (Rimlj 8, 18), in potem govori o poveličanju vsega stvarstva, ne samo človeka zaradi Kristusa, ki je v njem in po njem vse ustvarjeno kakor tudi k njemu vse naravnano, ki je po njem vse spravljeno z Bogom (prim. Rimlj 8, 19 sl. in Kol 1, 15 sl.). Vsekakor pa ima Kristusovo vstajenje takšen pomen tudi zaradi tega, ker je Kristus pred svojim poveličanjem vzel nase usodo trpljenja, ki je nasledek greha, odsev resnične-grešne situacije, ki v njej živi človek.

Nad trpljenjem torej zmaguje upanje, ki je sad zveze s Kristusom, prvorojencem vsega stvarstva, kakor pravi apostol Pavel (prim. Kol 1, 15): »Na svojem telesu vedno okrog nosimo umiranje Jezusovo, da se tudi življenje Jezusovo na našem telesu razodene« (2 Kor 4, 10).

Dokaz zveze s Kristusom, ki se je v trpljenju za nas daroval in od mrtvih vstal, ki je torej premagal trpljenje, in obenem pot, po kateri pride človek do te zveze, je najprej dejavno lajšanje trpljenja vseh, ki jih v kakršni koli obliki zadeva, je prizadevanje, da bi bilo trpljenja čim manj na zemlji. To je delo za božje kraljestvo in je hoja za Kristusom. Apostol Jakob zato pravi: »Ako sta brat in sestra brez obleke in nimata vsakdanjega živeža, pa jima kdo izmed vas reče: ‚Pojdita v miru, pogrejšta se in se nasitita‘ — pa jima ne daste, kar je potrebno za telo, kaj to pomaga? Tako je tudi z vero, če nima del: sama zase je mrtva« (Jak 2, 16. 17). 2. vatikanski cerkveni zbor pa izjavlja: »S svojim vstajenjem je bil Kristus postavljen za Gospoda, kateremu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji, in z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi; in ne prebuja v njih le hrepenenja po prihodnjem veku, ampak že s tem samim tudi oživlja, očiščuje in krepi tiste velikodušne težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrгла vso zemljo« (CS 38, 1). Tako spada sem tudi dolžnost vsakega kristjana, da dela za takšno ureditev sveta, v kateri ne bo prostora za krivice, sovraštvo in nemir, temveč nasprotno za pravico, ljubezen in mir.

Dalje dosega človek zvezo s Kristusom, ki se je sklanjal nad trpečimi in jim pomagal, ki je za nas trpel in od mrtvih vstal, kadar koli tudi sam sprejme trpljenje (ki ga ne more odpraviti), v ljubezni in daritvenem razpoloženju, v predanosti Bogu. Takšno trpljenje potem gotovo posvečuje človeka, ki trpi, pa tudi druge. Razen tega lahko človek na tak način s svojim zgledom približa drugim Kristusa in jih obenem pripravi na

³ Der »gekreuzigte Gott«, Concilium 8 (1972), 412.

njegov prihod, pa naj bo ta prihod takšen ali drugačen. To je naravnost zakramentalna dejavnost človeka, ki trpi.

Človek pa se more v trpljenju še tesneje povezati s Kristusom in z njegovo daritveno voljo za vse ljudi, če namreč zavestno svoje trpljenje daruje za druge in jih tako »odrešuje«. V takšnem razpoloženju je zapisal apostol Pavel: »Zdaj se veselim v trpljenju za vas in (s svoje strani) na svojem mesu dopolnjujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev« (Kol 1, 24).

Vse to, kar smo pravkar omenili, vključuje in človeka za takšno zvezo s Kristusom na poseben način pripravlja, pa tudi to zvezo vzpostavlja, obhajanje velikonočne skrivnosti v daritvi in zakramentih. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Z druge strani pa bogoslužje že samo priganja vernike, naj nahranjeni ‚z velikonočnimi skrivnostmi‘ postanejo ‚enega srca‘; prosi, da bi ‚zvesto živeli, kar so v veri sprejeli‘ . . .« (B 10, 2).

Dati trpljenju odrešenjski pomen po zvezi s Kristusom je zadnja in obenem najgloblja beseda o trpljenju, je najpopolnejši odgovor na to težavno vprašanje, ki ga moremo razbrati iz sv. pisma. Ta odgovor namreč ne pomaga človeku samo, da bi lažje spoznal smisel trpljenja, temveč mu obenem kaže pot, ki po njej more s Kristusom doseči zmago nad trpljenjem.

* * *

Mislim, da je mogoče iz navedenih misli o trpljenju razbrati pomen in smisel trpljenja za življenje in delo na zemlji in za doseg absolutne prihodnosti, ki pomeni popolno zmago nad trpljenjem. Kakor pa smo videli, je to mogoče doseči samo takrat, če trpljenje vzamemo resno, ne pa ga skušamo kakor koli odmisлити, in če vzamemo resno tudi Kristusovo trpljenje, čeprav ga še tako povezujemo in ga moramo povezovati s Kristusovim vstajenjem, z njegovo popolno zmago nad trpljenjem. Vsekakor torej spada h krščanskemu oznanilu tudi oznanilo o križu, o Kristusovem trpljenju, ne samo oznanilo o vstajenju. In samo takšno, popolno oznanilo osvobaja človeka, deluje resnično nanj odrešenjsko.

Predvsem se mi zdi pomembno, da vedno znova poudarimo odrešenjsko razsežnost trpljenja, ki pa nujno vključuje tudi dejstvo, da je trpljenje nasledek greha ali grešne situacije, ki vanjo stopa vsak človek ob prihodu na svet.

Trpljenje ne sme človeka navajati k uporabi zoper Boga, k zanikanju Boga, temveč k delu za odpravo naslednikov grešne situacije, ki določuje človeško bivanje na zemlji, k premagovanju trpljenja in k prizadevanju, da dosežemo nekoč s Kristusom popolno zmago nad trpljenjem. Kristjana mora vedno voditi zavest, da je Bog postal človek, da je stopil najgloblje v situacijo človeške bednosti in obenem vstal iz nje, in to za nas, poveličan, kot popoln zmagovalec nad vsakovrstnim trpljenjem. Takemu Bogu pa se ni mogoče upirati, ampak je prav in primerno samo, če se mu pridružimo, da dobimo potrebno pomoč in z njim dosežemo tudi sami poveličanje. Kakor hitro se mu seveda resnično pridružimo, ne mislimo več samo nase in ne delamo samo zase, temveč istočasno za svoje brate, za vse ljudi.

Takšen je zakon ljubezni, katera nas edina more z Bogom, ki je ljubezen, povezati.

Vera v Kristusa nikakor ne sme človeka odvracati od resničnega in iskrenega boja zoper gorje in trpljenje na zemlji, temveč ga mora naravnost k takšnemu prizadevanju in k žrtvam, ki so za to potrebne, spodbujati. Vera v Kristusa ne sme delati niti najmanjšega videza »opija«. Kdor resnično ljubi križ, ljubi še bolj zmago nad križem in dela zanjo. Kdor pa križ prezira in zavrača, se tako hitro preda utopijam, ki ne zahtevajo nobenega boja, nobenih žrtev, temveč samo slepijo. V tem je čuden paradoks, kakor ga srečamo večkrat v krščanskem oznanilu in ga moramo priznati tudi v življenju, ki ga resnično oblikuje to oznanilo. Tudi v tem primeru »mora pšenično zrno strohneti v zemlji, da obrodi sad« da iz njega vzklje novo življenje.

Literatura

1. Konstitucije 2, vatikanskega cerkvenega zbora (B, C, CS).
2. H. Urs von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Einsiedeln (Johannes) 1953.
3. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten u. Freiburg in Br. (Walter) 1967.
4. L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Olten (Walter) 1968.
5. A. Camus, *L'homme révolté*, Paris (Gallimard) 1951.
6. P. Th. de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris (Seuil) 1959.
7. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*, *Concilium* 8 (1972), 399—407.
8. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München (Kaiser) 1969.
9. J. Moltmann, *Mensch*, Stuttgart—Berlin (Kreuz) 1971.
10. J. Moltmann, *Der »gekreuzigte Gott«*, *Concilium* 8 (1972), 407—413.
11. J. Pieper, *Ueber die Liebe*, München (Kösel) 1972.
12. K. Rahner - W. Thüsing, *Christologie-systematisch und exegetisch*, Freiburg—Basel—Wien (Herder) 1972.
13. N. Schiffers, *Die »Spur des Leidens« in der Geschichte und die »Spur Gottes«*, *Concilium* 8 (1972), 413—418.
14. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln (Benziger) 1966.

Povzetek

OSNOVE TEOLOGIJE TRPLJENJA

Vekoslav Grmič

V luči razodetja je trpljenje ena izmed razsežnosti človeškega bivanja. Kljub temu, da je trpljenje samo po sebi nekaj zlega, more imeti v človekovem sedanjem stanju tudi pozitivno vlogo: odpira človeku pogled za nepopolnost stvari in ga naravnava na transcendenco, pomaga mu najti svojo pravo podobo in pravi smisel življenja.

Trpljenje je nasledek greha oziroma grešne situacije, ki se je začela z grehom prvega človeka. Zadene tako pravičnega kakor grešnika. Je pa lahko človeku nenehen poziv k spreobrnjenju in znamenje hoje za Kristusom.

V luči Kristusovega odrešilnega trpljenja dobi trpljenje svojo odrešenijsko razsežnost. Kristus je s svojo popolno predanostjo Bogu v trpljenju vzel trp-

ljenju »želo« in odprl pot do zmage nad trpljenje. V zvezi s Kristusom more sleherni človek zmagati nad trpljenjem in ga spreminjati v odrešenijsko moč.

Trpljenje človeka ne sme navajati k uporabi zoper Boga in tudi ne odvrčati ga od boja zoper gorje na zemlji, ampak ga mora spodbujati k delu za odpravo nasledkov grešne situacije in k prizadevanju, da v zvezi s Kristusom doseže popolno zmago nad trpljenjem.

Résumé

POUR UNE THÉOLOGIE DE LA SOUFFRANCE

Vekoslav Grmič

La souffrance est une dimension de l'existence humaine. Malgré qu'elle soit un mal, elle peut avoir, à la lumière de la Révélation, un sens positif: elle manifeste à l'homme l'imperfection foncière des réalités d'ici-bas, l'orientant ainsi vers l'Au de-là. Elle nous aide à découvrir notre véritable identité et le sens de notre vie.

La souffrance est la conséquence du péché, ou plutôt, de la situation pécheresse dans laquelle nous a jeté la faute du premier homme. Elle atteint aussi bien le juste que le pécheur. Mais elle peut devenir un appel à la conversion et une exhortation à suivre le Christ pauvre et souffrant.

À la lumière de la passion rédemptrice du Christ notre souffrance peut devenir rédemptrice à son tour. Par sa soumission totale à la volonté du Père le Christ a enlevé à la souffrance son »aiguillon« et l'a vaincue. Dans l'union au Christ l'homme peut, à son tour, vaincre la souffrance et en faire une force de rédemption pour soi-même et pour le monde.

De soi, la souffrance ne devrait pas nous mener à la révolte contre Dieu; elle ne devrait pas non plus nous inciter à capituler devant le mal qui se trouve dans le monde. Bien au contraire, elle devrait nous encourager à travailler, de façon à faire disparaître les séquelles du péché dans le monde, pour que, en union avec le Christ, nous devenions à notre tour, vainqueurs de la souffrance.

Duhovništvo vernikov

France Oražem

Še ne dolgo pred 2. vatikanskim koncilom so mnogi teologi neradi govorili in pisali o duhovništvu vernikov.¹ Če so o tem že kaj govorili, so navadno razlagali tako, da tu ne gre za pravo duhovništvo, ampak samo za neko analogijo duhovništva. Bali so se namreč, da bi z naglašanjem skupnega duhovništva vernikov² trpel ugled in poslanstvo službenega duhovništva; to je tistih, ki so z zakramentom sv. reda še na poseben način deležni Kristusovega duhovništva. Po koncilu je takšno mišljenje, o skupnem duhovništvu vernikov, nemogoče. Kajti nauk o duhovniški naravi Cerkve, postavljen na temelj Kristusovega duhovništva, je dobil na koncilu doktrinalni in praktični poudarek. »Kristus Gospod, izmed ljudi vzeti veliki duhovnik (prim. Hebr 1, 1—5), je novo ljudstvo, napravil za kraljestvo in duhovnike Bogu in svojemu Očetu' Raz 1, 6; prim. 5, 9—10)« (C 10). Koncil hoče poživiti zavest skupnega duhovništva vernikov, ki je v razodetju tako jasno obseženo, premalo pa v zavesti in duhovnem doživljanju kristjanov. V dogmatski konstituciji o Cerkvi, zlasti v drugem poglavju,³ je prikazana ta značilnost božjega ljudstva — kot duhovniškega ljudstva: to ljudstvo je posvečeno za bogočastje po odrešenju, ki ima v vsem božjem ljudstvu svojo zgodovinsko izpopolnitev in dovršitev. Po krstni milosti je vsak kristjan deležen Kristusovega duhovništva, deležen zato, da ga postavi v službo odrešenja in posvečenja — torej v službo božjega kraljestva.

V razpravi bomo najprej kratko podali biblične in teološke temelje skupnega duhovništva vernikov. Nato pa, kako naj izvršujejo to svoje duhovništvo, da spolnijo svojo odrešenjsko in posvečevalno poslanstvo, ki so ga prejeli od Kristusa.

I. ODNOS MED SKUPNIM IN SLUŽBENIM DUHOVNIŠTVOM

1. Biblični in teološki temelji duhovništva vernikov

V sv. pismu zlasti novi zavezi so nekatera mesta, ki zelo jasno govorijo o duhovništvu vseh krščenih.⁴

Apostol Pavel spodbuja kristjane v Rimu, naj se Bogu popolnoma, osebno darujejo. »Rotim vas torej, bratje, pri usmiljenju božjem, dajte

¹ Pri nas je prof. A. Strle že precej pred koncilom pisal o duhovništvu vernikov v duhu pokoncilске teologije. Glej njegovo razpravo: Očrt nauka o splošnem duhovništvu.

² Čeprav slovenski prevod koncilskih odlomkov uporablja izraz »splošno« duhovništvo vernikov, rabim v razpravi dosledno izraz »skupno« duhovništvo vernikov, ker ta izraz bolj nedvoumno pove, da gre za duhovništvo, ki je skupno vsem krščenim. Tudi prof. A. Strle se bolj zavzema za izraz skupno duhovništvo namesto splošno duhovništvo. Glej Premiki v teologiji duhovništva, v: Cerkev v sedanjem svetu 4 (1970) 10, op. 4.

³ O duhovništvu vernikov govorijo tile koncilski odloki: B 14, 48; C 9, 10, 11, 26, 31 34; D 2; LA 2, 3; M 15.

⁴ Več svetopisemskih tekstov, zlasti stare zaveze, navaja Fr. Rozman v razpravi: Duhovništvo laikov po virih razodetja.

svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev; tako, da bo vaše bogoslužje po pameti. In ne ravnajte se po tem svetu, ampak preobrazujte se z obnovo svojega mišljenja, da boste preskušali, kaj je božja volja, kaj je dobro in njemu všeč in popolno« (Rimlj 12, 1—2).

Tudi apostol Janez daje kristjanom duhovniške naslove: »Milost vam in mir od njega, ki je, ki je bil in ki bo, in od sedmerih duhov, ki so pred njegovim prestolom, in od Jezusa Kristusa, ki je zvesta priča, prvorojeni izmed umrlih in vladar nad kralji zemlje. Njemu, ki nas ljubi in nas je opral naših grehov s svojo krvjo ter nas napravil za kraljestvo, za duhovnike Bogu, svojemu Očetu: njemu slava in moč na vekov veke« (Raz 1, 4—6). V hvalnici Kristusu, božjem jagnjetu, pravi: »Vreden si, da vzameš knjigo in odpreš njene pečate, zakaj bil si žrtvovan in si nas s svojo krvjo Bogu odkupil iz vsakega rodu in jezika in naroda in ljudstva, in napravil si jih našemu Bogu za kraljestvo in duhovnike, da bodo kraljevali na zemlji« (Raz 5, 9—10).

Najvažnejše glede duhovništva vernikov pa je seveda prvo Petrovo pismo. Zato ga tudi navajata dogmatična konstitucija o Cerkvi, kakor tudi odlok o službi in življenju duhovnikov.⁵

Ko se apostol Peter zahvaljuje Bogu za odrešenje, spomni preganjane in med pogani razkropljene kristjane: »Hvaljen Bog in Oče Gospoda našega Jezusa Kristusa, ki nas je po svojem obilnem usmiljenju prerodil za živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih, za neminljiv, brezmadežen in nevenljiv delež, v nebesih prihranjen vam, ki vas božja moč po veri čuva za zveličanje, pripravljeno, da se razodene poslednji čas« (1 Peter 1, 3—5). Posebno spomni spreobrnjence na odliko in dostojanstvo njihovega duhovništva, po katerem so tesno povezani s Kristusom. »K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte tudi vi sami vzdati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Petr 2, 4—6).

Živi kamen, ki so ga ljudje zavrgli, Bog pa ga je sprejel in ga ceni, je Kristus. Njemu morajo biti podobni tisti, ki so prišli iz teme v njegovo čudovito luč (prim. 1 Petr 2, 10). Bog išče take žive in preskušene kamne, da se vzdajo na prvi vogelni kamen v duhovno zgradbo živega občestva ljudi. Duhovna hiša, zgrajena iz živih kamnov, je sveto duhovstvo. Dolžnost vsakega duhovništva pa je, da daruje. Prvak apostolov opozarja kristjane, da morajo vsi darovati duhovne daritve. Kakšne naj bodo te duhovne daritve, bolj konkretno pove sv. Pavel, ko pravi, naj darujejo sami sebe: »Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev« (Rimlj 12, 1). Pustiti se vzdati Očetu, da postanejo podobni Kristusu, je Bogu prijetna daritev.

Po kratkih spodbudah in opominih našteva krščanskemu občestvu naslove in dostojanstva, ki so lastna božjemu ljudstvu: »Vi pa ste izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo, da bi oznanjali slavna dela njega, ki vas je poklical iz teme v svojo čudovito luč« (1 Petr 2, 9—10). Peter uporablja za kristjane imena iz druge Mojzesove knjige:

⁵ C 10; D 2.

»Vi mi boste kraljevo duhovstvo in svet narod.«⁶ S tem hoče še posebno močno naglasiti dejstvo, da so kristjani člani božjega ljudstva, ki je določeno in posvečeno za novo resnično bogočastje. Naravnani so na posebno duhovništvo, kot je rekel koncil. Izrael je bil po posebni izvolitvi in zavezi med vsemi narodi edini sposoben, da daruje daritve na Sinaju; bil je usposobljen, da prevzame pravico in dolžnost sredništva. Ves Izrael in samo Izrael je bil deležen duhovniškega dostojanstva.⁷

V novi ojkonomiji odrešenja, ki je nastopila s Kristusom, imajo vsi krščeni kot izvoljeno božje ljudstvo isto pravico in dolžnost, da popolnoma pripadajo Bogu, so na poseben način božja lastnina, in da ga častijo kot udje velikega duhovnika Kristusa. »Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo, za sveto duhovstvo, da bi z vsemi dejanji krščanskega človeka darovali duhovne daritve« (C 10). Skupno duhovništvo kristjanov je deležnost pri edinem neodvisnem, dokončnem Kristusovem duhovništvu.⁸ Vsi so življenjsko vcepljeni v Kristusa, da bi se dali vzdati kakor živi kamni vanj, ki je živi temelj stavbe — Cerkve. Vsak kristjan je deležen Kristusovega duhovništva. Biti preroben v zakramentu sv. krsta, pomeni biti pridružen Kristusu duhovniku, biti torej deležen Kristusovega duhovništva. Kristus nas je vse odkupil in očistil s svojo krvjo, vključil nas je v samega sebe: napravil nas je deležne svojega duhovništva. To duhovništvo ni le samo časten naslov, ampak je prava duhovna moč, ki je usmerjena k tistemu poslanstvu, ki ga je imel in ga še ima veliki duhovnik Kristus v svoji odrešenjski dejavnosti.

2. Popolna skladnost skupnega in službenega duhovništva

Da bi se moglo to od Kristusa prijeto duhovništvo in poslanstvo vseh udov Kristusovega skrivnostnega telesa in božjega ljudstva v skladu s človeško naravo urejeno in učinkovito uveljavljati, je Kristus, kot dobri pastir, zboru apostolov s Petrom na čelu izročil še posebno poslanstvo v izvrševanju deležnosti pri Kristusovem duhovništvu: posebno ali službeno duhovništvo, ki naj bi se po naslednikih apostolov, škofih in njihovih pomočnikih, nadaljevalo do konca sveta. Skupno duhovništvo torej zahteva službeno duhovništvo v Cerkvi, ker more le tako razviti vso svojo duhovno vsebino in izvrševati svoje poslanstvo. »Da bi božje ljudstvo pasel in vedno množil, je Kristus Gospod v svoji Cerkvi ustanovil različne, v dobro vsemu telesu naravnane službe. Nositelji svete oblasti namreč služijo svojim bra-

⁶ Izraelce je Bog sam pripravil na zavezo z njim. Spomni jih, kako vedno skrbi zanje. Zato naroča Mojzesu: »Tako povej Jakobovi hiši in oznani Izraelovim sinovom: ‚Sami ste videli, kaj sem storil Egiptčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas privedel k sebi. Če boste sedaj radi poslušali moj glas in spolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh narodov, kajti moja je vsa zemlja; in boste mi kraljestvo duhovnikov in svet narod‘« (2 Mojz 19, 3—6).

⁷ P. Giovanni della Croce, *Alleanza e santità del Popolo di Dio*, 55—58.

⁸A. Strle, *Premiki v teologiji duhovništva*, 10.

tom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (C 18, 1). Ta »sveta oblast« se v Cerkvi podeljuje z zakramentom sv. reda. S tem zakramentom postane kristjan na poseben način deležen Kristusovega duhovništva, drugače kakor tisti, ki so samo s krstom in birmo pridruženi Kristusu - duhovniku.⁹ To hoče naglasiti koncil, ko pravi: »Splošno duhovstvo vernikov in službeno ali hierarhično duhovstvo se med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10). Razlika ni samo v stopnji, ampak tudi po bistvu; to je, oba duhovništva se razlikujeta po različni zakramentalni ravni v odnosu do Kristusa kot velikega duhovnika in srednika.¹⁰ Nosivci službenega duhovništva so Bogu na nov način posvečeni; postali so živo orodje Kristusa velikega duhovnika, da morejo v vseh časih nadaljevati njegovo čudovito delo, ki je prenovilo vso človeško družbo (prim. D 12, 1). Duhovnik je s sv. redom postal živo orodje Kristusa večnega duhovnika in ima sredi božjega ljudstva posebno funkcijo, da pred vsemi zastopa Kristusa samega, ki je Glava Cerkve. Ta posebnost se zlasti pokaže pri obhajanju evharistije, pri kateri duhovnik predseduje in so njegova dejanja nujno potrebna za popolno krščansko bogoslužje, za evharistično obedno daritev. Oznanjevanje božje besede in vse pastoralno delo je naravnano na evharistijo, ki posveti vso krščansko existenco na svetu, da se vse odrešeno ljudstvo, to je zbor in občestvo svetih kot vesoljna daritev daruje Bogu po velikem duhovniku (prim. D 2). In ravno polnega evharističnega bogoslužja ni brez posebej ordiniranega duhovnika.

Iz tega sledi, da izvrševanje službenega duhovništva: oznanjevanje božje besede, obhajanje evharistije in odpuščanje grehov ni samo preprosta funkcija ali skupnostna služba, ki bi jo mogli opravljati vsi krščeni. Prav tako ni samo »predsedništvo«, ki bi ga lahko opravljal vsak vernik, ampak je potrebno za to posebno poslanstvo, ki je povezano s posebnim posvečenjem in poslanstvom.

Službeno duhovništvo je torej služba, služenje božjemu ljudstvu »kraljestvu duhovnikov«; nosivec službenega duhovništva božje ljudstvo zbira, mu razlaga božjo besedo, ga uči in vodi v imenu božjega ljudstva in hkrati z njim v Kristusovi osebi — kar je predvsem odločilnega pomena — daruje evharistično daritev.

Različnost načina deležnosti pri Kristusovem duhovništvu in različna medsebojna povezanost enega duhovništva z drugim je temeljnega pomena za notranjo zgradbo Cerkve in njenega poslanstva. Kakor si ne moremo misliti nobenega telesa, pri katerem ne bi bilo notranjega reda med različnimi organi, si prav tako ne moremo predstavljati prave Cerkve brez nekega reda, to je brez notranje hierarhične zgradbe (prim. C 32).

⁹ Kdor prejme zakrament sv. reda, ne preneha biti deležen skupnega duhovništva. To duhovništvo ohranijo tudi tisti kristjani, ki so prejeli mašniško ali škofovsko posvečenje. To duhovništvo ostane vse življenje osnova njihovega odnosa do Boga in taka osnova njihovega napredka in rasti v svetosti. Saj jih prav to skupno duhovništvo usposablja za prejemanje zakramentov.

¹⁰ A. Strle, Premiki v telogiji duhovništva, 11.

II. NAJVAŽNEJŠI NAČINI KAKO NAJ KRISTJANI IZVRŠUJEJO SVOJE DUHOVNIŠTVO

1. Skupno duhovništvo vernikov in njihova pravica in dolžnost sodelovanja pri evharistični daritvi

Duhovništvo, tako skupno kakor službeno, ima za svojo poglavitno nalogo bogočastje z molitvijo, z resničnim krščanskim življenjem in dejavnim sodelovanjem pri evharistični daritvi, pri kateri naj se tudi sami Bogu vsega darujejo in odkoder njihovo krščansko življenje dobiva luč in moč. Pri tem najvišjem bogočastnem opravilu Kristus ni samo duhovnik, ampak tudi daritvena žrtev. Ker so kristjani, prerajeni v krstu, postali udje Kristusovega duhovnika in žrtve, morajo zato tudi sami sebe darovati v živo, sveto, Bogu prijetno daritev (prim. Rimlj 12, 1). Tako se v njih dejavno in učinkovito uresničuje enkratno zgodovinsko dogajanje Kristusove skrivnosti. Konstitucija o svetem bogoslužju pravi: »Mati Cerkev zelo želi svoje vernike privedi k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že narava bogoslužja in do katerega ima krščansko ljudstvo ‚izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo‘ (1 Petr 2, 9; prim. 2, 4—5) v moči krsta pravico in dolžnost« (B 14).

Dolžnost aktivnega sodelovanja pri bogoslužnih opravilih, zlasti pri evharistični daritvi, najvažnejšem opravilu Kristusovega duhovništva, prejme kristjan s krstom. Prav tako pa je deležen sadov tega duhovništva. Prava, stvarna utemeljitev liturgične dejavnosti vernikov je teološkega značaja. Gre za izvrševanje duhovništva, ki ga kristjan prejme za bogočastje in sploh za službo Bogu. Kdor je deležen duhovništva ne sme biti samo gledavec bogoslužnega dogajanja, kot je Kristusova daritev Očetu in v Kristusu daritev vsega stvarstva Očetu.¹¹ V njej mora zavestno darovati samega sebe in celotno daritev življenja. »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Petr 2, 5). V darovanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki bogovdanosti darujejo Očetu« (C 34).

2. Zakramentalno življenje kot izvrševanje skupnega duhovništva

Ne samo pri evharistični daritvi, ki je vir in višek vsega krščanskega življenja (prim. C 11), ampak tudi pri drugih zakramentih mora kristjan izvrševati svoje duhovništvo s tem, da je pri pripravi, zlasti pa pri pre-

¹¹ »Zato si Cerkev skrbno prizadeva, da verniki v tej skrivnosti vere ne bi prisostvovali kot tuji in nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno sodelovali pri svetem dogajanju; da bi se z božjo besedo duhovno oblikovali; da bi se pri mizi Gospodovega Telesa obnavljali in Bogu zahvaljevali. Ko darujemo brezmadežno žrtev, ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim, naj bi se naučili darovati sami sebe in naj bi se vsak dan po Kristusu sredniku uporabljali v edinost z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vseh« (B 48).

jemanju zakramentov res osebno dejaven. Koncil je vse spomnil na ta stari katoliški nauk glede osebnega sodelovanja pri zakramentih, ki je, žal, postal pri mnogih vernikih, pa tudi pri duhovnikih vse preveč pozabljen. Pozornost in sodelovanje vernikov sta bila preveč obrnjena v »ceremonial«, v to, da je obred lepo izvršen, premalo pa je bilo pažnje na notranjo vsebino, na notranje dogajanje, ki ga vključuje prejem zakramentov. Kristjani ne smejo biti pri prejemanju zakramentov pasivni predmeti, ampak dejavni udeleženci (partnerji). Kljub različni uredbi zakramentalne ojkonomije ni kristjan po krstu nikdar preprosto le prejemnik, ampak deluje v moči svojega duhovništva, ki ga je prejel od Kristusa. »Verniki v moči svojega kraljevega duhovstva sodelujejo pri darovanju evharistije in to duhovstvo uveljavljajo pri prejemanju zakramentov« (C 10). To pomeni, da je zgolj pasivno prejemanje zakramentov v pravem krščanskem življenju, nesmiselno. V ojkonomiji in poslanstvu vsakega zakramenta ima kristjan priložnost, da uveljavlja svoje duhovništvo kot častilec Boga, ko zavestno osebno sodeluje pri osebni odrešenju in posvečenju, pri čemer moramo upoštevati tudi bistveno usmerjenost zakramentov na oblikovanje prejemnikovega krščanskega življenja.

Pri prejemanju zakramentov gre za osebno srečanje s Kristusom — odrešenikom. Ker liturgija zakramentov skrbi, da pri dobro pripravljenih vernikih skoraj vse važnejše dogodke v življenju posvečuje božja milost, ki izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja — saj vsi zakramenti prejemajo svojo moč iz Kristusa (prim. B 61) — zato se kristjan vse življenje ob pomembnih življenjskih dogodkih še prav na poseben način srečuje s Kristusom, po Kristusu pa z Očetom. Bog prihaja po Kristusu v zakramentih k človeku in po njih se človek bliža Bogu.¹² Tako se Kristjan v izvrševanju skupnega duhovništva v zakramentih srečuje s tisto poslednjo stvarnostjo, iz katere izhaja in h kateri je naravnani.

3. Skupno duhovništvo in razodetje

Še drugi vidik duhovnosti skupnega duhovništva je osvetlil zadnji koncil; namreč to, da je kristjan v moči svojega duhovništva postal sposoben, da božjo besedo sprejema z notranjo sprejemljivostjo in prilagodljivostjo, ki se dviga nad zgolj pojmovno sprejemanje in razumevanje. V skupnem duhovništvu je neka osnova za konaturalnost z božjo besedo, ki zagotavlja kristjanu tisti verski čut, po katerem postane v življenju oživljavec in izvršivec božje besede in ne samo poslušavec. Duh resnice ga namreč podpira, da sprejema razodetje ne kot človeško besedo, marveč kar resnično je: kot božjo besedo (prim. 1 Tes 2, 13). Prav tako ga tudi podpira, da s presojanjem in umevanjem vedno globlje prodira vanjo in jo v življenju na najpopolnejši način uresničuje (prim. C 12, 1).

Ko apostol Janez svari kristjane pred krivoverci, jim zagotavlja: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in vse veste. Nisem vam pisal, kakor ne bi poznali resnice, marveč, ker jo poznate in veste . . . In vi — maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, v vas ostane in vam ni treba, da bi vas kdo učil: marveč kakor vas o vsem uči njegovo maziljenje, to je tudi resnično

¹² P. Brugnoli, Santità dei laici, 155—159.

in ni laž; kakor vas je poučilo o njem, v njem ostanite« (1 Jan 2, 20—21). Maziljenje je Sveti Duh, ki so ga prejeli pri krstu in birmi, deluje trajno v njih, da morejo razločevati resnico od zmote in napredovati v spoznanju razodetja. — Sv. Pavel omenja korintskim kristjanom napake, ki so se razširile med njimi in jim naroča, naj se dajo voditi Svetemu Duhu, da bodo pravilno razumeli razodete resnice. »Mi pa nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kaj nam je Bog milostno daroval« (1 Kor 2, 12).

Kristjan navadno posluša božje razodetje po posredovanju službenega duhovništva. Posluša ga z notranjim sluhom, ki ga ostvarja in podpira božja milost. Posebno delovanje Sv. Duha prešinja kristjana, da pri poslušanju božje besede ne ostane pasiven, brezdelen poslušavec, ampak aktiven, dinamičen, ki tudi s svoje strani zavestno osebno prispeva k notranji pazljivosti in pravilnemu razumevanju duhovnega bogastva božjega razodetja.¹³ Takšno notranje poslušanje božje besede, ki je zmožnost in sad skupnega duhovništva, je na poseben način potrditev poslanstva učiteljstva Cerkve in službenega duhovništva. Ta posebni vidik medsebojne povezanosti in sodelovanja skupnega in službenega duhovništva kaže tudi dejstvo, da sta pri najvišjem bogočastnem opravilu Cerkve, pri evharistični daritvi združeni v organsko celoto, skrivnost božje besede in skrivnost zakramentalne milosti. Pri maši je najbolj vidna urejenost in tudi potrebnost skupnega in službenega duhovništva prav glede najvažnejših in najbolj značilnih vrednost in poslanstva duhovništva, in sicer božje besede in delitve zakramentalne milosti. Oboje prejemamo po sredništvu Kristusovega duhovništva. V tem smislu moremo reči, da je skupno duhovništvo živ temelj, po katerem je kristjan v pravem pomenu usposobljen za božje čiščenje, in sicer za božje čiščenje kot spoznavanje resnice, kot deležnost božjega življenja in kot zmago, ki se kaže v odrešenju sveta.

4. Skupno duhovništvo in apostolat

Koncil je močno podčrtal in pojasnil, da apostolski poklic vernikov izhaja prav iz skupnega duhovništva. Biti preroben in posvečen v zakramentu krsta pomeni, biti privzet v Kristusovo duhovniško poslanstvo; pomeni biti s Kristusom soodgovoren glede tega poslanstva. Kristjan je vključen v zahteve Kristusove skrivnosti glede oznanjevanja, pričevanja in posvečevanja sveta.

a) Oznanjevanje in pričevanje

Vsi krščeni so deležni Kristusove preroške službe in njegovega duhovništva. Zato so vsi poklicani, da oznanjajo Kristusa in tako izvršujejo del Kristusovega poslanstva — oznanjajo svetu evangelij odrešenja. Biti morajo pričevalci Kristusovega življenja, smrti in vstajenja kakor tudi

¹³ O delovanju Sv. Duha, ki človeka notranje odpira božjemu razodetju, pravi dogmatična konstitucija o božjem razodetju: »Da pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča milost Svetega Duha, ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo« (BR 5).

življenjske moči njegove Cerkve. Javno morajo kazati svojo vero in to ne toliko z besedno zgovornostjo, ampak s skladnostjo svojega življenja z evangelijem. Vsak kristjan je že samo zaradi dejstva, da je krščen in vernik vključen in privzet v odrešenjsko zgodovino kot njen sodejavnik in ima dolžnost prizadevati si za to, da se odrešenje uresniči čim popolneje v njem samem in da se zavestno trudi, da se bo uresničevalo in dovrševalo tudi v drugih in v prihodnosti. Vsi krščeni so poklicani, da apostolsko delujejo v korist tistih, ki so že, in tistih ki še niso v Cerkvi. Skupno duhovništvo je močan klic, da vsak na svoj način prispeva s svojim življenjem, zgledom in žrtvami k notranji rasti Kristusovega skrivnostnega telesa.¹⁴

Laiki imajo zaradi svojega duhovništva v Cerkvi in v svetu posebno poslanstvo apostolskega delovanja. »Apostolat resnično izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjevanje evangelija in za posvečevanje ljudi, ter s tem, da časni red prekvajajo in spopolnjujejo z duhom evangelija, tako da njihovo delovanje v tej smeri očitno priča za Kristusa in je ljudem v zveličanje. Ker pa je za laiški stan značilno, da živijo sredi sveta in svetnih opravil, jih Bog kliče, da s krščansko gorečnostjo podobni kvasu apostolsko delujejo v svetu« (LA 2).

Da morejo dolžnost, ki jim jo nalaga skupno duhovništvo v apostolatu uspešno izvrševati, prejemajo kristjani posebne darove: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apostolata tudi posebne darove (prim. 1 Kor 12, 7); jih deli slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), da bi vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drugemu' in da bi tudi oni kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje' (1 Petr 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16). Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporabljajo v prid ljudem in za zidanje Cerkve; v svobodi Svetega Duha, ki veje, kjer hoče' (Jan 3, 8), in hkrati v zidanju z brati v Kristusu, zlasti z njegovimi pastirji« (LA 3).

Kristjanova dolžnost pa ni samo ta, da je skrben in uspešen sodelavec pri nastajanju in rasti božjega kraljestva, ampak mora biti s svojo dejavnostjo in življenjem znanilec prihodnjih dogodkov, to je izpopolnitve božjega kraljestva, ki ima svoje obljube v gorečnosti, sijaju in dejavnosti sedanje svetosti (prim. C 48).

b) *Posvečevalci sveta*

Kaj pojmuje koncil pod imenom svet, je kratko, a jasno povedano v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družba z vesoljstvom stvari, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarnikova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudobnega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve« (CS 2, 2).

¹⁴ P. Brugnoti, *Santità dei laici*, 136—152; Y. M. — I. Congar, *I laici*, 302—307.

Kristus ni posvetil sveta samo z zadostitvijo, ampak tudi z obnovitvijo, s katero vrača Očetu vse stvari kot dokaz njegove slave in kot najvišji izraz češčenja. S krstom je ta duhovniška služba zaupana vsem kristjanom, da posvečujejo svet s svojim krščanskim življenjem. Kristjan uporablja vse stvari tako, da mu koristijo za božje kraljestvo, uporablja jih v skladu z božjim odrešenjskim načrtom, s Kristusovo skrivnostjo. »Laiki imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi reči in jih urejajo v skladu z božjo voljo. V svetu živijo, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih in v rednih družinskih in družbenih razmerah, iz katerih je njihov obstanek tako rekoč stkan. Tam jih Bog kliče, da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangelijskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in da bi na ta način predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim. Naloga laikov je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi so ozko povezani, tako osvetlujejo in usmerjajo, da te vedno nastajajo in rastejo in so po Kristusu v slavo Stvarnika in odrešenika« (C 31). Na ta način postanejo vse stvari posvečene. Kristjan postane gospodar stvari in vrši nad njimi duhovniško kraljevanje, v nasprotnem primeru pa postane ujetnik in suženj stvari. »Človek, ki ga je Kristus odrešil in s Svetim Duhom napravil za novo stvar, mora ljubiti tudi stvari same, ki jih je ustvaril Bog. Od Boga jih namreč prejema in zato gleda nanje in jih ceni kot pritekajoče iz božje roke. Zahvaljuje se zanje božjemu dobrotniku; in ko uporablja ter uživa stvari v duhu uboštva in svobode, postaja pravi posestnik sveta, kakor bi nič ne imel in vendar ima vse. Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22—23)« (CS 37, 4).

To posvečevanje sveta po Kristusovem duhovništvu postavlja kristjanu tudi veliko zahtevo po notranjem očiščevanju in sublimaciji, ki samo v sebi ni toliko zahteva objektivne stvarnosti sveta, ampak je bolj zahteva subjektivnega stanja grešnosti, v katerem se človek nahaja v odnosu do ustvarjenega sveta. Svet se ne posvečuje, kakor da bi bil sam v sebi profan in slab,¹⁵ ampak se posvečuje v tem smislu, da se prečiščuje človekov odnos do sveta in da postaja človek vedno bolj sposoben, da mu svet pomaga spoznavati Boga in njegovo ljubezen do njega in zato zavestno z vsem stvarstvom poveljuje Boga. Tako je lepo vidna in podčrtana odrešenjska narava Kristusovega duhovništva, ki ne spada samo k človeški zavesti, ampak tudi k objektivni stvarnosti vsega stvarstva.

5. Posvečenost veselja

Kristusovo odrešenje ne zajema samo človeka, ampak vse veselje. »Bog je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa ostvari mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 19—20). Tako ima po Kristusovem odrešenju »vse v njem svoj obstoj« (Kol 1, 17).¹⁶ Učinki odrešenja pa še niso dokon-

¹⁵ C. V. Truhlar, *Antinomie della vita spirituale*, 127—129; Y. M. — I. Congar, *I laici*, 311—312.

¹⁶ M. — D. Chenu, »Consecratio mundi,« 608—618, zlasti 617—618; V. Grmič, *Teologija dialoga Cerkve s svetom*, 205—206.

čani ne v človeku ne v stvarstvu, saj pravi sv. Pavel, »da doslej vse stvarstvo ječi in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22) in željno pričakuje, »da se bo tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21). Do dovršitve odrešenja bo prišlo tedaj, »ko bo Kristus izročil Očetu večno in vesoljno kraljestvo: ,kraljestvo resnice in življenja, kraljestvo svetosti in milosti, kraljestvo pravičnosti, ljubezni in miru'. V skrivnosti je to kraljestvo že tu navzoče« (CS 39, 3).

Reči moramo, da miselnost, ki istoveti sveto s »klerikalnim« in profano z laiškim, spada v preteklost. Koncil takega mišljenja več ne dopušča, ker prav zaradi skupnega duhovništva vernikov gleda na vesoljstvo kot na nekaj, kar je vsaj v možnosti sveto. Vse stvarstvo je vključeno in privzeto v odrešensko zgodovino, ker nikdar ni bilo izključeno iz tega božjega načrta. Dejstvo, da je v korenini posvečeno vse vesolje, je velika krščanska vrednota, ki se je moramo vsi dobro zavedati. Tako se ne bomo zapletali v nepotrebne in nekoristne probleme in nesporazume in hoteli preveč ločevati svete stvari od profanih, krščanske dolžnosti in »svete« poklice od profanih. Gotovo so tu razlike; toda med vsemi je prava skladnost in urejenost. Vse, kar je krščansko je sveto, vse kar je človeško, je v korenini sveto, vse, kar je ustvarjeno, je vsaj v možnosti sveto in to ne samo zaradi tega, ker nosi pečat Boga, svojega stvarnika in odrešenika, ampak tudi zato ker eksistira v ojkonomiji Kristusove duhovniške zgodovine.¹⁷ Zato je miselnost, da je možna neka popolnoma naravna morala, ki bi imela svojo najvišjo normo v zaprtem krogu človeške zavesti in občutja, ne da bi se kaj ozirala na Boga, popolnoma nemogoča.

Ta vsaj v korenini podana posvečenost kristjana in sveta, ki jo koncil tako vztrajno naglaša, nas mora prepričati, da je Kristusova skrivnost vesoljna skrivnost. Vse stvari so vključene v to skrivnost, vse stvari so v zvezi s to skrivnostjo in so nanjo naravnane; vse stvari tej skrivnosti tudi dolgujejo svoj začetek in svojo zgodovino. Kristjan ima v svojem življenju dolžnost, da vse stvari dejansko privede v stik s Kristusovo skrivnostjo, da bodo vedno popolneje izražale in uresničevale božjo slavo. Istočasno pa ima tudi dolžnost, da jih varuje pred vsakim oboževanjem in precenjevanjem, ki ga more povzročiti človeška slabost in hudobija. Na ta način je skupno duhovništvo vseh vernikov eden od temeljev krščanske duhovnosti.

Sklep

Vsi krščeni so deležni Kristusovega duhovništva. Med skupnim in službenim duhovništvom je po Kristusovi uredbi popolno soglasje, saj sta naravnana drug na drugega, drug od drugega odvisna, da moreta le v medsebojnem sodelovanju izvrševati poslanstvo Cerkve, ki je deležnost pri Kristusovem poslanstvu in nadaljevanju njegovega dela.¹⁸

¹⁶ V pismu Efežanom piše: »Zakaj v tem imamo odrešenje po njegovi krvi, odpuščanje grehov, po bogastvu njegove milosti, ko nam je razodel skrivnost svoje volje po svojem sklepu, ki ga je vanj položil, da ga izvrši v polnosti časov, da v Kristusu podredi eni glavi vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji« (Ef 1, 7—10).

¹⁸ V. Grmič, Dogmatični temelji laika v odlokih 2. vatikanskega zborna, 203.

Prav pa je, da se vsi dobro zavedamo, da je potrebna potrpežljivost in precej dolga duhovna vzgoja duhovnikov in laikov, preden bo zavest o skupnem duhovništvu postala živa, oziroma življenje božjega ljudstva. Kljub vsej jasnosti koncilskih odlokov in razlaganju današnje teologije je precej živa temu nasprotujoča miselnost — med duhovniki in laiki — miselnost, ki jo je treba premagati, da bo resnica o skupnem duhovništvu vseh krščenih postala življenje. Zato je potrebna posebna askeza, pravo duhovno vodstvo vernikov in predstavljanje krščanskega življenja v njegovi celotnosti. Lahko je razglašati, da so vsi kršчени duhovniki, toda samo s površnim govorjenjem in razglašanjem se lahko ustvari samo neka »konkurenca« ali celo podcenjevanje službenega duhovništva v Cerkvi, podcenjevanje, ki se pojavlja kot reakcija prejšnji miselnosti.

Literatura

- Konstitucija o svetem bogoslužju.
 Dogmatična konstitucija o Cerkvi.
 Dogmatična konstitucija o božjem razodetju.
 Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.
 Odlok o laiškem apostolatu.
 Odlok o službi in življenju duhovnikov.
 Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve.
 Brugnoli P., *Spiritualita dei laici*,³ Brescia 1967.
 Carré A. M., *Le sacerdoce des laïcs*, Paris 1960.
 Chenu M. — D., »Consecratio mundi«, v: *NRTh* 86 (1966) 608—618.
 Congar Y. M. — J., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954.
 Congar Y. M. — J., *I laici*, v: *La theologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, 299—314.
 P. Giovanni della Croce, *Alleanza e santità del Popolo di Dio*, v: *La santità nella Costituzione conciliare sulla Chiesa*, Roma 1966, 51—76.
 Grmič V., *Teologija dialoga Cerkve s svetom*, v: *BV* 25 (1965) 195—230.
 Grmič V., *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: *BV* 26 (1966) 189—204.
 Klostermann F., *Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem zweiten Vatikanum*, v: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 114 (1966) 201—223.
 Rozman Fr., *Duhovništvo laikov po virih razodetja*, v: *Nova pot* 20 (1968) 311—326.
 Strle A., *Očrt nauka o splošnem duhovništvu*, v: *Zbornik teološke fakultete* 6—7 (1956—1957) 103—162.
 Strle A., *Premiki v teologiji duhovništva*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 4 (1970) 10—14.
 Truhlar C. V., *Antinomie della vita spirituale*, Padova 1967.

Povzetek

DUHOVNIŠTVO VERNIKOV

France Oražem

Drugi vatikanski koncil je hotel poživiti zavest skupnega duhovništva vernikov, ki je v razodetju tako jasno obseženo, premalo pa je v zavesti in duhovnem doživljanju kristjanov.

Prvi del razprave podaja biblične in teološke temelje duhovništva vernikov ter medsebojno povezanost skupnega in službenega duhovništva.

V ojkonomiji odrešenja, ki je nastopila s Kristusom, imajo vsi krščeni kot izvoljeno božje ljudstvo pravico in dolžnost, da popolnoma pripadajo Bogu in da ga častijo kot udje velikega duhovnika Kristusa. Skupno duhovništvo vernikov je deležnost pri edinem neodvisnem, dokončnem Kristusovem duhovništvu. Biti prerojen v krstu pomeni biti pridružen Kristusu duhovniku, pomeni biti deležen Kristusovega duhovništva. To duhovništvo torej ni samo časten naslov, ampak je prava duhovna moč, ki je usmerjena k tistemu poslanstvu, ki ga ima veliki duhovnik Kristus v svoji odrešenjski dejavnosti.

Čeprav se skupno in službeno duhovništvo ne razlikujeta samo po stopnji ampak tudi po bistvu, je med njima popolna skladnost. S sv. redom postane kristjan živo orodje Kristusa večnega duhovnika in ima sredi božjega ljudstva posebno funkcijo, da pred vsemi zastopa Kristusa samega, ki je Glava Cerkve. Ta posebnost se zlasti pokaže pri obhajanju evharistije, pri kateri duhovnik predseduje in so njegova dejanja nujno potrebna za popolno krščansko bogoslužje in za evharistično obedno daritev. Oznanjevanje božje besede in vse pastoralno delo je naravnano na evharistijo, da se vse božje ljudstvo kot vesoljna daritev daruje Bogu po velikem duhovniku. In ravno polnega evharističnega bogoslužja ni brez posebej ordiniranega duhovnika. Skupno duhovništvo torej zahteva službeno duhovništvo v Cerkvi, da more razviti vso svojo duhovno vsebino in izvrševati svoje poslanstvo.

Drugi del razprave osvetljuje najvažnejše načine, kako naj kristjan izvršuje svoje duhovništvo.

Pravico in dolžnost aktivnega sodelovanja pri bogoslužnih opravilih zlasti pri evharistični daritvi, najvažnejšem opravilu Kristusovega duhovništva, prejme kristjan s krstom. Kdor je deležen Kristusovega duhovništva, ne sme biti samo gledavec bogoslužnega dogajanja, kot je Kristusova daritev Očetu. V njej mora zavestno darovati samega sebe in celotno daritev življenja. — Toda ne samo pri evharistični daritvi, ampak tudi pri drugih zakramentih mora kristjan izvrševati svoje duhovništvo s tem, da je pri pripravi, zlasti pa pri prejemanju zakramentov osebno dejaven. — Kristjan je v moči svojega duhovništva postal tudi sposoben, da prejema božjo besedo z notranjo sprejemljivostjo in prilagodljivostjo, ki se dviga nad zgolj pojmovno sprejemanje in razumevanje. V skupnem duhovništvu je neka konaturalnost z božjo besedo. Duh resnice podpira kristjana, da sprejema razodetje ne kot človeško besedo, marveč kar resnično je: kot božjo besedo. — Skupno duhovništvo je tudi močan klic, da vsak na svoj način prispeva k notranji rasti Kristusovega skrivnostnega telesa. S svojim življenjem mora biti pričevalec Kristusovega življenja, smrti in vstajenja kakor tudi življenjske moči njegove Cerkve.

S krstom je kristjanu zaupana tudi ta duhovniška služba, da s svojim krščanskim življenjem posvečuje ves svet. Zato uporablja vse stvari tako, da mu koristijo za božje kraljestvo; uporablja jih v skladu z odrešenjskim božjim načrtom. To pa seveda postavlja kristjanu veliko zahtevo po neprestanem notranjem očiščevanju in sublimaciji. Kristjan ima v svojem življenju dolžnost, da vse stvari dejansko privede v stik s Kristusovo skrivnostjo, da bodo vedno popolneje izražale božjo slavo. Istočasno ima tudi dolžnost, da jih varuje pred vsakim oboževanjem in precenjevanjem, ki ga more povzročiti človeška slabost in hudobija. Na ta način je skupno duhovništvo vernikov eden od temeljev krščanske duhovnosti.

Résumé

LE SACERDOCE COMMUN DES FIDÈLES

France Oražem

Le concile Vatican II a revalorisé la sacerdoce commun des fidèles, si clairement exprimé dans la Révélation, mais disparu de la conscience des chrétiens.

La première partie du présent article livre les bases bibliques et théologiques du sacerdoce commun des fidèles en établissant le lien qui existe entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel.

Dans l'économie de la Rédemption qui commence avec le Christ, tous les baptisés en tant que membres du peuple de Dieu, ont le droit et le devoir d'appartenir à Dieu et de lui rendre gloire en union vitale avec le Christ Grand-Prêtre. Le sacerdoce commun des fidèles est la participation au sacerdoce unique et éternel du Christ. Être baptisé signifie être uni au Christ-Prêtre ayant part au sacerdoce du Christ. Le sacerdoce des fidèles n'est donc pas qu'un titre honorifique. C'est un pouvoir spirituel qui doit s'exercer en union avec le Christ Grand-Prêtre, en vue de la Rédemption du monde.

Il est vrai qu'il y a une différence essentielle et pas seulement de degré entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel; tous deux, néanmoins, sont complémentaires. Par le sacrement de l'Ordre le baptisé devient l'instrument vivant du Christ Prêtre éternel en exerçant une fonction spécifique au milieu du peuple de Dieu: il est le représentant du Christ — Tête de l'Eglise. Ce rôle spécifique apparaît surtout dans la célébration de l'Eucharistie à laquelle préside le prêtre. Il n'y a pas de sacrifice eucharistique proprement dit sans le prêtre dûment ordonné. L'annonce de la Parole et l'activité pastorale sont, elles aussi, orientées à l'Eucharistie. Le sacerdoce ministériel remplit donc une fonction essentielle à l'intérieur du Peuple de Dieu, pour que celui-ci puisse remplir sa mission.

La deuxième partie de l'article traite plus spécialement du sacerdoce commun des fidèles et des manières de l'actualiser.

Le chrétien a le droit et le devoir de participer activement à la célébration eucharistique. Celui qui a part au sacerdoce du Christ ne doit pas être un simple spectateur de l'évènement liturgique dans lequel le Christ s'offre au Père. Il doit unir le sacrifice de sa vie et de sa personne à celui du Christ. Le chrétien doit prendre une part active dans tous les sacrements. De par son caractère sacerdotal le chrétien est capable d'accueillir la Parole de Dieu dans son coeur. Entre le sacerdoce commun et la Parole de Dieu il y a comme une connaturalité. L'Esprit de Vérité le prépare à l'accueillir non comme une simple parole humaine, mais comme ce qu'elle est, c'est-à-dire, comme Parole de Dieu. De par sa qualité sacerdotale il est appelé à travailler à la croissance du Corps mystique. Il doit être, dans sa vie, le témoin de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ comme aussi de la vitalité de son Eglise.

Le chrétien devient prêtre par son baptême. Ainsi a-t-il la tâche de travailler à la consécration du monde. Il doit user des biens de ce monde en vue du Royaume de Dieu. Il s'en sert en accord avec le plan divin de la Rédemption, ce qui comporte une exigence constante de purification intérieure et de sublimation. Le chrétien doit tout rapporter au mystère du Christ pour que tout manifeste la gloire de Dieu. Il doit se refuser à toute idolâtrie des biens de ce monde. Ainsi le sacerdoce commun est une des bases de la spiritualité chrétienne.

Nove oblike občestvenega bogoslužja — molitev vsega božjega ljudstva

Rafko Valenčič

Uvod

V zadnjem desetletju doživlja Cerkev v liturgiji in liturgičnem življenju na splošno tako velike in korenite spremembe, kakršnih ni bilo od tridentinskega cerkvenega zboru dalje. Brez dvoma gre zasluga za to 2. vatikanskemu vesoljnemu cerkvenemu zboru, ki je v svojih dokumentih dal nove smernice in vsejal nove ideje za prenavo Cerkve. Pri liturgični prenovi pa je v ospredju želja, da bi aktivno sodelovanje božjega ljudstva v liturgiji obrodilo mnogotere sadove: poglobitev osebne vere in rast v Kristusu, zavest pripadnosti Cerkvi in odgovornost zanjo, splošno prenavo vsega krščanskega občestva. Doslej prenovljeni obredi¹ so le prva stopnja prenove, ki jo Cerkev hoče doseči.

Postavlja se vprašanje, ali bodo poleg liturgije v ožjem pomenu deležne iste prenove tudi razne ljudske pobožnosti, saj je gotovo, da so prav ljudske pobožnosti v še večji meri kot liturgija izraz časa in kraja, v katerem so nastale, nosijo pečat posameznega naroda in njegove mentalitete in zato potrebujejo primerne prenove. Nobenega dvoma namreč ni, da ljudske pobožnosti ne „užigajo“ več. Zato Cerkev hoče ob reformi celotne liturgije nakazati tudi nekatere nove oblike občestvene ljudske pobožnosti, ki bi bolj ustrezala smernicam splošne liturgične prenove in bodo tako v večjo korist krščanskemu ljudstvu. Hkrati hoče Cerkev nadomestiti izven in namesto prave liturgije porojene pobožnosti s pravo „ljudsko liturgijo“ — z bogoslužnimi opravili, ki bi — poleg maše, brevirja, zakramentov in zakramentalov, ki so doslej veljali za liturgijo v ožjem pomenu — bila prava liturgija in zato živa molitev vsega božjega ljudstva. Želja Cerkve je, da bi stoletna disharmonija med liturgijo in ljudskimi pobožnostmi izginila predvsem na ta način, da bi tudi ljudske pobožnosti bile »s svetim bogoslužjem v soglasju, v nekem smislu iz njega izvirale, ljudstvo k njemu vodile, ker je že po svoji naravi daleč odličnejše od njih« (B 13). Namen liturgične prenove, kakor jo pojmuje in hoče Cerkev, ni ukinitve ljudskih pobožnosti ali zaviranje razvoja novih oblik, ampak prenova le-teh po istih smernicah, ki veljajo za liturgijo v ožjem pomenu.

Zanimivo je dejstvo, da je že liturgično gibanje, ki se je v času med obema vojnama razširilo v svetu in pri nas, hotelo prenoviti in poglobiti krščansko življenje vernega ljudstva prav po bogoslužju. V raznih poskusih tedanje dobe je treba iskati začetke nekaterih današnjih oblik občestvenega bogoslužja. Tako se je takrat udomačila molitev večernic in kompletorija, prvi del maše pa je služil kot nekak vzorec za opravilo božje besede.² Te

¹ Posamezni obredi so prenovljeni v sledečem časovnem zaporedju: sveti zakon (19. marca 1969), sveta maša (6. aprila 1969), sveti krst (15. maja 1969), krščanski pogreb (15. avgusta 1969), molitveno bogoslužje (11. aprila 1971) in sveta birma (22. avgusta 1971).

² Prim. J. A. Jungmann, Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg 1964, 117—118.

oblike pobožnosti so dolgo veljale kot »partes extraliturgicae«, »pia exercitia,« in liturgicum ordinem quodammodo inserta.³ V zadnjem času pa je Cerkev prav ob prenovljenem brevirju (molitvenem bogoslužju) močno poudarila željo, naj bi vsaj glavne molitvene ure, predvsem hvalnice in večernice, postale molitev vsega občestva.⁴ S tem so seveda tudi laiki pritegnjeni v krog molivcev Cerkve, molitev brevirja pa zanje pomeni pravo liturgično dejanje.

Poleg tega so se zlasti v zadnjem desetletju močno uveljavile razne nove oblike občestvenega bogoslužja, ki sicer nimajo strogo predpisane liturgične oblike, vendar so liturgiji po svoji vsebini in namenu zelo blizu in jih tako ne morejo več prištevati le k ljudskim pobožnostim ali paraliturgiji. K tem novim oblikam prištevamo predvsem opravilo božje besede in občestveno obhajanje (zakramenta) pokore.⁵ Dokumenti cerkvenega učiteljstva omenjene oblike že predvidevajo in jih tudi močno priporočajo.⁶

Ker so se nekatere teh novih oblik občestvenega bogoslužja tudi pri nas že udomačile⁷ in predvsem tam, kjer so duhovniki imeli dovolj razumevanja, znanja in poguma, je primerno o tem spregovoriti, da bi se omenjene oblike po želji Cerkve še bolj razširile in tako koristno dopolnjevale bodisi prenovljene bogoslužne obrede bodisi razne ljudske pobožnosti. Zato bi najprej skušali ugotoviti, kateri notranji in zunanji vzroki so vplivali na nastanek in rast mnogovrstnih ljudskih pobožnosti, kakšna je njihova vrednost, kakšne so tudi pomanjkljivosti. Hkrati bomo ob koncilskih in pokoncilskih dokumentih in že prenovljenih liturgičnih opravilih povzeli značilnosti občestvenih bogoslužnih opravil (I. poglavje). Iz teh

³ Prav tam, 117.

⁴ Prim. Molitveno bogoslužje. Navodila za molitev prenovljenega brevirja (odslej MB), slovenski prevod, Ljubljana 1972, čl. 20—27, 40.

⁵ O obeh vrstah opravil zasledimo poročila in članke tudi v domači literaturi. Glej: Š. Steiner, Občestveno obhajanje pokore, v: Cerkev v sedanjem svetu (odslej CSS) 1 (1967) 174—177; Isti, Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko, v: CSS 2 (1968) 55—57; Dvojna številka revije CSS 3 (1969) III—IV je posvečena zakramentu pokore; J. Smej, Opravilo božje besede, v: CSS 4 (1970) 49—52; H. Žveglič, Ali (se) prav spovedujemo? v: Naše tromostovje. Mesečno glasilo župnije Marijinega Oznanjenja v Ljubljani, 4 (1972) št. 9. Izšli so tudi nekateri zelo uporabni prevodi: A. Aubry — J. de Baciocchi — C. Rozier, Pokorniško bogoslužje (prevod iz francoščine), Zadar 1969; Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori (prevod), Ljubljana 1971.

⁶ Prim. Konstitucija o svetem bogoslužju (odslej B) 35, 1; (Prvo) Navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (odslej 1 Nv) 37—39. Glej zbirko: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, slovenski prevod, Ljubljana 1967. Ista zbirka vsebuje še: Drugo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (citirano kot 2 Nv) in Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju (citirano G1); Tretje navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (citirano kot 3Nv) je objavljeno v Prilogi okrožnice 11/1970 Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani; Pastorialne norme o skupni zakramentalni odvezi 10 (Glej: Okrožnica št. 7/1972 Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani).

⁷ Najbolj je razširjeno občestveno obhajanje (zakramenta) pokore zlasti v adventnem in postnem času kot priprava na praznike oziroma na zakramentalno spoved. Opravilo božje besede je žal manj razširjeno.

smernic bomo nato povzeli sestavne elemente bogoslužnih opravil in tako ugotovili njihovo strukturo (II. poglavje). Dalje bomo opozorili na namen, vsebino in obred nekaterih občestvenih bogoslužnih opravil (III. poglavje). Končno se bomo vprašali, kakšne so pastoralne naloge ob uvajanju novih oblik bogoslužnih opravil (IV. poglavje).

I

RAZLOGI ZA NASTAJANJE NOVIH OBLIK OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA IN ZNAČILNOSTI TEH OBLIK

Da bi mogli bolje razumeti, zakaj se je prav v našem času pokazala potreba po novih oblikah bogoslužja, je potrebno, da vsaj bežno pogledamo v zgodovino, kako so začele nastajati razne ljudske pobožnosti, ki so poleg liturgije v ožjem pomenu spremljale življenje nekdanjega vernika ter spremljajo tudi življenje današnjega človeka.

V času po binkoštnem prazniku so se apostoli in prvi kristjani še dalje zbirali v templju k molitvi (prim. Apd 2, 46; 3, 1—26; 21, 26—30). Toda kmalu so bili v templju nezaželjeni (prim. Apd 21, 26—30). Že od Kristusovega vnebohoda dalje pa so se zbirali v dvorani zadnje večerje in po domovih k molitvi in lomljenju kruha (prim. Apd 1, 12—14; 2, 2; 2, 42—47; 12, 12—17). Zbiranje prvih kristjanov k molitvi in daritvi ni pomenilo samo povezanosti s Kristusom, ampak tudi povezanost med brati in sicer v veri in ljubezni (prim. Apd 2, 42—47; 1 Kor 10, 17).⁸ Bogoslužje prve Cerkve je bilo kristjanom razumljivo še posebej zaradi tega, ker so Gospoda poznali, z njim občevali, slišali nauk iz njegovih ust. Medsebojna povezanost, edinost in ljubezen v duhovnih in materialnih dobrinah pa je še stopnjevala njihovo vero in krščansko veselje.

Ko se je krščanstvo razširilo do Rima in po rimskem cesarstvu, se je bogoslužje vršilo v družinskem krogu, saj so navadno cele družine sprejele vero (prim. Apd 10, 1—48; 16, 11—15; 18, 7—8). Kristjani so se zbirali v hišah svojih somišljenikov ali na grobovih mučencev. V začetku so prostori, kjer se je vršilo bogoslužje, bili v posesti lastnika hiše, kasneje so prešli v last vse skupnosti. Bogoslužje je še vedno nosilo pečat domačnosti, preprostosti in razumljivosti. Ko je Cerkev izšla iz katakomb, je s pomočjo in naklonjenostjo cesarjev začela graditi posebne kultne prostore. V baziliki dominira Kristus Pantokrator oblečen kot vladar, bogoslužje prevzema razne zunanje geste, ki so udomačene na dvoru (prikloni, poklekovanje). Ljudstvo, ki je po dosegu svobode v velikem številu sprejemalo krščanstvo, ima vedno manj koristi od bogoslužja, saj mu je vedno bolj nerazumljivo, odmaknjeno in tuje, zato tudi udeležba pri bogoslužju

⁸ Prim. E. Lodi, *La chiesa locale come assemblea eucaristica*, v: *La Chiesa locale* (uredil A. Tassarolo), Bologna 1970, 78; A. Hortelano, *La Chiesa del futuro*, Assisi 1969, 71—79.

pojema in 4. lateranski cerkveni zbor (1215) mora uzakoniti prejem zakramenta pokore in obhajila enkrat na leto.⁹

Preseljevanje narodov v srednjem veku je stanje še poslabšalo. Pokristjanjevanje novih narodov je navadno bilo množično, zato je verska poučenost bila pomanjkljiva in vera slabotna. Občestveno sodelovanje je vedno bolj zginjalo, saj verne množice niso razumele tujega liturgičnega jezika in ne mentalitete, ki se je izražala v bogoslužju. Bogoslužje je postajalo vedno bolj le kleriško bogoslužje, ki ga narod ni razumel.¹⁰ Oltar je daleč od ljudstva, bogoslužje je v tujem jeziku, v latinščini, ki je preprost vernik ne razume, tudi koralno petje je v prvi vrsti namenjeno klerikom in ne ljudstvu.¹¹ Vendar je ljudstvo verno in svojo vernost hoče pokazati tudi v bogoslužju. Eden izmed najbolj udomačenih načinov takšnega sodelovanja ljudstva v bogoslužju in ob drugih priložnostih so »kiri-jelejsoni«, ki jih je ljudstvo ponavljajo ob latinskem petju klerikov in pevcev, ali pa so istemu vzkliku dodali tudi besedilo v domačem jeziku.¹² Podobno so za največje cerkvene praznike (božič, veliko noč, vnebohod in binško) mašni latinski sekvenci dodajali tudi besedilo v domačem jeziku s kirielejsoni oziroma alelujo.¹³ Tudi prošnje za vse potrebe, ki so jih vstavljali v mašno bogoslužje, so bile učinkovit način sodelovanja vernega ljudstva. Duhovnik je navedel krajšo ali daljšo vrsto prošenj, nato je sledila molitev očenaša in zdravamarije ali le zdravamarije.¹⁴ Ljudstvo se je precej oddaljilo od prejemanja svetega obhajila in njegovih sadov, zato so hoteli to nadomestiti z darovanjem ali pa z izpostavljanjem in češčenjem sv. Rešnjega Telesa.¹⁵

Ker pobožnost ljudstva ni mogla vselej priti dovolj do izraza v liturgiji, je ljudstvo iskalo še novih načinov izražanja svoje vernosti, npr. z raznimi verskimi igrami, češčenjem svetnikov, zavetnikov in podobno. Vse te oblike verskega izražanja pa so bile tesno vezane na liturgijo, saj je prav liturgija dajala ljudem spodbudo, da so verske skrivnosti hoteli doživljati na njim čimbolj razumljiv način.¹⁶

Na rast ljudskih pobožnosti so močno vplivala tudi razna zasebna razodetja, legende in resnični dogodki ter druga verska doživetja. Zlasti so se v srednjem veku udomačila romanja bodisi v Sveto deželo bodisi v svetišča bolj priljubljenih svetnikov. Vernikom so te oblike pobožnosti bile pri srcu, saj jih nerazumljiva in dokaj toga liturgija ni mogla zadovoljiti. Zato je v zasebnih pobožnostih toliko bolj prišla do veljave osebna pobožnost, individualnost, navdušenje, pa tudi čustvenost in neumirjenost ter pretiravanje. Cerkev je zaradi tega bolj omejevala, kakor pa podpi-

⁹ Prim. A. Hortelano, n. d. 79.

¹⁰ Prim. J. A. Jungmann, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck—Wien—München 1960, 88—90.

¹¹ J. A. Jungmann, n. d. 92.

¹² M. Smolik, Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do 18. stoletja (Inavguralna disertacija), Ljubljana 1963, 76, 79—81.

¹³ M. Smolik, n. d. 85 sl.; J. A. Jungmann, n. d. 94.

¹⁴ J. A. Jungmann, n. d. 94—95.

¹⁵ J. A. Jungmann, n. d. 95—96.

¹⁶ J. A. Jungmann, n. d. 101 sl.

rala razne ljudske pobožnosti.¹⁷ Najbolj ostro pa so proti ljudskim pobožnostim nastopili reformatorji poudarjajoč vrednost ‚sola fides‘.¹⁸ Ljudstvo je še dalje ohranilo svoje pobožnosti in jih tudi skupno opravljalo v cerkvi npr. molitev rožnega venca, križevega pota, petje cerkvenih pesmi in podobno.¹⁹

Kaj je treba reči o ljudskih pobožnostih? Predvsem jih je treba vrednotiti in ocenjevati v njihovem zgodovinskem okvirju, saj nosijo pečat svoje dobe, mentalitete, verovanja in čustvovanja ljudi, njihovih potreb in zahtev. V nekaterih oblikah so ljudske pobožnosti gotovo prešle določene meje in so zato upravičeno zadele na nasprotovanja reformatorjev in omejevanja s strani cerkvene oblasti. Vredno pa je poudariti, da se je tudi po ljudskih pobožnostih v ljudstvu ohranjala in ohranila vera. Današnjega človeka upravičeno motijo nekatere značilnosti teh pobožnosti, zlasti pretiran individualizem, čustvenost, ponavljanje istih obrazcev, svetobežnost in odmaknjenost od vsakdanjega življenja. Ne bi mogli reči, da današnji vernik te pobožnosti povsem odklanja; hoče jih le videti prenovljene in uporabljati v novi obliki, ki bo bolj ustrezala njemu osebno in krščanski skupnosti, da bodo imele moč tudi nevernemu človeku približati verske skrivnosti.

Smernice, ki jih je 2. vatikanski cerkveni zbor dal za prenovno celotne liturgije in so po njih liturgični obredi v večini že prenovljeni, so dragocen in nepogrešljiv pripomoček, bodisi za posodobljenje raznih ljudskih pobožnosti, bodisi pri nastajanju in uvajanju novih oblik občestvenega bogočastja. Gre vsekakor za namen, da bi vse različne oblike pobožnosti ne bile samo ‚ljudske pobožnosti‘, marveč prava vseljudska liturgija. Iz dokumentov cerkvenega učiteljstva ter iz že prenovljenih obredov moremo povzeti značilnosti novih bogoslužnih opravil na splošno.

1. Odslej je treba v bogoslužju posvečati največjo pozornost svetemu pismu. Zato »naj se v svetih obredih oskrbi obsežnejše, pestrejšje in primernejše branje svetega pisma« (B 35). Po svetem pismu Bog sam govori svojemu ljudstvu (B 33) in Kristus sam je po njem navzoč med ljudmi (B 7).²⁰ K svetemu pismu spadajo ne samo berila, ampak tudi psalmi; primerna homilija pa naj se čim bolj naslanja na svetopisemske tekste.²¹ Namen svetopisemskega branja pri bogoslužnih opravilih je, da bi se verniki hranili z božjo besedo in iz nje živeli. »Naj se torej (verniki) radi poglobljajo v samo sveto pismo, bodisi pri svetem bogoslužju, ki je sestavljeno iz božjih izrekov, bodisi s pobožnim branjem, bodisi v ustanovah, ki so za to primerne, ali z ostalimi pripomočki, ki se v našem času hvalevredno širijo z odobrenjem in s podporo pastirjev Cerkve« (BR 25). Homilija naj bo predvsem razlaga božje besede, ‚aktualizacija‘

¹⁷ Kako je npr. v našem stoletju Cerkev omejevala razne pretiranosti v pobožnosti prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945,² 410—411. Prim. tudi Zakonik ljubljanske škofije, čl. 451—496.

¹⁸ J. A. Jungmann, n. d. 107.

¹⁹ J. A. Jungmann, n. d. 121—122.

²⁰ Kako je ta zahteva uresničena v prenovljenem mašnem obredu, glej: Sveta maša. Navodilo za maševanje in mašne molitve (odslej SM), slovenski prevod, Ljubljana 1969, čl. 9, 33—35, 318—320; 1 Nv 49—50; Nv 2a.

²¹ Prim. B 52; 1 Nv 53—55; 3 Nv 2a; MB 47; M. Gy, *De verbo Dei in liturgia*, v: *Constitutio de sacra liturgia. Cum commentario*, Roma 1964, 93—95.

njene vsebine,²² saj je »oznanjevanje božje besede v liturgiji dej odrešitvske zgodovine.«²³

2. Bogoslužna opravila razodevajo občestvenega duha in ljudi vzgajajo k medsebojni povezanosti. »Bogoslužna opravila niso zasebna opravila, marveč sveti obredi Cerkve...« (B 26). Verniki so zbrani kot sveto ljudstvo, ki se v skupni molitvi obrača k Bogu, ga časti in mu daje hvalo ter mu kot skupnost želi dati odgovor na njegov klic. Namen bogoslužja je združenje z Bogom in ljudmi, da bi bili enega srca (prim. B 10, 42). Ker se v bogoslužnih opravilih razodeva narava Cerkve, ki je skupnost verujočih, imajo takšna opravila prednost pred ljudskimi ali čisto individualnimi pobožnostmi (prim. B 27).²⁴ Tako nam bogoslužje ne samo razodeva naravo Cerkve in pojasnjuje skrivnosti vere, ampak hkrati tudi vzgaja človeka k skupnostnemu duhu, za odgovornost v Cerkvi in v svetu, uči ga odpovedi lastnim željam in čustvom (prim. Molitveno bogoslužje 108). Skupnost pa ima močan vpliv na posameznika, saj mu pomaga, da more resnice globlje doumeti, tudi izkustveno spoznati po skupnih dejanjih; podpira ga v izpolnjevanju vsakdanjih dolžnosti; pomaga mu pri ohranjanju pripravljenosti in zvestobe. Tako se po bogoslužnem občestvu ustvarja tudi vsakdanje, življenjsko občestvo in povezanost med ljudmi. Pa ne samo posameznik marveč celotna skupnost se po bogoslužnih opravilih utrjuje, povezuje in osvešča. Tako so bogoslužna opravila cilj in izhodišče krščanskega življenja.²⁵

3. Bogoslužna opravila vzgajajo v pravem molitvenem duhu. Človek je podvržen nevarnosti, da se k Bogu zateka le v potrebi, le v sili in je vsa njegova molitev le v prošnji. Bogoslužna opravila človeka navajajo k temu, da se nauči najprej Boga častiti, se mu zahvaljevati in ga prositi upoštevač božjo in ne človeško lestvico vrednost (prim. B 2, 33).²⁶ Ko nas je Bog sam po svoji besedi v bogoslužju nagovoril, se nato ljudstvo obrača k svojemu Bogu z molitvijo (prim. B 33). Vsako

²² Prim. M. Smolik, Pripombe k liturgični konstituciji, Ljubljana 1964, 25.

²³ M. Gy, De verbo Dei in liturgia, 94.

²⁴ Prim. M. Smolik, Pripombe k liturgični konstituciji, 15—16.

²⁵ Prim. L. Borello, Leggi e suggerimenti per una celebrazione comunitaria autentica, v: Rivista di pastorale liturgica 11 (1971) 314—315. Prim. tudi Papež Pavel VI.: Apostolska konstitucija s katero se nekoliko spreminja cerkvena spokorna disciplina (Paenitemini), slovenski prevod, Ljubljana 1967, 2, 5, 7, 16. — Občestveni vidik prihaja danes še posebej do izraza pri občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore. Številni avtorji posvečajo temu vprašanju precejšnjo pozornost. Prim. K. Rahner, Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza, v: La penitenza della Chiesa, Roma 1968, 2 73—128; F. J. Heggen, Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata, Brescia 1970; J. Ramos-Regidor, Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Torino-Leumann 1970, 255—269; Th. Rey-Mermet, Laissez-vous réconcilier... La confession aujourd'hui?, Paris 1972, 147—184; F. Scottocornola, La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana, Brescia 1969, 27—80; F. Nikolasch, Zur Theologie und Praxis des Buss-sakramentes, v: Freiheit—Schuld—Vergebung, Wien 1972, 87—105; M. Valković, L'aspetto ecclesiale del sacramento della penitenza, v: Studia moralia V (1967) 201—214.

²⁶ Prim. tudi MB 108; R. Guardini, Uvod u molitvu, Zagreb 1969, 37—76.

bogoslužje ima torej dialoški značaj, katerega je treba ohraniti v vsaki osebni ali občestveni molitvi.

4. Nove oblike bogoslužja zahtevajo aktivno sodelovanje zbranega občestva (prim. B 14, 28—30, 41).²⁷ Dejavno sodelovanje se kaže najprej v tem, da so v bogoslužno opravilo vključeni vsi navzoči in sicer tako, da vsak »delo samo tisto in vse tisto, kar mu gre po naravi stvari in po liturgičnih predpisih« (B 28). Odslej ne bi smelo biti nikogar, ki bi bil pri bogoslužnih opravilih nezainteresiran. Prenovljeno bogoslužje zahteva, da vernik ob svojem času moli, posluša, prepeva, vzklika, izpoveduje svojo vero, se kesa svojih slabosti in ohranja zbrano tihoto (prim. B 30; SM 16). Seveda je zunanje sodelovanje le nujen predpogoj, da vernik tudi notranje sodeluje pri bogoslužju. Za takšno sodelovanje pa se mora osebno notranje pripraviti in potruditi. Samo na ta način more bogoslužje posamezniku in skupnosti prinesiti zaželjene sadove.²⁸ Dejavno sodelovanje ni neka posebna ‚milost‘, pač pa je to pravica in dolžnost, ki izhaja iz zakramenta svetega krsta (prim. B 14). Posebna oblika sodelovanja je tudi v tem, da morejo verniki pri bogoslužnih opravilih, ki nimajo strogo predpisane oblike, kot je npr. pri opravi božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore, še svobodneje sodelovati pri izbiri beril, pesmi, psalmov, prošenj, pri oblikovanju samega obreda.

Zgoraj našete značilnosti bogoslužnih opravil so sicer našle svojo polno potrditev šele v dokumentih zadnjega cerkvenega zbora. Zahtevali in poudarjali pa so jih že pionirji liturgičnega gibanja v prvih desetletjih tega stoletja. Ljudem so dali v roke misal v domačem jeziku, da bi mogli pri evharistični daritvi z duhovnikom sodelovati ter iz liturgičnega besedila črpati dragoceno vsebino za krščansko življenje.²⁹

II

STRUKTURA NOVIH OBLIK OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA

Čeprav nimajo vsa nova bogoslužna opravila strogo določene oblike — zlasti to velja za opravilo božje besede in občestveno obhajanje pokore in celo pri hvalnicah in večernicah so možne prilagoditve — vendar imajo nekatere elemente, ki jih je treba upoštevati pri pripravi in oblikovanju navedenih opravil. Kateri so ti elementi?

1. Branje, razlaga (homilija) in premišljevanje svetega pisma so bistveni in zelo važen del bogoslužnega opravila. Vsi doslej že prenovljeni obredi imajo večji poudarek na svetem pismu.³⁰

²⁷ V molitvenem bogoslužju se npr. »z vzkliki, dvogovori, menjavajočo molitvijo psalmov in drugim podobnim spodbuja dejavno sodelovanje vseh v skladu s sposobnostmi vsakega posameznika« (33). Prim. še 1 Nv 19; Gl 5, 15.

²⁸ Prim. S. Famosi, De sacrae liturgiae instauratione, v: Constitutio de sacra liturgia, 78, 261.

²⁹ Prim. J. A. Jungmann, n. d. 125.

³⁰ Prim. Sveta maša 9, 33—35, 313, 316, 318—320; sveti krst 44—46, 186—215; sveti zakon 21—22, 67—105; krščanski pogreb 26—31, 62—64, 83—144, 203—237; molitveno bogoslužje 33, 55—69, 100—109, 140—158; sveta birna 20—21, 36—38, 61—65.

Ko se božje ljudstvo zbere k bogoslužnemu opravilu, najprej posluša in premišljuje božjo besedo in se tako najbolje pripravi na prejem zakramenta (evharistije, krsta, zakona . . .). Božja beseda, ki ima že sama tako rekoč zakramentalni značaj, saj je po njej med nami Kristus sam prisoten (prim. B 7, 33), ustvarja v človeku potrebno in primerno razpoloženje za prejem zakramenta. V nekaterih bogoslužnih opravilih, npr. pri opravi božje besede in občestvenem obhajanju pokore ter molitvenem bogoslužju, je božja beseda osrednji del samega opravila.³¹ Ljudstvo se zbere z namenom, da bi poslušalo in premišljevalo božjo besedo in njene nauke ohranilo v svojem srcu in v vsakdanjem življenju.

2. Odličnejši deli vsakega bogoslužnega opravila so pridržani škofu ali duhovniku oziroma diakonu, ki predseduje zbranemu občestvu. Ti deli so: uvodni pozdrav s povabilom, prošnje, razna opozorila, branje evangelija s homilijo, začetek in sklep prošenj za vse potrebe in odslovitev z blagoslovom.³² Verniki so zbrani v Kristusovem imenu, predsedujoči pa je Kristusov namestnik. Po zbranem občestvu je prisotna vsa Cerkev, ki preko svojega edinega srednika, Kristusa, moli k nebeškemu Očetu. Tako vsako bogoslužno opravilo razodeva hierarhično strukturo Cerkve in njeno naravo.³³ Molitev predsedujočega je nekakšen višek vsakega bogoslužnega opravila, saj se po Kristusovem naročilu in v njegovem imenu obračamo k nebeškemu Očetu.

3. Kljub omejitvi, da namreč predsedujočemu pripadajo odličnejši deli vsakega bogoslužja, pride delež vernikov (občestva) do izraza najbolj pri prošnjah za vse potrebe, v osebni molitvi in zlasti v skupni molitvi Očenaša.³⁴ Prošnje za vse potrebe so po dolгих stoletjih zopet postale sestavni del bogoslužja in so na splošno povsod lepo sprejete.³⁵ Ker je bogoslužje občestveno in ne zasebno opravilo, pridejo v prošnjah do izraza predvsem potrebe vesoljne Cerkve in vsega človeštva, pa tudi potrebe krajevne Cerkve, župnijskega občestva ali določene skupnosti. Zato so prošnje za vse potrebe najbolj spremenljiv del bogoslužja, saj je pri njihovem oblikovanju potrebno upoštevati situacijo *hic et nunc*. Hkrati pride do izraza zavzetost, povezanost in odgovornost zbranega občestva za vse ljudi in za člane domače skupnosti. Višek skupne molitve pri bogoslužnih opravilih pa je Gospodova molitev očenaš. Kristus nam jo je zapustil kot tip in zgled za našo molitev. V molitvi očenaša je združeno vse človeštvo v eno samo družino božjih otrok. Zlasti bo Gospodova molitev krona vseh naših molitev tedaj, ko je nepo-

³¹ Pri opravi božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore so osrednji del opravila svetopisemska berila, pri molitvenem bogoslužju pa psalmi (prim. MB 100—109). Prim. tudi B 24; 1 Nv 37—38.

³² V mašni daritvi je seveda »na prvem mestu evharistična molitev, ki je vrhunec celotnega obhajanja« (SM 10; prim. tudi 11), ki jo moli le škof ali duhovnik ne pa diakon.

³³ Prim. B 26—32; P. Visentin, *Aspetti teologici e spirituali della nuova liturgia delle ore*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 11 (1971) 249—250, 254.

³⁴ Prim. B 53; 1 Nv 56.

³⁵ Prim. M. Smolik, *Pripombe k liturgični konstituciji*, 25—26; isti, *Pripombe k instrukciji (navodilu) za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju*, Ljubljana 1965, 20—21; V. Raffa, *Arricchimento eucologico dell'ufficio divino*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 11 (1971) 304.

sredno vezana k prošnjam za vse potrebe, kot je to primer pri hvalnicah in večernicah.³⁶

Molitev je tako važen del vsakega bogoslužja, da ne bo nikoli dovolj poudarjena njena vrednost. Molitev pomeni najbolj osebni odnos z Bogom in zato pomeni nekakšen résumé našega pogovora z Bogom.³⁷ Mogoče je udeležiti se bogoslužnega opravila in tudi poslušati božjo besedo, toda če se vse to ne zlije v molitev, je bogoslužje za posameznika brez koristi.

4. »Cerkveno petje v zvezi z besedilom tvori nujno in neločljivo sestavino slovesnega bogoslužja« (B 112). Petje ni le okras bogoslužja, čeprav se s petjem povzdigne slovesnost in je tako liturgično dejanje na višji stopnji,³⁸ marveč je izraz čiščenja, hvaležnosti in prošnje k nebeškemu Očetu.³⁹ Zato imajo pevci pravo liturgično vlogo (prim. B 29) in besedil, ki jih pevci pojo, ni treba nikomur vzporedno ali naknadno ponavljati, kot je to bilo nekdanj. Posebej je vredno poudariti, da ima glasba kot umetnost neko posebno moč tako na posameznika kot na skupnost: z glasbo se izražajo človekova najgloblja čustva, veselje, zaupanje in sproščenost, človek se odpre sočloveku in se tako rekoč z njim zlije v eno; glasba ustvarja primerno razpoloženje in daje življenju neko dinamičnost. Vse te značilnosti veljajo tudi za petje pri bogoslužnih obredih: petje ustvarja pripravljenost za pogovor in zedinjenje z Bogom in sočlovekom.⁴⁰ Cerkev močno priporoča predvsem petje nekaterih liturgičnih besedil,⁴¹ posebno speva po berilu.⁴² Besedilo tega speva je vedno vzeto iz svetega pisma in je povezano z vsebino berila ali beril. Namen te povezave pa je, da vernike spodbuja k osebni in zavestni odgovoru na božjo besedo, katero so slišali v berilu. Zato je želja Cerkve, da vsaj pri liturgiji v ožjem pomenu, npr. pri maši, ta spev vedno ostane, in ga zato ni dovoljeno nadomestiti z drugimi pesmimi, kot je to mogoče narediti z vstopnim, darovanjskim ali obhajilnim spevom. Poudarjamo važnost speva po berilu zaradi tega, ker mora priti prav tako kot svetopisemska berila do izraza pri vsakem bogoslužnem opravilu. Berilo in spev se med seboj dopolnjujeta in zato tvorita neko vsebinsko celoto.⁴³ Teh smernic se je treba držati tudi tedaj, ko duhovnik skupaj z občestvom pripravlja in izbira berila oziroma speve za bogoslužna opravila, ki nimajo tako

³⁶ Podobno seveda velja za molitev očenaša tudi pri raznih opravilih božje besede oziroma občestvenem obhajanju pokore. O pomenu očenaša v zvezi s prošnjami glej: V. R a f f a, *Arricchimento eucologico dell'ufficio divino*, 298.

³⁷ Molitveno bogoslužje ima v I. poglavju (čl. 1—33) bogate in uporabne misli o pomenu molitve na splošno in še posebej o pomenu molitvenega bogoslužja.

³⁸ Prim. B 113; 1 Nv 49—52; G1 27—45.

³⁹ Prim. B 33; 3 Nv 3c.

⁴⁰ Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju pravi: »V takšni obliki postane namreč molitev prijetnejša; bolj jasno razodeva skrivnost svetega bogoslužja ter njegov hierarhični in občestveni značaj; z ubranostjo glasov se bolje doseže ubranost src; sijaj svetih stvari pomaga, da se duh lažje dvigne kvišku« (5). Prim. še G1 5—12.

⁴¹ Prim. B 121; G1 29—31.

⁴² Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju omenja, da je »izmed teh spremljivih spevov zlasti pomemben spev po berilu...; zato morajo med petjem tega speva vsi sedeti in ga poslušati; kolikor je mogoče, naj pri njem tudi sodelujejo« (33).

⁴³ Prim. Sveta maša, kjer pravi, da je »izbor psalma odvisen od berila« (36).

stroge liturgične oblike (npr. pri opraviu božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore).

Vendar nam Cerkev daje veliko svobode glede petja ljudskih pesmi tako v liturgiji v ožjem pomenu in še zlasti v bogoslužnih opravilih, ki nimajo strogo predpisane oblike. Potrebno je le, da pesem vsebinsko ustreza tistemu mestu, na katerem jo bomo peli.⁴⁴ Ker nam Cerkev ponuja dovolj bogat izbor svetopisemskih tekstov, katere naj bi peli, in je tudi zakladnica domačih ljudskih pesmi dovolj velika, bo lahko vsako bogoslužno opravilo privlačno in razumljivo ter bo nudilo udeležencem zdravo versko doživetje.

5. Sveta tihota je odslej pri bogoslužnih opravilih tako rekoč uzakonjena.⁴⁵ Tihota pa ni brezdelje, ampak ima svojo vsebino. Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju takole govori o ‚vsebini‘ tihote: »... tedaj (v tihoti) namreč verniki ne le niso tuji in nemi gledavci bogoslužnega opravila, ampak se v skrivnost, ki se obhaja, tesneje vcepijo z notranjim razpoloženjem, ki izhaja iz poslušanja božje besede, iz pesmi in prošenj, ki so bile izgovorjene, ter iz duhovne povezave z duhovnikom, ki izgovarja svoj del besedila« (17). Vsako bogoslužno opravilo vsebuje najprej božjo besedo, ki jo mora človek ohraniti in o njej premišljevati (prim. Lk 1, 19; 11, 28). Božja beseda zahteva delavno tihoto, poslušanje in premišljevanje v tihoti.⁴⁶ Če je Cerkev mnoga bogoslužna opravila precej skrajšala (npr. brevir, delno tudi mašo), ni s tem hotela reči, naj bo molitve manj, pač pa naj bo molitev boljša, bolj zbrana, doživeta in iskrena.⁴⁷ To nam ravno hočejo omogočiti trenutki ‚svete‘ tihote.

Prav bo, če navedemo tudi psihosociološki moment kot potrditev, da je tihota v bogoslužnih opravilih potrebna. Človek sedanjega časa potrebuje miru in zbranosti. Življenje ga pretirano poriva v svoje tokove. Potrebni so trenutki zbranosti, da najde sebe in Boga. Čeprav so bogoslužna opravila dejanja celotnega zbranega občestva in vse Cerkve, vendar Bog govori človeku kot posamezniku in članu skupnosti ter pričakuje njegovega odgovora. Skupnost z Bogom in brati pa je mogoče doseči le s poslušanjem svojega sogovornika in premišljevanjem njegovih besed.

Razumljivo je, da bodo zgoraj omenjeni elementi lahko prišli zdaj bolj zdaj manj do izraza pri posameznih bogoslužnih opravilih. Tako bo npr. pri molitvenem bogoslužju (hvalnicah in večernicah) v ospredju molitev in petje ter sveta tihota; pri opraviu božje besede in pri občestvenem obhajanju pokore pa bo poudarek na poslušanju in premišljevanju božje besede in sicer v primerni tihoti. Posebna vrednost omenjenih opravil je tudi v tem, da je mogoče dati zdaj enemu zdaj drugemu elementu večji poudarek. Na ta način se izognemo enoličnemu ponavljanju določenega opravila.

⁴⁴ Prim. B 116; Gl 32; Pri izbiri domačih pesmi bo dobrodošla knjiga P. A. N a d r a h a, Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji. Oznanjevalno-liturgična vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961, Ljubljana 1969.

⁴⁵ Prim. B 30; Gl 17; SM 23; MB 112, 201—203.

⁴⁶ P. V i s e n t i n, Aspetti teologici e spirituali della nuova liturgia delle ore, 265 sl.

⁴⁷ Prim. MB 18 (opomba).

III

NAMEN, VSEBINA IN OBRED NEKATERIH OBČESTVENIH BOGOSLUŽNIH OPRAVIL

V nadaljevanju te razprave se bomo omejili le na tri oblike novih občestvenih bogoslužnih opravil in sicer: na molitveno bogoslužje, predvsem hvalnice in večernice, ki naj bi po želji Cerkve postale najbolj splošna oblika liturgične molitve; na opravilo božje besede kot namensko najbolj raznoliko obliko in hranivo za poglobitev krščanskega življenja; na občestveno obhajanje (zakramenta) pokore kot sredstva vzgoje k spreobrnjenju in učinkovitejšemu prejemanju omenjenega zakramenta. Medtem ko prva oblika spada v liturgijo v ožjem pomenu, sta naslednji dve po svoji zgradbi bolj svobodni. Namen vseh treh navedenih oblik pa je, da bi postale prave občestvene pobožnosti, prava ljudska liturgija v najboljšem pomenu besede.

A. Molitveno bogoslužje — hvalnice in večernice

Molitev brevirja, oziroma po novem, molitvenega bogoslužja, je nehala biti domena in dolžnost nekaterih, klerikov ali drugih Bogu posvečenih oseb, in je po želji Cerkve postala molitev vsega božjega ljudstva (prim. B 100; MB 20—27). Res je, da je tudi doslej celotna Cerkev molila, ko so molili tisti, katerim je bila naložena posebna dolžnost moliti v imenu Cerkve. Toda zdaj je Cerkev dala svojo najodličnejšo molitveno knjigo v roke vsem svojim članom. Poleg tistih, ki so že doslej opravljali molitev brevirja, naj se odslej molitvenega bogoslužja oklenejo zlasti župnijska občestva, skupine laikov, redovnikov in redovnic, ki doslej niso imeli obveznosti molitve brevirja, družine in tudi posamezniki. Čeprav Cerkev ne nalaga stroge obveznosti molitve brevirja razen tistim, ki so jo že doslej imeli, je vendar želja izražena s takšno prepričljivostjo, da bodo udje Cerkve z veseljem segli po dragocenem daru, ki jim je dan na razpolago. Le tako moremo razumeti obširen dokument o molitvi na splošno in zlasti o molitvenem bogoslužju, dokument, ki je predvsem pastoralno-liturgične in ne juridične narave.

Molitveno bogoslužje je molitev celotne Cerkve in ne le molitev posameznika ali neke skupnosti. Še več: je molitev Kristusa, ki je glava svojemu telesu, Cerkvi (prim. MB 17; B 7). Ko Cerkev moli, Kristus moli k svojemu in našemu Očetu. Ko so verniki zbrani v njegovem imenu, je Kristus sam navzoč, kajti »kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20). Molitev Kristusa in Cerkve pa je hvalnica Bogu, je prošnja in priprošnja (prim. MB 16—17). Kakor nas zakramenti posvečujejo, tako nas posvečuje tudi molitev, kajti povsod se »vzpostavi izmenjava ali dvogovor med Bogom in ljudmi...« (MB 14).

Po molitvenem bogoslužju pa se posvečuje tudi celotna človekova dejavnost, njegovo vsakdanje delo, dan in noč (prim. MB 10—11). Zato Cerkev priporoča, naj bi zlasti dve uri molitvenega bogoslužja in sicer

hvalnice in večernice bili »dva tečaja dnevnih molitev«: hvalnice kot jutranja molitev, ki naj posveti tek dneva, večernice kot večerna molitev in priprava na Kristusov prihod (prim. MB 37—39). Ker Cerkev važnost in vrednost hvalnic in večernic zelo poudarja ter njuno molitev najbolj priporoča, bomo najprej obravnavali hvalnice in večernice.⁴⁸

Molitveno bogoslužje naj posvečuje kristjanov dan. Dva najvažnejša trenutka dneva pa sta jutro in večer. Sem spadata dve glavni uri, hvalnice in večernice, kot stebra vsakdanje molitve. Hvalnice imajo latinsko ime *laudes matutinae*, kar nam razodeva značaj te molitvene ure: je hvalnica Bogu. To razodeva tudi vsebina hvalnic: himna (pesem), hvalni psalmi, Zaharijev spev ‚Hvaljen Gospod‘, prošnje za božji blagoslov čez dan. Poleg tega nas hvalnice spominjajo na Kristusovo vstajenje, saj nas luč sveta, ki je zopet nastopila, spominja na Luč, ki je Kristus. Večernice so na vrsti ob koncu dneva, ko naj se Bogu zahvalimo za milosti tistega dne. Darujemo se Bogu, saj nas večer spominja Kristusove zadnje večerje in njegove daritve na križu. Hkrati nas večernice spominjajo Kristusovega prihoda ob koncu sveta, kajti večer je zaton dneva. Večernični psalmi imajo zahvalno, daritveno in eshatološko vsebino, prav tako tudi Marijin spev ‚Moja duša‘. V prošnjah prosimo za vse ljudi in za njihove potrebe.⁴⁹

Poglejmo, kako poteka molitev hvalnic in večernic, če je zbrana k molitvi skupnost, in kako je mogoče uvesti razne prilagoditve, ki jih Cerkev dopušča in celo želi, da bi molitev hvalnic ali večernic v resnici bila molitev Cerkve in zbranega božjega ljudstva.

1. Po uvodnem vzkliku »O Bog, pridi mi na pomoč...« sledi takoj pesem (himna), ki naj bi bila kot nekakšna ‚uvertura‘ v molitveno uro. Pesmi (himne) so določene, Cerkev pa nam sedaj nudi veliko večji izbor iz svoje bogate zakladnice.⁵⁰ Mogoče pa je liturgično pesem nadomestiti tudi z domačimi ljudskimi pesmimi, da se le njihova vsebina sklada z vsebino praznika ali molitvene ure (prim. MB 42, 178). Tako bo ob praznikih skoraj vedno uporabna primerna praznična pesem, npr. »Božji nam je rojen Sin« v božičnem času ali »Jezus naš je vstal od smrti« v velikonočnem času in podobno. Zaželeno je, da bi dobili primerne prevode še ne prevedenih cerkvenih pesmi in da bi jim skladatelji dali primerno glasbeno obliko. Pesem ustvarja vzdušje in razpoloženje in nas pripravlja na molitev.

2. Sledi molitev psalmov in sicer en psalm, nato pri hvalnicah slavo-spev (kantik) iz stare zaveze, pri večernicah iz nove zaveze ter še drugi psalmi. Psalmi so osrednji del hvalnic in večernic. Lahko jih recitiramo, zlasti ob praznikih pa je primernejše, če jih pojemo (prim. B 99; G1 37—41; MB 43, 272). Če skupnost, ki moli hvalnice ali večernice, zna vrednotiti in koristno porabiti tihoto, se po vsakem psalmu za nekaj trenutkov ustavijo, tiho premišlujejo ali molijo (prim. MB 202).

3. Kratko berilo, ki sledi molitvi (petju) psalmov, je vzeto iz svetega pisma. Razlaga vsebino dneva, časa ali praznika (prim. MB 45). Lahko

⁴⁸ Prim. MB 40; M. Smolik, *Novi brevir — molitveno bogoslužje*, v: CSS 5 (1971) 155—157.

⁴⁹ Prim. MB 37—39; R. Falsini, *Significato e struttura delle singole ore*, v: *Rivista di pastorale liturgica* 11 (1971) 236—240.

⁵⁰ Prim. M. Smolik, *Pripombe k liturgični konstituciji*, 35—36.

pa vzamemo tudi daljše berilo in sicer iz ure bogoslužnega branja (matutina) ali iz dnevne maše. V obeh primerih nam berilo, krajše ali daljše, pomaga k boljšemu razumevanju božje besede. Daljše berilo izberemo tedaj, ko je pri molitvi zbrano tudi ljudstvo (prim. MB 44—46; 2 Nv 21).

4. Čeprav so hvalnice in večernice predvsem molitev, vendar je zelo na mestu tudi primerna pridiga, seveda krajša, v kateri se razlaga krajše ali daljše svetopisemsko berilo (prim. MB 47). Pridiga bo zlasti primerna tedaj, če hvalnice ali večernice molimo povsem samostojno in nato ne sledi nobeno drugo liturgično opravilo. Če je primerno, sledijo pridigi trenutki zbranosti v tihoti.

5. Naš odgovor na božjo besedo, ki smo jo slišali v kratkem ali daljšem berilu in smo o njej premišljevali, je spev z odpevom, ki ima značaj akklamacije, vzklika (prim. MB 49; 172). Cerkev dovoljuje, da sme ta spev z odpevom odpasti, če bo tako bolje, ali pa ga je mogoče nadomestiti — če tako odloči cerkvena oblast — s primernimi domačimi pesmimi. Žal pa Slovenci nimamo pesmi, ki bi ustrezale značaju tega speva. Le med evharističnimi pesmimi bi našli kaj primernega, npr. Mogočno se dvigni, Hvali svet, Odrešenika.

6. Nato je na vrsti evangeljski slavospév: v hvalnicah »Hvaljen Gospod«, v večernicah »Moja duša«. Ker sta tudi pri ljudeh že znana, ju bomo gotovo peli, saj petje najbolj ustreza njenemu značaju.

7. Prošnje za vse potrebe so največja novost v novem molitvenem bogoslužju. Lahko rečemo, da so tudi najbolj 'ljudski element' celotnega bogoslužja. Njihov nam je 'aktualizacija' jutranje in večerne molitve v zvezi s konkretnim življenjem in zbranim občestvom. Jutranje prošnje imajo namen ves dan in vse delo posvetiti Bogu, priprošnje pri večernicah pa imajo značaj molitve za vse potrebe: najprej splošni nameni za vesoljno Cerkev in vse njene zadeve ter za ves svet, nato nameni krajevne Cerkve, zbranega občestva. To pa pomeni, da mora zbrano občestvo samo oblikovati primerne prošnje, ki se nanašajo na vsakdanje življenje. Ta ugodnost, ki se je lahko poslužuje vsakdo tudi tedaj, ko sam moli, ima veliko vrednost za oblikovanje molitvenega in skupnostnega duha tako posameznika kakor tudi neke primarne skupine ali župnijskega občestva (prim. MB 51, 179—193).⁵¹

8. Skupna molitev, ali še bolje petje očenaša, je nekakšen vrh in krona hvalnic in večernic pa tudi celotnega molitvenega bogoslužja. Takoj nato sledi sklepna prošnja. Moli jo duhovnik ali diakon, ki je predsedoval bogoslužnemu opravilu. Prošnja ima določeno vsebino, ki ustreza prazniku, nedelji ali dnevu (prim. MB 197—200).

9. Sklep hvalnic ali večernic je enak sklepu pri maši. Duhovnik ali diakon ljudstvo pozdravi, ga blagoslovi in odpusti.

Zgoraj opisani potek molitve hvalnic in večernic velja tedaj, ko se ti dve molitveni uri opravljata povsem samostojno. Možno pa je eno ali drugo molitveno uro združiti z mašo. Presoditi je treba, ali bo to ljudem koristno in razumljivo. Tedaj je potek maše oziroma določene molitvene ure nekoliko spremenjen. Uvodni mašni obred odpade in opravilo se

⁵¹ Prim. R. Falsini, *Significato e struttura delle singole ore*, 240.

začne z uvodnim vzklikom ter pesmijo (iz hvalnic) ali s primerno mašno ali praznično pesmijo. Nato molimo vse tri psalme. Sledi skupno kesanje, — Gospod, usmili se, (Slava), glavna mašna prošnja. Besedno bogoslužje je iz maše, prav tako prošnje za vse potrebe, le med tednom lahko vzamemo oprošnje za vse potrebe iz hvalnic oziroma iz večernic. Po obhajilu pojemo Zaharijev oziroma Marijin slavospev. Vse ostalo je kot pri maši (prim. MB 93—96).

B. Opravilo božje besede

Opravilo ali opravila božje besede niso povsem nova bogoslužna opravila, saj jih je poznala že Cerkev prvih stoletij.⁵² Koncilna konstitucija o svetem bogoslužju daje priporočilo: »Pospesuje naj se opravilo božje besede pred bolj slovesnimi prazniki, v nekaterih dneh adventa in posta ter ob nedeljah in praznikih.« (B 35, 4). Nekaj več smernic najdemo v prvem Navodilu za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju: obred naj bo podooben besednemu bogoslužju pri maši, med berili naj se pojo pesmi, zlasti psalmi, naj bo tudi primerna pridiga, prošnje za vse potrebe in molitev očenaša. Podrobnejših smernic Navodilo ne daje, pač pa omenja, naj pristojni forumi preskrbijo »primerne pripomočke za dostojno in pobožno izvajanje teh opravil« (1 Nv 39; prim, tudi čl. 37—38). Potrebno je omeniti, da so v zvezi z naročilom, ki ga je dal koncil v liturgični konstituciji o svetem bogoslužju, »naj se v svetih obredih oskrbi obsežnejše, pestrejše in primernejše branje svetega pisma« (B 35, 1), nekateri obredi že prenovljeni in povsod je vanje vključeno opravilo božje besede. Vendar tu ne bomo govorili o teh opravilih, pač pa se bomo omejili le na ‚izvenzakramentalna‘ opravila božje besede, če jih smemo tako imenovati.

Naj navedemo najprej nekatere značilnosti teh opravil. Dejstvo, da opravila te vrste nimajo strogo predpisane oblike, daje številne možnosti oblikovanja teh opravil. Medtem ko imajo npr. hvalnice ali večernice ne samo predpisano obliko, ampak tudi vsebinsko določen značaj, so opravila božje besede po svoji namembnosti zelo mnogovrstna. Uporabiti jih je mogoče ob praznikih, nedeljah, določenih dobah cerkvenega leta; v določene namene, npr. v zahvalo, kot prošnjo, za odpuščanje grehov, za določeno milost . . .; pod raznimi vidiki, npr. molitev, odpuščanje, ljubezen, pravičnost, odgovornost in podobno. Lahko imajo značaj samostojnega bogoslužnega opravila ali pa so le uvod v neko drugo dejavnost, npr. veroučno uro, sestanek, srečanje in podobno. Vendar pa je treba paziti, da je osrednji del opravila božja beseda.⁵³ Ljudstvo je zbrano zaradi tega, da bi poslušalo božjo besedo in jo premišljevalo, se z njo hranilo in iz nje živelo.

Poglejmo sedaj, kako je mogoče oblikovati opravilo božje besede. Držali se bomo sheme (vzorca), kakor nam ga priporoča Cerkev, to je besedno bogoslužje pri maši, hkrati pa bomo opozorili na razne inačice v oblikovanju opravila.⁵⁴

⁵² Prim. M. Gy, De verbo Dei in liturgia, 94.

⁵³ Zato tudi ime ‚opravilo božje besede‘.

⁵⁴ Prim. 1 Nv 37.

1. Začetni obred

a) Za uvod je najbolj primerna pesem, praznična ali razpoloženska, ali psalm.

b) Duhovnik ali diakon, ki opravilu predseduje, pozdravi navzoče (kot pri maši ali pa s svojimi besedami), pojasni namen in pomen opravila, povabi navzoče k priznanju in obžalovanju grehov, da bi s čistim srcem in pravim notranjim razpoloženjem poslušali božjo besedo. Nato sledi nekaj trenutkov tihote. Obžalovanje grehov je lahko skupno kot pri maši, ni pa nujno.

c) Duhovnik ali diakon povabi navzoče k molitvi ter moli prošnjo, ki ustreza prazničnemu dnevu, nedelji, liturgičnemu času ali namenu, zaradi katerega so se ljudje zbrali.

2. Božja beseda

a) Eno ali dve berili; če sta dve, je prvo iz stare zaveze drugo iz nove. Vsebinsko naj se dopolnjujeta, »da bo jasneje vidna zgodovina odrešenja« (1 Nv 38). Lahko sledi nekaj trenutkov tišine.

b) Človekov odgovor na božjo besedo je primeren psalm, ki ga lahko recitirajo (pojo) vsi, ali le ponavljajo odpev. Psalm bi mogli nadomestiti s pesmijo, toda žal ustreznih pesmi nimamo.

c) Petje aleluje ali 3. kitice slovenske mašne pesmi nas pripravi na poslušanje evangelija, ki naj bo »vrhunec« opravila (1 Nv 38). Evangelij bere duhovnik ali diakon.

č) Sledi pridiga (homilija), ki naj bo tesno povezana z berili oziroma nameni, zaradi katerih je ljudstvo zbrano. Pridigati sme duhovnik ali diakon, laik sme le prebrati od župnika napisano pridigo. Po pridigi naj sledi nekaj trenutkov zbranosti.

d) Prošnje za vse potrebe naj zlasti upoštevajo vsebino beril, praznika ali nedelje, potrebe vesoljne Cerkve in vsega človeštva, krajevne Cerkve in zbranega občestva.

e) Vsi skupno molijo ali pojo Gospodovo molitev očenaš. Takoj nato duhovnik ali diakon moli sklepno molitev, ki naj bo v skladu s prazničnim dnevom ali nedeljo, liturgičnim časom ali namenom opravila.

3. Sklepni obred

a) Duhovnik ali diakon navzoče pozdravi, podeli blagoslov z roko in jih odslovi. Lahko pa sledi primeren drugi obred, npr. obhajilo navzočih, blagoslov z Najsvetejšim in podobno.

b) Za razhod se zapoje primerna pesem zahvale in veselja ali praznična pesem.⁵⁵

Čeprav je pri vseh opravilih božje besede prvenstveno v ospredju božja beseda sama, je vendar namen poslušanja in premišljevanja, da človek v osebni molitvi odgovori svojemu Bogu. »V bogoslužju namreč Bog govori svojemu ljudstvu; Kristus še vedno oznanja blagovest. Ljudstvo pa

⁵⁵ Glede sheme za opravilo božje besede glej: J. Smej, *Opravilo božje besede*, v: CSS 4 (1970), 52.

Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33). Zato opravilo božje besede nima značaja biblične ure ali razprave, ampak hoče človeka pripraviti na osebno srečanje z Bogom.

C. Občestveno obhajanje (zakramenta) pokore

Občestveno obhajanje pokore je pravzaprav ena izmed oblik opravil božje besede. Liturgična konstitucija in (prvo) Navodilo o izvajanju liturgične konstitucije priporočata opravilo božje besede »v nekaterih dneh adventa in posta« (B 35, 4; 1 Nv 38). Gotovo bo opravilo v teh dneh imelo povsem drugačen značaj kot npr. pred navadno nedeljo ali praznikom. Značaj opravila bo tedaj spokornost, spreobrnjenje, prošnja za odpuščanje, zadoščevanje, poživitev krstne milosti in obnovitev krstnih obljub in podobno. Zaradi tega, ker ima opravilo božje besede v omenjenih dneh spokorni značaj, je primerno, da ga obravnavamo posebej. Poleg tega se je od vseh opravil te vrste še najbolj udomačilo tudi pri nas bodisi kot samostojno spokorno opravilo bodisi kot priprava na prejem zakramenta pokore.⁵⁶ Zato mu tudi dajemo posebno ime: občestveno obhajanje (zakramenta) pokore. Kongregacija za nauk vere je pred nedavnim izdala »Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi«, kjer omenja, »da so bogoslužna opravila in skupni spokorni obredi zelo dobra priprava za bolj koristno spoved grehov in poboljšanje življenja«. ⁵⁷ To je tudi vse, kar je doslej dala uradna cerkvena oblast kot navodilo. Smemo pa pričakovati, da bo koncilsko naročilo, »naj se obred in obrazci spovedovanja tako spremenijo, da bodo jasneje izražali naravo in učinek zakramenta« (B 72), ki še ni prišlo do uresničitve, končno le prineslo dragocena pastoralna navodila za vzgojo k spreobrnjenju in za prejem zakramenta pokore. Upoštevajoč doslej že prenovljene zakramentalne obrede, ki imajo v sam obred vključeno opravilo božje besede, bo tudi prenovljeni obred spovedovanja verjetno vseboval podobna opravila.

Teologi in pastoralni delavci ves čas od koncila dalje ne mirujejo, teko da se je nabralo precej teološke in praktične literature o občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore.⁵⁸ Številne škofovske konference pa so

⁵⁶ V nekaterih župnijah oziroma dekanijah imajo občestveno obhajanje pokore zlasti v adventnem in postnem času in sicer kot posredno ali neposredno pripravo na prejem zakramenta pokore (npr. dekaniji Tolmin in Cerčno). Najbrž je prvo občestveno obhajanje pokore v Sloveniji bilo na Gomilskem in sicer v postu leta 1967. Prim. Š. Steiner, Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko, v: CSS 2 (1968), 55—57.

⁵⁷ Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi so izdane 16. junija 1972. Slovenski prevod pa je izšel v Okrožnici 7/1972 Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, str. 49—52.

⁵⁸ Poleg literature navedene v opombi 25 glej še: Z. Alszeghy, Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria, v: Gregorianum 68 (1967), 557—587; L. Bertsch, Busse und Buss-sakrament in der heutige Kirche, Mainz 1970; La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale (razni avtorji), Torino-Leumann 1967, zlasti 292 sl.; H. Boelaars, L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della penitenza, v: Studia moralia 8 (1970), 387—413; G. Weber, Zwanzig Bussfeiern mit Kindern, Donauwörth 1968; B. Senger, Bussfeiern, Dülmen 1969; J. Ramos-Regidor, La 'reconciliación' nella Chiesa primitiva: prospettive per la teologia

izdale o tem vprašanju potrebna pastoralna navodila.⁵⁹ Nobenega dvoma ni, da je zakrament pokore danes v krizi. Tako moramo lažje razumeti napore teoretikov in praktikov, da bi današnjemu človeku pokazali vrednost zakramenta pokore. Pogled v spovedno prakso prve Cerkve ter potreba po preoblikovanju dosedanjega dokaj skromnega obreda in njegove oznanjevalne moči sta narekovala iskanje in odkrivanje tistih značilnosti zakramenta pokore, ki jih je treba pokazati današnjemu človeku: biblično pojmovanje greha in spreobrnjenja, eklezialna in komunitarna razsežnost greha in pokore, pokora kot krepost in kot zakrament, spreobrnjenjski značaj človekovega življenja, vloga Cerkve in skupnosti pri odpuščanju, zakrament pokore — drugi krst. Vsi ti momenti pridejo močno do izraza v raznih spokornih opravilih.

Občestveno obhajanje pokore temelji na božji besedi. Občestvo in posameznik kot ud tega občestva poslušajo božjo besedo in v njeni luči presojuje svoje življenje. To še ni dovolj: potrebno je kesanje, ki človeka spravi z Bogom in sicer po Cerkvi. Sprava s Cerkvijo pomeni tudi spravo z Bogom. Zbrano občestvo daje posamezniku poroštvo, da ga bo še dalje spremljalo s svojo molitvijo in mu pomagalo k resničnemu spreobrnjenju, kot je to delalo doslej. Novost pri občestvenem obhajanju pokore, ki pri opravih božje besede ne pride toliko do izraza, je zahvala občestva za milost odpuščanja. To zahvalo narekuje evangelij.⁶⁰ Sicer pa je obred občestvenega obhajanja pokore precej podoben opravi božje besede. Če je z občestvenim obhajanjem pokore združen prejem zakramenta pokore, so v obredu nekatere posebnosti in bomo nanje opozorili.

1. Začetni obred

a) Primerna pesem, zlasti s spokorno vsebino ali spokorni psalm.

b) Duhovnik, ki predseduje opravi, pozdravi navzoče, razloži namen opravila in povabi k molitvi; po nekaj trenutkih tišine sklene s prošnjo, ki je bolj spokornega značaja. Če je občestveno obhajanje zakramenta pokore, naj tudi drugi duhovniki, ki bodo pri spovedovanju pomagali, pridejo skupaj s predsedujočim duhovnikom na primerno mesto v prezbiteriju.

e pastorale d'oggi, v: Concilium 7 (1971) I, 104—119; F. H e g g e n, Celebrazioni penitenziali: descrizione e valutazione di alcuni modelli, v: Concilium 7 (1971) I, 191—213; Dove va il Sacramento delle penitenza. Riflessioni teologiche e ricerca pastorale della V settimana di aggiornamento liturgico di Camaldoli (pro manuscripto), Camaldoli 1971, zlasti 51—80; G. card. L e r c a r o, Dimensione personale e comunitaria del sacramento della penitenza, v: La penitenza, riconciliazione con Dio e con la Chiesa, Milano 1968, 17—29; Rivista di pastorale liturgica 6 (1968) V (zlasti članki avtorjev: L. della Torre, A. Nocent, A. Molinaro, L. Brandolini in A. Norcini); od domače literature pa je vredno opozoriti na pastoralno revijo Cerkev v sedanjem svetu 3 (1969) III—IV.

⁵⁹ Prim. L a P e n i t e n z a. Dottrina, storia, catechesi e pastorale, 319—330; Pastoralno pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori, slovenski prevod, Ljubljana 1971; M. S m o l i k, Navodila škofov za občestveno obhajanje pokore, v: CSS 3 (1969), 81—82.

⁶⁰ Prim. Lk 17, 11—19.

2. Božja beseda

- a) Eno ali dve berili; berili sta izbrani pod enotnim vidikom, ki prežema vse spokorno opravilo. (Sledi kratka pauza.)
- b) Spokorni psalm ali pesem.
- c) Evangelij, ki naj dopolnjuje berilo(i).
- č) Vedno naj bo homilija, ki občestvo uvede v izpraševanje vesti (bodisi skupno pod določenim vidikom bodisi čisto osebno).
- d) Obuditev kesanja. Izberemo lahko različne načine: »Spovem se«, »Vsemogočnemu Bogu«, »Moj Bog«, v obliki prošenj, molitev očenaša ali s prostimi besedami.

3. Zakramentalni obred

- a) Duhovnik da kratka navodila, kje in kako bodo opravili spoved, kdo spoveduje. Mogoče je že tedaj priporočiti razna spokorna dela, izmed katerih naj vsakdo izbere sebi primerno in spovedniku pove, kaj je izbral.
- b) Osebna spoved ter individualna odveza. Poudarjati je treba, da ni nihče dolžan iti k spovedi; vsakdo pa naj izkoristi občestveno obhajanje pokore za resnično spreobrnitev. Med spovedovanjem naj vlada tišina ali diskretno predavanje religiozne glasbe (zlasti na orglah).
- c) Po končanem spovedovanju sledi skupna molitev vseh zbranih duhovnikov »Trpljenje našega Gospoda...«, nato se vsem zbranim naloži skupna pokora (dobro delo, molitev, apostolatsko delo in podobno). (Če je bilo le občestveno obhajanje pokore, je vedno na mestu nalaganje skupne pokore ter opozorilo, naj tudi vsak sam izbere sebi primerno pokoro.)

4. Zahvala in sklepni obred

- a) S primerno pesmijo ali hvalnim psalmom se vsi zbrani zahvalijo za milost odpuščanja. Duhovnik zaključi s sklepno molitvijo, ki izraža zahvalo in prošnjo.
- b) Duhovnik pozdravi navzoče, podeli blagoslov z roko in jih odslovi. Prav je, če duhovnik tik pred odslovitvijo vernike povabi k sv. obhajilu.
- c) Za razhod se zapoje primerna pesem.⁶¹

Dragocena vsebinska in obredna dopolnila k zgoraj opisanemu opravilu nam nudita prenovljeni krstni obred otrok in Red uvajanja odraslih v krščanstvo.⁶² Zakrament krsta in pokore sta med seboj močno povezana, saj je pokora ‚secundum baptismus‘. Koncil pa naroča, naj se v liturgiji

⁶¹ Glede sheme prim. J. Gelineau in dr., *Dans vos assemblées II*, Paris 1971, 548—549; A. Aubry in dr., *Pokorniško bogoslužje*, 53—107; F. Sottocornola, *La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana*, 83—186; B. Senger, *Bussfeiern*, 21—144; G. Weber, *Zwanzig Bussfeiern mit Kindern*, 35—159; R. Falsini, *Forme di celebrazioni penitenziali nella storia*, v: *Quaderni di pastorale*. Supplemento a *Rivista di pastorale liturgica*, julij 1972, zv. I, 61—64; E. Lodi, *Forme di celebrazione penitenziale oggi*, prav tam, 65—71. Prim. tudi: Š. Steiner, *Občestveno obhajanje pokore v župniji Gomilsko*, v: *CSS 2* (1968), 55—57.

⁶² Slednji še ni v celoti preveden v slovenščino. Nosi naslov: *Ordio initiationis christianae adultorum*, izdala ga je *Sacra Congregatio pro cultu divino*, 6. januarja 1972.

in katehezi bolj poudari dvojni značaj posta: spomin na krst in pokora. Zato je treba »krstne sestavine, ki so lastne postni liturgiji, bolje izrabit...« (B 109). Pri občestvenem obhajanju pokore se je treba nujno nasloniti na zakrament krsta, poudarjati dostojanstvo in naloge, ki iz tega izhajajo, zlasti poudarjati nujnost nenehnega spreobrnjenja, ki se je ob krstu začelo. Prenovljeni obred krščevanja otrok med drugim poudarja, da je krst prehod iz teme k luči, iz smrti v življenje, umiranje in vstajenje s Kristusom, odpoved grehu in poklicanost k svetosti; po krstu človek postane božji posinovljenec, od Cerkve in po Kristusu povezan z brati, preroben in očiščen v vodni kopeli in določen za večno življenje.⁶³ Vsi ti momenti so nujna sestavina pri oznanjevanju pokore. Tako moremo s pridom porabi svetopisemska berila in psalme, prošnje (za vse potrebe), odpoved hudemu duhu in izpoved vere, vzklike, kvalnice in troparje ter nekatere obredne predpise.⁶⁴ Številne spokorne sestavine vsebuje Red uvajanja odraslih v krščanstvo, ki določa poseben čas očiščevanja in razsvetljenja (»purificationis et illuminationis«).⁶⁵ Ta čas pade v post in je namenjen bolj duhovni prenovi kot pa katehezi: katehumeni naj ga porabijo za očiščevanje src in razuma in sicer z izpraševanjem vesti in s pokoro. Temu so namenjeni posebni skrutiniji, ki katehumenom pomagajo spoznati, kaj je v njih samih slabotnega, bolnega in izprijenega in zato potrebuje ozdravljenja, kaj dobrega, pravnega in svetega, da se v tem še bolj utrdijo. Tako bodo rešeni greha in hudega duha, utrdili pa se bodo v Kristusu.⁶⁶ Skrutiniji se opravljajo na postne nedelje in sicer ob udeležbi vernega ljudstva ali sovrstnikov katehumenov.⁶⁷

IV

PASTORALNE NALOGE OB NOVIH OBLIKAH OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA

Napačno bi bilo pričakovati, da bo že samo uvajanje novih oblik občestvenega bogoslužja vernemu ljudstvu v korist. Tega se Cerkev dobro zaveda in zato v doslej prenovljenih bogoslužnih opravilih daje ne le prenovljeni obred, ampak nudi številne smernice za učinkovito obhajanje bogoslužja. Postavljajo se nove pastoralne naloge, kako porabiti nova občestvena opravila za poglobitev in rast duhovnega življenja v posamezniku in v krščanskem ljudstvu. Skušali bomo pod različnimi vidiki osvetliti to vprašanje.

⁶³ Prim. Sveti krst — Predhodna splošna navodila, 1—6.

⁶⁴ Seveda je potrebno nekatere besedila oziroma obrede primerno prilagoditi, če jih hočemo uporabiti pri občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore.

⁶⁵ Prim. Ordo initiationis christianae adultorum, 21—26, 152—182, 330—342.

⁶⁶ Prim. Ordo initiationis christianae adultorum, 25.

⁶⁷ Skrutinijem so namenjene 3., 4. in 5. postna nedelja, če pa tedaj ni pastoralno umestno, se izberejo druge postne nedelje ali odgovarjajoči dnevi med tednom v postu. Prim. Ordo initiationis christianae adultorum, 158—159.

1. Priprava

Božje ljudstvo mora biti na primeren način pripravljeno na nova bogoslužna opravila.⁶⁸ Gre najprej za pripravo, ki obsega vsebinsko, namembno in obredno razlago opravila. Vsebinska razlaga ljudem pomaga, da morejo lažje razumeti sestavo opravila, vrednost in pomen posameznih dejanj, povezanost med različnimi deli. Razlaga obreda prispeva k lažjemu in boljšemu spreminjanju obreda samega. Najvažnejše je seveda razložiti, zakaj smo ali se bomo zbirali k opravilu: kaj Bog sedaj govori zbranemu ljudstvu, kaj od njega pričakuje, kako naj ljudstvo Bogu odgovori z molitvijo in dejanji, sedaj in v vsakdanjem življenju. Seveda je treba zlasti na namen zbiranja k bogoslužnemu opravilu večkrat opozarjati. Prenovljeni obredi predvidevajo na nekaterih mestih kratka opozorila, s katerimi je mogoče vernike uvesti v celotno opravilo ali v posamezne dele opravila.⁶⁹ Takšna opozorila bodo dobrodošla pri molitvi hvalnic in večernic: v začetku opravila, pred psalmi oziroma pred kratkim ali daljšim berilom ter ob koncu opravila; pri raznih opravljenih božje besede: v začetku, pred berili ter ob koncu opravila. Toda samo na neposredna opozorila, ki pridejo v poštev med opravljenjem samim, se ne bi smeli nikoli zanašati. Važna je daljna priprava npr. pri katehezi, po nedeljski maši ali ob določenih urah, da so verniki na opravilo pravočasno pripravljene.

Dobra priprava vključuje tudi pripravo samega opravila. To še posebej velja za opravila, ki nimajo strogo predpisane oblike in zato zahtevajo še več osebne zavzetosti. Duhovnik mora dobro vedeti, kaj je srednja misel in namen določenega opravila. Temu primerno je treba izbrati berila, psalme, pesmi, prošnje in molitve za vse potrebe in molitve, pripraviti homilijo. Tako bo v adventnem času glavna misel hrepenenje in pričakovanje Kristusovega prihoda, v postnem času ali v času misijona želja in pripravljenost na spreobrnitev, v velikonočnem času bo prevladovalo veselje in hvaležnost, ob drugih priložnostih prošnja za odpustanje grehov, zahvala za prejete milosti ali prošnja za neko posebno milost in podobno.⁷⁰ Opravila, ki niso strogo 'liturgična', se morajo vedno podrediti liturgičnemu času (prim. B 13).

V novih oblikah bogoslužnih opravil pride še posebej do izraza sodelovanje občestva, saj ljudstvo pomaga pri oblikovanju opravila. Posebne naloge imajo bralci, pevci, strežniki, razlagavci in drugi pomočniki (prim. B 29; SM 18, 21, 29, 68, 86) in se morajo na svojo vlogo dobro pripraviti, zlasti še tedaj, če sprejmejo nalogo, ki od njih terja več osebne dela in zavzetosti, npr. pomočnik, ki ima dolžnost pripraviti uvodne ali sklepne misli k določenemu opravilu.⁷¹

K dobri pripravi spadajo tudi razni pripomočki: sveto pismo, psalter, pesmarice, razne razmnoženine. Zlasti molitvenega bogoslužja, hvalnic in

⁶⁸ Prim. B 19; 1 Nv 19; MB 23.

⁶⁹ Prim. SM 11, 18, 21, 29, 61, 68, 86.

⁷⁰ Zelo dober izbor svetopisemskih beril in psalmov za različne priložnosti in potrebe nam nudi francoska knjiga *Parole de Dieu pour toute circonstance*, Paris 1971, 31—148. Izdajo so pripravili »Centres nationaux de pastorale liturgique«.

⁷¹ Prim. B 29; 1 Nv 19; Gl 13—26; 3 Nv 7, 13; SM 18, 21, 29, 68, 86.

večernic, ni mogoče lepo in zbrano opraviti, če nimajo vsi navzoči predloge v rokah. Nekateri zavzeti pionirji liturgične prenovе pri nas so v zadnjih letih pripravili in razmnožili posamezne ure molitvenega bogoslužja za potrebe župnijskega občestva (mladinskih veroučnih skupin) oziroma semeniških in redovnih skupnosti.⁷² Ker Cerkev močno želi, da bi tudi verniki in ne le duhovniki in redovniki opravljali molitev brevirja (prim. MB 20—27) tako v duhovniških in redovniških skupnostih kot tudi v župnijskem občestvu, v raznih skupinah in družinah, tudi posamezniki, je potrebno pripraviti in dati ljudem v roke vsaj hvalnice in večernice, ki naj tako postanejo molitev občestva in posameznika (prim. MB 40). Za razna opravila božje besede pa je želeli vsaj toliko, da imajo ljudje v rokah list, na katerem imajo besedilo pesmi, psalmov, vzklikov in prošenj, morda tudi celotno besedilo beril takratnega opravila. Cerkev naroča, naj »škofijski liturgični sveti (komisije) določijo in preskrbijo primerne pripomočke za dostojno in pobožno izvajanje teh opravil« (1 Nv 39).

V pripravi in pozneje v obhajanju opravila se je treba ozirati na prostor, kjer se opravilo vrši (npr. v cerkvi, veroučni sobi, na prostem), in opravilo prilagoditi prostoru, da bo tudi zunanji obred spodbujal k zbravnosti in pobožnosti.

2. Pastoralna izraba

Pastoralna izraba novih oblik občestvenega bogoslužja temelji predvsem na tistih vrednotah, ki jih ta opravila vsebujejo in smo o njih govorili v 1. poglavju te razprave. Gre za vrednote, ki so bile v nekdanjih bogoslužnih opravilih premalo vidne in jim je šele liturgična koncilaska prenova dala pravo mesto. Osrednja vrednota vsega je *s v e t o p i s m o*, ki je ne samo pogovor Boga s človekom in znamenje njegove ljubezni do človeka, ampak tako rekoč 'izziva' človeka k odgovoru. Človekov odgovor Bogu je molitev, ki se na najčudovitejši način kaže v bogoslužju, kjer se skupnost verujočih, ki jo imenujemo Cerkev, po Kristusu, svoji glavi in svojem sredniku, obrača k skupnemu Očetu.

Res je, da »sveto bogoslužje predvsem časti božje veličastvo« (B 33). Toda kako naj človek časti Boga in mu služi, če ga sploh ne pozna ali ga ne pozna dovolj? Zato apostol Pavel pravi: »Kako naj ga vendar kličejo, v kogar niso verovali? Kako pa naj verujejo v tistega, o komur niso slišali?« (Rim 10, 14; prim. B 9). Odslej se v bogoslužju še bolj prepletata božja govorica človeku in človekov odgovor Bogu. Bog je prvi, ki se sklanja k človeku in ga nagovori, da bi človek mogel dati Bogu svoj odgovor v molitvi in življenju. »(Bogoslužje) ima vendar veliko vzgojno moč za verno ljudstvo. V bogoslužju namreč Bog govori svojemu ljudstvu; Kristus še vedno oznanja blagovest. Ljudstvo pa Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33).

⁷² Navajam le nekatere poizkuse te vrste: »Večernice in jutranjice (Silvestrov večer in Novo leto)« prirejene za potrebe veroučnih skupin, ki jih je pripravil V. K o b a l, Ročinj 1966; isti je izdal »Molitev božjega občestva«, Ročinj 1969 (pripravil I. P o j a v n i k); Župnijski urad Deskle je leta 1971 izdal »Boga hvalimo. Molitev v skupnosti za 6 dni«. Marijina kongregacija je za potrebe bogoslovske skupnosti izdala »Slavimo Gospoda«, Ljubljana 1969. Letos pa je izšla še »Slavimo Gospoda II«, Kapucinski samostan, Škofja Loka 1972.

Vsi prenovljeni obredi ter druga nova bogoslužna opravila imajo najprej oznanjevalno vrednost. Božja beseda hoče najprej človeku pomagati pri spoznanju resnice in pri osebnem spreobrnjenju, da bi tako postal sposoben Boga sprejeti in mu služiti. Noben zakrament ne more biti učinkovit, če človek prej ne sprejme božje besede, vere. Nobena molitev ne more biti uslišana, nobeno bogoslužje učinkovito, če se človek prej ne odpre božji besedi. Kdor pa se odpre božji besedi in jo sprejme, je že sprejel Kristusa, ki je prazakrament. Smisel prenove bogoslužja ni v tem, da bi bilo na zunaj lepše, pač pa v tem, da bi na čimbolj učinkovit način pomagalo človeku k združenju z Bogom.

V konkretnih primerih bodo zlasti opravila božje besede (tudi spokorno opravilo) uporabna kot sredstvo oznanjevanja verskih resnic: npr. posamezne verske skrivnosti (Kristusovega rojstva, trpljenja in smrti, vstajenja, vnebohoda, prihoda Svetega Duha . . .), ki jo obhajamo na določene dneve. Cerkev želi, da bi opravilo božje besede bila neka vrste priprava na večje praznike ali tudi nedelje. V tem primeru je najbolje, če se opravilo vrši zvečer pred praznikom ali nedeljo, ko se je že začelo liturgično praznovanje prihodnjega dne. Z opravilom božje besede na predvečer praznika ali nedelje, na sam praznični ali nedeljski dan, se tudi na zunaj izrazi pomembnost dneva, kar seveda ustvarja ne samo veselo razpoloženje in praznično ubranost, ampak vernikom pomaga k notranji zbranosti in sprejemljivosti za Boga. Podobno velja tudi za hvalnice in večernice, ki še bolj kakor pa opravila božje besede ustvarjajo praznično vzdušje, saj z njimi pojemo hvalo Bogu.

Posebno vrednost imajo opravila božje besede pri katehezi. Ne gre le za študijsko ponazoritev, kaj je bogoslužno opravilo in kako ga pripravimo, kaj je njegova vsebina. Ob razlagi maše bo primerno, če bogoslužje božje besede obhajamo (sedaj kot opravilo božje besede) izven maše, opozorimo mladino na namen, vsebino, način njihovega sodelovanja, pripravimo praktične aplikacije za življenje. Tako se v mladini zbira ne samo versko znanje, ampak še bolj potrebno in dragoceno doživljanje in izkustvo verske resnice, osebnega stika in pogovora z Bogom. Podobno velja tudi za razne druge skupine otrok ali odraslih, katerim je mogoče na ta način približati posamezne verske resnice ali različne vidike teh resnic. Pri občestvenem obhajanju (zakramenta) pokore pa bodo prišle bolj do izraza moralne resnice, ki izhajajo iz evangelija in ne samo iz človeške etike. Posamezna spokorna opravila bodo npr. posvečena različnim temam: ljubezen do Boga, bližnjega, sebe, dolžnost molitve, socialne dolžnosti, čut odgovornosti, skrb za rast v veri, pravičnost, delo in poklic in podobno.

V oznanjevanju verskih in moralnih resnic po raznih opravilih božje besede je potrebno upoštevati tisto stopnjo verskega ali moralnega spoznanja, ki jo ima zbrano občestvo. Ravno opravila te vrste omogočajo, da lahko še bolj upoštevamo pedagoški moment. Zato je potrebno, da je opravilo božje besede od časa do časa samo za določeno skupino (otroci, mladina), ki ob oznanjevanju božje besede postopno raste v veri.

Vendar pa oznanjevanje božje besede ni samo sebi namen, kajti Bog pričakuje od človeka odgovor, ki ga imenujemo molitev. Vsa bogoslužna opravila so na neki način »vir pobožnosti in hranivo osebne mo-

litve« (prim. B 90), saj je bogoslužje »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (prim. B 10). Liturgija je učiteljica prave molitve. Človek je stalno podvržen nevarnosti, da njegova molitev krene na stranpota, da postane bolj iskanje sebe kot pa iskanje Boga. Zato je pogosto molitev neuspešna. Če je molitev le naša govornica Bogu, ne iščemo, kar je božjega, ampak kar je človeškega. Molitev mora biti najprej poslušanje Boga, spoznanje njegove volje, da je človek potem pripravljen Boga prav častiti, se mu zahvaljevati in ga prositi. Tega pravilnega načina molitve se vernik uči v liturgiji, saj v bogoslužju najprej Boga častimo in se mu zahvaljujemo za njegovo ljubezen. Takšna molitev nas utrjuje v zaupanju v Boga in prepričanju, da nam bo Bog še naprej očetovsko naklonjen. Če je molitev vedno le prosilna, se človek zapre v male in velike skrbi lastnega jaza in nima več posluha za skupnost, za potrebe svojega bližnjega. Prav tako je človek v nevarnosti, da postane njegova molitev odvisna od razpoloženja, raznih zunanjih okoliščin in podobno. Bogoslužna molitev pa je molitev celotne Cerkve, ki ob vsakem času hvali in časti Boga ter ga prosi za vse človeštvo. Ravno hvalnice in večernice, ki naj postanejo vsakdanja molitev krščanskega ljudstva, občestev in posameznika, bodo na svoj način prispevale, da se bodo verniki navzeli pravega molitvenega duha (prim. MB 10—19; 100—109). Zlasti bosta omenjeni bogoslužni uri uporabni kot priprava na praznike ali nedelje oziroma na sam praznik in nedeljo. Vernikom, ki se dnevno zbirajo k evharistični daritvi, bodo pomagale k večji pripravljenosti in zbranosti pri tej daritvi. Tako se bodo udeleževali ne le mašne daritve (sacrificium missae), ampak tudi hvalne daritve (sacrificium laudis). Še posebno vrednost bo imela molitev hvalnic in večernic, če jih bo ljudstvo opravljalo skupaj z duhovnikom pred jutranjo ali večerno mašo.

Pri vzgoji manjših skupin je molitev hvalnic in večernic ali drugih molitvenih ur molitvenega bogoslužja najboljše sredstvo, da se mladi ljudje nauče molitev prav vrednotiti, jo uporabljati v vsakdanjem življenju, da iz nje raste njihovo duhovno življenje. Prav tako jih bo ta način vzgoje najbolj povezal med seboj v pravo krščansko skupnost, v iskreno prijateljstvo, vzgajal jih bo v apostolatskem duhu, saj je ravno molitev vir moči za življenje in dejavnost. Hkrati bo takšna molitev posvečevala človekovo vsakdanje življenje in delo.

Nove oblike bogoslužja dalje človeka učijo, kako naj bere in premišljuje sveto pismo tudi v svojem vsakdanjem življenju. Občestvena opravila bodo dala spodbude, pokazala načine, kako poslušati božjo besedo, kako odgovoriti na božji klic. Svetopisemske hvalnice in molitve, ki jih imenujemo psalmi, pa bodo vodilo za človekovo osebno molitev.

3. Nova bogoslužna opravila in ljudske pobožnosti

Nikakor ni namen novih oblik občestvenega bogoslužja, da bi tako rekoč izpodrinile ali uničile ljudske pobožnosti. Gre najprej za to, da bodo nove oblike bogoslužja v mnogih primerih veliko bolj ustrezale potrebam ljudi, več pripomogle k vzgoji in rasti v veri. Razna opravila

božje besede bodo npr. mogla uspešno nadomestiti nedeljski krščanski nauk, dosedanje večernice; v postnem času bo namesto križevega pota spokorno bogoslužje. Molitev rožnega venca, ki se v mnogih župnijah opravlja pred mašo, pa bo mogoče nadomestiti s hvalnicami ali večernicami (seveda le v jutranjem ali večernem času, kar omenjeni molitveni uri ustrezata jutranji oziroma večerni molitvi). Če se in kjer se uvajajo nove oblike občestvenega bogoslužja, je potrebno zelo paziti, da se uvajajo postopoma, s primerno pripravo ljudi in opravila samega, da bodo opravila prinesla ljudem korist. Morda bo primerno, če posamezna opravila najprej ‚preizkusimo‘ v manjših župnijskih ali drugih občestvih in tako nabereimo izkušenj, ki jih moremo porabiti pri uvajanju opravil za celotno občestvo.

Prav tako je primerno, če vrednote, ki so poudarjene v novih oblikah občestvenega bogoslužja, skušamo vnesti tudi v ljudske pobožnosti, ne da bi jih s tem na kakršenkoli način okrnili. Kot primer navedimo razna romanja, srečanja in podobno, ki velikokrat premalo izražajo pravega spokornega in molitvenega duha. Primerno bogoslužno opravilo (spokorno, z določenim namenom: prošnja za milost, za odpuščanje grehov...) bo pomagalo ohraniti pristni značaj in namen romanja in bo tudi ljudem v duhovno korist. Molitev hvalnic ali večernic ob priliki srečanja ali sestanka bo navzoče najbolj povežalo z Bogom in med seboj ter ustvarjalo pravo krščansko in prijateljsko vzdušje. Rožni venec bo mogoče moliti tako, da pred vsako desetko preberemo ustrezajoče besedilo iz svetega pisma in najprej v tihoti nekaj trenutkov o tem premišljujemo. Podobno je mogoče narediti tudi pri drugih ljudskih pobožnostih. Navedeni primeri so le za orientacijo.

* * *

Cerkev je dala vernemu ljudstvu prenovljeno bogoslužje v želji, da bi vse bogoslužje postalo prava ‚ljudska pobožnost‘, se pravi pobožnost, ki bo na človeku najbolj sprejemljiv in dostopen način izražala vero in ljubezen ljudstva do Boga. Liturgija v ožjem pomenu je postala bolj ljudska, a nič manj sveta in vzvišena. Nasprotno, toliko bolj je sveta in vzvišena, kolikor bolj ljudem pomaga, da po njej Boga časte, sebe in svet ter svoje vsakdanje življenje pa posvečujejo.

Viri in literatura

Konstitucija o svetem bogoslužju 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.

Constitutio de sacra liturgia. Cum commentario, Roma (Edizioni Liturgiche) 1964.

(Prvo) Navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (Inter Oecumenici), v: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, slovenski prevod, Ljubljana 1967, 9—27.

Drugo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju (Tres adhinc annos), v: Navodila za izvajanje..., 28—32.

Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju (Musicam sacram), v: Navodila za izvajanje..., 33—46.

Tretje navodilo za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Priloga okrožnice 11/1970.

Sveta maša. Navodila za maševanje in mašne molitve, Ljubljana 1969.

Molitveno bogoslužje. Navodila za molitev prenovljenega brevirja, Ljubljana 1972.

Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Okrožnica št. 7/1972, 49—52.

Aubry A. — Baciocchi J. de — Roziar C., Pokorničko bogoslužje, Zadar (Kršćanska sadašnjost) 1969.

Bertsch L. (Herausgeber), Busse und Beichte. Theologische und seelergische Überlegungen, Frankfurt a. M. (Josef Knecht) 1967.

Bertsch L., Busse und Buss-sakrament in der heutigen Kirche, Mainz (Matthias—Grünwald—Verlag) 1970.

Concilium 7 (1971) I.

Dove va il Sacramento della Penitenza. Riflessioni teologiche e ricerca pastorale della V settimana di aggiornamento liturgico di Camaldoli (pro manuscripto), Camaldoli 1971.

Eger J., Erneuerung des Buss-sakramentes. Christlich, kirchlich, persönlich, Freiburg im B. (Seelsorge Verlag) 1965.

Defois G. — Du J. le — Fabre N., Le sacrement de réconciliation. Les difficultés de la confession, Paris (Fayard—Mame) 1969.

Defois G. — Denis H. — Fabre N., Le sacrement de réconciliation. Vers une pastorale pénitentielle, Paris (Fayard—Mame) 1970.

Gelineau J. in dr., Dans vos assemblés. Sens et pratique de la célébration liturgique, II, Paris (Desclée) 1971.

Heggen F. J., Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata, Brescia (Queriniana) 1970.

Jungmann J. A., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck—Wien—München (Tyrolia) 1960.

Jungmann J. A., Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte, Regensburg (F. Pustet) 1964.

Karpp H., La Pénitence. Textes ex Commentaires des origines de l'ordre pénitentielle de l'Eglise ancienne, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1970.

La Maison — Dieu n. 90 (1967).

La Penitenza, Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale, Torino—Leumann (Elle Di Ci) 1967.

Nadrah A., Cerkevne ljudske pesmi v liturgiji. Oznanjevalno-liturgična vrednost cerkvene ljudske pesmarice iz leta 1961, (inavguralna disertacija, delni natis), Ljubljana (Cistercijanski samostan v Stični) 1969.

Nikolasch F., Zur Theologie und Praxis des Buss-sakramentes, v: Freiheit—Schuld—Vergebung, Wien (Herder) 1972, 87—105.

Pastirsko pismo švicarske škofovske konference o spovedi in pokori, slovenski prevod (Izdano kot pomožni skript za pastoralno teologijo), Ljubljana (Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev) 1971.

Parole de Dieu pour toute circonstance, Paris (Centres nationaux de pastorale liturgique) 1971.

Rahner K., La penitenza della Chiesa, Roma (Paoline) 1968.²

Ramos-Regidor J., Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Torino—Leumann (Elle Di Ci) 1970.

Rey-Mermet Th., Laissez-vous réconcilier... La confession aujourd'hui?, Paris (Centurion) 1972.

Rivista di pastorale liturgica 6 (1968) V (številka je posvečena zakramentu pokore); 9 (1971) III (številka je posvečena molitvenemu bogoslužju).

Rondet H., Pourquoi se confesser.. Le Sacrement de Pénitence et le Sacrement des Malades, Paris (Beauchesne) 1971.

Quaderni di pastorale. Supplemento a Rivista di pastorale liturgica, julij 1972, zv. I, 53—76.

Senger B., Bussfeiern, Dülmen (A. Laumannsche) 1969.

Smolik M., Pripombe k liturgični konstituciji, Ljubljana 1964.

Smolik M., Pripombe k instrukciji (navodilu) za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Ljubljana 1965.

Sottocornola F., La celebrazione della penitenza nella comunità cristiana, Brescia (Queriniana) 1969.²

Weber G., Zwanzig Bussfeiern mit Kindern. Zur Einübung in die Busse nach dem Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, Donauwörth (L. Auer) 1969.²

Povzetek

NOVE OBLIKE OBČESTVENEGA BOGOSLUŽJA — MOLITEV VSEGA BOŽJEGA LJUDSTVA

Rafko Valenčič

V zadnjih letih so se v svetu in tudi pri nas uveljavile nekatere nove oblike občestvenega bogoslužja, ki jih dokumenti cerkvenega učiteljstva predvidevajo in močno priporočajo. V razpravi se omejujemo predvsem na tri oblike novih občestvenih bogoslužnih opravil: na molitveno bogoslužje (brevir), predvsem hvalnice in večernice, ki naj po želji Cerkve postanejo najbolj splošna oblika liturgične molitve; na opravilo božje besede kot namensko najbolj raznoliko obliko in hranivo za poglobitev krščanskega življenja; na občestveno obhajanje (zakramenta) pokore kot sredstvo vzgoje k spreobrnjenju in učinkovitejšemu prejemanju zakramenta pokore.

Prvi del razprave opozarja na nekatere značilnosti novih oblik občestvenega bogoslužja: večji poudarek je na svetem pismu, vse bolj prihaja do izraza občestveni duh, nove oblike vzgajajo v kristjanu pravega molitvenega duha ter od njega zahtevajo aktivnega sodelovanja.

Drugi del obravnava glavne sestavine vsakega bogoslužja: branje, razlago in premišljevanje svetega pisma, molitev voditelja bogoslužnega opravila in molitev zbranega občestva, petje pri bogoslužju ter sveto tihoto.

Tretji del razprave se omejuje na tri zgoraj omenjene oblike občestvenega bogoslužja, podaja njihovo namembnost ter podrobnejšo razčlenitev.

Četrty del govori o pastoralnih nalogah v zvezi z uvajanjem novih oblik občestvenega bogoslužja. Poudarjena je važnost dobre priprave bodisi obredov samih bodisi vsega vernega občestva. Posebej so prikazani razni vidiki pastoralne izrabe novih oblik, zlasti njihova oznanjevalna vrednost. Ob koncu so omenjene nekatere možnosti, kako je mogoče ljudske pobožnosti z novimi oblikami občestvenega bogoslužja nadomestiti ali primerno prenoviti, da bodo bolj ustrezale zahtevam in potrebam današnjega kristjana.

Résumé

LES FORMES NOUVELLES DE LA CÉLÉBRATION COMMUNAUTAIRES

Rafko Valenčič

Pendant les dernières années ont apparu de par le monde comme aussi chez nous des formes nouvelles de célébrations communautaires que le Magistère ecclésiastique recommande fortement.

Dans l'article ci-dessous nous nous limiterons à trois formes de célébrations communautaires: la liturgie des heures (breviaire) surtout les laudes et

les vêpres; la liturgie de la Parole en tant que moyen d'approfondissement de la vie spirituelle: la célébration communautaire de la pénitence comme moyen de conversion et comme préparation pour une meilleure réception du sacrement de la pénitence.

Dans la première partie nous voulons relever certaines particularités propres aux nouvelles formes de célébration communautaire: la mise en valeur de la Parole de Dieu, l'esprit communautaire, l'esprit de prière, la participation active de tous les présents.

Nous analysons ensuite les parties qui composent les célébrations communautaires: lecture, explication, méditation de la Parole de Dieu, la prière du célébrant et de la communauté rassemblée, le chant et le silence.

Dans la troisième partie nous parlons des trois formes de célébration communautaire mentionnées ci-dessus, dégagant leur signification par une analyse plus détaillée.

La dernière partie parle des tâches pastorales qui s'imposent avec l'avènement des célébrations communautaires. Nous insistons sur la nécessité d'y préparer la communauté comme la célébration elle-même. L'utilité pastorale en est évidente, surtout comme moyen d'annoncer la Parole de Dieu. Pour finir nous signalons comment il est possible de renouveler les traditionnels exercices de dévotion en les remplaçant par des formes nouvelles de célébrations communautaires, plus aptes à satisfaire les besoins et les exigences du chrétien d'aujourd'hui.

Apostolsko pismo »Pastirska služba«

Vinko Bevk

(Nadaljevanje)

III

Pooblastilo 11: Zmanjšati zaradi manjših dohodkov, dokler traja vzrok, na višino postavno veljavnega škofijskega stipendija ustanovne maše, ki so bile ustanovljene same zase, ako le ni nihče dolžan in ga ni mogoče koristno siliti k povišanju stipendija.

Pooblastilo odpravlja kan. 1517 § 2 in kan. 1551 § 1. Nahajalo se je že v petletnih pooblastilih, ki jih je sveta stolica (v tem primeru konciliska kongregacija) podeljevala škofom kot trajno delegacijo. Sedaj imajo torej škofje to pooblastilo po pravu pridruženo sami škofovski službi in ga izvršujejo ne več potestate delegata, ampak potestate ordinaria vicaria.

Po kan. 1517 in 1551 § 1 je zmanjšanje poslednjevoljnih odredb in pobožnih volil pridržano sv. stolici, če ni ustanovnik te pravice izrečno podelil krajevnemu ordinariju. Zaradi zmanjšanih dohodkov more ordinarij ta bremena zmanjšati. Za zmanjšanje mašnih obveznosti pa je bila v vsakem primeru pristojna vedno samo sv. stolica. Na vprašanje pa: Ali more ordinarij po kan. 1517 in 1551 zaradi zmanjšanih dohodkov skrčiti mašne obveznosti, če je to izrečno določeno v ustanovni listini? je odgovorila interpretacijska komisija: Da.¹ Če pa ni bilo določeno v ustanovni listini, je bila za zmanjšanje obveznosti vedno pristojna samo ap. stolica, kar pa je s tem pooblastilom spremenjeno.

Po načinu ustanovitve so ustanovne maše dvojne vrste: prve so ustanovljene s samostojnimi volili same zase, druge pa so ustanovljene v breme beneficijev ali drugih cerkvenih ustanov. Samostojna volila so namreč lahko samostojna subjektivno ali objektivno. Subjektivno so samostojna, če so povzdignjena v moralno osebo, objektivno pa, če so kot samostojno premženje dane kaki cerkveni pravni sebi z obveznostjo, da se za trajno ali za daljši čas iz letnih donosov opravlja nekaj maš,² o čemer je govor v kan. 1544 § 1. Pri drugih nesamostojnih mašnih ustanovah pa se dajo časne dobrine v drug namen kot npr. za ustanovitev beneficija, vzdrževanje pobožne ustanove, vendar z dodano obveznostjo, da se trajno ali za daljši čas opravlja določeno število maš. O teh govorijo kan. 1514—1517 in naslednje pooblastilo.

Pri tem pooblastilu ne pridejo v poštev manualne maše in zato se je treba zanje še vedno obračati na sv. stolico, ako želimo njih število zmanjšati. Govor je dalje samo o zmanjšanju števila samostojnih ustanovnih maš, da se npr. namesto 40 maš opravi samo 30. Zmanjšanje se tako razlikuje od omejitve (moderatio), ki se nanaša samo na postranska določila ustanove kot npr. da morajo maše biti pete, slovesne ali na določenem kraju. Zmanjšanje se pa loči tudi od zamenjave (commutatio), s katero se ustanova določi za druge namene in se tako spremeni sam namen ustanove.

¹ 14. julija 1922 v AAS 1922, 529.

² Belluco B., *Novissimae ordinariorum locorum facultates, Romae* 1964, 91.

Po znanem načelu »plus semper continet quod est minus«³ seveda lahko tisti, ki je pooblaščen za zmanjšanje števila maš, spremeni tudi postranska določila. Na podlagi kan. 1517 § 2 so nekateri⁴ že prej pripisovali ordinarijem to oblast, ker omenjeni kanon samo zmanjšanje števila maš pridržuje sv. stolici. Nikakor pa v pravici zmanjšanja števila ustanovnih maš ni obsežena pravica zamenjanja, ker ta spremeni samo naravo ustanove, za kar se je treba obrniti na sv. stolico.

Je pa želja Cerkve, da naj bi, če mogoče, namesto števila maš raje zmanjšali ali omejili druge okolnosti. Če ni mogoče opraviti deset slovesnih maš z asistenco, naj bi se darovale vsaj navadne ali pete brez asistenc. Isto velja tudi o določilih kraja in časa.⁵ Tako je postopala redno tudi rimska kurija, ko je podeljevala tozadevna pooblastila.⁶

Število ustanovnih maš naj se zmanjša na višino postavno veljavnega škofijskega stipendija, vendar ne na višino stipendija, ki je določen za manualne maše, ampak za ustanovne maše.⁷ Štipendij postavno določa običaj, sinoda ali škofov odlok.⁸ Zmanjšanje tudi ni dovoljeno za maše, ki so obvezne po pogodbi,⁹ ampak velja samo za samostojne ustanovne maše.

Da je zmanjšanje veljavno, morata biti izpolnjena dva pogoja:

a) Dohodki ustanove so se tako zmanjšali, da ne dosežejo niti škofijskega stipendija za ustanovne maše. Vzrok zmanjšanja ni omenjen, zato je lahko razvrednotenje denarja, povečana škofijska taksa, nerentabilnost ustanove in celo slabo upravljanje, čeprav po krivdi upravitelja navkljub kan. 1517 § 2. Zmanjšanje velja samo toliko časa, dokler vzrok traja. Ko se dohodki zopet povečajo do prejšnje mere, je treba zopet darovati prejšnje število maš.

b) Drugi pogoj za zmanjšanje števila ustanovnih maš je naslednji: Možno je, da je kdo po oporoki dolžan prispevati za maše ali da je dolžan povrniti zaradi slabega upravljanja itd. Zahteva se pa, da ga je možno koristno siliti, da prispeva, kar pomeni, da more in hoče povrniti. Če ni nobenega, ki bi bil dolžan in ki bi mogel in hotel zvišati stipendij, se sme zmanjšanje dovoliti.

Sme pa škof dovoliti zmanjšanje samo za one maše, ki so ustanovljene v njegovi škofiji, bodisi da bremenijo svetne ali redovne duhovnike.

Pooblastilo 12: Prav tako zmanjšati mašna bremena ali volila v breme nadarbin ali drugih cerkvenih ustanov, ako so dohodki nadarbine ali ustanove postali premajhni za dostojno vzdrževanje nadarbinarja in za izvrševanje opravil svete službe morda pridruženih nadarbini ali za primerno dosega lastnega namena iste cerkvene ustanove.

Pooblastilo ukinja kan. 1551 § 3, ki določa, da mora tisti, ki je prejel indult zmanjšati obveznosti pobožnih ustanov, zmanjšati prej druge obveznosti kot pa maše. Nanaša se na ustanovne maše, ki niso samostojne ne subjektivno ne objektivno, pač pa so dane beneficijem ali drugim cerkvenim ustanovam in priključene njihovemu premoženju.

³ Reg. iuris 35 in VI.

⁴ Ragatillo F. E., Ius sacram., 300; Coronata M., Institutiones iuris canonici II, Taurini 1948, 1057, pred kodeksom Gasparri P., De ss. Eucharistia I, 621.

⁵ Kan. 1551 § 3.

⁶ Belluco, n. d. 93, 83, 1.

⁷ Kan. 826.

⁸ Kan. 831 § 1.

⁹ Kan. 1551 § 2.

Doslej je to pooblastilo dajala v posameznih primerih konciliska kongregacija, pa tudi konzistorialna za volila v breme škofijske menze, kongregacije za vzhodne cerkve, za širjenje vere, za semenišča in univerze, za redovnike in za notranje območje sv. penitenciarija.

Edini kanonični vzrok za uporabo tega pooblastila je skrčenje dohodkov nadarbine ali cerkvene ustanove, drugače se je treba obrniti na sv. stolico. Dohodki nadarbine ali ustanove pa morejo postati premajhni iz treh razlogov, ki lahko nastopijo posamezno ali obenem:

a) dohodki ne zadoščajo več za dostojno vzdrževanje nadarbinarja. Škofu gre sodba, ali duhovnik res ne more več živeti od nadarbine ne glede na druge dohodke, ki jih nadarbinar morda ima. Po kan. 1473 ima namreč nadarbinar pravico živeti samo od nadarbine;

b) dohodki ne zadoščajo več za izvrševanje opravil svete službe morda pridruženi nadarbinini, ki pa so po škofovem mnenju koristna in potrebna za dušno pastirstvo;

c) z dohodki ni več mogoče primerno dosegati lastnega namena cerkvene ustanove kot npr. podpirati reveže, strežba bolnikom, skrbeti za sirote in podobno, ne glede na drugo premoženje, ki ga morda ima ustanova. Prosilec naj zato v prošnji za indult oriše gospodarsko stanje nadarbine ali ustanove, da bo škof lahko presodil, ali so podani predpisani pogoji za indult znižanja ustanovnih maš.

Belluco¹⁰ meni, da, čeprav ni dodana, velja tudi tukaj klavzula iz prejšnjega pooblastila: ako ni nihče dolžan in ga ni mogoče koristno siliti k povišanju stipendija. Sklicuje se na kan. 1469 § 1, 3^o in 1476 § 2, češ, da bi se drugače kršila pravičnost in da bi manjkal razlog za skrčenje maš. Zakonodavec pa je gotovo menil, da je klavzula tukaj nepotrebna, ker že omenjeni kanoni, ki še vedno veljajo, dovolj varujejo interese nadarbin in cerkvenih ustanov.

Pooblastilo 13: Podeljevati kaplanom katerekoli bolnice, sirotišnice in jetnišnice dovoljenje, da v župnikovi odsotnosti delijo vernikom v smrtni nevarnosti zakrament sv. birme držec se navodil sv. kongregacije za disciplino zakramentov v dekretu »Darovi Svetega Duha« z dne 14. septembra 1946, izdanih za duhovnika, ki deli sv. birmo.

Pooblastilo daje škofom pravico, da smejo poleg duhovnikov, ki so taksativno naštetih v omenjenem odloku sv. kongregacije za disciplino zakramentov,¹¹ dovoljevati kaplanom bolnišnic, sirotišnic in jetnišnic deliti sv. birmo v smrtni nevarnosti.

Pod besedo »kaplani« ni mogoče razumeti tistih, o katerih je govor v kan. 479 § 2, ampak so mišljeni duhovniki, katerim je poverjena dušnopastirska skrb v omenjenih zavodih, bodisi stalno ali samo začasno in trenutno. Navadno se to dovoljenje daje samo enemu duhovniku in za stalno. Če jih je pa več nastavljenih v istem zavodu, npr. na vsakem oddelku eden, bi bilo možno vsem dati dovoljenje za birmanje. Tedaj bi zanje prišel v poštev najprej kan. 205 § 2, ki pravi: »Če jih je poverjenih več in sicer vsak za vse, potem tisti, ki se je opravila prej lotil, ostale izključi, razen če je pozneje zadržan ali noče opravila nadaljevati.« Če niso bili delegirani vsi obenem, potem naj se ravna po kan. 206: »Če jih je poverjenih več drug za drugim, mora

¹⁰ Belluco, n. d. 95, 2.

¹¹ AAS 1946, 349—358.

opravilo izvršiti tisti, čigar naročilo je starejše in ni bilo v poznejšem reskriptu preklicano.«

Ali more delegirani kaplan druge subdelegirati, v tem se avtorji razhajajo. Po kan. 199 § 3 naj bi smel, če je dobil trajno dovoljenje, vendar bi moral subdelegirati samo tistega, ki je prav tako tam nastavljen, ker ima samo on predpisane kvalitete, da more sprejeti veljavno pooblaščenje.¹² Ako nima veljavnega pooblaščenja, bi po kan. 2365 zapadel kazni, ki se glasi: »Mašnik, ki bi se drznil podeliti zakrament sv. birme, a ni pooblaščen po pravu ali od papeža, naj se suspendira; če pa bi se drznil prestopiti pooblastilo, ki ga je dobil, ga s samim prestopom izgubi.«

Pooblastilo taksativno našteva kraje, kje naj se birmuje, zato ga ni mogoče raztegniti na druge kraje, pač pa lahko razumemo posamezne izraze v polnem pomenu besede. Tako je bolnica kraj, kjer se ljudje zdravijo, pa naj se imenuje klinika, sanatorij, bolnišnica ali kako drugače. Pod sirotišnico je treba umeti zavod, kjer se vzgajajo in oskrbujejo otroci brez staršev kot najdenčki, sirote in podobni. Ni mogoče pod tem imenom umeti druge vzgojne in mladinske zavode, ker bi pooblastilo drugače uporabilo kak drug bolj splošen izraz. Jetnišnica pa je kraj, kjer kaznjenci prestajajo svojo kazen.

Na teh krajih smejo kaplani sami birmati s pooblastilom vse osebe, ki se tam nahajajo, tj. ne samo gojence, ampak tudi uslužbenke in goste, če so v smrtni nevarnosti in so podani še drugi pogoji. Izven teh krajev bi bila birma sama po sebi nedopustna in neveljavna, razen če bi pooblaščen kaplan birmal osebe, ki tam stanujejo, pa se samo slučajno nahajajo izven teh krajev in so v smrtni nevarnosti.¹³

Smejo pa kaplani birmati na omenjenih krajih samo pod pogojem, da je župnik odsoten. Ta pogoj je po kan 39 potreben samo za dopustnost. Tudi se ne zahteva, da bi bil župnik zadržan ali odsoten iz župnije, kot se zahteva za škofa v odloku »Darovi Svetega Duha«, ampak je dovolj, da dejansko ni tam navzoč, ko nastopi pri stanovalcih v omenjenih hišah smrtna nevarnost. Predpostavlja se pa, da kaplan župnika obvesti, ako je še čas in mogoče, tako da ima župnik možnost biti navzoč. Kaplan se mora končno pri delitvi sv. birme držati navodil, ki jih je izdal odlok »Darovi Svetega Duha« za duhovnika, ki birmuje.

Gornje pooblastilo je danes samo še zgodovinskega pomena. Novo navodilo o delitvi sv. birme namreč določa, da sme v smrtni nevarnosti birmati vsak duhovnik, da le ni zapadel cenzuri ali kanonični kazni, torej ne samo kaplani v imenovanih zavodih šele po dobljenem pooblaščenju, ako so vsi drugi upravičenci za birmovanje odsotni. Vsak duhovnik ima v tem slučaju pravico birmovanja že po samem pravu.¹⁴

Pooblastilo 14: Dajati spovednikom, ki se odlikujejo po znanju in razumnosti, oblast odvezovati pri spovedi vse vernike od vseh tudi pridržanih cenzur razen: a) cenzur po osebi; b) cenzur, ki so na prav poseben način pridržane sv. stolici; c) cenzur zaradi izdaje tajnosti sv. oficija; d) izobčenja, kateremu so zapadli duhovniki in vsi, ki so z njimi poskušali skleniti čeprav samo civilno poroko in sedaj z njimi skupaj živijo.

¹² Romita F., *Facultates et privilegia episcoporum*, Neapoli 1969, 50, 33, 3.

¹³ Romita, n. d. 51, 5.

¹⁴ Sveta birma, Ljubljana 1972, 13, 7 c.

V rednih razmerah imajo krajevni ordinariji po določbah splošnega prava pravico odvezovati sami ali po drugem od sebi pridržanih cenzur, od cenzur, ki niso nikomur pridržane in v tajnih primerih od vseh sv. stolici preprosto pridržanih cenzur (2237 § 2).

V smrtni nevarnosti more vsak duhovnik, čeprav ni potrjen za spovedovanje, veljavno in dopustno odvezati katerekoli spovedance od vseh grehov in cenzur, in to še tako pridržanih in znanih, zakaj v smrtni nevarnosti vsaka pridržanost preneha (kan. 882). Če pa spovedanec ozdravi, se mora pod kaznijo, da se mu sicer cenzura povrne, obrniti na tistega, ki jo v danem primeru sme odvezovati (kan. 2252).

V nujnejših primerih, če namreč na zunaj izvrševati vnaprej izrečene cenzure ni mogoče brez nevarnosti za težko pohujšanje ali za osramočenje, ali je spovedancu težko ostati v stanju smrtne greha toliko časa, kot je potrebno, da bi uredil pristojni predstojnik, more vsak spovednik odvezati v zakramentalnem območju od cenzur, pa naj bodo kakorkoli pridržane, čeprav na prav poseben način pridržane sv. stolici¹⁵ (kan. 2250 § 1). Ostane pa dolžnost v teku enega meseca obrniti se na pristojno oblast pod kaznijo, da se sicer cenzura povrne. Če pa je v kakem izrednem primeru moralno nemogoče se tako obrniti, tedaj more sam spovednik odvezati brez zgoraj omenjene dolžnosti (kan. 2254 § 3). Izvzeta je samo cenzura zaradi odveze dane sostorilcu pri nečistem grehu (kan. 2367). Naložiti je tudi treba primerno pokoro in zadoščenje za cenzuro, tako da spovedanec zopet zapade v cenzuro, če v primernem času, ki naj ga določi spovednik, ne opravi pokore in ne da zadoščenja.

Gornje pooblastilo pa daje škofom pravico pooblaščati spovednike, da pri spovedi odvezujejo od vseh pridržanih cenzur z izjemo štirih. Temu pooblastilu je zelo podoben 4. privilegij v istem motupropriju, v katerem papež daje vsem škofom pravico, da lahko katerekoli vernike povsod odvezujejo pri spovedi od vseh pridržanih cenzur razen omenjenih štirih. Rezidencialni škofje pa se lahko tega privilegija poslužujejo tudi v zunanem območju za svoje podložnike.

Štiri izjeme, o katerih govorita pooblastilo in privilegij, so naslednje:

a) cenzure po osebi, ki se naložijo s posebnim ukazom ali s sodnikovo obsodbo, čeprav so v pravu določene (kan. 2217 § 1), so namreč vedno in povsod (kan. 2247 § 2) pridržane tistemu, ki je cenzuro naložil ali sodbo izdal, njegovemu pristojnemu predstojniku ali nasledniku ali tistemu, ki ga je pooblastil (kan. 2245 § 2). Izven smrtni nevarnosti smejo samo ti podeliti odvezo, čeprav je krivec postavil svoje pravo ali nepravo domovališče drugam (kan. 2253, 2^o);

b) cenzure na prav poseben način pridržane sv. stolici so našete v kan. 2320, 2343 § 1, 2367 in 2369 § 1. Z odlokom sv. oficija z dne 9. aprila 1951¹⁶ pa se jim je pridružila nova cenzura, kateri zapade škof posvečevavec in od njega posvečeni škof brez dovoljenja sv. sedeža;

c) cenzure zaradi kršitve tajnosti sv. oficija. Po najnovejših tozadevnih odločbah je odveza od teh kršitev drugače urejena. Če je bila kršitev javna, mora krivec odgovarjati v javnem območju. Če pa je bila tajna, ga lahko odveže vsak spovednik z obveznostjo, da se obrne na sv. penitenciarijo po navodila, ne da bi navedel ime ali priimek grešnika.¹⁷ Ker je sv. oficij z apost. konstitucijo »Regimini Ecclesiae universae« z dne 15. avgusta 1967 spremenil ime in pristojnost, se danes tudi ta tajnost ne imenuje več »sancti Officii«, ampak je v navadi klavzula »sub special secreto Pontificio«. Veže pa ne samo konzultorje in uradnike sv. kongregacije za verski nauk in kongregacije za javne cerkvene zadeve, za škofo, za vzhodne cerkve, za evangelizacijo na-

¹⁵ Fr. Roberti, De delictis et poenis, Romae 1944, I, pars II, 361, 317, II.

¹⁶ AAS 1951, 217.

¹⁷ Romita, n. d. 52, 1 c.

rodov, ampak veže tudi uradnike in konzultorje ostalih papeških uradov in druge osebe, ki so morda zvedele za zadevo, ki je zaščiten s to klavzulo. Seveda ta speciale secretum Pontificum ni tista splošna tajnost, o kateri je govora v kan. 243 § 2, 264 § 2 n. 3, 379, 382, 546, 1105, 1106, 1623 itd.;

č) glede izobčenja, ki zadene duhovnika, ki je skušal skleniti čeprav samo civilni zakon, je treba razlikovati:

1. po kan. 2388 § 1 je to slabo dejanje, ki se kaznuje z izobčenjem, ki je samo preprosto pridržano sv. stolici. Pod pogojem, da duhovnik zapusti žensko, ne živi več z njo skupaj in poskuša doseči civilno razporoko, ga more škof ali njegov delegat po kan. 2237 § 2 v tajnem primeru odvezati od izobčenja. Če pa je primer javen, ga more tudi škof odvezati od kazni izobčenja, toda ne v moči tega pooblastila, ki velja samo za tajne primere, ampak po privilegiju št. 4;

2. kadar pa je duhovnik slušal skleniti civilni zakon, pa ženske ne more zapustiti, ga more izven smrtno nevarnosti odvezati od cenzure samo sv. penitenciarija tako za zunanje kot za notranje območje, kot je določeno v odloku iste sv. penitenciarije »Lex sacri coelibatus« z dne 18. aprila 1936¹⁸ in v izjavi z dne 4. maja 1937.¹⁹ Vendar pa se ta odveza daje samo za pomiritev vesti in da more duhovnik more laicorum prejemati sv. zakramente. Da more zopet vrši duhovniško službo in opravila, mora dobiti še odvezo od iregularnosti zaradi kaznivega dejanja (kan. 985 n. 3), za katero je pristojna v javnih primerih sv. kongregacija za verski nauk,²⁰ kakor tudi za povrnitev v laiški stan z odvezo od celibata.

Dovoljenje za odvezovanje cenzur je lahko trajno in splošno, ne samo za posamezne primere kot je stalo v prejšnjih pooblastilih, da ne bi bila v nevarnosti spovedna molčečnost.

Pooblastilo smejo ordinariji dati samo spovednikom, ker samo ti lahko odvezujejo od cenzur pri spovedi. Spovedniki naj se odlikujejo po znanju in razsodnosti, kar pa se ne zahteva za veljavnost pooblastila, ker v najnujnejših primerih po kan. 2254 lahko vsak spovednik prosi za pooblastilo. Vsi duhovniki, ki imajo dovoljenje za spovedovanje od krajevnega škofa, morejo dobiti tudi to pooblastilo, torej ne samo domači in redovniki, ki pasturujejo v škofiji, ampak tudi tuji.²¹

Pooblaščenim spovednikom smejo odvezovati katerekoli vernike ne glede na obred, stan, dostojanstvo ali službo. Odveza pa je dopustna pod pogoji: a) da je spovedanec popravil pohujšanje, ki ga je morda zakrivil, ali je vsaj resno obljubil, da bo to storil; b) da je popravil storjeno škodo; c) da je dobil za storjeno kaznivo dejanje poleg navadne pokore še posebno primerno povračilno kazen ali pokoro (kan. 2248 § 2); č) če je krivoverec, da se je s prisego preje odpovedal krivi veri in položil izpoved vere po kan. 2314 § 2.

Pooblastilo 15: Dajati iz upravičenega razloga spregled od premajhne starosti, ki naj ne presega šest polnih mesecev, tistim, ki prejemajo svete redove.

Za tonzuro in nižje redove ni določena nobena starostna meja, pač pa določa kan 975 za višje redove: »Subdiakonát naj se ne podeljuje pred izpolnjenim enaindvajsetim letom, diakonat ne pred izpolnjenim dvaindvajsetim letom in prezbiterat ne pred izpolnjenim štiriindvajsetim letom«. Spregled od tega predpisa je iz upravičenega razloga dajala sv. kongregacija za zakramente. Po

¹⁸ AAS 1936, 242.

¹⁹ AAS 1937, 283.

²⁰ Motuproprij »O službah škofov« IX, 10.

²¹ Belluco, n. d. 105, 98, 2.

tem pooblastilo pa škofje lahko dajo spregled od starosti za dobo šest polnih mesecev, pri čemer se meseci štejejo po določenih kan. 34 § 3, 1^o in 3^o t. j. meseci se vzamejo, kakor so v koledarju, in prvi dan se ne šteje, ker začetni rok ne pade skupaj z začetkom dneva. Že motuproprij »O službah škofov«, ki je izšel dne 15. junija 1966, pa je v poglavju IX, 6 sv. sedežu pridržal samo spreglede od nezadostne starosti ordinandov, ako ti presegajo eno leto. Če nezadostna starost ne presega enega leta, dajo spregled škofje.

Za spregled je potreben upravičen razlog, vendar ni potrebno, da bi bil težek. Brez njega bi bil spregled po kan. 84 § 1 neveljaven. Razlog pa ne sme biti zgolj gospodarska korist, kot je naročila sv. kongregacija za redovnike dne 28. aprila 1961.²²

Spregled smejo škofje podeliti svojim podložnim klerikom in izvzetim redovnikom, če njihova redovna hiša leži na območju škofije. Smejo pa dati spregled tudi tujim klerikom, če privoli njihov predstojnik. Po kan. 966 § 1 sme namreč redovniški predstojnik poslati odpustnico za redove drugemu škofu, ako je to dovolil diecezanski škof tiste škofije, v kateri je redovniška hiša, h kateri družini pripada pripravnik (kan. 965).

Pooblastilo 16: Dajati spregled od zadržka za redove, ki veže sinove nekatoličanov, dokler starši vztrajajo v svoji zmoti.

Po kodeksu daje spreglede od vseh iregularnosti in drugih ovir za ordinacijo samo sv. stolica. Edini izjemi sta bili določeni v kan. 990 § 1 in 2. V vzhodnih cerkvah je ta pravica pridržana patriarhom.²³

Pooblastilo se nanaša na prvo oviro, o kateri govori kan. 987, 1^o in zadeva sinove nekatoličanov, dokler starši vztrajajo v svoji zmoti.

Pod besedo »sinovi so mišljeni samo potomci prvega kolena, ne pa vnuki.²⁴ Zadostno je že, da je eden izmed staršev nekatoličan, in ovira obstoji, čeprav so starši sklenili zakon s spregledom zadržka mešane vere.²⁵

Kaj pomeni beseda »nekatoličan«, si avtorji niso edini. Nekateri mislijo, da to niso neverniki, ampak samo krščeni v nekatoliški veri,²⁶ drugi pa štejejo mednje tudi nevernike.²⁷ Verjetnejše je prvo mneneje, ker in odiosis je treba besede po kan. 19 ozko razlagati in zato za sinove nevernikov ta ovira ne bi veljala. Za nekatoličane pa veljajo člani brezbožne sekte.²⁸ Če so bili starši ob rojstvu otroka katoličani, pa so pozneje odpadli, se zdi, da ni ovire. Pri nezakonskih otrocih obstoji ovira po kan. 777 § 2, če je oče znan, drugače ne. So pa nezakonski iregulari zaradi nedostatka zakonskega rojstva po kan. 984, 1^o. Če je dvomno, ali je bil nezakonski oče nekatoličan, more škof dati spregled že po kan. 15. Ovira traja, dokler nekatoliški roditelj, pa čeprav v dobri veri, vztraja v zmoti, in preneha, če umre v zmoti, ker se zdi, da kanon zahteva prostovoljno vztrajanje v zmoti. Nekateri pa trdijo, da ovira s smrtjo nekatoliškega roditelja ne preneha.²⁹

Pogoj za spregled se ne zahteva nobeden, ker zadošča že sama volja vstopiti v duhovski stan. Vendar pa je sv. oficij zahteval pred podelitvijo spregleda naslednje podatke o pripravnikovih umskih in nravnih sposobnostih:

²² Acta Ordinis Fratrum Minorum 1961, 239.

²³ CICO, Vatican 1957, 86: de personis, can. 265, 1^o.

²⁴ Odgovor interpret. komisije 14. 7. 1922 v AAS 1922, 528.

²⁵ Odgovor interpret. komisije 16. 10. 1919 ad XIII v AAS 1919, 478.

²⁶ Cappello F., De Sacram. IV³, Taurini-Romae 1951, 509; Vermeersch-Creusen, Epitome II, 259; Romita, n. d. 55, 36.

²⁷ Sipos S., Enchiridion iuris canonici, Romae 1954, 91.

²⁸ Odgovor interpret. komisije 30. 7. 1934 ad I. v AAS 1934, 494.

²⁹ Sipos, n. m.

a) ali pripravnik s svojim učenjem, redoljubnostjo in pobožnostjo vzbuja upravičeno upanje, da bodo njegove dobre lastnosti odtehtale njegov nedostatek;

b) ali ne obstoja nevarnost pohujšanja ali začudenja, če bi postal duhovnik;

c) prepreči naj se, kolikor je mogoče, da bi pripravnik po prejeti ordinaciji stanoval skupaj z nekatoliškimi roditelji.

Spregled se sme podeliti vsem tistim kot pri prejšnjem pooblastilu in sicer pred tonzuro (kan. 950) ob upoštevanju kan. 991 § 3.

Z reskriptom državnega tajništva »Cum admotae« z dne 6. nov. 1964³⁰ imajo tudi najvišji predstojniki duhovniških papeškopravnih redov in opatje predstojniki meniških kongregacij s pristankom svojega sveta pravico spregledovati svojim podložnikom isto oviro. »Če bi pa nastal spor v tej zadevi«, pravi odlok, »med škofom in najvišjim redovnim predstojnikom, obvelja mnenje prvega«. Iz tega sledi, da naj redovni predstojnik obvesti o podeljenem spregledu škofa posvečevavca, čigar sodba v primeru spora o upravičenosti spregleda končno obvelja.

Motuproprij »O službah škofov« pa je v tč. IX, 9 podelil škofom pravico do še več spregledov od iregularnosti in zadržkov za sprejem redov. Sv. sedež si je izrečno pridržal samo naslednje spreglede od iregularnosti in zadržkov za sprejem redov: od iregularnosti zaradi nedostatkov, ako so rojeni iz prešuštništva ali svetoskrunstva, ako so telesno pohabljeni, božjastni ali umobolni (kan. 984, 1—3), od iregularnosti zaradi kaznivega dejanja odpada od vere ali prestopa v krivoverstvo ali razkolništvo (kan. 985, 1), od poskusa skleniti zakon, ali samo civilni, dasi jih je vezala vez zakona ali svetega reda ali redovniška zaobljuba, čeprav preprosta in začasna, ali pa je ženska, s katero so to poskusili, bila vezana po obljubah ali po veljavnem zakonu (kan. 985, 3). Od prostovljno zagrešenega umora, uspešno odpravljenega ploda ali sodelovanja (kan. 985, 4). Od zadržka, ki ga ima poročen mož za sprejem svetih redov. Od vseh ostalih iregularnosti in zadržkov za sprejem svetih redov pa smejo škofje sami dajati spregled.

Pooblastilo 17: Dajati spregled že ordiniranim, da bi lahko maševali in dobili ter obdržali cerkvene beneficije, od vsakršnih iregularnosti, bodisi da izvirajo iz nedostatka ali kaznivega dejanja, da le ni pohujšanja in se oltarna služba pravilno opravlja, razen od tistih, o katerih govori kan. 985, n. 3 in 4 v kodeksu in po predhodni prisegi vpričo delivca odveze, ako gre za kaznivo dejanje krivoverstva ali razkola.

Pooblastilo razširja pravico, o kateri govori kan. 990 § 1. Uporabljati se sme samo za že ordinirane, ne pa za ordinande. Za ordinande je treba prositi spregled od sv. stolice, kolikor ga ne morejo podeliti že škofje po kan. 990 § 1 in 991, po prejšnjem pooblastilu in po motupropriju »O službah škofov«.

Čeprav je iregularnost nastala po podelitvi redov in četudi brez lastne krivde, ne sme ordinirani izvrševati prejetih redov (kan. 968 § 2). Že ordinirani pa so lahko poleg duhovnikov tudi drugi kleriki, kar sledi iz namena, zaradi katerega se spregled podeljuje. Spregled se sme podeliti ne samo, da bi lahko maševali, ampak tudi da bi dobili in obdržali cerkvene beneficije. Beneficij, ki niso združeni z dušnim pastirstvom, se namreč lahko podelijo tudi klerikom, ki niso duhovniki (prim. kan. 154 in 1474). Če bi torej klerik nedu-

³⁰ AAS 1967, 374—378.

hovnik potreboval za doseg ali ohranitev beneficija spregled od iregularnosti, bi ga lahko dobil na podlagi tega pooblastila.

Namen pri podeljevanju spregledov je dvojen: da bi lahko maševal in da bi dobil ali obdržal cerkveni beneficij. Če teh namenov ni, se spregled ne more podeliti. Zato škof ne more spregledati iregularnosti diakonu za izvrševanje njegove diakonske službe.

Spregled je možen od vsakršnih iregularnosti, bodisi tajnih, o katerih govori že kan. 990 § 1, bodisi javnih. Spregled se sme podeliti za iregularnost zaradi kaznivega dejanja (kan. 985) ali zaradi nedostatkov (kan. 984). Izjemi sta samo dve: 1. iregularnost po kan. 985, 3, če je skušal skleniti zakon, ali samo civilni zakon, dasi ga je vezala vez zakona ali svetega reda ali redovniških zaobljub, čeprav preprostih in začasnih, ali pa je ženska, s katero je to poskusil, bila vezana po istih zaobljubah ali po veljavnem zakonu; 2. iregularnost po kan. 985, 4, če je prostovoljno zagrešil umor ali uspešno odpravil plod ali pri tem sodeloval. Pooblastilo ne omenja ovir, o katerih govori kan. 987, vendar mislijo avtorji, da velja pooblastilo tudi zanje in da jih niso omenili iz nepazljivosti, saj imajo ovire včasih iste učinke kot iregularnosti (kan. 968 §), posebno v primeru kan. 987, 7, ko gre za dejansko nečastnost.

Pogoj za podelitev spregleda je najprej, da ne sme nastati pohujšanje. Pohujšanje bi lahko nastalo zlasti, če je iregularnost iz kaznivega dejanja, ki je javno ali že razširjeno ali bi se lahko razširilo (kan. 2197, 1^o). Če pa je nevarnost za pohujšanje mogoče odstraniti npr. s prestavitvijo klerika ali v primeru nedostatka, če mašuje popolnoma zasebno, je spregled možen, sicer je neveljaven in ne samo nedopusten.

Drugi pogoj je, da se oltarna služba pravilno opravlja od tistih, ki so telesno močno pohabljeni (kan. 984, 2^o in 3^o; 985, 5^o). Zahteva se, da pohabljeni mašujejo sami ali s pomočjo drugega brez nevarnosti onečaščenja zakramenta in večjih napak. Po objavljenem obredu somaševanja³¹ škof po čl. 57 § 1 konstitucije o svetem bogoslužju lahko dovolji iregularnim iz nedostatka somaševanje, s čimer je dana še večja možnost, da se bo oltarna služba pravilno opravljala. S tem spregledom je večkrat združeno tudi dovoljenje iz gornjega pooblastila 7 in 10 za maševanje na domu in sede.

Ako gre za kaznivo dejanje krivoverstva ali razkola (odpad od vere ni omenjen kot v kan. 2314 in 985, 1^o), mora iregularen preje položiti prisego v roke tistega, ki ga je odvezal od cenzure, bodisi da je škof, ako je kaznivo dejanje prišlo v zunanje območje krajevnega ordinarija (kan. 2314 § 2), bodisi da je kdo drug, ki mu je dal odvezo od cenzure ali od cenzure in greha.

V reskriptu »Cum admotae« (I, 8) so tudi najvišji redovniški predstojniki dobili nekoliko spremenjeno gornje pooblastilo. V soglasju s svojim svetom smejo svojim podložnikom, ki so že prejeli svete redove, dati odvezo od vseh iregularnosti pod istimi pogoji in v istem obsegu kot v gornjem pooblastilu, toda samo z namenom, da bi mogli maševati.

Z motuproprijem »O službah škofov« je spregledovanje iregularnosti in zadržkov že ordiniranih še drugače urejeno. Sv. sedež si je pridržal še naprej spreglede od iregularnosti, ki so že predane sodišču (tč. IX, 8). Spregled od iregularnosti po kan. 985, 3^o je pridržan samo, če je primer javen. Od iregularnosti po kan. 985, 4^o pa je spregled pridržan, četudi je primer tajen, razen ako ni mogoče doseči sv. penitenciarije, pa tudi v tem slučaju ostane dolžnost čimprej urediti zadevo s sv. penitenciarijo (tč. IX, 10). Od vseh ostalih iregularnosti in ovir pa more škof podeliti spregled, pri čemer nameni in pogoji spregledov niso določeni, ampak se je ravnati po splošnih navodilih istega motuproprija (tč. VII).

³¹ SCR Decretum Generale »Ecclesiae semper curae fuit« v AAS 1965, 410—412.

Pooblastilo 18: Podeljevati svete redove izven stolne cerkve in določenih dni ne izvzemši delavnikov, ako to narekuje dušno-pastirska korist.

Kje naj bodo ordinacije, določa kan. 1009 § 1: Redovi naj se podeljujejo skupno in javno v stolnici in naj se k njim povabijo stolni kanoniki; če pa se v kakem drugem kraju, naj bo navzoča krajevna duhovščina in naj se po možnosti izbere odličnejša cerkev. — § 2: Iz upravičenega razloga pa sme škof posamezne redove podeljevati v drugih cerkvah in tudi v kapeli škofijskega dvorca ali semenišča ali redovne hiše. § 3: Prva tonzura in nižji redovi se morejo deliti tudi v zasebnih kapelah.

Kdaj naj bodo ordinacije, pa določa kan. 1006 v § 2—5. § 2: Višji redovi naj se podelijo med mašo na kvaterne sobote, v soboto pred tiho nedeljo in na veliko soboto. § 3: Iz važnega vzroka pa jih more škof podeljevati tudi vsako nedeljo ali zapovedan praznik. § 4: Prva tonzura se more podeljevati vsak dan in vsako uro, nižji redovi pa vsako nedeljo in vsak festum duplex, toda zjutraj. § 5: Običaj, ki nasprotuje določbam o času za podeljevanje redov v gornjih paragrafi, je zavreči. Kongregacija za zakramente pa je v okrožnici z dne 27. decembra 1955, t. 14 opomnila, naj se ordinacije vršijo kolikor mogoče v določenih časih (kan. 1006), ker ordinande tako podpira molitev in pokora vse Cerkve.³² Obredna kongregacija pa je v svojih Ordinationes et Declarationes, t. 22 naročila, da ni primerno podeljevati tonzure, nižjih in višjih redov med sv. mašo obnovljene vigilije na veliko soboto.³³

Tozadevne spreglede je doslej podeljevala kongregacija za zakramente iz upravičenega razloga po presoji krajevnega ordinarija. Pooblastilo govori o svetih redovih, med katere štejemo subdiakonot, diakonat in prezbiterat, ne pa škofovsko posvečenje (kan. 949). Glede tonzure in nižjih redov torej še naprej veljajo predpisi kan. 1006 in 1009. Dovoljeno je tudi splošne ordinacije imeti izven stolne cerkve, ker za posamezne je iz upravičenega razloga že dano dovoljenje v kan. 1009 § 2. Ordinacije smejo biti v vsaki cerkvi, da celo izven cerkve npr. na stadionu o priliki evharističnih kongresov. Če pa so v cerkvi, naj se po možnosti izbere imenitnejša (kan. 1009 § 1). Prav tako je dovoljeno imeti ordinacije izven predpisanih časov.

Po kan. 1006 § 3 je bil potreben važen vzrok za ordinacije izven predpisanih časov kot npr. škofova odsotnost, bolezen ordinanda, pomanjkanje duhovnikov itd. in vedno so morale biti na nedelje in zapovedane praznike reprobata contraria consuetudine (kan. 1006 § 5). Sedaj so pa lahko vsak dan tudi na delavnike in potreben je samo upravičen razlog. Posredno pa se razširja tudi predpis kan. 1006 § 4 vsaj za primer, ko se pri splošnih ordinacijah delijo tudi tonzura in nižji redovi. Upravičen razlog pa je zdaj pastoralna korist. Mnogo namreč pomaga, če so ordinacije v drugih krajih škofije, da se zbujaajo novi duhovni poklici in se verniki bolje poučijo o duhovništvu.

Poleg rezidencialnega škofa, njegovega škofa pomočnika, pomožnega škofa in generalnega vikarja, bi naj po mnenju avtorjev kljub klavzuli na začetku pooblastil smel ordinirati tudi drug škof z dovoljenjem krajevnega škofa. Ne gre namreč za pravo dovoljenje, ampak krajevni škof, ki je oviran, tako samo po drugem izvršuje svojo oblast. V nasprotnem primeru bi krajevni ordinariji, ki niso posvečeni škofje, ne mogli uporabljati tega pooblastila.

³² Belluco, n. d. 115, 2.

³³ AAS 1957, 95.

Pooblastilo 19: Spregledati iz upravičenega in pametnega razloga od vseh zakonskih zadržkov nižje stopnje, čeprav gre za mešane zakone, toda v tem primeru je treba upoštevati predpise kan. 1061—1064 ZCP.

Po kan. 1040 nihče razen papeža ne more dajati spregledov od zakonskih zadržkov, ako mu te oblasti ni podelila ap. stolica po splošnem zakonu ali posebnem indultu. Kdaj imajo škofje pravico spregledovati zakonske zadržke po splošnem zakonu, določajo kan. 1043, 1045 § 1, kan. 15 in kan. 81. Posebna dovoljenja pa so bila prej v petletnih pooblastilih, ki so jih za zunanje območje podeljevale različne kongregacije, za notranje območje pa sv. penitenciarija. Po gornjem pooblastilu pa smejo škofje spregledovati od vseh zakonskih zadržkov nižje stopnje, ki jih našteva kan. 1042 § 2.

Pooblastilo velja za javne in tajne zadržke, za sklepanje ali poveljavljanje zakona. Če je zadržek javen, se podeli spregled za javno območje, drugače pa za notranje zakramentalno ali izvenzakramentalno. Ker se pooblastilo ne more delegirati, daje spregled vedno škof, v zakramentalnem območju ga spovednik samo sporoči.

Za veljavnost spregleda je potreben upravičen in pameten razlog. Sicer je po kan. 1054 spregled, ki se da od zadržka nižje stopnje, veljaven, čeprav se je v prošnji kaj napak navedlo ali zamolčalo in čeprav je bil edini v prošnji navedeni odločujoči razlog neresničen. Nekateri³⁴ so menili, da velja to pravilo za vsak spregled, četudi ga podeli kdo, ki je nižji od papeža. Verjetnejše pa je mnenje, ki se naslanja na kan. 84 § 1, po katerem naj se spregled od cerkvenega zakona daje le iz upravičenega in pametnega razloga, pri čemer naj se upošteva važnost zakona, od katerega se daje, sicer je spregled, ki ga podeljuje nižji, nedopusten in neveljaven. V dvomu, ali je razlog zadosten, se za spregled sme prositi in ta se more dopustno in veljavno podeliti (kan. 84 § 2). Sicer pa tudi pooblastilo samo zahteva upravičen in pameten razlog. Ker torej škofje izvajajo pooblastilo sicer potestate ordinaria, sed vicaria v odvisnosti od papeža, potrebujejo za podelitev spregleda omenjenih zadržkov upravičen in pameten razlog, ki je vsaj dvomen.

Kateri so kanonični razlogi za spregled zadržkov, je že 9. maja 1877 določila instrukcija kongregacije za širjenje vere.³⁵ Kot nekanonične vzroke pa praksa rimske kurije priznava naslednje: a) od strani prosilke: prosilki je umrl oče ali mati ali oba; prosilka je nezakonska hči; prosilka je bolna, nelepe zunanosti, ima kak defekt; prosilka je oskrunjena po tretjem; b) od strani prosilca: prosilec je vdovec z več otroki, ki potrebujejo matere; prosilec je bolan; prosilec bi rabil prav to žensko za gospodinjo; c) od strani obeh: vse je že zmenjeno za poroko; o zakonu se že splošno govori; trmasto vztrajata pri sklepu; oba prosilca sta lepega vedenja; nameravani zakon bi bil za oba primeren; prosilca sta odprtih rok za dobre namene; prosilec oz. prosilka ima starega očeta ali mater, ki potrebujeta postrežbe in podpore; oba sta že v letih in potrebujeta medsebojno pomoč; eden od njih je v nevarnosti za vero ali sicer v dušni nevarnosti, ki bi minila, če bi se poročila.

To pooblastilo velja, četudi gre za mešane zakone t. j. če obstoji zadržek mešane ali različne vere, o katerem bo govor v naslednjem pooblastilu. Upoštevati pa je treba predpise kan. 1061 — 1064 ZCP. Isto pravico je dal škofom tudi motuproprij »O službah škofov« (IX, 16), ako je mogoče izpolniti pogoje,

³⁴ Van Hove A., De rescriptis, 163.

³⁵ Collectanea S. C. P. F. Romae 1907, 1470 in Ušeničnik F., Pastoralno bogoslovje, Ljubljana 1940³, 411—412.

ki jih predpisuje tč. I. instrukcije »Matrimonii Sacramentum« kongregacije za verski nauk z dne 18. marca 1966.

Škofje lahko dajejo te spreglede svojim podložnikom, čeprav so odsotni, in vsem, ki se dejansko mudijo na njihovem ozemlju. Spregled za zunanje in notranje izvenspovedno območje se podeljuje pisмено (kan. 56) in zastonj po kan. 1056. Spregled za zunanje območje se zapiše v poročno knjigo (kan. 1046). Spregled za notranje izvenspovedno območje za tajen zadržek se zapiše v knjigo, ki se hrani v tajnem arhivu na škofijski kuriji (kan. 1047). Spregled v spovednem območju se ne zapiše nikjer.

Pooblastilo 20: Spregledovati iz nujnega in težkega vzroka od zadržkov mešane in različne vere, tudi v primeru uporabe pavlinskega privilegija, ob upoštevanju predpisov kan. 1061 do 1064 ZCP.

Po splošnem pravu so bili spregledi od zadržkov mešane in različne vere pridržani sv. oficiju (kan. 247 § 3). Dovoljevala so jih doslej petletna in misijonska pooblastila. Motuproprij »O službah škofov« (IX, 16) daje škofom isto pravico razen v primeru, ako ni mogoče izpolniti pogojev o jamstvih, ki jih predpisuje instrukcija »Matrimonii Sacramentum« z dne 18. III. 1966.

Pooblastilo pa dopušča poleg pravice spregledovanja od omenjenih zadržkov tudi souporabo pavlinskega privilegija, o katerem govori kan. 1120—1127 in po katerem se razveže veljavno sklenjen zakonit zakon med nekrščenioma osebama (kan. 1015 § 3), čeprav že dovršen, v zaščito vere tako, da krščeni zakonec veljavno sklene nov zakon s katoliško osebo, če se nekrščeni zakonec noče dati krstiti ali vsaj noče z njim živeti v miru brez sramotenja Stvarnika. Po kan. 1120 § 2 pavlinski privilegij ni veljal za zakon med krščeno in nekrščeno osebo, ki je bil sklenjen s spregledom od zadržka različne vere. Po mnenju večine avtorjev se novokrščeni, ki se je ločil po pavlinskem privilegiju od prve žene, tudi ni mogel poročiti z nekatoliško ali neverno ženo, čeprav bi sv. stolica podelila spregled od zadržka mešane ali različne vere. Sedaj pa ordinariji smejo dati navedeni spregled tudi v primeru pavlinskega privilegija.

Za veljavnost spregleda je potreben najprej nujen in važen vzrok. Včasih je Cerkev dovoljevala spregled samo iz javnih razlogov, kot so npr. korist Cerkve in javna blaginja. Sedaj pa zadošča tudi zaseben razlog, ki pa mora biti na strani katoličana kot npr. če nevesta ni katoličanka, se ne more upoštevati kot razlog prevelika starost. Važni razlogi so lahko nevarnost odpada od vere, možnost spreobrnjenja, nevarnost civilnega ali nekatoliškega zakona, če je v kraju premalo katoličanov ali velika zasebna korist.³⁶

Drugi pogoj za spregled so poročstva. Če se katoličan nikakor ne da prepovoriti, da ne bi sklenil zakona z nekatoliškim partnerjem, naj mu dušni pastir razloži, da Cerkev dovoljuje mešani zakon samo pod določenimi pogoji. Opisani so v kan. 1061—1064. Z instrukcijo »Matrimonii Sacramentum« kongregacije za verski nauk z dne 18. III. 1966³⁷ je Cerkev te pogoje omilila. Samo če se ti pogoji izpolnijo, imajo škofje pravico spregledovati zadržek mešane vere, sicer je po motupropriju »O službah škofov« (IX, 16) spregled pridržan sv. sedežu.

Mislili so, da se bodo gornje določbe, če jih bo skušnja potrdila, dokončno vnesle v zakonik cerkvenega prava, ki se pripravlja. Toda zaradi želja, izraženih na škofovski sinodi oktobra 1966 v Rimu, so bile z apostolskim pismom »O mešanih zakonih« z dne 31. III. 1970 in z veljavnostjo od 1. novembra istega leta izdane naslednje odločbe glede poročev pri mešanih zakonih:

³⁶ Sipos, n. d., 458.

³⁷ AAS 1916, 235—239.

1. Da bi mogla od krajevnega ordinarija dobiti spregled zadržka, mora katoliška stranka izjaviti, da je pripravljena od sebe odvrčati nevarnost za izgubo vere. Katoliška stranka je tudi dolžna iskreno obljubiti, da bo naredila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški Cerkvi.

2. O obljubah, ki jih je dala katoliška stranka, je treba pravočasno obvestiti nekatoliško stranko, da bo tako jasno, da ta ve za te obljube in obveznosti katoliški Cerkvi.

3. Obe stranki je treba poučiti o namenih in bistvenih lastnostih zakona in nobena izmed strank ne sme teh bistvenih lastnosti izključevati,

4. Stvar škofovskih konferenc je, da po svoji teritorialni pristojnosti določijo način, kako je treba izjave in obljube, ki so vedno potrebne, sporočiti: ali samo ustno ali tudi pismeno ali tudi pred pričami; določiti morajo tudi, kako naj se te obljube objavijo v zunanjem območju in kako je treba obvestiti nekatoliško stranko; končno morajo odločiti, kaj je spričo okoliščin še treba zahtevati.

Jugoslovanska škofovska konferenca je nato 24. 9. 1970 na Visovcu sprejela izvršne določbe o mešanih zakonih, kakor naroča apostolsko pismo.

Po kan. 1016 § 1, 3^o mora biti končno podana moralna izvestnost, da bo katoliški zaročenec svojo obljubo držal in da nekatoliški zaročenec ne bo preprečeval izpolnjevanja teh dolžnosti. V prošnji za spregled mora župnik navesti razloge, da taka izvesnost obstoji.

Katoliški zaročenec je dolžan tudi previdno skrbeti, da se bo nekatoliški zakonec spreobrnil (kan. 1062), kar se pa ne zahteva za veljavnost spregleda.

Pri nekatoličanih včasih nastane dvom o veljavnosti njihovega krsta. Navodila, kako tak dvom odstraniti, je dal ekumenski direktorij z dne 26. 5. 1967 v tč. 12—15.³⁸

Pooblastilo 21: Ozdravljati v korenini, dokler traja privolitev, neveljavne zakone zaradi zadržkov nižje stopnje ali zaradi pomanjkanja oblike, čeprav gre za mešane zakone, toda v tem primeru je treba upoštevati predpise kan. 1061 ZCP.

Pooblastilo 22: Ozdravljati v korenini, dokler traja privolitev, neveljavne zakone zaradi zadržka različne vere, čeprav so obenem neveljavni zaradi pomanjkanja oblike, toda z upoštevanjem predpisov kan. 1061 ZCP.

Po splošnem pravu se neveljavni zakoni poveljavijo na dva načina: z navadnim poveljavljanjem in z ozdravitvijo v korenini. Navadno poveljavljanje je redno sredstvo in ne presega škofove oblasti (kan. 1133—1137), medtem ko je ozdravitev v korenini izredno sredstvo s trojnim učinkom in pridržano sv. stolici (kan. 1141). Pri vzhodnih kristjanih ima patriarh pravico do ozdravitve v korenini, če je zakon neveljaven samo zaradi pomanjkanja oblike ali zaradi zadržka, ki ga more sam spregledati.³⁹

Pooblastili spreminjata kan. 1141 in dovoljujeta ozdravitev v korenini pri zakonih, ki so neveljavni zaradi razdiralnih zadržkov nižje stopnje (kan. 1042 § 2), zaradi razdiralnega zadržka višje stopnje različne vere (kan. 1970) in zaradi pomanjkanja oblike. Ozdravitev v korenini je možna, čeprav nastopijo obenem zadržki nižje stopnje in pomanjkanje oblike. Besedico »ali« ni treba umevati

³⁸ AAS 1967, 574—592.

³⁹ CICO, de Matrim., kan. 130 § 2.

disiunktivno, ampak kopulativno kot če bi bilo rečeno »in« namesto »ali«, kar sledi tudi iz formulacije 22. pooblastila, ki pravi: »čeprav so obenem neveljavni zaradi pomanjkanja oblike«.

Motuproprij »O službah škofov« je v tč. IX, 18 potrdil škofom pravico spregledovati od dolžnosti obnoviti zakonski pristanek pri ozdravitvi v korenini razen v naslednjih treh primerih: a) ako se zahteva spregled od sv. sedežu pridržanega zadržka; b) če gre za naravni ali božjepravni zadržek, ki je prenehal; c) ako gre za mešani zakon, pri katerem niso bile upoštevane določbe instrukcije z dne 18. 3. 1966. — Ker po pooblastilu 19 niso več sv. sedežu pridržani razdiralni zadržki nižje stopnje in po pooblastilu 20 zadržka mešane in različne vere, je tako motuproprij pod a) samo potrdil določila gornjih dveh pooblastil. V tč. IX, 16 istega motuproprija je dalje sv. sedežu pridržan spregled od zadržka mešane vere, ako ni mogoče izpolniti pogojev glede poroštev. Iz istega razloga je pod c) tudi ozdravitev v korenini pridržana sv. sedežu. Kakor pri vzhodnih patriarhih tudi tukaj velja načelo: kdor lahko daje spregled od zadržka, sme zaradi istih zadržkov podeljevati tudi ozdravitev v korenini. Namesto instrukcije z dne 18. 3. 1966 je sedaj seveda tudi pri ozdravitvi v korenini obvezno novejšo apostolsko pismo »O mešanih zakonih« z dne 31. 3. 1970.

Preje se je bilo treba za ozdravitev v korenini pri neveljavnih mešanih zakonih obračati na sv. oficij. Ker pa imajo sedaj škofje pravico sami spregledovati iz važnega in upravičenega razloga od zadržkov mešane in različne vere, smejo neveljavne mešane zakone tudi ozdravljati v korenini.

Razen razdiralnih zadržkov je zakon lahko neveljaven tudi zaradi pomanjkanja oblike. Pri obliki je seveda mišljena pravna oblika poroke, ki se zahteva za veljavnost zakona, ne pa liturgična. Pomanjkanje pravne oblike pa lahko pomeni dvoje: da je sploh ni bilo ali pa da je bila napačna, ker ji je manjkalo kak bistven element kot npr. da duhovnik ni bil pooblaščen ali da ni bilo predpisanih prič. Oblika zakona je lahko redna (kan. 1094) ali izredna (kan. 1098—1099). Dolžni so se je držati vsi, ki so bili v katoliški Cerkvi krščeni in vzgojeni ali so se k njej spreobrnil iz herezije ali shizme, čeprav so ti ali oni pozneje od Cerkve odpadli. Dolžni so se je držati tudi katoličani pri sklepanju zakona s krščenimi ali nekrščenimi, čeprav so dobili spregled od zadržka mešane ali različne vere.

Nekateri avtorji so bili mnenja, da pomeni pomanjkanje oblike samo forma corrupta vitio substantiali, nikakor pa ne, da je sploh ni bilo. Iz tega so sklepali, da ne morejo dobiti ozdravljenja v korenini tisti katoličani, ko sta bila oba vezana na kanonično obliko, pa sta sklenila zakon samo civilno ali pred drugim verskim predstavnikom. Proti temu mnenju se drugi upravičeno sklicujejo na kan. 1139 § 1 in 2. Dovolj je, da je bil zakon sklenjen z naravno zadostnim privoljenjem obeh zakoncev, čeprav je pravno brez učinka zaradi cerkvenopravnega razdiralnega zadržka ali zaradi pomanjkanja oblike, pa ne more v korenini ozdraviti, če le pristanek še traja. Edina omejitev je v § 2 istega kanona: samo zakona, ki je bil sklenjen z zadržkom naravnega ali božjega prava, Cerkev ne ozdravi v korenini, četudi je pozneje zadržek prenehal, tudi ne od trenutka, ko je zadržek prenehal. Da je le bil zakon sklenjen res z naravno zadostnim privoljenjem, čeprav brez vsake oblike, pa je ozdravljenje v korenini mogoče. Ako pa ne gre za pravo zakonsko privolitev, ampak samo za prešuštvo ali konkubinacijo, potem seveda take zveze ni mogoče ozdraviti, saj ji manjka korenina, ki naj se ozdravi.

Naravna zadostna privolitev je vsaka prava zakonska privolitev, ki ni samo prešuštna ali konkubinarna. Obstoji v dejanju volje, s katerim se oba

dela medsebojno izročita in sprejmeta trajno in izključno pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi prikladna za rodnjo otrok (1081 § 2). To privoljenje je treba pokazati na zunaj, da je naravno zadostno: z izjavo pred civilno oblastjo ali vpričo prič. Tudi copula je lahko znamenje zakonske privolitve, ako je spremlja namen skleniti trajno življenjsko zvezo v obliki zakona. Če tudi zakonca vesta, da je njun zakon neveljaven, to ne izključuje prave zakonske privolitve, če si medsebojno obljubita zvestobo in podelita pravico do telesa.⁴⁰

V starejšem pravu so zahtevali za ozdravljenje v korenini vsaj videz pravega zakona in dobro vero, da je zakon veljaven. Čeprav zakon sploh ni bil sklenjen, toda ker tega nihče ni vedel, so bili ti pseudozakonci v posesti status coniugalis in so jih vsi imeli za prave zakonce, s čimer je bil podan videz pravega zakona.⁴¹ Ker pri civilnem zakonu takega videza ni bilo, ga niso hoteli ozdravljati v korenini. Toda ko so skoraj vsi narodi vpeljali civilno poroko, je praksa rimske kurije postala milejša in ni več vztrajala, da mora biti podan videz zakona, ampak je za ozdravitev v korenini zahtevala kot nujen pogoj samo zadostno zakonsko privolitve.

Za ozdravitev v korenini je, kot pravi pooblastilo, nujno potrebno, da privolitev še traja in sicer pri obeh v trenutku, ko se ozdravitev podeli. Kan. 1141 § 1 pravi: Če privoljenja pri obeh ali pri enem zakoncu ni bilo, se zakon ne more ozdraviti v korenini, pa naj ga ni bilo že od začetka ali pa je v začetku bilo dano, pozneje pa preklicano. Če pa v začetku privoljenja ni bilo, pa je bilo dano pozneje, se ozdravljenje more podeliti od časa, ko je bilo privoljenje dano (kan. 1140 § 2). Kdor podeli ozdravljenje v korenini, se mora zato preje prepričati, če privoljenje res še traja, ker je to bistven pogoj. Če pa je bilo privoljenje dano, se domneva, da še traja, dokler se ne dokaže s trdnimi dokazi, da je bilo preklicano (kan. 1093). Če kdo noče obnoviti privoljenja, iz tega še ne sledi, da je privoljenje preklical. Saj prav v tem se loči ozdravitev v korenini od navadnega poveljavljanja, da ni treba privoljenja ponavljati (kan. 1138 § 1).

Čeprav ne stoji v pooblastilu, vendar je za ozdravitev v korenini potreben tudi težak in upravičen razlog. Ozdravljenje navadno vključuje dva spregleda: od zadržka, če ni že prenehal, in od dolžnosti ponoviti privoljenje. Kanon 84 § 1 pa ne dopušča spregleda brez upravičenega razloga. Ker pa gre pri ozdravitvi v korenini za dva važna spregleda, je za njeno veljavnost potreben upravičen in težak ali celo nujen razlog. Taki razlogi so: če se obe ali vsaj ena stran upira obnoviti privoljenje; če ne vedo za neveljavnost zakona, pa je nevarnost, da bi se razšli, če bi vedeli zanjo; če je neveljavnost povzročil po svoji krivdi ali nepazljivosti župnik, škof ali spovednik in je nevarnost za njihovo osramočenje; če bi obnovitev privoljenja povzročila velike nevšečnosti.

Posebna značilnost ozdravljenja v korenini je, da po pravni fikciji učinkuje tudi nazaj s svojimi kanoničnimi učinki (kan. 1138 § 1). Zakon postane tako veljaven od trenutka, odkar je bil sklenjen oz. je bila dana zakonska privolitve. Ker pa so otroci iz veljavnega zakona zakonski, so dosledno tudi otroci rojeni v takem ozdravljenem zakonu pozakonjeni.

Za zunanje in izvenzakramentalno območje se ozdravitev v korenini podeljuje pismeno. Prva se zabeleži v poročni knjigi, druga pa v knjigi, ki se hrani v tajnem arhivu.

⁴⁰ Coronata, De sacram. III, 688.

⁴¹ Coronata, n. d., 687.

Pooblastilo 23: Dovoliti iz važnega vzroka, da se stavijo vprašanja nevernemu zakonskemu drugu pred krstom zakonca, ki se spreobrača k veri. Prav tako iz važnega razloga spregledati od teh vprašanj pred krstom ali po krstu zakonca, ki se spreobrača, pod pogojem, da je v tem primeru znano vsaj iz sumaričnega in izvensodnega postopka, da je vpraševanje nemogoče ali brez koristi.

Za pavlinski privilegij sta potrebna dva pogoja: a) zakon je moral biti sklenjen med poganoma, en zakonec pa se je dal veljavno krstiti; b) drugi zakonec se noče dati krstiti ali vsaj noče s spreobrnjenim soprogom skupno v miru živeti brez sramotenja Stvarnika (kan. 1121 § 1). Da se drugi pogoj dožene, je treba nekrščenu zakoncu staviti dvoje vprašanj: a) ali se hoče tudi on spreobrniti in se dati krstiti; b) ali hoče vsaj v miru brez sramotenja Stvarnika s spreobrnjenim živeti v nadaljnjem zakonskem življenju.

Ti vprašnji se morata vedno staviti, razen če apostolska stolica drugače izjavi (kan. 1121 § 2). Med pisatelji se razpravlja, ali so ta vprašanja ukazana po božjem ali človeškem pravu. Tisti, ki trdijo, da je pavlinski privilegij le cerkvenopravnega izvora, dosledno učijo, da so tudi vprašanja le cerkvenopravna zahteva. Zagovorniki božjepravnega izvora pavlinskega privilegija pa trdijo, da so vprašanja ukazana po božjem pravu. Kanon se zato previdno izraža, ko pravi, če sv. stolica drugače ne »izjavi« (declaraverit). Na splošno pa rabijo tudi za to izjavo izraz dispensa. Sv. stolica torej lahko dovoli, da se ta vprašanja opustijo, kakor je že dovolila konstitucija Gregorja XIII »Populis« z dne 25. 1. 1585 (kan. 1125).

Pooblastilo pa daje škofom dvojno oblast: a) dovoljevati vprašanja pred krstom spreobrnjenca; b) spregledovati od vprašanj pred ali po krstu. V prvotnem besedilu je stalo zapisano samo pred krstom, v popravljenem besedilu v deklaraciji z dne 28. novembra 1964⁴² pa so bile dodane besede »ali po krstu«.

Po kan. 1121 § 1 se smejo vprašanja staviti šele po krstu spreobrnjenca, kar velja tudi za primere, ki jih predvidevajo papeške konstitucije, navedene v kan. 1125. Preje so se zelo strogo držali tega načela in so dovoljevali spregled samo v najnujnejših primerih.⁴³ Zakoni, ki so bili sklenjeni na podlagi pred krstom stavljenih vprašanj, so bili proglašeni za neveljavne in so bili s papeškim odlokom ozdravljeni v korenini.⁴⁴ Razlog za tako strogost je bil, da nekrščeni ni še član Cerkve in zato ne bi smel uživati ugodnosti pavlinskega privilegija. Ako danes Cerkev vseeno dovoli vprašanja pred krstom, je to umeti tako, da samo razlaga božje pravo, ali če da spregled, da po krstu odobri vprašanja, ki jih je dovolila že pred krstom.⁴⁵ Povrh je to samo cerkve-638. popraven predpis, ne pa božjepraven, da se morajo vprašanja staviti šele po krstu, zato Cerkev lahko od njega spregleda.⁴⁶

Po pooblastilu imajo škofje tudi pravico dajati spregled od vprašanj pred ali po krstu. Spregled je veljaven iz važnega vzroka, ako so vprašanja nemogoča ali brez koristi. Pri nemožnosti ni jasno, ali se zahteva absolutna ali samo moralna. Gotovo je nemogoče staviti vprašanja, ako ni nikakor mogoče najti nevernega zakonskega druga, čeprav so bila uporabljena vsa razpoložljiva sredstva, tudi oglas v časopisih (kot stoji v 32. pooblastilu za misijonarje). Prav tako je vpraševanje nemogoče, ako je združeno z veliko nevarnostjo za

⁴² AAS 1965, 187.

⁴³ Collectanea SCFP 474, 1350.

⁴⁴ Collectanea SCFP 423, 959.

⁴⁵ Cappello, De sacramentis V, 778; Coronata, De sacramentis III.

⁴⁶ Sv. oficij 13. 4. 1859 v Fontes C. I. C. IV. 951.

spreobrnjenega zakonca (čeprav ni še krščen) ali za druge kristjane (kot stoji v 34. misijonskem pooblastilu). Nemožnost je podana tudi, če bi bila potrebna zelo dolga in naporna pot, ki bi bila združena z velikimi izdatki in težavami.⁴⁷ Menili so celo, da bi bilo preveč zahtevati, naj se uporabijo razna sredstva obveščanja, kar danes gotovo ne velja povsod. Včasih se spreobrnjenec tudi ne more spomniti, katero izmed več žena je najprej poročil. Vedno tudi ni jasno, ali je spreobrnjenec sklenil res pravi zakon z dosedanjo ženo oz. ženami, ali niso bile morda samo njegove priležnice.

Vprašanja so brez koristi, če so podani trdni dokazi, da se neverni ne bo vrnil, da ni dvoma o njegovem fizičnem in moralnem odhodu. Brezpomembna so dalje vprašanja, če je nasprotna stran izgubila razum ali prisebnost. V dvomu pa, ali sta podana ta dva pogoja za spregled, da so namreč vprašanja nemogoča ali brez koristi, je spregled vseeno veljaven in dopusten, ker privilegij vere v dvomu uživa zaščito prava (kan. 1127).

Pooblastilo zahteva, naj se obstoj obeh pogojev dožene s sumaričnim in izvensodnim postopkom. Škof ali njegov pooblaščenec zasliši brez pravnih formalnosti in v administrativni obliki spreobrnjenca in druge osebe ter zbere vse dokaze, ki so potrebni, da si lahko pridobi moralno gotovost o obstoju pogojev. O postopku se sestavi pismeni zapisnik in se priključi poročnim listinam. Moralna izvestnost o obstoju pogojev, ki si jo lahko tudi drugače pridobi, je potrebna za veljavnost spregleda, medtem ko je postopek sam potreben samo za njegovo dopustnost.

Da smejo biti vprašanja že pred krstom in za spregled od njih zahteva pooblastilo poleg vsega še važen vzrok, ki je potreben za veljavnost. Pisatelji naštevajo naslednje važne vzroke: 1. s predhodnimi vprašanji se olajša spreobrnjenje, ker odpadejo nevšečnosti, ki bi nastale iz ločitve po krstu; 2. novospreobrnjenec se želi zaradi miru čimprej preseliti drugam; 3. eden izmed zakoncev mora odpotovati daleč stran in bi bila vprašanja pozneje otežkočena; 4. spreobrnjenec grozijo zaradi spreobrnjenja velike težave, čeprav samo časne; 5. možni so veliki prepiri in podobno, če bi se žena dala krstiti brez moževega dovoljenja; 6. zaradi nevarnosti nezdržnosti je treba takoj po krstu pripraviti nov zakon ali neveljavnega poveljaviti; 7. če katehumen sploh noče več skupno živeti z nevernim drugom, zaradi napačne volje ne more biti krščen. Če pa neverni zakonec na vprašanje odgovori negativno, odpade ovira in spreobrnjenec se lahko krsti.⁴⁸ Vsi ti in podobni razlogi pridejo v poštev, kadar se dajejo spregledi od vprašanj pred ali po krstu ali se dovolijo ista pred krstom.

Spregled od vprašanj pred krstom katehumentu nikakor ne daje možnosti, da bi smel skleniti nov zakon že pred krstom, ampak mu daje samo zagotovilo, da po krstu ne bo rabil spregleda. Lahko se pa spreobrnjenec znova poroči z neverno ali nekatoliško osebo, ako je dobil spregled od zadržka mešane ali različne vere in dal poročstva, ker to dovoljuje gornje pooblastilo 20, kar preje ni bilo dovoljeno.

Pooblastilo 24: Zmanjšati iz upravičenega razloga obveznost, ki veže stolne in kolegiatne kapitlje kanonikov vsakodnevno v koru opraviti božjo službo, dovoliti namreč, da lahko zadostijo korni dolžnosti samo na določene dneve ali samo z določenim delom brevirja.

⁴⁷ Sv. oficij 29. 11. 1882 v Collectanea SCPF 1581.

⁴⁸ Sv. oficij 3. 6. 1874 v Collectanea SCPF 1415.

Konciliska konstitucija o svetem bogoslužju določa v tč. 95 b, da so stolni in kolegialni kapitelji razen konventne maše dolžni vsak dan v koru opraviti tiste dele oficija, kakor jih določa splošno ali posebno pravo. Splošno pravo podajajo kanoni 413 in 414, posebno pa razni indulti, ki jih podeljuje kongregacija za klerike (kan. 250 § 2). Po tem pooblastilu pa morejo tudi škofje in drugi njim izenačeni zmanjšati, ne pa popolnoma odpraviti, korno dolžnost stolnih in kolegialnih kapiteljev, ki se nahajajo na njihovem ozemlju. Ali se lahko to zmanjševanje korne dolžnosti podeli na dva ali tri načine, v tem se pisatelji razhajajo.

1. Najprej daje pooblastilo možnost, da korna dolžnost veže samo ob določenih dnevih, ne pa vsak dan. Korna dolžnost ostane pri tem spregledu neokrnjena, obsegajoč mašo in oficij, toda vezala naj bi samo ob določenih dnevih. Določa naj te dneve škof, pri čemer naj upošteva odlok koncilске kongregacije »O prilagoditvi korne službe novemu kodeksu rubrik« z dne 3. decembra 1960.⁴⁹ Pri določanju dnevov naj gleda na najnovejšo klasifikacijo liturgičnih dni, tako da bo odpadla korna molitev najprej na dneve nižje stopnje, razen če za nedelje in praznike pastoralne potrebe svetujejo drugače. Iz besedila pooblastila pa ni razvidno, ali sme določiti posamezne dneve v tednu, ali pa samo nekatere dneve v teku leta. Pisatelji zagovarjajo obojno mnenje.

2. Drugi način spregleda obstoji v tem, da se korna služba vrši vsak dan, vendar v zmanjšanem obsegu, ki ga določi škof. Za koliko sme zmanjšati, ni določeno, ampak je prepuščeno škofovi presoji. Razumljivo pa je, da morajo člani kapiteljev tiste molitvene ure, ki jih na podlagi spregleda ne opravijo v koru, moliti sami zase, kakor določata konciliska konstitucija tč. 95 c in kan. 135.

3. Nekateri⁵⁰ pa dopuščajo še tretji način zmanjšanja korne službe t. j. združitev obeh gornjih spregledov: s škofovim dovoljenjem naj bi se korna služba opravljala v zmanjšanem obsegu in samo ob določenih dnevih. Opirajoč se na kanon 200 § 1 celo trdijo, da sme škof na podlagi tega pooblastila dovoliti, da je ne samo oficij, ampak tudi konventna maša brez petja pod pogojem, da pri tihi konventni maši člani kapitelja liturgično sodelujejo z odgovori in da med konventno mašo ne molijo kanoničnih ur v koru (kodeks rubrik št. 288).

Tej široki razlagi pa ugovarjajo drugi,⁵¹ da se smeta oba spregleda rabiti samo alternativno, ker pooblastilo dvakrat rabi besedo »ali«. Trdijo, da bi bil spregled neveljaven, če bi bil dan obojen spregled obenem. Čeprav bi po njihovem mnenju ustanovna listina dovoljevala iste olajšave kot to pooblastilo, škof ne bi smel uporabljati obojnega dovoljenja za podelitev obeh spregledov hkrati, tako da bi nekaj dovolil po ustanovni listini, nekaj pa po tem pooblastilu. Če je namreč dala dvakrat isto dovoljenje, ga s tem ni hotela povečati. Vedno torej velja tudi v tem primeru, da je možen samo en spregled, ne pa oba hkrati, čeprav je bilo dovoljenje dvakrat dano. Dopuščajo pa možnost souporabe tega pooblastila z dovoljenjem, da se korna služba opravlja izmenoma (kan. 414).

Zmanjšanja korne službe je deležen ves stolni ali kolegialni kapitelj, tako kanoniki kakor navadni beneficiati. Naslednje pooblastilo pa določa, kako so delžni zmanjšanja korne obveznosti posamezni kanoniki.

Za podelitev spregleda je potreben upravičen razlog, ki po škofovi sodbi ovira ves kapitelj, da bi vsak dan molil ves brevir. Tak vzrok je npr. zmanj-

⁴⁹ AAS 1960, 986 sl.

⁵⁰ Romita, n. d., 71.

⁵¹ Belluco, n. d., 138, 2—3.

šano število kapitularjev, premajhni dohodki prebende in deležev itd. Ko vzrok preneha, tudi spregled neha veljati.

Zmanjšanje korne obveznosti pa ne odvzame pravice do dohodkov prebende in dnevnih deležev, ki naj se po določbi koncilske kongregacije z dne 4. 2. 1933⁵² delijo po dnevih službe, ne po naravnih dneh.

Pooblastilo 25: Poveriti nekaterim kanonikom, če je potrebno, opravila svete službe, poučevanja in apostolata z oprostitvijo od kora, tako da obdržijo pravico do dohodkov prebende, ne pa do tako imenovanih deležev navzočih ali dnevnic.

V kanonu 421 so naštetih tisti, ki so opravičeni opustiti korno službo, tako da prejmejo le dohodke prebende, ne pa deležev, medtem ko kan. 420 našteva tiste, ki obdržijo tudi pravico do dnevnih deležev. Pooblastilo pomeni torej razširitev kan. 421 in dovoljuje zamenjati, če je potreba, korno službo z opravili svete službe, poučevanja in apostolata.

Pod besedo »sveta služba« ni umeti opravič, ki so naštetih v kan. 421 § 1, 4 in kan. 412 § 2, ko si more škof privzeti dva kanonika iz stolnega in kolegialnega kapitlja in ju imeti pri sebi, da mu pomagata pri cerkveni in škofijski službi, ampak sploh vsa opravila, ki so svojska duhovnikom in jih navadno samo oni opravljajo. Mednje štejemo v ožjem pomenu besede delitev zakramentov, pridiganje, katehezo in svete obrede, bodisi da so liturgični ali ljudske pobožnosti. V širšem pomenu pa spadajo sem tudi drugi duhovniški opravki: obiskovanje bolnikov, pastoralni obiski in razgovori itd. Vsa ta opravila lahko škof poveri kanonikom,⁵³ ne sme pa jih uporabiti za svojo osebno postrežbo⁴⁵ namesto korne službe.

Iz besedila ni razvidno, ali velja pridevnik »sveti« tudi za poučevanje in apostolat. Če bi to veljalo, bi bil pomen besede poučevanje ožji. Ker pa stvar ni jasna, je možna širša razlaga. Gotovo ne pomeni poučevanje na tem mestu samo pouka v cerkvenih disciplinah na šolah, ki so priznane od Cerkve, kakor ga omenjata kan. 421 § 1, 1 in odgovor interpretacijske komisije z dne 24. 11. 1920.⁵⁵ Poučevanje lahko pomeni verski pouk na katerikoli šoli in pouk kateregakoli predmeta na katoliških šolah, ki so odvisne od cerkvenih oblasti, čeprav so priznane tudi od države. Izvzet je samo pouk svetnih predmetov na civilnih šolah.

Pod besedo apostolat je končno obseženo tovrstno delovanje vsake vrste in oblike.

Pooblastilo pravi, naj bi ta opravila poverili samo nekaterim kanonikom, ne pa večini, saj mora večina vršiti korno službo, ako pastoralne potrebe ne zahtevajo izjeme po načelu: *salus animarum suprema lex esto*.

S poveritvijo službe so kanoniki posredno oproščeni od kora, vendar so dolžni zasebno moliti tiste kamonične ure, ki jih ne molijo v koru. Oproščeni so pa od kora samo tiste dneve in ure, ko vršijo zaupana opravila, kar pa je treba presojati moralno brez pretirane ali bolestne tenkovestnosti. Pametno navodilo svetuje: kdor je zaposlen s poverjeno službo dopoldne, je oproščen kora in dopoldnanskih urah, čeprav se ure ne ujemajo; kdor pa je zaposlen popoldne, je oproščen kora v večernih urah.

Izrecno se ne zahteva noben razlog za spregled, toda posredno je obsežen v besedah: če je potrebno. Poveritev službe in z njo zvezan spregled je mogoč,

⁵² AAS 1934, 183.

⁵³ SCC in Monopolitana, 9. 2. 1924 v AAS 1925, 245.

⁵⁴ Sipos, n. d. 240.

⁵⁵ AAS 1920, 573.

če se pojavi pastoralna potreba ali korist. Da je potreben sorazmeren razlog, sledi že iz tega, ker gre za spregled.

Kdor je po tem pooblastilu oproščen od korne dolžnosti, ohrani pravico do dohodkov prebende, ne pa do dnevnih in navzočih deležev. Če pa so dohodki prebende premajhni, tedaj se je ravnati po kan. 421 § 2.

Pooblastilo 26: Zamenjati, dokler traja slabovidnost ali kak drug vzrok, molitev brevirja v vsakodnevno molitev vsaj ene tretjine rožnega venca ali v druge molitve.

Po kan. 135 so kleriki z višjimi redovi dolžni vsak dan opraviti kanonične dnevnic v celoti. Krajevni škofje niso mogli doslej niti v posameznem primeru od te obveznosti spregledati, razen v primeru kan. 81. Pavel VI pa je 30. novembra 1963 pooblastil vse rezidencialne škofove in druge z njimi izenačene, da smejo zamenjati iz navedenih vzrokov brevir v druge molitve.

Namesto brevirja naj bi duhovnik molil vsaj eno tretjino rožnega venca, kar pomeni, da je to najmanj, kar se mu mora naložiti. Druge molitve, v katere naj bi zamenjal brevir, naj bi torej tudi trajala vsaj toliko kot tretjina rožnega venca. Najnovejše misijonarsko pooblastilo št. 56 je sicer še vedno zahtevalo, naj se namesto brevirja moli cel rožni venec s 15 desetskami, toda že preje je bilo prepuščeno škofovi vesti in razsodnosti, ali naj spričo posebnih razmer zamenja brevir za tretjino rožnega venca ali druge odgovarjajoče molitve.⁵⁶ Kako stroga je bila prej disciplina pri zamneževanju brevirja z drugimi molitvami, lahko spoznamo iz seznama molitev, ki so jih v XVII. stoletju nalagali duhovniku, ki zaradi slabovidnosti ni mogel moliti vsega brevirja: »Nalaga se, da namesto jutranjic moli rožni venec in nekaj psalmov, ki jih zna na pamet ali vsaj psalm Usmili se in Zaharijev slavospev. Namesto prime, terce, sekste in none naj moli za vsako 7 očenašev in zdravemarij s psalmom Iz globočine. Namesto vesper 12 očenašev in zdravemarij s psalmom Gospod je rekel in slavospevom Moja duša povelečuje ter namesto kompletorija tudi 7 očenašev in zdravemarij s psalmom Kdor prebiva s slavospevom Zdaj odpuščaš in apostolsko vero«.⁵⁷

Pogoj za zamenjavo je slabovidnost ali kak drug vzrok. Zadošča že taka slabovidnost, ki samo ovira branje, ne pa onemogoča. Če se npr. oči pri branju solzijo, je zamenjava dovoljena. Drugi vzroki, ki niso nujno težki, so bolehnost, izredna utrujenost, velik napor, glavobol, boleštna tenkovestnost, jecljanje itd.

Zamenjava pa velja samo toliko časa, dokler trajajo vzroki. Ker pooblastilo ne navaja drugih omejitev kot so npr. v posameznih primerih in podobno, je zamenjava lahko tudi trajna, ako je vzrok trajen. Če kdo torej boleha za neozdravljivo slabovidnostjo, se mu more za vedno dovoliti zamenjava. Duhovnikom, ki ob nedeljah in praznikih dvakrat ali trikrat mašujejo in pridigajo ter delijo zakramente, se sme brevir zamenjati enkrat za vselej. V tem primeru sme škof dovoliti splošno zamenjavo vsem duhovnikom v škofiji, ako se nahajajo v istih ali podobnih razmerah. Krajevni škof sme dovoliti zamenjavo duhovnikom domačinom, tujcem kakor tudi izvzetim redovnikom.

Že 4. decembra 1963 pa je konstitucija o svetem bogoslužju v št. 97 in motuproprij »Sveto bogoslužje« z dne 28. 1. 1964 v št. VII⁵⁸ z veljavnostjo od 16. 2. 1964 dovolila, da smejo vsi ordinariji v posameznih primerih in iz upravičenega in dobro premišljenega vzroka svoje podložnike celo oprostiti molitve

⁵⁶ Sv. oficij 2. 7. 1884 v Collectanea SCPF 785 in 1926.

⁵⁷ P. Syrus Placentinus, Dilucidatio facultatum Minorum Paenitentiariorum, Romae 1699, Parte II, Cap. V, Forma III, 290—291.

⁵⁸ Konstitucija o svetem bogoslužju, Ljubljana 1964, 21 in 30.

oficija v celoti ali deloma ali pa ga s čim drugim zamenjati. S tem je bila dana vsem ordinarijem dvojna oblast: spregledati molitev brevirja in zamenjati jo.

Vsaka od teh dveh oblasti ima različne pravne učinke. S spregledom popolnoma ali delno preneha sama obveznost moliti brevir. Lahko se namreč da spregled samo za del brevirja, zato pravi konstitucija, da smejo ordinariji oprostiti bravrja v celoti ali deloma. Kdor pa je dobil spregled od brevirja, izgubi s tem pravico do duhovnih milosti in odpustkov, ki so s to molitvijo povezani. Za spregled je potreben tudi zadosten vzrok (kan. 84 § 1), ki je sorazmeren velikosti obveznosti, od katere se spregled daje. Zadošča pa manjši vzrok od onega, zaradi katerega je kdo sploh oproščen od brevirja.

Z zamenjavo pa dolžnost molitve ostane, samo prenese se na drug predmet. Ker to zamenjavo naredi predstojnik, koristnik s tem ne izgubi milosti in ugodnosti ter odpustkov, ki so v zvezi s prvotno molitvijo (kan. 935). Zahteva se tudi vzrok, ker je neke vrste spregled, toda primerno manjši od tistega, ki je potreben za pravi spregled.

Konstitucija pravi, naj se daje spregled samo v posameznih primerih t. j. za posamezen primer, za določen čas in za posamezno osebo. Nekateri⁵⁹ mislijo, da velja isto tudi za zamenjavo, s čimer bi bil zmanjšan obseg gornjega pooblastila, ki ne pozna take omejitve. Verjetnejše je mnenje, da koncilaska konstitucija, objavljena nekaj dni za motuproprijem »Pastirska služba«, ni hotela utesniti gornjega pooblastila, ampak da omejitev na posamezne primere velja samo za spreglede, ne pa za zamenjavo.⁶⁰ Svetujejo pa pisatelji, naj se dovoli samo toliko, kolikor je potrebno oz. kolikor dovoljuje vzrok. Če je dovolj zamenjava, naj se dovoli samo zamenjava; če je dovolj samo delni spregled, naj se ne daje v celoti.

Podeljevati spregled in zamenjavo so po konstituciji pooblaščeni vsi ordinariji po kan. 198 § 1, torej tudi višji predstojniki izvzetih redov. V prvi izdaji papeškega reskripta »Cum admotae« z dne 6. 11. 1963⁶¹ je bilo med drugimi navedeno tudi to pooblastilo za redovnike, toda v drugi izdaji so ga opustili, ker je obsežno že v gornji konstituciji. Ker je to redna oblast, jo smejo po kan. 199 § 1 tudi poveriti deloma ali v celoti. Z instrukcijo o svetem bogoslužju z dne 26. 9. 1964, št. 79⁶² je bila ta pravica raztegnjena najprej na višje predstojnike duhovniških neizvzetih redov in duhovniških družb s skupnim življenjem brez obljub. Dobili so jo pa končno tudi najvišji predstojniki laičkih papeškopravnih redov, moških in ženskih, z odlokom kongregacije za redovnike dne 31. 3. 1966.⁶³

Imenovani predstojniki smejo spregled in zamenjavo podeljevati svojim podložnikom, spregled pa tudi tujcem. Ker gre za nesodno iurisdikcijsko oblast, jo smejo uporabljati tudi v svojo korist in zunaj ozemlja ter nad podložnikom, ki je odsoten z ozemlja (kan. 201 § 3).

Pooblastilo 27: Določiti za posamezne primere ali za nekaj časa generalnega vikarja ali drugega duhovnika dostojanstvenika za posvečevanje prenosnih oltarjev, kelihov in paten po obredu, ki ga predpisuje pontifikal, in s svetimi olji, ki jih je blagoslovil škof.

⁵⁹ Npr. Buijs L., *Facultates religiosorum, Romae* 1965, 88.

⁶⁰ Ting Pong Lee I., *Facultates apostolicae, Roma*, 410, 1001.

⁶¹ Glej opombo 30.

⁶² AAS 1964, 877—900.

⁶³ CpRM 1966, 252—254.

Posvetitve, ki se po starodavni cerkveni navadi vršijo s posvečenimi olji, so že od nekdaj in tudi po sedanjem pravu pridržane tistim, ki imajo škofovsko posvečenje (kan. 1147 § 1). Izjeme dovoljuje pravo ali apostolski indult. Po pravu smejo posvečevati, čeprav nimajo škofovskega posvečenja, naslednji: 1. apostolski vikarji in prefekti po kan. 284 § 2; 2. tisti, ki vodijo izpraznjeni apostolski vikariat ali prefekturo (kan. 310 § 2); 3. samosvoji opati in prelati (kan. 323 § 2). Vsi imenovani smejo na svojem ozemlju in dokler traja njihova služba posvečevati tudi prenosne oltarje, kelihe in patene, samosvoji prelati in opati pa tudi cerkve in nepremične oltarje.

Posvečevanja brez dvoma spadajo v posvečevalno oblast, katera pa se po kan. 210, ako jo je zakoniti cerkveni predstojnik združil s službo ali podelil osebi, ne more izročiti drugim, če ni to izrečno dovoljeno v pravu ali indultu. Po pravu je to izrečno dovoljeno v kan. 1200 § 1, po katerem more ordinarij dovoliti mašniku, da po krajšem obredu in obrazcu znova posveti nepremični oltar, ki je izgubil posvečenje, ker se je plošča ali miza ločila od podstavka, četudi samo za trenutek. Z indultom pa je dovoljeno posvečevalno oblast izročiti drugim tudi z gornjim pooblastilom.

Pooblastilo ne rabi besede poveriti (delegandi), ampak previdno uporablja izraz določiti (deputandi). Z njim je izraženo poverjenje posvečevalne oblasti, ki jo izvrši ordinarij s škofovskim posvečenjem, kakor tudi zgolj določitev osebe, medtem ko se poverjenje izvrši po pravu, ako ordinarij ni posvečen škof. Večkrat namreč ordinarij ni pooblaščen po škofovskem posvečenju, ampak samo po pravu, ker ni posvečen škof. Pisatelji zato razpravljajo, ali je duhovnik posvečevavec pooblaščen od škofa, ki je posvečen ali ne, ali pa po pravu ali od sv. sedeža, vsaj takrat, ko ordinarij ni posvečen. Možne so po njihovem mnenju tri rešitve: a) pooblaščenje je v vsakem oziru po pravu; b) pooblaščenje je od škofa, če je posvečen, če ni, po pravu; c) pooblaščenje je v vsakem primeru od škofa. S tem v zvezi je tudi vprašanje, ali spada določitev za posvečevanje pod iurisdikcijo ali posvečevalno oblast. Prva rešitev je s pravnega stališča najlažja, tretja bolj odgovarja kan. 210, srednja pa se zdi najbolj utemeljena.⁶⁴

Ordinarij sme določiti duhovnika samo za posamezne primere ali za nekaj časa. Sme torej določiti duhovnika za posamezen kelih, oltar ali slučaj, če je npr. škof odsoten ali bolan itd. Lahko pa ga določi za določen čas, ne glede na število primerov. Določitev za enega ali več posameznih primerov preneha torej, ko preneha vzrok ali so primeri izčrpani; določitev za nekaj časa pa velja za ves določen čas in se more znova podaljšati.

Predmeti za posvečevanje so taksativno določeni, tako, da bi bilo kako drugo posvečevanje nedopustno in neveljavno. Poleg kelihov in paten tudi prenosni oltarji, bodisi da so plošče, ki so že na oltarju, ali pa portatile, ki ga novejši rimski pontifikal 1961 imenuje »petra sacra«.

Za veljavnost posvečenja je potrebno, da se določeni duhovnik drži obreda, ki ga predpisuje pontifikal. Kan. 1148 § 2 določa: »Posvetitve in blagoslovi, tako posvečevalni kakor prosilni, so neveljavni, če se ni rabil obrazec, ki ga Cerkev predpisuje.« Za posvečevanje prenosnega oltarja nikakor ni tisti obrazec, ki je predpisan v rimskem obredniku za posvečevanje oltarja, ki je izgubil posvečenje,⁶⁵ kot so mislili nekateri avtorji. Prej je bil v ta namen predpisan krajši obrazec, ki ga je obredna kongregacija potrdila 10. 2. 1927. Toda po najnovejši izboljšavi rimskega pontifikala 1961 je tudi ta obrazec prišel iz porabe. Uporabiti je treba novi obrazec, ki se nahaja v pontifikalu pod naslovom: Ordo ad altare portatile consecrandum. Je isti obrazec, kot ga uporablja škof,

⁶⁴ Belluco, n. d., 148, 1.

⁶⁵ Rituale Romanum, Tit. IX, cap. IX, 20.

ko javno posvečuje oltarno ploščo, ki je že vzdana v cerkvi, samo nekateri deli se izpustijo. Celoten obrazec se imenuje *sollemnis*, okrajšan pa *simplex*, kot veli rubrika: Slovesna oblika naj se uporablja, ko se javno posvečuje plošča oltarja, ki je že nameščen v cerkvi: altare portatile; preprosta oblika pa se uporablja, ko se posvečuje ena ali več oltarnih plošč, ki se bodo pozneje vstavile v oltar: tabula. Določeni duhovnik pa naj uporabi slovesno ali krajšo obliko, kot zahteva primer.⁶⁶ Obred za posvečevanje keliha in patene se tudi nahaja v drugem popravljenem delu rimskega pontifikala in sicer pod naslovom: *Ordo ad patenam et calicem consecrandum*. Ponatisnile so ga tudi nekatere izdaje rimskega obrednika.⁶⁷

Za veljavnost se zahteva končno, da se pri posvečevanju uporabijo sv. olja, ki jih je škof blagoslovil. Po prejšnjem obredu so pri posvečevanju oltarja uporabljali tudi krstno olje, sedaj pa se rabi samo krizma. Ali mora biti škof, ki blagoslovi olja, rimskega in ne kakega drugega obreda? Prej je bilo ta taksativno prepovedano.⁶⁸

Za posvečevanje naj ordinarij določi generalnega vikarja ali drugega duhovnika dostojanstvenika. Med dostojanstvenike štejemo vse prelate, čeprav so samo častni (kan. 110) kot npr. apostolske protonotarje in druge, ki nosijo naslov prelata, vladajoče in častne redovne opate, višje predstojnike izvzetih redov in dostojanstvenike v kapitljih. Čeprav smemo pojem dostojanstvenika tukaj široko razlagati, vendar po mnenju nekaterih navadni kanoniki, dekani in uslužbenci škofijske kurije ne morejo veljati za dostojanstvenike. Prav tako tudi ne provikar in proprefekt, dokler je vikar in prefekt živ (kan. 309 § 1). V pooblastilih za Latinsko Ameriko št. 3 se naroča, da naj se za izredne delivce sv. birme, kolikor je mogoče, določijo cerkveni dostojanstveniki ali pa službojoči dekani. Iz tega sklepajo, da sv. sedež dekanov nima za dostojanstvenike. Nasprotno pa drugi⁶⁹ štejejo med dostojanstvenike v širšem pomenu tudi tajne papeške komornike, kanonike, tudi častne. Mörsdorf K.⁷⁰ pa prišteva mednje tudi rektorja in profesorje v semenišču, doktorje iz bogoslovja, kanonskega prava in filozofije.

Pooblastilo pravi, naj škof določi za posvečevanje ali generalnega vikarja ali kakega dostojanstvenika iz duhovniških vrst. Iz tega sledi, da ne more več oseb obenem določiti, kar pa ne brani, da ne bi določil drugega, če je že prej določeni zaradi upravičenega in pametnega razloga oviran. Duhovnik, ki se določi, mora biti ordinarijev podložnik po inkardinaciji ali po službi. Zdi se, da lahko določi tudi tujca. Pooblaščenje je dalje striktno teritorialno. Če bi določeni duhovnik posvečeval izven ozemlja tistega, ki ga je določil, bi bilo posvečenje nedopustno in neveljavno (primerjaj kan. 294 § 2 in 323 § 2).

Krajevnemu ordinariju gre pravica določati druge za posvečevanje takoj, ko je prevzel škofijo v kanonično posest, čeprav še ni posvečen. Ker pa lahko druge za to določa, sme tudi sam posvečevati, čeprav še ni posvečen, saj v ta namen ni potrebno škofovsko posvečenje. Zdi se, da velja isto tudi za kapitularnega in generalnega vikarja, če so jima poverjena pooblastila brez omejitve glede posvečevanja.

⁶⁶ Leta 1962 je obredna kongregacija izdala: *Ordo simplex ad altare portatile consecrandum adhibendus a Sacerdote Delegato ex Apostolico Indulto*, Typis Polyglottis Vaticanis, ki je izveček iz drugega dela nove popravljenega izdaje rimskega pontifikala.

⁶⁷ *Rituale romanum*, ed. Desclee 1952 na koncu med »Addenda«: *De patenae et calicis consecratione*.

⁶⁸ Sv. oficij 16. 6. 1838 v *Collectanea SCPF* 306, 830.

⁶⁹ Buijs L., *Facultates et privilegia Episcoporum*, Romae 1964, 245.

⁷⁰ *Die Rechtssprache des CIC*, Paderborn 1937, 188.

Pooblastilo 28: Dovoliti klerikom z nižjimi redovi, laikom redovnikom in pobožnim ženskam, da smejo prvokrat izprati pale, korporale in purifikatorije.

Laikom je bilo že v starem pravu prepovedano dotikati se svetih reči. Najprej izpirati svete prtice, ki so se rabili pri daritvi sv. maše, je zato pridržano subdiakonom. Pri ordinaciji subdiakona pravi škof: »Subdiakonova dolžnost je... izpirati pale in korporale.«⁷¹ V pravu pred kodeksom je bila ta pravica večkrat zanikana redovnicam, zato je kodeks sprejel dotakratno disciplino in določil v kan. 1306 § 2: »Purifikatoriji, pale in korporali, ki so jih rabili pri sv. maši, se ne smejo dajati pral laikom, četudi redovnikom, dokler jih ni opral klerik, ki ima višje redove; voda pa, v kateri so se prvič oprali, naj se zlije v sakrarij, če tega ni, pa v ogenj.«

Pooblastilo pa dovoljuje prvo pranje svetih prticev tudi drugim. Bratje laiki nekaterih redov so že prej imeli ta privilegij, ako so bili zakristani.⁷² Ne stavlja se noben pogoj, vsekakor pa je treba upoštevati predpis glede vode, v kateri so se prvič prali.

Prvo pranje svetih prticev se tako lahko dovoli klerikom z nižjimi redovi, ki imajo vsaj tonzuro. K redovnikom laikom lahko štejemo tudi novince, čeprav še nimajo obljub, ker pooblastilo dopušča široko razlago. Iz istega razloga lahko štejemo mednje tudi člane družb s skupnim življenjem brez zaobljub, četudi niso v pravem pomenu redovniki (kan. 673). Seznam oseb v tem pooblastilu ni taksativen, ampak samo indikativen.⁷³ Če smejo pobožne ženske najprej prati mašno perilo, zakaj to ne bi smele članice laičnih ustanov in družb s skupnim življenjem in celo pobožni laiki, če šo res pobožni, se vprašujejo pisatelji. Pooblastilo se sicer ne sme dalje poveriti, vendar pa škof sme dati dovoljenje vsem, ki pridejo v poštev, v danem primeru pa rektor cerkve odloči, kdo naj delo izvrši.

Pooblastilo 29: Posluževati se v istem obsegu in veljavi pooblastil in privilegijev, katere uživajo v korist vernikov redovi, ki imajo v škofiji svoje hiše.

Redovi, posebno mendikantski, so si v prejšnjih stoletjih pridobili mnogo privilegijev in pooblastil, ki so ohranili svojo veljavo tudi po izidu kodeksa in o katerih govori kan. 613 § 1.⁷⁴ Mnogo privilegijev, ki so jih prej imeli redovniki, je bilo preklicanih. Tudi v kodeksu najdemo klavzule, ki ukinjajo privilegije, v kanonih 519, 876 § 1 in 1267.

Privilegiji in pooblastila, dana redovnikom, pa niso vsa iste narave. Ena so dana samo višjim redovnim predstojnikom, druga celemu redu; ena so podeljena prvenstveno v dobrobit samega reda, druga pa so dana redovnikom v korist vernikom.

Po pooblastilu se smejo škofje posluževati tistih pooblastil in privilegijev, ki so dani redovnikom v korist vernikov. Ne bi bilo prav, če bi škofje imeli manj pooblastil v korist vernikov kot redovniki. Tak je privilegij postavljati postaje križevga pota, o katerem govori naslednje 30. pooblastilo in 8. privilegij za škofo v obravnavanem motupropriju. Pooblastila za redovnike po izidu motuproprija »Pastirska služba« v reskriptu »Cum admotae« z dne 6. 11. 1964

⁷¹ Pontificale Romanum, De ordinatione subdiaconi.

⁷² Capobianco P., Privilegia et facultates O. F. M., 353.

⁷³ Romita, n. d., 76.

⁷⁴ Interpret. komisija 30. 12. 1937 v AAS 1938, 73.

in v dekretu kongregacije za redovnike z dne 31. 5. 1966,⁷⁵ so pa že obsežena v petletnih dovoljenjih za škofe iz l. 1968 v II. in III. odstavku. Škofom grejo tudi pooblastila in privilegiji, ki jih imajo višji redovni predstojniki, ako so v korist vernikov. Ne pripadajo jim pa privilegiji in pooblastila, ki jih imajo za svoje redovne člane. Prav tako nimajo pravice ustanavljati in voditi 3. redov, ki je sicer namenjena vernikom, vendar je toliko pridržana višjemu predstojniku I. reda, da ni primerno, da bi jo imel tudi škof, ker bi nastala zmeda, kar pa ne bi bilo v korist vernikov.

Škofje imajo pravico do pooblastil in privilegijev tistih redov, kateri imajo v škofiji svoje redovne hiše, ki so postavno ustanovljene (kan. 496—497), čeprav niso pravno oblikovane (kan. 488, 50). Če bi imel red v škofiji samo svoja posestva ali pristavo, to ni dovolj, potrebna je vsaj nepravno oblikovana hiša. Kadar pa ima škof dve škofiji in je redovna hiša samo v eni izmed njih, je tudi uporaba redovniških pooblastil in privilegijev teritorialno omejena.

Redovniških privilegijev in pooblastil se lahko poslužujejo samo rezidenčni škofje in drugi z njimi izenačeni, poveriti jih pa smejo samo tistim, ki so v motupropriju naštetih, tj. škofu pomočniku, pomožnemu škofu in generalnemu vikarju, drugim ne. Poveritev je lahko stalna ali začasna, delna ali v celoti. Za veljavnost je postavljen samo en pogoj: da se držijo obsega in veljave privilegijev in pooblastil. Ne smejo jih razširjati ali kako drugače razlagati.

Pooblastilo 30: Dajati duhovnikom pooblastilo, da smejo z obredi, ki jih je predpisala Cerkev, tudi na prostem postavljati postaje križevega pota z vsemi odpustki, ki so podeljeni vsem, ki opravljajo to pobožnost. To pooblastilo pa se ne more uporabljati na ozemlju župnije, kjer stoji hiša tistih redovnikov, ki imajo apostolski privilegij postavljati postaje križevega pota.

Izključno in redno pravico postavljati postaje križevega pota je sv. sedež s privilegijem podelil predstojnikom, tudi krajevnim, frančiškanskega reda. V mejah svoje sodnosti smejo ti predstojniki pooblastiti samo duhovnike svojega reda, ki so njihovi podložniki ali tudi tujci, da so le odobreni spovedniki in pridigarji, čeprav ne v istem kraju, kjer bo stal križev pot.⁷⁶ Provincialnim predstojnikom kapucinov in minoritov je Pij IX. dne 5. 3. 1874 s posebnim indultom podelil pravico postavljati križev pot samo v cerkvah svojega reda in v priključenih oratorijih, katero smejo poveriti svojim krajevnim predstojnikom za časa njihove službe.⁷⁷ Prej je frančiškanski general to pravico poverjal tudi duhovnikom, ki niso bili iz njihovega reda. Po odloku sv. penitenciarije »Consilium suum persequens« z dne 20. 3. 1933⁷⁸ to ni več mogoče.

Po kodeksu imajo tudi kardinali pravico postavljati križev pot in sicer z enim samim blagoslovom (kan. 239 § 1, 60). Isto pravico imajo vsi škofje, krajevni in naslovni, toda z obredi, ki jih predpisuje Cerkev (kan. 349 § 1, 10), po privilegiju št. 8 v tem motupropriju tudi z enim samim blagoslovom kot kardinali. Ker imajo kardinali in škofje to pravico po skupnem osebnem privilegiju, je ne smejo drugim poveriti, ker jim je bila dana zaradi njihovega

⁷⁵ AAS 1967, 362—364.

⁷⁶ Sv. Penitenciarija 15. 12. 1954 v Acta Ordinis Fratrum Minorum 1962, 97 sl.

⁷⁷ Bullarium Capuccinorum 10, 669 in Summarium indulgentiarum O. M. Conv., 11 in 13.

⁷⁸ AAS XXV, 170.

dostojanstva, ne zaradi službe. Nekateri avtorji so prisojali to pravico tudi apostolskim vikarjem in prefektom ter samosvojim opatom in prelatom,⁷⁹ sklicujoč se na kan. 294 in 323, toda večina to zanika iz gornjega razloga, ker drugače ne bi imeli te pravice tudi naslovni škofje.⁸⁰ Misijonski ordinariji so dobili to dovoljenje šele v svojih 10-letnih pooblastilih št. 52, ki jim dovoljuje, da smejo postavljati križev pot sami in isto dovoljevati tudi duhovnikom, toda z obredi, ki jih je predpisala Cerkev.

Kardinali in škofje smejo postavljati križev pot v cerkvah in oratorijih, tudi zasebnih, in drugih svetih krajih, za postavljanje na prostem pa potrebujejo apostolskega indulta.⁸¹ Frančiškani pa smejo postavljati križev pot tudi na prostem. Izjema so samo čisto zasebni prostori, ki služijo zgolj zasebniku ali družini.⁸² General frančiškanskega reda pa dobi vsakih sedem let od sv. sedeža pooblastilo, da sme sam ali po svojih duhovnikih postaviti križev pot na zasebnih mestih kake družine ali osebe.

Po tem pooblastilu pa smejo od škofa pooblašteni duhovniki postavljati križev pot, tj. blagosloviti 14 lesenih križev, s slikami ali brez njih, in jih obesiti na določena mesta. Križe lahko obesi tudi kdo drug in sicer pred ali po blagoslovu. Smejo pa postavljati križev pot tudi na prostem, ne samo v cerkvah, javnih in poljavnih oratorijih in drugih svetih krajih. Če pa je križev pot na prostem, se je treba držati navodil Klementa XII. glede spodobnosti kraja. Kraj mora biti dostojen in se ne sme uporabljati za posvetne namene.⁸³ Lahko pa sta na enem kraju dva križeva pota, da verniki lažje opravljajo to pobožnost: eden v cerkvi, drugi pa v koru ali stranski kapeli ali oratoriju. Kdor nima trajnega dovoljenja za postavljanje križevega pota, potrebuje v tem primeru dve dovoljenji, ker eno dovoljenje ne zadošča za dva križeva pota, čeprav sta na istem kraju. Ne sme pa se po tem pooblastilu postaviti križev pot v zasebnem oratoriju, ako nima apostolskega indulta za maševanje.

Pooblašteni duhovnik mora izpolniti dva pogoja. Prvi je, da se drži obredov, ki jih je predpisala Cerkev. Škofje in kardinali so dolžni moliti samo eno izmed treh molitev, s katerimi se blagoslavljajo križi. Duhovnik pa naj moli vse tri, ko blagoslovi in obesi križe, kakor je odrejeno v rimskem obredniku (1952) tit. IX, cap. XI, 1. Obred je potreben za veljavnost po kan. 1148 § 2.

Drugi pogoj je: To pooblastilo se ne more uporabljati na ozemlju tiste župnije, kjer stoji hiša tistih redovnikov, ki imajo apostolski privilegij postavljati postaje križevega pota. Ta pogoj ne veže škofov, ker imajo na podlagi prejšnjega pooblastila 29 in privilegija 8 pravico povsod postavljati križev pot. Sicer pa je dvomno, ali je ta pogoj za veljavnost ali dopustnost. Izrazi »nequit, non potest« redno pomenijo samo nedopustnost,⁸⁴ ali so vsaj sporni.⁸⁵ Ker je torej klavzula sporna, je na podlagi kan. 11 in 15 njeno neupoštevanje samo nedopustno. Prepoved se razteza samo do meja župnije, kjer stoji samostan, čeprav gre za velika mesta. Mora pa biti v tozadevni župnji res prava redovna hiša, vsaj nepravno oblikovana (kan. 497 in 498) frančiškanskega reda. Prepoved pa ne velja, če v župnji ni take redovne hiše, ali pa samo samostan kapucinov in minoritov, ker ti nimajo pravice izven svojih hiš postavljati križev pot.

⁷⁹ Regatillo, n. d., 748 b.

⁸⁰ S. de Angelis, De Indulgentiis, Civ. Vat. 1950, 437; Sleutjes-Kurtscheid, Instructio de Stationibus Viae Crucis, Ad Claras Aquas 1927, 19.

⁸¹ De Angelis, n. d., 36.

⁸² I. Campelo O. F. M., De indulgentiis seraphici Ordinis, Compostellae 1943, 685.

⁸³ S. C. Indulg. 3. 4. 1731, Decr. auth. 100, Mon. 3.

⁸⁴ Michiels G., Normae generales I, 340.

⁸⁵ Mörsdorf K., n. d., 96.

Pooblaščenje lahko dobijo duhovniki, ki spadajo k škofiji, in redovniki, ki bivajo v škofiji, tako za posamezen primer kot za stalno. Zdi se, da velja isto za duhovnike tujce, svetne in redovne, ker pooblastilo ne dela nobene razlike, ampak ima pred očmi samo korist vernikov v škofiji.

Ordinariji, ki so škofje, smejo po kan. 349 § 1, 1 in privilegiju 8 postavljati križev pot tudi izven svojega ozemlja in sicer z enim samim blagoslovom. Ako ne za veljavnost in dopustnost, potrebujejo vsaj iz vljudnosti v tem primeru dovoljenje krajevnega škofa, oziroma ga morajo vsaj pametno domnevati, če ni lahko priti do krajevnega škofa. Tako naroča odlok sv. penitenciarije 12. 3. 1938⁸⁶ in se ujema s kan. 349 § 2, 2 in 927. Krajevni ordinariji, ki niso škofje, in pooblašчени duhovniki, svetni ali redovni, pa ne smejo postavljati križevega pota izven ozemlja škofije.

Glede odpustkov, ki so v zvezi s pobožnostjo križevega pota, daje odgovor apostolska konstitucija »Indulgentiarum doctrina«.⁸⁷

Pooblastilo 31: Sprejemati v semenišče nezakonske sinove, če imajo lastnosti, ki se zahtevajo za sprejem v semenišče, ako le ne gre za rojene v prešuštvu ali svetoskrunstvu.

Ordinarij naj v semenišče sprejema le zakonske sinove (kan. 1363 § 1), ki naj zato, preden se sprejmejo, predložijo spričevalo o zakonskem rojstvu (kan. 1363 § 2). Pozakonjeni veljajo za zakonske, ako ni izrečno drugače določeno (kan. 1117). Tudi interpretacijska komisija je 13. 7. 1930⁸⁸ odločila, da veljajo pozakonjeni s poznejšim zakonom za zakonske z učinkom, o katerem govori kan. 1363 § 1. Ista komisija pa je 6. 12. 1930⁸⁹ odločila v skladu s kanonom 1116, da se z naknadno poroko ne pozakoni otrok, ki se je rodil staršem, katerim je branil skleniti zakonsko zvezo zadržek nezadostne starosti ali različne vere, čeprav je odpadel ob času poroke.

Bližnji vzrok, zakaj naj se nezakonski ne sprejemajo v semenišče, je v kan. 984, 1°: nezakonski so, pa naj je njihov nezakonski rod javen ali tajen, če niso bili pozakonjeni ali niso napravili slovesnih zaobljub, iregularni zaradi nedostatka. Globlji vzroki pa so naštetí v odgovoru koncilске kongregacije z dne 13. 8. 1836.⁹⁰ Nekateri teh razlogov so že izgubili svojo vrednost, druge je pa še vedno treba upoštevati. Odgovor pravi med drugim, da se z odklonitvijo sina obsodi očetov greh in kaznuje oče. Zaradi očetove nezmernosti je nevarnost, da bi ga sin posnemal. Lahko bi nastalo pohujšanje med tistimi, med katere želi biti sprejet. K temu se pridruži še psihološki in moralni razlog, da je bil nezakonski otrok rojen in je doraščal v razmerah, ki razodevajo lahkoživost in površno pojmovanje šeste božje zapovedi.⁹¹

Od kan. 1363 § 1 je prej dajala spregled kongregacija za semenišča in univerze. S sprejemom v semenišče pa ne preneha iregularnost, od katere je tudi dajala spreglede sv. stolica, sedaj pa je te spreglede prepustila škofom v motu proprio »O službah škofov« 9 a. Pridržala si je samo spregled od iregularnosti zaradi rojstva v prešuštvu ali svetoskrunstvu, potem ko je v pooblastilu 17 dovolila škofom dajati spregled že ordiniranim od vseh iregularnosti zaradi nedostatkov ali kaznivega dejanja. Gre seveda za sprejem v škofijsko semenišče, za redovnike pa velja pooblastilo 36.

⁸⁶ AAS 1938, 111.

⁸⁷ AAS 1967, 5—24.

⁸⁸ AAS 1930, 365.

⁸⁹ AAS 1931, 25.

⁹⁰ Enchiridion clericorum, Romae 1938, 285.

⁹¹ M. Quatember S. O. Cist., De vocatione sacerdotali animadversiones, Torino 1950, 63—65.

Pogoj za sprejem nezakonskega v semenišče je, da ima lastnosti, ki se zahtevajo za sprejem v semenišče. Te lastnosti so na kratko naznačene v kan. 1363 § 1, ako namreč volja in značaj dajeta upanje, da bodo trajno in uspešno služili v cerkvenih službah. Razložene pa so te lastnosti v številnih odlokih sv. stolice, posebno v okrožnici Pija XI. »Ad catholici sacerdotii« 20. 12. 1935, v Pija XII. »Menti nostrae« 23. 9. 1950, v instrukciji kongregacije za zakramente 27. 12. 1930 o skrutiniju bogoslovcev⁹² in v tajni instrukciji iste kongregacije 27. 12. 1955. V prošnji za sprejem naj zato župnik zbere vse potrebne podatke o kandidatovih duševnih, нравnih, duhovnih in telesnih lastnostih, kakor tudi o njegovih starših. Te podatke bo rektor semenišča, kamor prosi za sprejem, preiskal in preveril.

Ne more pa se dovoliti sprejem v semenišče tistim, ki so rojeni v prešuštvu ali svetoskrunstvu, pri kateri je vsaj eden od staršev vezan po vezeh veljavnega zakona, slovesnih zaobljub ali sv. reda. Razlog je v tem, ker sv. stolica navadno ne daje spregleda od te iregularnosti.

Pooblastilo 32: Dovoljevati iz zakonitega razloga, da se cerkveno premoženje odsvoji, zastavi, obremeni z zemljiško zastavo, da v najem in odkupi pri dednem zakupu ter da smejo cerkvene moralne osebe najeti dolg do one vsote, katero je narodna ali pokrajinska škofovska konferenca predlagala in sveta stolica odobrila.

Pogodbe o cerkveni imovini urejajo kan. 1530—1534, 1538, 1541—1543 in odločbe sv. stolice.

Pooblastilo velja za vse pogodbe, s katerimi bi se mogel položaj cerkve poslabšati (kan. 1533), posebej če se odsvoji cerkvena imovina (kan. 1530—1532), zastavi, obremeni z zemljiško zastavo (kan. 1538), da v najem (kan. 1541), odkupi od dedne zakupnine (kan. 1542) ali če moralne osebe hočejo najeti dolg (kan. 1538, 100 § 3).

Predmet pooblastila je dvojen: nekaj dovoljuje škofovski konferenci, nekaj pa posameznim škofom.

Narodna škofovska konferenca, če obstoji, sicer pa pokrajinska sme določiti najvišjo vsoto, za katero lahko da škof dovoljenje sklepate gornje pogodbe, ne da bi se moral obrniti na sv. sedež. Realna vrednost denarja se stalno spreminja in gospodarske razmere so v vsaki deželi drugačne, zato je papež modro prepustil škofovski konferenci, naj sama določi to vsoto in jo predloži v odobritev sv. stolici. Če pa se tako določena vsota prekorači, ali če gre za dragocene stvari (kan. 1532 § 1, 1) ali za zaobljubljene darove (donaria votiva),⁹³ se je treba obrniti na sv. sedež ali na kogar je on pooblastil.

Krajevni škof sme ne samo to, kar mu dovoljuje kan. 1532 § 2—3, ampak po tem pooblastilu, ki predstavlja dovoljenje zakonitega predstojnika, brez katerega je odsvojitvev neveljavna, sme dati dovoljenje za gornje pogodbe do one vsote, ki jo je škofovska konferenca določila in sv. stolica potrdila. To dovoljenje sme dati škof za posamezne primere ali za stalno, kar pa je manj primerno, ker je potreben v vsakem primeru zakonit vzrok. Mora se držati tudi ostalih obličnosti, ki jih predpisuje kodeks v kan. 1530—1533 in ki jih pooblastilo ni odpravilo. Potrebna je pismena cenitev predmeta, ki jo napravijo pošteni izvedenci (kan. 1530 § 1, 1). Opustiti se ne smejo tudi druge prilične varnostne naredbe, da se cerkev izogne škodi, ki sicer niso potrebne za veljav-

⁹² AAS 1936, 5—53; 1950, 265—287 in 1931, 120—129.

⁹³ AAS 1919, 416 in 1922, 160.

nost, ampak so pripuščene predstojnikovi razsodnosti (kan. 1530 § 2). Zaslišati mora gospodarski svet ali dobiti privolitev stolnega kapitlja, gospodarskega sveta in prizadetih po kan. 1532 § 2—3. Še bolj pa to velja za moralne osebe, ki se hočejo zadolžiti. Kdor pravno predstavlja moralno osebo, mora preje dobiti privolitev njenega upravnega sveta po kan. 101 in nato prositi škofa za dovoljenje (kan. 100 § 3).

Za veljavnost pogodbe je potreben tudi postaven vzrok, kot so naštetih v kan. 1530 § 1, 2: velika nuja, očitna korist Cerkve ali bogoljubnost. Velika nuja lahko temelji na pravu ali na dejstvu. Na pravu, če gre za redovnike, ki ne smejo imeti nepremičnin, ali če je volja oporočitelja, da se premoženje proda. Na dejstvu pa, če je treba plačati dolg ali prodati nepremičnino, ki se je izkazala kot nerentabilna in jo je možno vzdrževati le z velikimi stroški. Očitna korist ne sme biti samo navidezna, ampak resnična in dokazana. Bogoljubnost pa pomeni katerokoli delo krščanskega usmiljenja.

Dovoljenje za omenjene pogodbe sme dati krajevni škof vsem moralnim osebam, ki so ustanovljene na ozemlju njegove sodnosti, tudi redovnim, čeprav so izvzete. Če se redovna provinca razteza na več škofij, je pristojen krajevni škof tiste škofije, kjer biva njen višji predstojnik ali upravitelj. Moralne osebe, ki so popolnoma izvzete pri upravljanju svojega premoženja od krajevnega škofa, smejo prositi dovoljenje ali od njega ali od sv. stolice.⁹⁴

Pooblastilo 33: Potrditi do petega triletja rednega spovednika redovnic, če zaradi pomanjkanja za to službo sposobnih duhovnikov ni mogoče drugače poskrbeti, ali če večina redovnic, tudi tistih, ki v drugih zadevah nimajo glasovalne pravice, v tajnem glasovanju glasuje, naj se isti spovednik potrdi. Za tiste, ki s tem ne soglašajo, je treba, če žele, drugače poskrbeti.

Po splošnem pravu naj bo v posameznih hišah ženskih redov vsaj po en reden spovednik, ki naj spoveduje vso komuniteto (kan. 520 § 1). Če je hiša redovnic neposredno podložna sv. stolici ali krajevnemu ordinariju, izbira redne spovednike krajevni ordinarij; če pa je podložna redovnemu predstojniku, predlaga ta spovednike ordinariju, ki jih potrdi za spovedovanje (kan. 525), toda največ za tri leta, nakar njegova služba preneha. Krajevni ordinarij pa more pod pogoji, ki so naštetih v kan. 526, rednega spovednika potrditi še za drugo, da, celo za tretje triletje. V dveh primerih, ki sta drug od drugega popolnoma neodvisna, dovoljuje to pooblastilo podaljšati službo rednega spovednika celo do petega triletja.

Prvi primer je, če ni mogoče drugače poskrbeti zaradi pomanjkanja za to službo sposobnih duhovnikov. Pomanjkanje je treba umevati moralno ob upoštevanju vseh okoliščin. Nesposobnost pa je lahko pravna, ako duhovnik nima lastnosti, ki jih zahteva pravo v kan. 524 § 1: neomadeževano življenje in razumnost, starost 40 let in odsotnost vsake oblasti nad redovnicami v zunanjem območju. Nesposobnost pa more biti samo relativna z ozirom na določeno redovno skupnost, ako ji kljub sposobnostim ne bi mogel duhovno koristiti. Ordinarij sme na podlagi teh dejstev dosedanjega rednega spovednika potrditi tudi do petega triletja, ne da bi bil strogo dolžan vprašati skupnost za mnenje.

Drugi primer pa nastane, če je na škofov predlog ali lastno prošnjo večina redovnic v tajnem glasovanju zahtevala, naj se dosedanji spovednik

⁹⁴ Belluco, n. d., 172.

znova potrdi. Večina mora biti absolutna in glasovalno pravico imajo tudi redovnice, ki v drugih zadevah nimajo glasovalne pravice kot npr. sestre s častnimi obljubami po kan. 101 § 1, 2^o, ne pa novinke.⁹⁵ Glasovalne pravice tudi nimajo redovnice, ki nimajo tega duhovnika za svojega rednega spovednika po dobroti kan. 520 § 2. Glasovanje mora biti tajno, ni pa nujno vpričo škofa, ampak sme biti v kapitlju vpričo opatice ali prednice, kateri pomagata dve številki glasov.

Za tiste, ki ne soglašajo s tem, je treba, ako žele, drugače poskrbeti. Čeprav to navodilo velja v prvi vrsti za drugi primer, ko sestre glasujejo za podaljšanje spovednikove službe, vendar ga je primerno uporabiti tudi v prvem primeru, ko ordinarij sam odloča, dasi ni stroge dolžnosti, ker je s tem poskrbljeno za pomiritev vesti redovnic. Kako naj drugače poskrbi, je prepuščeno ordinarijevi razsodnosti. Namen bo dosežen, če imenuje drugega rednega spovednika (kan. 520) ali posebne spovednike ali da redovnicam olajša uporabo kan. 522.

Pokoncilaska komisija, ki je pripravila drugi del motuproprija »Ecclesiae sanctae«, je priporočila kongregaciji za redovnike, naj čimprej izpelje preureditev kanoničnih predpisov glede spovedi redovnic, kot je naročil koncilski odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja »Perfectae caritatis« tč. 14 z besedami: »Zato naj jim zlasti pustijo potrebno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva.« Kongregacija za redovnike in svetne ustanove je zato izdala 8. 12. 1970⁹⁶ odlok o uporabi in upravljanju zakramenta pokore, posebno pri redovnicah. S tem odlokom je bila izpeljana svoboda, katero naroča imenovani koncilski odlok. Predpisi kanonov pa, ki so v nasprotju z novimi določbami in jih ni mogoče z njimi spraviti v sklad, ali so z ozirom nanje brez razloga in se ne dajo uporabljati, so suspendirani do izida novega kodeksa (tč. 4 e odloka).

Glede spovednikov redovnic odlok najprej določa, da je redovnicam in novinkam potrebna svoboda glede spovedi in zato se morejo veljavno in dopustno spovedati pri kateremkoli duhovniku, ki ima od škofa spovedno sodnost. Ne zahteva se posebna sodnost in imenovanje (kan. 876). Določba velja za vse redovnice, tudi za tiste, ki živijo v kontemplativnih redovih in v klavzuri. Redovnice so tako izenačene s svetnimi ženskami in se od njih ne ločijo glede izbire spovednika. Kanon 876 je suspendiran, kakor tudi kan. 520 § 2 in 521 § 2.

Na splošno torej ni več predpisan redni spovednik za redovnice, vendar da bi bilo bolje poskrbljeno za blagor redovne skupnosti z enotnostjo duhovnega vodstva, izbere primernejših spovednikov in možnostjo pogoste spovedi, naj se samostanom s kontemplativnim življenjem, vzgojnim hišam, tudi sester in številnejšim redovnim skupnostim dodeli reden spovednik, nimajo pa redovnice dolžnosti spovedati se pri njem, s čimer je svoboda, o kateri govori tč. 4 a odloka, zavarovana (4 b). Za druge redovne skupnosti se tudi more (ne pa mora) imenovati redni spovednik, če to narekujejo posebne razmere, o čemer sodi ordinarij potem, ko je za to prosila redovna skupnost ali se je škof z njo posvetoval (4 c). Ker redovnice niso dolžne iti k nobenemu imenovanemu spovedniku, naj se škof skrbno posvetuje s skupnostjo, koga bo imenoval, ker bi bilo sicer imenovanje brezuspešno.

Pri imenovanju spovednikov naj škof pazi, da bodo primerno zreli in imajo druge potrebne lastnosti. Svoboden pa je v presojanju, koliko spovednikov naj imenuje, koliko naj bodo stari in koliko časa bodo v službi (4 d). Suspendirana je torej klavzula, da morajo biti stari 40 let. Tudi lahko sam

⁹⁵ A. Card. Larraona, Commentarium Codicis v CpRM 1930, 405.

⁹⁶ AAS 1971, 318—319.

odloča, koliko triletij jih smejo znova potrditi, s čimer je gornje pooblastilo izgubilo svoj pomen. Ostanajo pa v veljavi klavzule, da smejo biti redovniki imenovani za spovednike le s privoljenjem svojega predstojnika in da ne smejo imeti nobene oblasti nad redovnicami v zunanjem območju (kan. 524 § 1).

Pri imenovanju in nadaljnjem potrjevanju naj se škof prej posvetuje s pristojno redovno skupnostjo (4 d). Posvetuje naj se z redovnicami že pri prvem imenovanju, ne samo pri potrjevanju, kar kodeks ni zahteval. Tudi ni več mogoč prvi primer iz pooblastila in kan. 526, ko naj bi škof svobodno postopal pri potrjevanju, pač pa naj vedno ravna tako, kot predvideva drugi primer. Ker se mora vedno posvetovati z redovnicami glede spovednikov, se zdi, da tudi več ne veže kan. 524 § 2.⁹⁷

Pooblastilo 34: Vstopiti iz upravičenega razloga v papeško klavzuro nunskih samostanov, ki so v njegovi škofiji, in dovoliti iz upravičenega in važnega razloga, da se tudi drugi pustijo v klavzuro in smejo nune iz nje, vendar samo toliko časa, kolikor je res potrebno.

Vstop v klavzuro nunskih samostanov in izhod iz nje obravnavajo kan. 600—603. Kongregacija za redovnike je 6. 2. 1924 objavila instrukcijo »Nuper edito«,⁹⁸ s katero je pravila v kodeksu natančneje določila in razširila. Ker pa zaradi spremenjenih razmer ta določila niso več ustrezala sedanjim potrebam, so bila zopet spremenjena 21. 11. 1950 z apostolsko konstitucijo »Sponsa Christi«⁹⁹ in dodatno instrukcijo »Inter praeclara« z dne 23. 11. 1950,¹⁰⁰ končno pa popolnoma preurejena z instrukcijo kongregacije za redovnike »Inter caetera« 25. 3. 1956.¹⁰¹ Za sestre pa, ki opravljajo zunanja samostanska dela, je izšla od iste kongregacije instrukcija dne 25. 3. 1961.¹⁰²

Ločiti je treba dvojno klavzuro: malo in veliko. Velika klavzura je po pravilih v vseh samostanih, kjer polagajo slovesne zaobljube in še posvečajo samo kontemplativnemu življenju. Mala klavzura pa je v vseh drugih nunskih samostanih. Gornje določbe določajo na podlagi kanonov, kdo ima pravico vstopiti v obojno klavzuro in kdaj smejo redovnice oditi iz nje.

Preko teh določb pa dovoljuje pooblastilo krajevnim škofom: a) da smejo sami vstopiti v papeško klavzuro; b) dovoliti tudi drugim vstop vanjo; c) dovoliti nunam, da gredo iz nje. Vse troje velja tako za veliko kakor za malo papeško klavzuro, kot je razvidno iz besedila pooblastila v primerjavi s splošnim pravom.

Škof sme sam vstopiti v papeško klavzuro nunskih samostanov in sicer ne samo zaradi pregleda po kan. 600, 1^o o priliki vizitacije, ampak iz vsakega upravičenega razloga. O razlogu odloča sam, pri čemer pa naj po mnenju avtorjev postopa previdno, da se klavzura ne bi omalovaževala in se ne bi neopazno vrinile razvade, saj je po kan. 603 § 1 on prvi čuvaj klavzure. Upravičeni razlogi pa bi bili: da predseduje volitvam (kan. 506 § 2), če je glasovanje drugače težko izvesti; preobleka ali zaobljuba redovnic, če je obred težko dostojno izvesti pri ograji; obisk bolne redovnice, zlasti prednice itd. Ali naj škofa pri vstopu v klavzuro spremlja »vsaj en po letih zrel klerik

⁹⁷ A. Gutierrez v CpRM 1971, 357, 17.

⁹⁸ AAS 1924, 96 sl.

⁹⁹ AAS 1951, 5—21.

¹⁰⁰ AAS 1951, 37—44.

¹⁰¹ AAS 1956, 512 sl.

¹⁰² AAS 1961, 371.

ali redovnik«, si pisatelj niso edini (kan. 600, 1^o). L. Buijs¹⁰³ tudi ugovarja Belluco,¹⁰⁴ ki trdi, da sme škof v moči tega pooblastila vstopiti v klavzuro, ne da bi ga nune prosile in včasih celo proti njihovi volji, ako obstoji primeren vzrok, češ da pooblastilo daje samo spregled od klavzure, ne daje pa pravice vstopiti v hišo drugega. Tako dovoljenje daje npr. kan. 600, 1 za kanonično vizitacijo.

Škof more dovoliti tudi drugim, ženskam in moškim, poleg tistih, o katerih je govora v kan. 600, 2, 3, 4^o, da grejo v klavzuro, toda iz težkega in upravičenega razloga, o katerem gre sodba njemu. Taki vzroki so lahko podani bodisi od strani redovnic bodisi od strani tistih, ki želijo v klavzuro. Že instrukcija jih našteva, možni so pa še drugi: želja domačih, da bi obiskali na smrt bolno redovnico; vstop škofovega delegata ali redovnega predstojnika ali dveh števecv glasov za izpeljalo volitev (kan. 506 § 2) itd. Ker pa pravi pooblastilo, da se drugi pustijo v klavzuro, sklepa Belluco na istem mestu, da morajo redovnice v to privoliti.

Škof lahko tudi dovoli redovnicam iti iz samostana, ne samo v primeru grozeče nevarnosti ali drugega najhujšega zla (kan. 601 § 1), katero naj bi škof pismeno priznal, ako čas dopušča (kan. 601 § 2) ali iz vzrokov, naštetih v instrukciji, ampak iz vsakega težkega in upravičenega razloga. Mednje lahko štejemo vzroke, o katerih instrukcija »Inter caetera« tč. 24 meni, da je zaradi njih mogoče doseči spregled ali stalno pooblastilo kot npr.: zdravljenje izven samostana; obisk zdravnika specialista; spremstvo ali obisk bolne redovnice; nadomeščanje zunanjih sester, ki jih morda primanjkuje; nadzorovanje posestva ali hiš, v katerih stanujejo zunanje sestre; gospodarski posli in uradne zadeve, ki jih drugače ni mogoče dobro urediti. Možni so pa še drugi vzroki kot npr. hčerka redovnica želi obiskati težko bolnega očeta ali mater.

Bivanje izven samostana pa ni nujno samo za kratek čas, kot naroča kan. 610 § 1, ampak toliko časa, kolikor je res potrebno. Iz besedila pooblastila pa ni jasno, ali velja ta klavzula tudi za vstop drugih v samostan, vendar pa je iz stvari same razvidno, da naj obiski trajajo samo toliko časa, kolikor je res potrebno. Instrukcija »Inter caetera« naroča zato, da naj se ne mudijo v klavzuri čez potreben čas, ampak samo toliko, kolikor zahteva vzrok, zaradi katerega je bil vstop dovoljen, in naj se obenem ne opravljajo še drugi posli, ki nimajo zveze s tem vzrokom (tč. 26 a). Redovnice, ki gredo iz samostana, pa so dolžne iti naravnost tja, za kamor je bilo dano dovoljenje, in ne smejo ob tej priložnosti iti še kam drugam (tč. 23). Če mora redovnica bivati izven samostana, se mora pred 6 meseci vrniti v redovno hišo, ker škof ne more na podlagi tega pooblastila dati spregleda od kan. 606 § 2. Če pa je redovnica podložna redovnemu predstojniku, ji lahko ta po papeškem reskriptu z dne 6. 11. 1964, tč. 15 dovoli nadaljnje bivanje izven samostana.

Tozadevno škofovo pooblastilo se nanaša samo na nunske samostane, ki so v njegovi škofiji. Glede oseb pa ni nobene omejitve. Tudi tujcem se sme dati dovoljenje, saj se daje spregled samostanu, da smejo drugi stopiti vanj. Za vstop v druge hiše redovnic, ki nimajo papeške klavzure, se ne zahteva posebno dovoljenje. Zadošča dovoljenje prednice, ki ga lahko podeli iz upravičenega in pametnega vzroka (kan. 604 § 1).

Pooblastilo 35: Spregledati na prošnjo pristojnega predstojnika od zadržka, ki brani vstop v red tistim, ki so pripadali nekatališki ločini.

¹⁰³ n. d., 184, 15.

¹⁰⁴ n. d., 179.

Po kan. 542, 1^o se neveljavno pripustijo k noviciatu, kateri so pripadali nekatoliški verski ločini. Interpretacijska komisija je 16. 10. 1919 odločila, da ta ovira ne obstoji za tiste, ki so iz razkola ali krivoverstva pod vplivom milosti prišli v Cerkev, pač pa za tiste, ki so od vere odpadli in se priključili nekatoliški verski ločini.¹⁰⁵ Kaj je treba razumeti pod nekatoliško ločino, so mnenja deljena. Nekateri razumejo pod tem imenom samo ločine, ki so krščanske, ne pa nekrščanske kot islam, judovstvo itd., kajti kanon omejuje svobodno uporabo pravic in ga je zato treba strogo razlagati,¹⁰⁶ medtem ko so drugi za široko razlago. Semkaj je treba prištevati tudi tiste, ki so bili zapisani v brezbožni ločini.¹⁰⁷ Pripadnost nekatoliški ločini pa ne zadošča zgolj notranja ali tajna, ampak se zahteva zunanja in javna kot vpis v člansko knjigo, ali če je kdo obiskoval njena zborovanja ali javno zagovarjal njene zmote.

Škof naj podeli spregled na prošnjo pristojnega predstojnika. Najvišji predstojniki duhovniških redov so dobili tudi sami isto pooblastilo v papeškem reskriptu dne 6. 11. 1964, tč. 7. Krajevni škof pa se lahko poslužuje svojega pooblastila v korist kateregakoli reda, pa naj bo laiški ali duhovski, papeško ali škofijsko pravni. Pristojni predstojnik je tisti predstojnik, ki ima po konstitucijah pravico sprejemati v noviciat. Za spregled se lahko obrnejo na škofa kraja, kjer ima kandidat pravo ali nepravo domovališče ali kjer je hiša noviciata.

Za spregled ni predpisan noben razlog, vendar je potreben, ker gre za spregled (kan. 84 § 1). Zadosten razlog ne more biti samo volja vstopiti v samostan, ampak je sv. oficij kot nadomestek za pravni nedostatek zahteval potrebne vrline glede študija, discipline in pobožnosti.

Pripadnost nekatoliški ločini povzroča tudi iregularnost (kan. 985, 1^o). Ker spregled po tem pooblastilu ne odvzame iregularnosti, je treba zanj posebnega spregleda. Običaj sv. oficija je bil, da je dal obenem spregled za vstop v samostan in sprejem tonzure in nižjih redov, pred sprejemom višjih redov pa se je bilo treba znova obrniti na sv. stolico.

Po kan. § 542, 2^o se nedopustno, toda veljavno sprejmejo v novicat tisti, ki bi bili v redu določeni za duhovnike, pa jih ovira iregularnost ali kak drug kanonični zadržek. Odpadniki od vere, krivoverci in razkolniki so po kan. 985, 1^o iregularni zaradi kaznivega dejanja, čeprav niso pripadali nekatoliški ločini. Niso pa iregularni tisti, ki so bili v razkolu ali krivoverstvu rojeni, kot določa odlok o ekumenizmu tč. 3: tisti, ki so danes rojeni v takih skupnostih in v krščanski veri poučeni, niso krivi greha ločitve. Iregularnost pa predpostavlja smrtni greh (kan. 986). L. Buijs¹⁰⁸ zato stavlja vprašanje, kaj je s tistimi, ki so odpadli od vere in postali odpadniki, razkolniki in krivoverci, pa niso javno pripadali nekatoliški ločini. Ker jih ne veže zadržek po kan. 542, 1, se smejo veljavno sprejeti v novicat. Po kan. 542, 2 pa bi bili nedopustno sprejeti v novicat, če bi bili v redu določeni za duhovnike, ker so iregularni. Čeprav pa pooblastilo govori samo o tistih, ki so pripadali nekatoliški ločini, meni avtor, bi škof lahko dal spregled tudi tem, ki niso pripadali nekatoliški ločini, zakaj »komur je dovoljeno več, sme tudi, kar je manj« (Reg. iuris in VI, 53). Vendar pa je sv. oficij 1. VII. 1964 (Prot. N. 30/64) na vprašanje, ali se pooblastilo 35 v motupropriju »Pastirska služba« nanaša samo na primer v kanonu 542, 1^o, ali pa se sme raztegniti na kan. 542, 2, odgovoril k prvemu delu trdilno, k drugemu pa nikalno.

¹⁰⁵ 16. 10. 1919 v AAS 1919, 477. CICO, de relig., can. 74 § 1, 1^o: Ki so odpadli od vere in se pridružili nekatoliški ločini.

¹⁰⁶ Vermeersch-Creusen, n. d., 673.

¹⁰⁷ Interpret. komisija 30. 7. 1934 v AAS 1934, 494.

¹⁰⁸ n. d., 62.

Pooblastilo 36: Podeliti na prošnjo pristojnega predstojnika spregled od nezakonskega rojstva tistim, ki hočejo vstopiti v red, kjer naj bi postali duhovniki, in tudi drugim, katerim predpisi redovnih pravil branijo vstopiti v red, toda v obeh primerih ne morejo dobiti spregleda rojeni v prešuštvu ali svetoskrunstvu.

Ker so nezakonski iregularni zaradi nedostatka, pa naj je njihov nezakonski rod javen ali tajen, če niso bili pozakonjeni ali niso napravili slovesnih zaobljub (kan. 984, 1^o), se nedopustno, čeprav veljavno pripustijo k noviciatu, ako bi bili v redu določeni za duhovnike (kan. 542, 2^o). Nezakonsko rojstvo ali kaka druga iregularnost po splošnem pravu ne predstavlja nobene ovire za vstop v samostan, ako kandidat ni določen za duhovnika. V mnogih redovih pa je nezakonski rod ovira za vstop v samostan po redovnih pravilih, čeprav prosilec ni določen za duhovnika.¹⁰⁹ Kadar pa kandidat v redu (kan. 488, 2^o) pred mašniškim posvečenjem polaga slovesne zaobljube, ta ovira za nezakonskega ne obstoji, ker slovesne obljube odvzamejo iregularnost zaradi nezakonskega rojstva, čeprav gre za rojene iz prešuštva ali svetoskrunstva. Spregled od kan. 542, 2^o pred mašniškim posvečenjem polaga slovesne zaobljube, ta ovira za nezakonskega ne obstoji, ker slovesne obljube odvzamejo iregularnost zaradi nezakonskega rojstva, čeprav gre za rojene iz prešuštva ali svetoskrunstva. Spregled od kan. 542, 2^o zanj ni potreben.

Predmet pooblastila je torej dvojen: 1. spregled od nezakonskega rojstva pri vstopu v noviciat duhovniškega reda; 2. isti spregled zaradi redovnih pravil tudi za tiste, ki ne bodo duhovniki. Kot pri pooblastilu 31 in 35 ta spregled ne odvzame iregularnosti za sprejem rodov, ampak samo odstrani oviro za novicat. Škofje imajo že v pooblastilu 31 možnost pripuščati nezakonske v semenišče razen rojenih v prešuštvu in svetoskrunstvu. Po tem pooblastilu pa imajo pravico podeliti tudi gornja dva spregleda, toda izključeni so tudi tukaj rojeni v prešuštvu in svetoskrunstvu.

Za veljaven in dopusten spregled je vedno potreben upravičen in pameten razlog (kan. 84 § 1). Zato naj predstojnik v prošnji navede tak razlog kot npr. pomanjkanje naraščaja (objektiven razlog) ali duševne in duhovne vrline kandidata (subjektiven razlog).

Isto pooblastilo imajo tudi vrhovni predstojniki duhovniških redov v že omenjenem papeškem reskriptu (tč. 7) z znano klavzulo: če nastane spor glede spregleda med škofom in vrhovnim predstojnikom, obvelja mnenje prvega. Dvomno pa je najprej, ali velja ta klavzula tudi za spreglede iz prejšnjega pooblastila o pripadnikih nekatoliške ločine. Ker klavzula omejuje porabo pravic, jo je treba strogo razlagati in zato samo za spreglede o nezakonskih. Dvom je dalje, katerega škofa mnenje naj bo odločilno. Ali je to škof kandidatovega pravega ali nepravlega domovališča ali kraja, kjer stoji noviciat, ali kjer biva vrhovni predstojnik? Ali vsi ali samo eden od njih? Zdi se, da je odločilen škof bivališča vrhovnega predstojnika. Dvomno je, ali je redovni predstojnik dolžan obvestiti škofa (katerega?), da je podelil spregled. Pooblastilo te dolžnosti ne nalaga. Glede česa naj končno nastane spor? O zadostnosti vzroka, primernosti spregleda ali o dejstvu nezakonskega rojstva? Verjetneje o primerčnosti spregleda.¹¹⁰ Za prakso se svetuje, naj se redovni predstojnik poslužuje pooblastila. Če pa kak škof ugovarja, spor pa ostane, naj se obrne na sv. stolico.

¹⁰⁹ Constitutiones generales O. F. M., 1953, art. 19, 3; Constitutiones O. F. M. Conv., 74, 2^o, 2.

¹¹⁰ Buijs, n. d., 67.

Pooblastilo 37: Oprostiti na prošnjo pristojnega predstojnika deloma ali popolnoma od dote, ki jo morajo prinesiti postulantinje, ki hočejo vstopiti v nunski samostan ali v drug papeško pravni red.

Po kan. 547 § 4 se predpisana dota, kakor jo določajo konstitucije ali zakonit običaj (kan. 574 § 1), v papeško pravnem redu ne sme odpustiti v celoti ali delno brez dovoljenja sv. stolice, v škofijsko pravnem redu pa ne brez dovoljenja krajevnega ordinarija.¹¹¹ Izjema bi bila, če bi konstitucije izrecno dajale predstojnikom dovoljenje, da lahko odpustijo doto. Tedaj bi pravilo konstitucij po kan. 547 § 3 prevladalo predpis § 4 istega kanona, kjer se zahteva dovoljenje sv. stolice.

Po tem pooblastilu pa smejo škofje odpustiti doto tudi v papeško pravnem redu in v nunskih samostanih. Oprostitev od dote se podeli na prošnjo pristojnega predstojnika, ki v prošnji prosi za delno ali popolno oprostitev, držeč se tozadevnih pravil in konstitucij. Pristojni predstojnik je redovni predstojnik, kateremu je samostan podrejen, ali prednica samostana ali province ali generalna prednica reda.

Kot pri vseh spregledih je tudi tukaj potreben razlog, ki naj ga predstojnik navede v prošnji. Za veljavnost spregleda je dovolj, da res obstoji,¹¹² za dopustnost pa je potrebno, da je razlog znan tistemu, ki daje spregled. Vzroki v tem primeru morejo biti: a) postulantinja zaradi revščine ne more dati dote; b) posebne sposobnosti postulantinje, ki bodo lahko samostanu v korist; c) diploma ali naslov, ki si ga je pridobila s študijem itd. Če je dovolj, da se dota deloma zniža, se ne sme popolnoma. Tudi sv. stolica doslej ni bila naklonjena popolni oprostitvi dote, ampak je nasvetovala samo delne. Pri nunskih samostanih je pri znižanju dote treba misliti tudi na kan. 643 § 2, ki predpisuje ljubezensko podporo, ki jo bo moral samostan dati redovnici, če bi ga zapustila.

Katerega krajevnega škofa je treba prositi za oprostitev dote? Po mnenju nekaterih¹¹³ škofa kraja, kjer je noviciat ali kjer stanuje predstojnik, ki postulantinjo sprejema, ne pa škofa kraja, odkoder postulantinja izhaja. Drugi¹¹⁴ pa ne uvidijo, zakaj ne bi bil pristojen za oprostitev dote tudi krajevni škof postulantinega domovališča, saj je on njen predstojnik in spregled se da v prvi vrsti njej. Temu pa ugovarjajo drugi, da je prepovedan sprejem v noviciat brez dote in zato se spregled daje predvsem predstojniku, ki postulantinjo sprejema.

Pooblastilo 38: Dovoliti redovnim članom prestop iz enega v drug škofijsko pravni red.

»Redovnik brez dovoljenja apostolske stolice ne more prestopiti v drugi red, četudi strožji, ali iz enega v drug samoupravni samostan«, pravi kan. 632. To načelo velja za vse redove, papeško pravne in škofijsko pravne moške in ženske, in za vse redovnike, z večnimi ali začasnimi zaobljubami.¹¹⁵ Po kan. 681 velja isto za člane družb brez zaobljub, ki bi želeli prestopiti v drugo družbo

¹¹¹ CICO, de relig., can. 49 § 4 določa isto.

¹¹² Michiels G., Normae generales II, 747.

¹¹³ A. Larraona v CpRM 1939, 154; T. Schaffer, De religiosis, Romae 1947⁴, 846.

¹¹⁴ Belluco, n. d., 116.

¹¹⁵ V vzhodnem pravu dovoljujejo prestop iz enega reda v drugega patriarhi in hierarhi: CICO, de relig., can. 182 § 2 in 3.

ali red. Kongregacija za redovnike uporablja to načelo tudi pri svetnih ustanovah.¹¹⁶

Po tem pooblastilo more krajevni škof dovoliti prestop samo iz enega v drug škofijsko pravni red, ne pridejo pa v poštev nunski samostani in papeško pravni redovi. Pooblastilo pomeni spregled od kan. 632 in 542. Ne gre za prestop novincev ali postulantov, ampak redovnih članov, ki so napravili večne ali časne zaobljube v kakem redu. Pooblastilo tudi ne velja za člane družb brez zaobljub, ker niso redovniki v pravem pomenu (kan. 673 § 1), še manj pa za člane svetnih ustanov. Schaefer T.¹¹⁷ meni, da more škof po lastnem pravu dovoliti prestop iz škofijsko pravne ustanove brez zaobljub v drugo ustanovo ali škofijsko pravno kongregacijo. Kan. 681 pa zahteva, da se je treba glede prestopa iz ene družbe brez zaobljub v drugo družbo ali kak drug red držati kan. 632—635. Prav kan. 632 pa zahteva brez izjeme dovoljenje sv. stolice. Ker je v pooblastilu govor samo o redovih, ne pa o družbah brez zaobljub, ki niso red niti v širšem pomenu, zanje ne more veljati. Prestop iz enega reda v drug red se mora izvršiti po predpisih kan. 633 tj. neposredno. Škof ne more po tem pooblastilo dovoliti redovniku, ki je že zapustil red, nov sprejem v isti ali drug red, ker temu nasprotuje kan. 542, 1^o, po katerem se neveljavno pri-puste k noviciatu tisti, katere veže ali jih je vezala vez redovniške zaobljube.

Po kan. 84 § 1 potreben vzrok za spregled je lahko želja po večji popolnosti ali slabo zdravje, ki ni kos ostrejši disciplini v prejšnjem redu. Poleg vzrokov, o katerih gre sodba škofu, naj bi se dobila tudi izjava redovnega predstojnika samostana »a quo« in samostana »ad quem«, kar je v navadi pri spregledih, ki jih daje sv. sedež.

Kateri škof je pristojen za dovoljenje prestopa? Če sta red »a quo« in red »ad quem« v isti škofiji, ni težav. Če pa red »a quo« in red »ad quem« nista v isti škofiji, naj škof samostana »a quo« preje dobi pristanek škofa in predstojnika samostana »ad quem«. Obstoji pa mnenje, da sta oba škofa pristojna za dovoljenje, ker je tudi sv. sedež in forma commissoria poslal dovoljenje včasih predstojniku »a quo«, navadno pa predstojniku »ad quem«.

Pooblastilo 39: Odsloviti iz škofije posamezne redovne člane iz nujnega in zelo težkega razloga, ako ga njihov višji predstojnik na opomin ni odpravil, o čemer pa je treba takoj obvestiti apostolski sedež.

Škof more po kan. 618, § 2, 2^o, če predstojniki, ko so bili opozorjeni glede morebitnih hudih zlorab, niso odredili, kar je bilo potrebno, sam ukrepati; če pa gre za kaj večjega, kar ne trpi odloga, naj takoj odloči, odlok pa naj pošlje sveti stolici (velja za laiške in papeško pravne redove). Kan. 617 § 1 pa določa: »Če so se v hišah ali cerkvah redovnikov s slovesnimi zaobljubami ali ostalih izvzetih redovnikov vgnezdile zlorabe, pa jih predstojnik, ko je bil opomnjen, ni odpravil, je krajevni ordinarij dolžan stvar takoj sporočiti apostolski stolici.« Med navedenimi ukrepi torej ni nikjer omenjena odslovitve redovnika iz škofije. Še najbolj je zato gornje pooblastilo podobno dovoljenju, ki ga imajo apostolski vikarji in prefekti po kan. 307 § 2, ko smejo zunanjega misijonarja v primeru javnega pohujšanja takoj odstaviti. Nekaj podobnega je tudi povračilna kazen za klerike v kan. 2298, 7^o: prepoved bivati v določenem kraju ali ozemlju. Ujema se pa pooblastilo s škofovo službo, po kateri je dolžan skrbeti

¹¹⁶ A(rcadius) L(arraona) et A(nastasius) G(utierrez), De institutis saecularibus I, Romae 1951, 229, 32.

¹¹⁷ n. d., 1493.

in braniti javni red v škofiji (kan. 14 § 1, 2; 334 § 1; 335 § 1; 336 § 2), in odgovarja kan. 616—617, katere nekako razširja in podrobneje določa.

Odslovitev iz škofije je nekaj drugega kot nujni odpust iz reda (kan. 653 in 668), o katerem odločajo samo redovni predstojniki. Pomeni samo izgon iz ozemlja škofije. Odsloviti se tudi smejo samo posamezni redovniki, ne pa vsi člani kake redovne hiše ali večina kot v kan. 880 § 3. Če bi se krajevnemu škofu zdelo to potrebno, bi moral odločitev predložiti sv. stolici.

Ker gre za omejevanje svobodnega izvrševanja pravic in izjemo od zakona, je treba pooblastilo ozko razlagati in besedo »redovnik« vzeti v ožjem pomenu po kan. 488, 1^o in 7^o. Postulanti in novinci se ne štejejo med redovnike, kakor tudi ne člani družb brez obljub (kan. 673—681) ali svetnih ustanov, ampak samo tisti, ki so napravili v kakem redu vsaj začasne zaobljube. Kljub temu pa nekateri štejejo sem tudi člane družb brez obljub, izključujejo pa tiste iz svetnih ustanov, katere kot laike ni mogoče izgnati iz škofije, ampak jih je treba drugače kaznovati. Needinost je tudi glede redovnikov iz samopravnega samostana. Ker po kan. 632 ne morejo brez dovoljenja sv. stolice prestopiti iz enega v drug samostan, jih po mnenju nekaterih tudi škof ne more odsloviti iz škofije. Drugi pa so mnenja, da predstavlja to pooblastilo dovoljenje sv. stolice in tako jih zaradi nujnega in zelo težkega vzroka lahko odslovi iz škofije.

Za odslovitev posameznih redovnikov iz škofije morajo biti izpoljnjeni trije pogoji, od katerih sta prva dva tako važna, da če eden od njih manjka, škof ne sme ukrepati.

Prvi pogoj je nujen in zelo težek vzrok. Vzrok ne sme biti zgolj notranji, ki bi zadeval samo notranje redovno življenje in disciplino in za katerega velja kan. 617 § 1, ampak mora biti zunanji. Tudi ne zadošča tajen vzrok, ampak javen, ki je že razširjen ali pa se nahaja v takih okoliščinah, da se po pameti more in mora soditi, da se bo lahko razširil (kan. 2197, 1^o), sicer ne bi bilo primerne sorazmerja med njim in odslovitvijo. Ni pa potrebno pravo kaznivo dejanje (kan. 2195), ampak more biti celo brez vsake krivde (primerjaj kan. 653). Vzrok mora biti tudi nujen, tako da ni mogoče počakati, dokler bi sv. sedež posredoval, niti ne morejo drugi administrativni in sodni ukrepi odstraniti pohujšanja kot npr. preklic spovedne sodnosti, preklic pravice pridiganja, prepoved duhovniške službe, suspensio a divinis itd.

Tak nauk in zelo težek vzrok je navadno veliko zunanje pohujšanje kot v kan. 307 § 2, ali če grozi komuniteti zelo velika škoda kot v kan. 653 in 688. Če se da škodi odpomoči s prestavitvijo v drugo redovno hišo v škofiji, potem vzrok za odslovitev iz škofije odpade, kar velja zlasti za red, ki ni razširjen v več škofijah.

Tak važen in nujen vzrok pa sam ne zadošča, ako se ne pridruži še drugi pogoj: »ako vzroka njihov redovni predstojnik na opomin ni odpravil« npr. s prestavitvijo redovnika v drugo redovno hišo, s prepovedjo zapuščati samostan in podobno. Da je ta pogoj podan, mora škof predstojnika opomniti in predstojnik si lahko izprosi rok za poizvedovanje in ukrepanje. Škof ne more zahtevati, da bi predstojnik takoj in neposredno ukrepal. V primeru kan. 616 § 2 dovoljujejo predstojniku rok 20—30 dni za ukrepanje; če pa je stvar nujna, je rok lahko krajši. Če predstojnik vzroka ni odpravil ali se s škofom ne ujema, obvelja škofova odločitev, proti kateri je možna pritožba, ki pa nima ustavljive, ampak samo odločilno moč (kan. 204). Dokler torej sv. sedež ne odloči, mora redovnik škofijo zapustiti. Škof lahko ukrepa, ako predstojnik ni odpravil pohujšanja, zdi se pa, da se škof sme poslužiti pooblastila tudi v primeru, ako predstojnik ne more ukrepati, če predstojnika npr. ni mogoče obvestiti. Kakor predstojnik, se lahko tudi odslovljeni redovnik pritoži na sv. sedež. Tudi nje-

gova pritožba ima samo odločljivo moč, ker bi sicer pooblastilo ne dovoljevalo več kakor kan. 617 § 1.

Škofov odlok o izgonu redovnika pa ima samo provizorično veljavo, zato mora takoj obvestiti sv. sedež in sicer kongregacijo za redovnike, ki bo njegov odlok ali potrdila ali ovrgla. Po kan. 251 § 1 je kongregacija za redovnike pristojna za vse, kar se nanaša na vodstvo in disciplino redovnikov. Izjema so one redke redovne družine, ki so neposredno odvisne od kongregacije za širjenje vere, in redovniki vzhodnega obreda, za katere je pristojna kongregacija za vzhodne cerkve. V poročilu na sv. sedež je treba poleg dejstva izгона opisati tudi vzrok, navesti potrebne dokaze, opisati, kako je bil predstojnik opozorjen in koliko in kaj je ukrenil. Poročilo je treba poslati takoj, da se ne bi začasna odslovitvev redovnika morda brez potrebe zavlačevala.

Odslovitvev redovnika iz škofije pa seveda ne pomeni odpusta iz reda, za katerega veljajo posebni predpisi. Če pa je redovnik iz reda odpuščen, ga škof ne more izgnati.

Pooblastilo 40: Dati posameznim sebi podložnim vernikom tudi po drugih razumnih in sposobnih možeh dovoljenje brati in obdržati tako varno, da ne bi prišle drugim v roke, prepovedane knjige in časopise, ne izvzemši tiste, ki namenoma zagovarjajo krivoverstvo ali razkol ali skušajo izpodkopati same temelje vere. To dovoljenje pa se sme dati samo tistim, ki morajo brati prepovedane knjige in časopise zato, da jih lahko napadajo ali da morejo opravljati svojo službo ali da po predpisih dokončajo svoje študije.

Kongregacija za verski nauk je 14. 6. 1966¹¹⁸ v svoji »Notificatio« naznaila, da indeks prepovedanih knjig še ohrani svojo moralno vrednost (v kolikor poučuje vest krščanskih vernikov, da naj se varujejo, kot zahteva samo naravno pravo, tistih spisov, ki bi mogli ogroziti vero in nrvnost); nima pa več moči cerkvenega zakona s pripadajočimi cenzurami«. Ista kongregacija je z odlokom 15. XI. 1966¹¹⁹ na dvom, ali še ostaneta v veljavi kan. 1399, s katerim so bile nekatere knjige po samem pravu prepovedane, in kan. 2318, ki je določal kazni za prestopnike zakonov o predhodni cenzuri in prepovedi knjig, odgovorila:

1. Ne za oba kanona, kolikor sta cerkvena zakona; znova pa se poudarja veljavnost nrvnega zakona, ki strogo prepoveduje ogrožanje vere in nrvnosti;

2. vsi pa, ki so se zapletli v cenzure, o katerih govori kan. 2318, so bili odvezani od njih, ko je bil ukinjen isti kanon.

Gornje pooblastilo je tako izgubilo svoj pomen.

Vendar pa, kot pravi imenovana Notificatio, ostane še naprej težka dolžnost in pravica škofov, bodisi posameznih bodisi zbranih na konferencah, »škodljive knjige preiskovati in preprečevati in, če je potrebno, zavračati in obsojati«.

Kako je torej pri vernikih pravno obveznost zamenjala težka nrvna dolžnost, ki izvira iz božjega in naravnega prava in še tesneje obvezuje, tako sledi sodni dolžnosti škofov sedaj njihova pastoralna služba, ki je obsežnejša in globlja.

Ker so po reskriptu »Cum admotae« tč. 10 tudi redovni poglavarji imeli podobno pooblastilo, velja vse povedano tudi zanje.

¹¹⁸ AAS 1966, 445.

¹¹⁹ AAS 1966, 1186.

PRIVILEGIJI

Poleg pooblastil je motuproprij podelil vsem škofom, tudi naslovnim, naslednjih osem privilegijev:

1. Oznanjati božjo besedo po vsem svetu, ako ni krajevni škof izrecno zabranil.

To pravico imajo škofje že po kan. 349 § 1. Vzhodnim škofom je dano isto dovoljenje z enakimi izrazi v CICO de pers. kan. 416. Toda preje je bilo za izvrševanje te pravice potrebno vsaj domnevno dovoljenje krajevnega škofa, sedaj pa se mora škof vzdržati oznanjevanja evangelija samo takrat izven lastnega ozemlja, če je krajevni škof izrecno tj. z jasnimi izrazi svoje volje to zabranil.

Izvetim redovnikom in drugim, ki so naštetih v kan. 514 § 1, namreč novincem in drugim, ki prebivajo v redovniški hiši noč in dan, ker so v službi ali se vzgajajo, ali so v gostišču ali pa so tam zaradi slabega zdravja, more pridigati vsak škof in krajevni škof ne sme ugovarjati (kan. 1338 § 1). Ali more v tem primeru ugovarjati redovni ordinaciji, ni jasno. Zdi se, da lahko, čeprav privilegij tega ne omenja, saj je potrebno za pridiganje njegovo ne samo domnevno dovoljenje.

2. Spovedovati vernike, tudi redovnice, po vsem svetu, ako ni krajevni škof tega izrecno zabranil.

Razen papeža imajo po splošnem pravu pravico spovedovati povsod kardinali (kan. 873 § 1 in kan. 239, 1°), škofje pa po kanoničnem prevzemu oblasti samo na svojem ozemlju. Po tem privilegiju pa imajo škofje pravico spovedovati: a) vse vernike brez razlike; b) tudi vse redovnice brez razlike, tudi nune, in njihove postulantinje in novinke ter sestanovke; c) povsod, ako krajevni škof ni izrecno zabranil. Ta privilegij je povsem nova pravica za škofo kateregakoli obreda. Ni potreben noben pristanek krajevnega škofa, ampak za veljavno in dopustno uporabo privilegija je dovolj, da krajevni škof ne pokaže svojega nasprotovanja.

Ali je v primeru, če krajevni škof odkloni, uporaba privilegija neveljavna ali samo nedopustna? Mnenja so deljena. Zagovorniki neveljavnosti se sklicujejo na kan. 39. Nasprotniki pa se opirajo na kan. 68, ki pravi, da je v dvomu treba privilegije razlagati po kan. 50. Kan. 50 pa določa, da je treba strogo razlagati samo tiste stvari, ki se nanašajo na spore ali žalijo pridobljene pravice drugih ali nasprotujejo zakonu v korist zasebnikov ali so bili končno dobljeni v dosego cerkvene nadarbine, ostale pa široko. Pri tem privilegiju ne gre za sporno zadevo ali dosego cerkvene nadarbine. Tudi se ne žalijo pridobljene pravice drugih, saj se oblast krajevnega škofa s tem privilegijem niti malo ne utesni ali krši, ampak se daje vsem škofom skupna oblast spovedovanja. Privilegij tudi ni dan v zasebno korist na škodo zakona, saj ni dan škofu kot zasebni osebi, ampak kot članu vsega škofovskega zbora. Je privilegium communiter personale, ki razen posamezni osebi koristi tudi drugim, namreč vsemu škofovskemu zboru. Iz teh razlogov je torej mogoče privilegij široko razlagati in je njegova uporaba kljub zavrnitvi krajevnega škofa samo nedopustna. Ne morejo pa škofje te oblasti, ker je delegata a iure, znova poveriti glede na kan. 873—875.

3. Katerekoli vernike povsod odvezovati od vseh pridržanih grehov razen greha krivične ovadbe, s katero je bil nedolžen duhovnik obtožen zločina zapeljavanja pri cerkvenih sodnikih.

Smejo torej odvezovati od vseh grehov, ki so si jih škofje pridržali sebi (kan. 895). Od pridržanih grehov v duhovniškem izvzetem redu (kan. 896) smejo pa že odvezovati po kan. 519.

Greh krivične ovadbe nedolžnega duhovnika zaradi greha zapeljavanja je edini greh, ki je sam po sebi pridržan sv. stolici (kan. 894) obenem z izobčenjem, ki je na poseben način pridržano sv. sedežu (kan. 2363). Razen tega greha privilegij ne pozna nobene omejitve ne glede kraja ne glede oseb.

4. Katerekoli vernike povsod odvezovati pri spovedi od vseh cenzur, tudi pridržanih, razen: a) cenzur po človeku; b) cenzur, ki so na prav poseben način pridržane sveti stolici; c) cenzur za kršitev tajnosti sv. oficija; d) izobčenja, ki zadane duhovnike in vse, ki so z njimi poskušali skleniti čeprav samo civilni zakon in dejansko z njimi živijo.

Krajevni škofje se tega pooblastila lahko poslužujejo tudi v zunanjem območju za svoje podložnike.

Pravico, ki jo imajo krajevni škofje in njim izenačeni, da lahko dovolijo spovednikom, ki se odlikujejo po znanju in razumnosti, odvezovati katerekoli vernike pri spovedi od vseh, tudi pridržanih cenzur razen naštetih izjem, imajo v moči tega privilegija poleg krajevnih tudi naslovni škofje, vendar s to razliko: a) krajevni škofje so te pravice za svoje podložnike lahko poslužujejo tudi v zunanjem območju; b) naslovni škofje in krajevni za ne-podložnike se smejo te pravice posluževati samo pri spovedi.

Na svojem ozemlju sme krajevni škof tudi v zunanjem območju odvezovati od cenzur tako domačine in prišlece, kakor tudi tujce in potikavce; zunaj svojega ozemlja pa samo svoje podložnike, kjerkoli bivajo (kan. 201). Kadarkoli bi pa krajevni škof izrecno zabranil, da bi kak drug škof spovedoval v njegovi škofiji, škof tistega, ki ni njegov podložnik, ne bi mogel odvezati od cenzur, ker se sme tega privilegija v tem primeru posluževati samo pri spovedi.

5. Hraniti Najsvetejše v svoji domači kapeli, da se le pravilno spolnjujejo predpisi liturgičnih zakonov.

Med svetimi kraji, kjer se sme hraniti sv. Rešnje telo (kan. 1265—1267), se ne omenjajo zasebne škofovske kapele. Potreben je bil apostolski indult (kan. 1265 § 2), ki pa se je za zasebne kapele podeljeval pod posebnimi pogoji.¹²⁰

Tega privilegija doslej niso imeli niti kardinali po kan. 239. Sedaj pa smejo kardinali (ki so sedaj vedno posvečeni škofje), krajevni in naslovni škofje v svoji domači kapeli hraniti Najsvetejše. Dolžni so se pa držati liturgičnih predpisov, ki so naštet v instrukciji kongregacije za zakramente z dne 26. 3. 1929,¹²¹ 26. 3. 1938¹²² in v odloku obredne kongregacije z dne 1. 6. 1957.¹²³

Kongregacija za zakramente navadno pri dovoljenju hraniti Najsvetejše v zasebni kapeli stavi naslednje pogoje: kapela mora biti dostojno urejena in dovolj opremljena s pohištvo, vsaj enkrat na teden naj se tam daruje sv. maša (kan. 1265 § 1), ključ od tabernaklja mora biti varno spravljeno, ponoči in podnevi mora goreti pred Najsvetejšim večna luč (kan. 1271), hostije naj se po rubrikah pogosto obnavljajo in dovolj mora biti poskrbljeno za njihovo varnost.

¹²⁰ Instrukcija kongregacije za zakramente 1. 10. 1945 v AAS 1949, 493—511.

¹²¹ AAS 1929, 631.

¹²² AAS 1938, 198.

¹²³ AAS 1957, 425.

6. Maševati iz upravičenega razloga ob vsaki dnevni uri in sv. obhajilo deliti tudi zvečer ob upoštevanju pripadajočih predpisov.

Po pooblastilu 4 smejo krajevni škofje iz upravičenega razloga isto dovoljevati svojim duhovnikom. Po tem privilegiju pa imajo to pravico vsi škofje, tudi naslovni, naravnost od sv. stolice. Iz besedila privilegija sledi tudi, da se zahteva upravičen razlog samo za maševanje ob vsaki dnevni uri, ne pa za delitev obhajila. Privilegij je torej manj zahteven od pooblastila 4 in predstavlja res razširitev kan. 867 § 4.

7. Povsod blagoslavljati samo z znamenjem križa in s tem navezovati vse odpustke, ki jih sv. stolica navadno deli, na rožne vence in ostale molke, križe, svetinjice in škapulirje, ki jih je apostolska stolica odobrila, ne da bi bilo treba prejemnike vpisovati v knjigo.

Ta privilegij so škofje imeli že po kan. 349 § 1, 1, toda morali so blagoslavljati po obredih, ki jih je določila Cerkev. Sedaj smejo to samo z znamenjem križa in so tako izenačeni s kardinali (kan. 239 § 1, 5).

Po apostolski konstituciji »Indulgentiarum doctrina«¹²⁴ z dne 9. 1. 1967, s katero so bili nanovo urejeni odpustki, ima že vsak duhovnik pravico obdarovati z odpustki nabožne predmete. Pomniti pa je treba, da so nabožni predmeti za dosego odpustkov odslej samo križi, molki, rožni venci, svetinjice in škapulirji, ne pa več kipci, slike, pasovi in drugi nabožni predmeti. Če je za blagoslov predpisana molitev, jo mora duhovnik odmoliti, škofje pa lahko blagoslavlajo samo z znamenjem križa. Kdor uporablja nabožni predmet, ki ga je blagoslovil duhovnik, dobi nepopolen odpustek. Če pa je predmet, obdarjen z odpustki, blagoslovil papež ali škof, z njim lahko dobimo poleg nepopolnega še popolen odpustek na praznik sv. apostolov Petra in Pavla, če spolnimo običajne tri pogoje in zmolimo vero v kateremkoli obrazcu (omejnena konstitucija: navodilo 17).

Tudi škapulirje smejo škofje blagoslavljati »more Cardinalium«, ne da bi bilo treba prejemnike vpisovati v knjigo.

8. Z enim samim blagoslovom ustanavljati v cerkvah, oratorijih, tudi zasebnih, in po drugih svetih krajih postaje križevega pota z vsemi odpustki, ki so bili doslej podeljeni tistim, ki opravljajo to pobožno vajo.

Isti privilegij imajo kardinali po kan. 239 § 1, 6. Po kan. 349 § 1, 1 so smeli škofje postavljati postaje križevega pota »po obredih, ki jih je Cerkev določila«, sedaj pa z enim samim blagoslovom.

Pisatelji si niso edini, ali pomenijo besede »samo z enim križem« in »enim samim blagoslovom« eno in isto. Oba izraza najdemo tudi v kan. 349 § 1, 5 in 6. Medtem ko eni¹²⁵ zagovarjajo istovetnost obeh izrazov, so drugi¹²⁶ mnenja, da za postavljanje križevega pota ni dovolj samo znamenje križa, ampak je treba moliti enega izmed blagoslovov v rimskem obredniku, s katerimi se blagoslavlja križi.¹²⁷ Pod zasebnimi oratoriji pa je razumeti tiste, kjer se z apostolskim indultom sme opravljati sv. maša.

¹²⁴ AAS 1967, 5—24.

¹²⁵ Vermeersch-Creusen, n. d., 352.

¹²⁶ De Angelis, n. d., 36; Belluco, n. d., 209 in drugi.

¹²⁷ Rituale Romanum 1952, Tit. IX, Cap. XI, n. 1 ad 3^m.

Povzetek

APOSTOLSKO PISMO »PASTIRSKA SLUŽBA«

Vinko Bevk

Razprava razlaga pooblastila in privilegije, ki so obseženi v motupropriju »Pastirska služba«. Ker upošteva tudi vse najnovejše tozadevne odločbe v stolice, ki so bile izdane po omenjenem motupropriju, podaja tako sedanje stanje trenutno veljavnih predpisov cerkvenega prava. Iz nje je razvidno, kateri kanoni so suspendirani do izida novega zakonika cerkvenega prava in v katerih predpisih je pastoralna potreba Cerkve narekovala spremembe in olajšave. Ker je povratek na staro disciplino skoraj neverjeten, predstavljajo te spremembe uvod in pripravo na prihodnji zakonik in na zakonodajo, ki bo spadala v pristojnost škofovskih konferenc, kakor so bila nekdanja pooblastila, izdana pred dosedanjim zakonikom, sprejeta v kodeks, kolikor ne bodo stalno se menjajoče razmere zahtevale še nadaljnje modifikacije in bi bila dosedanja pooblastila samo smernice nadaljnje razvoja cerkvenega prava.

Résumé

LE MOTU PROPRIO »MUNUS APOSTOLICUM«

Vinko Bevk

La présente étude passe en revue les pouvoirs et les privilèges accordés aux évêques par le motu proprio »Munus apostolicum«. Elle tient compte également de toutes les ordonnances émanées depuis lors du Siège Apostolique et voudrait être un reflêt fidèle des prescriptions ecclésiastiques actuellement en vigueur.

On peut voir quels canons ont été abrogés dès avant la parution du nouveau Code de droit canon. Dans ces modifications s'esquisse déjà la nouvelle facture du Droit canon de demain, où se dégagent surtout les compétences des Conférences épiscopales. Ceci, évidemment, dans la mesure où de modifications ultérieures ne s'imposeraient pas. Si elles étaient nécessaires — ce qui est fort possible — la législation actuelle pourrait servir au moins à orienter l'évolution ultérieure du Droit canon.

Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?

Štefan Steiner

(Nadaljevanje)

3. Kuničičeva kritika z moralno teološkega vidika v zvezi z vprašanjem o ravnanju po vesti

V 2. poglavju naše razprave smo dokazali, da je perpleksen primer na področju urejanja rojstev mogoč in da ‚Note pastorale‘ francoskih škofov z njim upravičeno računa. Naknadno je naš dokaz potrdila celo Kongregacija za verski nauk. Koprski škof dr. J. Jenko je tej kongregaciji prav v zvezi z naukom francoskih škofov v 16. točki NP postavil naslednje vprašanje: »Ali je mogoče, da se vestni zakonci, ki so o tej stvari dobro poučeni (o nauku HV glede urejanja rojstev; op. pis.) in hočejo živeti kot dobri kristjani, znajdejo pred takim perpleksnim primerom?« Kongregacija je odgovorila: »Ni mogoče izključiti možnosti, da se subjektivno dogodi tak primer.«⁶⁷

Ker J. Kuničič priznava, da je treba po nauku tradicionalne moralke v perspleksnem primeru storiti »što god« je boljše,^{67a} pade ob dokazu, da je perpleksen primer na področju urejanja rojstev mogoč, tudi Kuničičeva kritika na račun nauka francoskih škofov o ravnanju zakoncev po vesti. Toda kritika na podlagi svojega pojmovanja obdolžuje zakonce »samovoljnega postopanja«, francoske škofo zavajanja zakoncev v to samovoljnost, končno pa grozi dušnim pastirjem, ki bi drugače ravnali, kot sama zapoveduje, z najhujšimi posledicami. Zato je potrebno da Kuničičevo kritiko kritično pretresemo.

a) Primerjava nauka francoskih škofov o vesti s tistim, kar je o njem zapisal kritik, nam bo pojmovanje vloge vesti, kakršno se postavlja proti nauku francoskih škofov, že precej osvetlila, poleg tega pa pokazala, kakšno metodo uporablja kritik, da bi svoje pojmovanje uveljavil.

Škofje najprej učijo, da »morajo verniki« sprejeti nauk ‚Humanae vitae‘ »z versko spoštljivostjo volje in razuma.«⁶⁸ in z 2. vaticanskim koncilom poudarjajo, da si glede posredovanja življenja morajo napraviti »pravilno sodbo. To sodbo si morajo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami. Pri svojem načinu ravnanja pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga (CS 50).«⁶⁹ Z istim koncilom dalje zahtevajo, da otrokom Cerkve »pri uravnavanju rojstev ni dovoljeno kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo, ko razlaga božjo postavo, zametava (CS 51).«⁷⁰

⁶⁷ Okrožnica Apostolske administracije za Slovensko Primorje, 1972, št. 9, str. 77.

^{67a} Str. 8.

⁶⁸ NP 3.

⁶⁹ NP 2.

⁷⁰ Prav tam.

Ker pa zakonci morajo poleg dolžnosti, da s kontracepcijo ne preprečujejo spočetja, izpolnjevati tudi druge dolžnosti, npr. izkazovanje zakonske ljubezni s spolnimi dejanji in skrb za medsebojno zvestobo, zato se morejo takrat, ko za uravnavanje rojstev ne morejo uporabljati menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi, znajti v resnični koliziji.⁷¹ Po »stalnem nauku moralke«, pravijo dalje škofje, morajo zakonci »pred Bogom« in »z vso vestnostjo« raziskati, katera dolžnost v navzkrižju je večja, ne da bi katero koli dolžnost podcenjevali, ter se odločiti za izpolnitev večje dolžnosti; pred in po odločitvi morajo imeti svoja srca »dovzetna za božji klic«.⁷² Končno pa opominjajo duhovnike, da »morajo učiti nauk Cerkve brez dvoumnosti«, krščansko vzgajati vesti in »neprestano pozivati vernike, naj bodo poslušni Svetemu Duhu«.⁷³ Škofje torej formirajo zakoncem vest po objektivnem moralnem zakonu, zahtevajo od njih neprestano samooblikovanje vesti po tem zakonu in dovzetnost za božji klic. Šele z objektivnim zakonom in božjim klicem inpregnirana vest se sme in mora odločiti za izpolnitev večje dolžnosti.

Kuničić pa ob gornjem nauku škofom očita: »Ako pogledamo koncilsku konstituciju GS (br. 50). gdje se vjernici upozoravajo da savjest bračnih drugova nije vrhovna instanca na koju se mogu pozvati, da opravdaju svoje samovoljno postupanje, nego da ona mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva, biva nam jasno da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta. — Na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti.«⁷⁴ Po njegovem na področju urejanja rojstev »ne možemo govoriti o sukobu dužnosti u pravom smislu. Prema tome ni pozivanje na takvo naučavanje tradicionalne moralke nema pravog opravljanja.«⁷⁵ Torej tudi »ne govorimo o perpleksnoj savjesti u strogom, nego samo u blagom smislu . . . , radije ćemo govoriti da se savjest nalazi u stanju dvoumnice: to je dvojbeni savjest.«⁷⁶ Ko pa gre za praktičen dvom, uči Kuničić, »ne može se savjetovati drugo nego, tutius est agendum — treba izabrati što je sigurnije. U našem slučaju ispravnije je odustati od upotrebe tih sredstava i pitati razjašnjenja od dobronamjernih i kompetentnih, koji bez ikakve dvosmiselnosti zastupaju nauku Crkve o braku.«⁷⁷ Škofje se torej motijo, ko govorijo »o perpleksnoj savjeti« in zavajajo zakonce, da v namišljenem perpleksnem primeru »odluče da li će postupati i protiv Enciklike« HV.⁷⁸ V sklepu svojega pisanja pa kritik trdi: »Ne radi se, kako je rečeno o perpleksnoj savjesti u pravom smislu. Niti se može reći da se bračni drugovi mogu prethodno osloniti na svoju savjest kao na vrhovni kriterij po kojemu će prosuditi ispravnost ili

⁷¹ Prim. NP 2—3, 5, 8, 16.

⁷² NP 16.

⁷³ NP 20.

⁷⁴ Str. 5—6.

⁷⁵ Str. 9.

⁷⁶ Str. 8—9.

⁷⁷ Str. 12.

⁷⁸ Str. 7.

neispravnost postopka upotrebe kontracepcijskih sredstava... Mješa se perpleksna savjest s dvoumnom. Prepušta se bračnim drugovima da sami donesu odluku, a trebalo bi ih upozoriti da prije donešenja odluke i prije formiranja savjesti traže objektivnu istinu i naučavanje crkvenog učiteljstva.⁷⁹

Manipulacija z naukom francoskega episkopata je očitna.

Najprej: kritika ne upošteva celotnega nauka francoskih škofov o ravnanju zakoncev po vesti. Zamolčuje, da so škofje pokazali vesti zakoncev objektivni moralni red tako glede nedovoljenosti uporabe kontracepcijskih sredstev kakor glede skrbi za trdnost zakona, da so opomnili zakonce, da jim ni dovoljeno pri urejanju rojstev kreniti na pota, ki jih cerkveno učiteljstvo zametava, in da zahtevajo od zakoncev, naj si neprestano oblikujejo svojo vest po objektivnem moralnem redu in se v koliziji dolžnosti odločajo »pred Bogom«.

Potem: kritika hoče spodmakniti nauku škofov resničen problem vesti, to je problem tiste vesti, ki se nahaja v navskrižju dolžnosti, spodmakniti tako, da vsiljuje problem, ki ustreza njeni konceptiji reševanja problemov na področju urejanja rojstev. V 16. tč. NP sploh ne gre za to, da bi vest zakoncev odločala, »što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima« in presojala »ispravnost ili neispravnost postopka upotrebe kontracepcijskih sredstava«. Škofje so jasno povedali, da je kontracepcija »vedno nered«, da jo je cerkveno učiteljstvo prepovedalo. V omenjeni točki suponirajo samo zakonca, ki priznavajo kontracepcijo za zlo in hočejo biti zvesti papeževemu nauku.⁸⁰ Glede zla kontracepcije in pravilnosti nauka HV nimajo zakonci nobenega dvoma. Njihova vest je prav zaradi tega v resničnem perpleksnem stanju, ker glede tega nimajo dvoma! Pred njo je vprašanje, kaj storiti, da se doseže čim večje dobro in se pri tem povzroči čim manjše zlo. Od »dobronamjernih i kompetentnih« je vest že dobila »razjajšnjenje«: zlo je uporaba kontracepcije in zlo je krhanje zakona. Episkopat pomaga vesti zakoncev tako, da jih opozori na tradicionalno načelo, ki pravi, da je treba pred Bogom raziskati, katera dolžnost je ‚hic et nunc‘ večja, in potem večjo dolžnost tudi izpolniti. Tako škofje navajajo zakonce, da ravnajo po načelu ‚tutius est agendum‘ v tistem problemu, ki jih res žuli.

Razumemo kritiko, da bi »radije« imela vest »u stanju dvoumice.« V takem stanju je namreč vest lažje komandirati in tisti, ki jih ima kritika za »dobronamjerne i kompetentne«, pridejo do odločilne besede. Mimogrede vprašamo: Ali Kuničić misli, da francoski škofje niso »dobronamjerni i kompetentni«? Toda tisto, kar ima kritik »radije«, ni noben teološki argument za spodbijanje možnosti perpleksnega stanja vesti. Kakor smo videli v prvem delu naše razprave, tega »radije« Kuničić tudi ni uspel predhodno podpreti z dokazom, da na področju urejanja rojstev ne more priti do perpleksnega primera. Sicer pa, kako bi mogel kdo kaj takega dokazati, saj gre vendar za subjektivno področje, za katerega nihče nima ustreznih meril in je zato treba možnost perpleksnega primera dopuščati, prav tako dopuščati, kakor npr. možnost, da

⁷⁹ Str. 12—14.

⁸⁰ Prim. tudi NP 3.

nekdo kljub težko slabemu predmetu dejanja zaradi odsotnosti spoznanja ali privolitve ne stori formalnega greha. Kritikovo poučevanje francoskih škofov, »da se savjest nalazi u stanju dvoumice« in kako je treba v tem stanju ravnati, je brezpredmetno, je vsiljevanje neresničnega problema namesto resničnega.

Najhujše pa je napačno prikazovanje tega nauka. Pokazali bomo samo na najtežje primere tega prikazovanja.

S sklicevanjem na nauk 50. tč. konstitucije CS 2. vatikanskega koncila kritika zbuja misel, da škofje res učijo zakonce, da je njihova vest »vrhovna instanca na koju se mogu pozvati da opravdajo svoje samovoljno postupanje.« Povedali smo že, da kritik omenjenega nauka koncila ni točno prikazal, in pokazali še bomo, da ga v marsičem napačno razlaga. Škofje nikjer ne govorijo o vesti kot »vrhovni instanci« v tistem smislu, ki jim ga očita Kuničić. Oni govorijo o »trpljenju vesti, ki so v sebi razdeljene med voljo, da bi bile zveste papeževemu nauku in skoraj nepremagljivimi težavami, proti katerim se borijo«,⁸¹ ki so torej v perpleksnem stanju. Vest, ki hoče izpolniti vse, kar moralni zakoni od nje zahtevajo, toda tega ‚hic et nunc‘ zaradi subjektivne kolizije teh zakonov ne more in zaradi tega trpi, pa nikdar ne more biti »vrhovna instanca«, ki bi dajala zakoncem potuho za »samovoljno postupanje«. Po nauku škofov je vest »vrhovna instanca« samo kot ‚iudicium practicum‘, kot ‚dictamen rationis‘, torej takrat, ko se je kar najbolj impregnirala z moralnim redom in se odprla božjemu navdihu ter iskreno hotela storiti tisto, kar je ‚hic et nunc‘ najboljša. Za tako instanco pa ima vest sv. pismo, vsa tradicija Cerkve in vsaka resna moralna teologija.

Po gornji pojasnitvi se vidi tudi krivičnost kritikovih trditev proti francoskim škofom, »da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro i što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta« in da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti.« Prav isto namreč učijo francoski škofje. V njihovem nauku je tisto, »što je dobro i što je zlo« odločeno: dobro je pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za posredovanje življenja,⁸² dobro je skrbeti za zakonsko ljubezen in trdnost zakona;⁸³ zlo je kontracepcija,⁸⁴ zlo je krhanje zakona.⁸⁵ Po njihovem nauku »savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti«, saj ne sme izreči praktične sodbe za ravnanje, dokler ni upoštevala, kaj ima objektivni moralni zakon za podrejeno ter nadrejeno in dokler ni »pred Bogom« premislila lestvico vrednot. Šele ko je vse to storila, sme dati sodbo za ravnanje in mora ukazati, da je treba storiti tisto, s čimer se doseže večja vrednota.⁸⁶

Krivičen je torej tudi očitek, da bi po nauku NP bilo »na bračnim drugovima da odluče da li će postupati protiv Enciklike«. Kako škofje

⁸¹ NP 3, 16.

⁸² NP 6.

⁸³ NP 2, 9, 11, 13.

⁸⁴ NP 6, 7, 16.

⁸⁵ NP 16.

⁸⁶ Prav tam.

navajajo zakonce, da bi ispolnjevali nauk HV, pričajo naslednje točke ,Note pastorale': 3, 5, 6, 7, 10, 12, 16, 20, 23!

Skoraj nerazumljiva pa je trditev v sklepu kritike, po katerem bi naj škofje prepustili »bračnim drugovima da sami donese odluku« in naj jih ne bi opozorili, da morajo pred odločitvijo iskati »objektivno istinu i naučavanje crkvenog učiteljstva.« Po dosedanjih naših analizah Kuničičeve kritike, citatih iz NP itd. tega sklepa njegove kritike ni treba posebej zavračati. Sicer pa: vsaka točka NP francoskih škofov navaja zakonce k »objektivni istini i naučavanju crkvenog učiteljstva,« mnoge točke pa direktno opozarjajo zakonce, da morajo to resnico in nauk tega učiteljstva prizadevno iskati.⁸⁷

b) Če primerjamo pojmovanje vesti, kakršno se izraža v Kuničičevi kritiki nauka francoskih škofov, s pojmovanjem vesti, kakršnega najdemo v sv. pismu, cerkvenemu učiteljstvu in v tradicionalni katoliški moralni teologiji, potem ugotovimo, da je ta kritika to vlogo tako zelo okrnila, da vest kot odločilni dejavnik npravnega življenja skorajda ne obstaja več. Vsako razvrednotovanje vesti pomeni atentat na legitimno človekovo svobodo, na njegove osebne odnose z Bogom in osebno npravno življenje.

Poglejmo najprej, kolikor obseg te razprave dovoljuje, kakšno vlogo pripisujejo vesti sv. pismo, cerkveno učiteljstvo in tradicionalna moralna teologija. Potem pa se ustavimo pri pojmovanju vesti, kakršno izraža kritika.

Po sv. pismu je vest govorjenje naravnega zakona, nekakšen npravni semafor človekove osebe, božji glas, ki tej osebi končno kaže, kaj ji je v perspektivi njene bogopoklicanosti storiti in opustiti, in jo spodbuja ter krepi za iskanje in izvrševanje dobrega, resničnega, božjega. Posebno list Rimljanom nam o tem priča in posebej tale njegov tekst: »Kadar namreč pagani, ki nimajo postave, po naravi delajo, kar veli postava, so oni, ki nimajo postave, sami sebi postava; ti namreč kažejo, da je delo postave zapisano v njih srcih, ker to spričuje obenem njih vest in se njih misli med seboj tožijo in tudi zagovarjajo« (2, 14—15; prim. Lk 11, 34—36). Iz tekstov sv. pisma je razvidno, da je vest duhovni organ konkretne človeške osebe in ne organ neke splošne človeške narave, da torej upošteva, ko človeka vodi, ne samo splošne moralne zakonitosti, ampak tudi posebne, ki so v osebah in v njihovem življenju, ter so zato lahko tudi različne; o tem posebno priča tekst: »Vse pa, kar ni iz prepričanja, je greh« (Rimlj 14, 23; prim. 1 Kor 10, 23—30). Vsak človek torej mora na moralnem področju ravnati osebno, do neke mere originalno: prepričanje je sad konkretne človeške osebe. Po nauku sv. pisma je torej vest nekaj absolutnega za moralno življenje, v svojih konkretnih sodbah za moralno delovanje končno merodajnega in obveznega. Formulirani zakoni, najmanj pa posamezen takšen zakon, pa to niso. Njihova vloga je oblikovanje vesti, ne pa končno obvezno odločanje za moralno dejavnost.

Isto kot sv. pismo uči tudi cerkveno učiteljstvo, posebno 2. vatikanski koncil: »Človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo, in poslušen ji biti, ravno v tem je človekovo dostojanstvo, in po njej bo človek tudi sojen. Vest je najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je

⁸⁷ NP 2, 5, 8, 12, 13, 16, 20.

čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpopolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih нравnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili нравnosti. Vendar se neredko zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega« (CS 16). Vest je torej najprej in predvsem glasnik notranje postave. Božja postava se človeku razodeva predvsem v vesti. Ta postava je izraz človekove osebe pod moralnim vidikom, torej tudi izraz posebnosti poedinih ljudi. Pri ustvarjanju sodbe za konkretno moralno dejavnost upošteva vest vso človekovo bivanjsko kompleksnost in njegovo bogopoklicanost in ne samo posamezen formulirani zakon. Sodba vesti človeka absolutno obvezuje. Vse to velja za vest, ki je izoblikovana s stalnim iskanjem »resničnega in dobrega«. Ta svoj nauk potrjuje koncil ob konkretnem primeru, primeru verske svobode (prim. VS 2 in 3). V soglasju je z naukom koncila o vesti je izjava Pavla VI.: »Imeli smo vzvišen namen, ki navdihuje nauk in prakso Cerkve: pomagati ljudem, braniti njihovo čast . . . , vzgajati jih za budno zavest odgovornosti, za krepko in vedro obvladovanje samega sebe, za vestno pojmovanje velikih in skupnih dolžnosti življenja in žrtve, ki je povezana s prakticiranjem kreposti, za ustvarjanje plodnega in srečnega družinskega življenja.«⁸⁸ Poglavitni namen okrožnice je torej vzgoja vesti. Ker pa okrožnica, po izjavi istega papeža, »ni vsestransko razpravljanje o delovanju človeškega bitja na področju zakonskega in družinskega življenja«,⁸⁹ se mora vest oblikovati tudi po drugem cerkvenem nauku o delovanju na teh področjih, npr. po nauku 1 Kor 7, 3—5, in tako vsestransko oblikovana prinašati sodbo za konkretno delovanje. »Z objektivnim нравnim redom, ki ga je postavil Bog in ki ga oznanja prava vest«, ⁹⁰ okrožnica ne more misliti samo na dolžnost, »da mora vsaka uporaba zakona sama po sebi ostati naravnana na porajanje življenj«,⁹¹ ampak tudi na ostale »dolžnosti zakoncev do Boga, do samih sebe, do družine in do družbe«; vse te dolžnosti pa je treba izpolnjevati »po pravilni lestvici vrednot«, ki jo »oznanja prava vest«.⁹²

Prav v zvezi z zakonskim urejanjem rojstev je Kongregacija za kler v razsodbi t. i. primera iz Washingtona dne 26. aprila 1971 izjavila: »Vest ni zakon zase. Pri oblikovanju vesti nas morajo voditi objektivne norme in avtentično cerkveno učiteljstvo (prim. Gaudium et spes 50) . . . Končno je vest vedno obvezna (v angleškem izvorniku: inviolable; op. pis.). Zato nikogar ne smemo siliti, da bi kaj storil zoper svojo vest. Tako spričuje

⁸⁸ Govor v Castelgandolfo, 31. jul. 1968.

⁸⁹ Isti govor.

⁹⁰ HV 10.

⁹¹ HV 11.

⁹² HV 10.

moralna tradicija Cerkve...^{92a} Ker torej vest ni zakon zase, se mora oblikovati po objektivnih normah in cerkvenem učiteljstvu; tako oblikovana pa »končno« on a odloči, kaj je treba človeku ,hic et nunc' storiti, in ne zakon.

Osební značaj vesti, sodba vesti kot destilat moralnih zakonov (notranjih in zunanjih, formuliranih in neformuliranih, naravnih in nadnaravnih itd.) in absolutna obveznost, da človek ravna po prepričani vesti, pridejo do izraza pri vseh velikih teologih.

Že razlaga vesti sv. Hieronima, ki je nekakšno teološko izhodišče za poznejše obravnavanje vesti, je značilna. Hieronim primerja vest z enim od obrazov živih bitij, o katerih govori prerok Ezekijel. Štirje obrazi pomenijo štiri sposobnosti duše: mišljenje, hotenje, nagoni, ,synteresis' ali ,scintilla conscientiae'. Ta četrta je nad ostalimi sposobnostmi in jih celo priganja k pravilnemu delovanju.⁹³ Vest je torej velikemu poznavalcu sv. pismu mnogo več kot samo funkcija razuma, ki silogistično aplicira formulirani zakon na konkretno dejavnost.

Nekateri bi radi, da bi po sv. Tomažu Akvinskem imela vest, kot dictamen rationis' le to vlogo, da aplicira moralni zakon (nekaj splošnega) na konkretno dejavnost (nekaj poedinega). Kdor pa ve, kako je Tomaž pojmoval naravni zakon (»participatio legis aeternae in rationali creatura«⁹⁴), vlogo razuma v nravnem življenju (»Deo est obediendum... secundum rationem est vivendum«⁹⁵), vlogo ,synteresis' pri moralni sodbi (kot habitualno znanje ,synteresis' sodeluje pri vsaki konkretni moralni sodbi⁹⁶), kdor dalje resno jemlje Tomažev nauk, da sodba vesti ne nastane samo po upoštevanju naravnega zakona v človeku, najmanj pa samo po upoštevanju bioloških zakonitosti v človeku,⁹⁷ ampak po upoštevanju vseh dejstev, ki kakor koli vplivajo na človekovo moralnost,⁹⁸ ta mora skleniti, da po Tomažu sodba vesti zdaleč ni samo gola aplikacija nekega ali nekkih moralnih zakonov, ampak je intuitivno-spekulativna reakcija konkretne človeške osebe na vsa omenjena dejstva v perspektivi človekovega poslednjega smotra. Da je ta sklep pravilen, pričajo posebno Tomaževi presenetljivi zgledi za obveznost delovanja po vesti, npr.: če je nekomu vest po temeljitem premisleku prišla do prepričanja, da katoliška Cerkev ni prava, mora iz nje izstopiti.⁹⁹

Veliki teolog nauka o vesti H. Newman nanaša Tomaževo pojmovanje vesti prav na predmet, o katerem razpravlja s Kuničičem: »Vest ni sodba o kakršni koli spekulativni resnici ali abstraktnem nauku, ampak se neposredno ukvarja s konkretnim ravnanjem, je sodba o tem, kaj se mora in kaj se ne sme storiti konkretno. Sv. Tomaž je učil, da je vest praktična sodba ali ,dictamen rationis', ki sodi, kaj je treba storiti kot dobro in opustiti kot slabo ,hic et nunc'. Zaradi tega vest ne more priti

^{92a} Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 60.

⁹³ Com. in Ez 1, 5 sl.

⁹⁴ S. Th. I—II, q 91 a 2.

⁹⁵ Ver. 16; 1, 9.

⁹⁶ Ver. 16; 1.

⁹⁷ S. Th. I—II, q 18 a 5.

⁹⁸ S. Th. I—II, q 91 a 3; 94, 5; 95, 2.

⁹⁹ S. Th. I—II, q 19 a 5.

v direktno kolizijo z nezmotljivostjo Cerkve ali papeža, ker se ta nezmotljivost nanaša na splošna načela ali na obsodbe natančno določenih zmot.«¹⁰⁰

Sv. Bonaventura je delovanje vesti še osebneje in celoviteje pojmoval kot sv. Tomaž. To delovanje je nekaj zelo kompleksnega. Vanj so vpletene tako človekove miselne zmožnosti, ki jih ima ‚conscientia‘, kakor hotenjske zmožnosti, ki jih ima ‚synteresis‘. Sodba vesti je izraz človekove osebe pod moralnim vidikom in ne samo konkretizirani izraz nekega moralnega zakona.¹⁰¹

Sv. Alfonz je z naukom o ravnanju v koliziji dolžnosti in o epikiji pokazal, kako je treba pojmovati vlogo vesti. Njegov nauk o ravnanju v koliziji dolžnosti smo že citirali.¹⁰² Njegov nauk o epikiji pa se glasi: »Epikia est exceptio casus ob circumstantias, ex quibus certo, vel saltem probabiliter, iudicatur Legislatorem noluisse illum casum sub lege comprehendere. Haec Epicheia non solum locum habet in Legibus humanis sed etiam in naturalibus, ubi actio possit ex circumstantiis a malitia denuodari.«¹⁰³ Vest torej ni suženj nobenih, tudi formuliranih naravnih moralnih zakonov ne, najmanj pa suženj samo enega zakona. Pri svoji sodbi mora upoštevati poleg moralnih zakonov tudi druga dejstva, npr. okoliščine. Po Alfonzu vest ne deluje samo po neki deduktivni metodi, ne aplicira samo nek zakon na konkretno dejavnost, ampak je njena pot do sodbe v marsičem induktivnega značaja, pri sodbi upošteva konkretnega človeka, dejanski svet, vrednoto ‚hic et nunc‘, splošnost moralnega zakona in tako dalje.¹⁰⁴

Odnos med vestjo in cerkvenim učiteljstvom je po splošnem mišljenju najtemeljiteje obravnaval H. Newman. Citirajmo tiste njegove misli, ki so za predmet, o katerem razpravljamo, posebno potrebne: »Božji zakon je vrhovno vodilo naših dejanj. Naše misli, želje, besede in dejanja, vse tisto, kar človek je, je podvrženo oblasti božjega zakona. Ta zakon vodi naše ravnanje po vesti. Delovanje proti vesti ni nikdar moralno dobro. Četrty lateranski koncil uči: ‚quiquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.‘ . . . Jaz nisem nikomur absolutno pokoren. Takšne oblasti nima ne Cerkev ne papež. Kajti vodilo vsake moralne resnice, merilo pravice in krivice, nedvoumni zapovedovalec, katerega avtoriteta nad angeli in ljudmi je absolutna, je božji zakon v nas, je vest. Ona je prvotni Kristusov namestnik, je prerok v svojem poučevanju, monarh v odločanju, duhovnik v blagoslavljanju in izobčevanju. Čeprav bi večno duhovništvo v Cerkvi prenehalo, bi duhovniško počelo še dalje obstajalo in izvajalo svojo moč — v vesti.«¹⁰⁵ To uči Newman kajpada o vesti, ki je

¹⁰⁰ A letter addressed to his grace the duke of Norfolk on occasion of Mr. Gladstone's recent espousal, in certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching; Westminster Md 1969, str. 256.

¹⁰¹ Prim. R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik, Münster 1941, str. 94—98.

¹⁰² Bogoslovni vestnik, 1971, str. 112.

¹⁰³ Theol. mor. I, tract. 2, n. 201.

¹⁰⁴ Prim. D. Capone, Lettura pastorale della ‚Humanae vitae‘ con la Conferenza episcopale italiana, v: La scuola cristiana, 1970, str. 184—185.

¹⁰⁵ N. d., 247—249.

izoblikovana po neprestanem človekovem prizadevanju za resnično in dobro. Toda tudi vest, ki to ime zasluži, lahko pride do nasprotne sodbe, kot je sodba cerkvenega učiteljstva: »Vest ima tudi pravico, da se upre vrhovni avtoriteti papeža, ko le-ta ni nezmotljiva, vendar pristna vest, ne neka revna ponaredba... Če naj bo vest v posebnem primeru sveti in vrhovni monitor, katere sodba naj bi prevladala nad glasom papeža, mora biti sad velikega premisleka, molitve in prizadevanja za to, da more priti do pravičnega gledanja na vprašanje.«¹⁰⁶ Znano je, da je Newman objavil svojo razpravo o vesti proti Gladstoneju z izrecnim soglasjem Pija IX.

Končno citirajmo opis vloge vesti, posebno z ozirom na formulirane zakone, najbolj znanega živečega moralista B. Häringa: »Zmotno bi bilo misliti, da sodba vesti ni nič drugega kakor preprosta aplikacija nekega nauka ali neke zapovedi cerkvenega učiteljstva. Področje vesti je vedno konkretna stvarnost, ki jo je treba presojeti v veliki perspektivi ljubezni do Boga in do bližnjega, odgovornosti in konkretne dejavnosti, ki je možna na poti te ljubeče odgovornosti. Ker je konkretna stvarnost kompleksna, je nikoli ni mogoče soditi samo v luči enega načela ali enega samega nauka, ampak samo v celovitosti tistega, kar nas Bog uči z razodetjem, s skušnjami in s celotno refleksijo človeškega rodu ter s cerkvenim učiteljstvom. Nek nauk, ki ima splošen značaj, nikoli ne more osvetliti vso dinamičnost, ki je lastna pristojnosti vesti. Vest ne sme iskati abstraktne dobrine, ampak konkreten korak, ki mora biti narejen v mejah resničnih možnosti in nujnih potreb ‚hic et nunc‘.«¹⁰⁷

c) Nauk francoskih škofov o vesti v NP je v najlepšem soglasju z naukom sv. pisma, cerkvenega učiteljstva in z zdravo moralno teološko tradicijo. Kaj pa nauk Kuničičeve kritike?

Načelno ta kritika priznava vesti njeno vlogo: »Konstatirajmo nesporno trajno naučavanje moralke, naime, da je samo sigurna i po možnosti ispravna savjest po sebi norma ispravnog djelovanja.«¹⁰⁸ Dejansko pa je ne priznava. Zakaj ne? Ker ji je vloga vesti v goli aplikaciji formulirane ga zakona, konkretno zakona, ki prepoveduje kontracepcijo.

Tekst, ki zaokroženo prikazuje Kuničičevo pojmovanje vesti v kritiki, je naslednji:¹⁰⁹ »Ako pogledamo koncilsku konstituciju GS (br. 50), gdje se vjernici upozoravaju da savjest bračnih drugova nije vrhovna instanca na koju se mogu pozvati da opravdaju svoje samovoljno postopanje, nego da ona mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva, biva nam jasno da se u načelu ne može ostaviti savjesti bračnih drugova da oni odluče što je dobro a što je zlo u njihovim odnosima s etičko-moralnog stajališta. — Na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora

¹⁰⁶ Prav tam, 257.

¹⁰⁷ Coscienza e magistero. Relazione tenuta a Padova (3. 4. 1970) al convegno dell'Associazione dei moralisti italiani: Roma (Academia Alfonsiana) 1970, str. 12—13.

¹⁰⁸ Str. 8.

¹⁰⁹ Ta tekst smo že citirali. Zaradi jasnosti razpravljanja in praktičnosti branja ga citiramo ponovno.

biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti. Enciklika u br. 14. izjavljuje da svako hotično onemogućavanje začeca ili rađanja predstavlja prekršaj moralnog reda, i to ocenjuje kao nešto po naravi zlo. Suvišno i neispravno bi bilo očekivati da će perpleksna situacija moći opravdati takav postupak, jer nikakva dobra nakana, nikakve vrednote ne mogu opravdati ono što je po naravi nedostojno čovjeka, što je u sebi zlo.¹¹⁰

Kako ta tekst pojmuje vest, bomo videli najbolje, če ga apliciramo konkretni primer. Če bi neka ženska zaradi tega, ker ji »Enciklika u br. 14« prepoveduje kontracepcijo »kot sredstvo za preprečitev porajanja življenja« in ker ji na drugi strani istočasno grozi spočetje z nasilnim možem, ki bi njeno življenje spravilo v smrtno nevarnost, bila »u perpleksnoj situaciji«, se mora njena vest ravnati po zakonu o prepovedi kontracepcije, kajti če »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti«, se tudi v tem primeru ne more, in če »nikakve vrednote ne mogu opravdati« kontracepcije, ker je ta »nešto po naravi zlo«, potem je tudi vrednota življenja ne more opravičiti, tudi perpleksno stanje ne.

Najprej pogledjmo, ali 2. vaticanski koncil v 50. tč. CS res uči o vesti tisto, kar hoče kritika v njegovem imenu oznanjati. Koncilski tekst pravi: »To sodbo si morajo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami. Pri svojem načinu ravnanja pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavu v luči evangelija verodostojno razlaga.« Med prikazom kritike in resničnim naukom koncila je velika razlika. Kritiki vest »nije vrhovna instanca«, koncilu pa »navsezadnje« je, to je takrat, ko je bila usklajevana z božjo postavu, še več, koncil uči, da zakonce »mora vedno voditi vest«. Kritika govori o vesti kot potuhi za »samovoljno postopanje«, koncil pa o vesti kot preprečevalki samovoljnega odločanja. Kritika govori o odločanju glede tega, »što je dobro i što je zlo«, koncil pa o delanju sodbe za konkretno ravnanje zakoncev na podlagi božjega zakona, ki pove, kaj je dobro in kaj je zlo. Kritiki vest »mora biti u skladu s Božjim zakonom i s naučavanjem crkvenog učiteljstva«, koncil pa uči, da je vest »treba usklajevati z božjo postavu«. Kritika »Božji zakon« in »naučavanje crkvenog učiteljstva« hoče izenačiti, koncil pa crkvenemu učiteljstvu prisoja le »verodostojno« razlago božjega zakona. Kritika zahteva od vesti le aplikacijo zakona o prepovedi kontracepcije, koncil pa delanje »sodbe pred Bogom« na podlagi tega zakona in tudi zakona, ki nalaga, »da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva tudi medsebojna ljubezen zakoncev«, dalje na podlagi razmer zakoncev itd.¹¹¹

Kritikovo samovoljno prikazovanje citiranega teksta koncila očitno priča o naporu, da bi zreduciral vlogo vesti na golo aplikacijo nekega zakona na konkretni primer ravnanja.

To hotenje osvetlujeta dalje nediferencirani trditvi, da vest »nije vrhovna instanca« in da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti

¹¹⁰ Str. 5—6.

¹¹¹ Prim. CS, vsa tč. 50.

pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti«. Vest gotovo ni vrhovna instanca v tem smislu, da bi človek v njenem imenu uganjal »samovoljno postopanje«. Vest tudi ni vrhovna instanca v smislu, da bi lahko prinašala sodbo samo na podlagi svoje intuicije, upoštevanja le človekovih subjektivnih vrednot, prirojenega spoznanja, navdihov itd., ampak mora pri tej sodbi z vso resnostjo upoštevati tudi spoznanja razuma, formulirane zakone, nauk sv. pisma in cerkvenega učiteljstva itd. Dokler se vest oblikuje in dela sodbo je odvisna od vsega resničnega in dobrega, naj bo to v formuliranih zakonih, v življenjskih okoliščinah, intuiciji, milostnih navdihih itd., odvisna prav zato, da bi pri odločitvi, kako je treba ,hic et nunc' ravnati, bila vrhovna instanca. Ko pa je vest prepričana, da je njena sodba pravilna, je vrhovna instanca, ki ukazuje in prepoveduje, odloča, opravičuje itd. Vest je namreč od Boga dani duhovni organ človeku, nekakšna duhovna antena, ki ujema glasove božjega zakona, ki prihajajo iz naravnih, razodetih in človeških zakonov, iz življenjskih dejstev in okoliščin, iz milosti in pameti itd. Prav zaradi tega pa je vest z ozirom na posamezne moralne zakone vrhovna instanca, kajti noben posamezen zakon ne more vsebovati vsega božjega zakona. Zato pa sv. pismo dopušča, da neko zlo dejanje ni formalni greh, odločno pa uči, da je vse, kar ni iz prepričanja vesti, tak greh je (prim. Rimlj 2, 12—16; 7, 15—25; 14, 13—23).

V tej zvezi je treba tudi povedati, da ni dopustno govoriti tako, kakor da so »viša merila ispravnosti« le zakon o prepovedi kontracepcije, kakor da je »objektivni moralni red što ga je Bog ustanovio a ,ispravna ga savjest istinito tumači« le ta zakon in kakor da je božji zakon isto kot »naučavanje crkvenog učiteljstva« oziroma isto kot formulirani zakon tega učiteljstva, potem pa od vesti zahteva, da »mora biti u skladu« s takim božjim zakonom, da »mora biti podređena« takim višjim merilom itd.¹¹² Tako kritika napravi vest le za glasnico posameznega zakona in za diskriminatorko ostalih moralnih zakonov, v katerih se tudi izraža božji zakon. Vest mora namreč resno upoštevati vse moralne zakone, vsaj dejstva, v katerih se ,hic et nunc' izraža božji zakon in hoče preko njih voditi vest, da odloči glede človekovega ravnanja ,hic et nunc'. Ta diskriminacija nekaterih moralnih zakonov, npr. zakona, da naj zakonci z opuščanjem spolnih dejanj ne škodujejo zakonu (1 Kor 7, 5), ki jih je za rešitev problema, o katerem njegova kritika razpravlja s francoskimi škofi, nujno treba upoštevati, zopet priča, da kritika ne prisoja vesti tiste vloge, ki jo le-ta ima po nauku sv. pisma in po tradicionalnem cerkvenem nauku. S tem očitkom pa niti najmanj nočemo podcenjevati formuliranega cerkvenega zakona o prepovedi kontracepcije; to je po našem dosedanjem razpravljanju povsem jasno. Tudi nočemo spodbijati dolžnosti vesti, da se ravna po nekem formuliranem zakonu, če bi bil ta zakon edini zakon, ki obstaja za določitev moralnosti nekega dejanja, ali ta zakon ,hic et nunc' subjektivno ni v koliziji z drugimi zakoni. Hočemo le postaviti stvari na pravo mesto.

¹¹² Prim. str. 6.

Kuničičeva trditev, da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota«, je sama po sebi pravilna. Vest se namreč mora oblikovati po moralnih zakonih, če naj bo res glasnica božjega zakona. Postavljanje te trditve proti nauku francoskih škofov v 16. tč. NP, pa je zgrešeno, saj škofje zahtevajo, da morajo zakonci »pred Bogom raziskati, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja«, da morajo imeti svoja srca »dovzetna za božji klic« in se odločiti za izpolnitev večje dolžnosti. Torej učijo, da mora biti vest pri odločanju podrejena božjemu zakonu, ali če Kuničič hoče, »višim merilima ispravnosti«. Zgrešeno pa je tudi v imenu gornje trditve zahtevati, da se vest zakoncev ravna samo po enem zakonu, po zakonu o prepovedi kontracepcije, ko istočasno stopi pred vest več zakonov, ki hočejo preko nje odločati o ravnanju zakoncev. Kako sploh more vest vedeti za podrejenost vrednot in se po njej ravnati, če mora videti le en moralni zakon in se po njem ravnati? Podrejenost predpostavlja več vrednot, več vrednot predpostavlja več zakonov, ki k doseganju vrednot priganjajo, več zakonov, ki si lahko z ozirom na subjekt ‚hic et nunc‘ tudi nasprotujejo, pa zahteva sodnika, ki jih vse upošteva, poleg tega pa upošteva okoliščine, svoj uvid itd., in končno prinese sodbo, ki potem sili človeka, da s konkretnim ravnanjem osvoji vrednoto, ki je najurgentnejša, največja. Tukaj je treba spomniti na dejstvo, da formulirani zakoni morejo določiti neko vrednoto le nasplošno, ker nosijo pečat življenjske situacije, v kateri so bili narejeni, morejo določiti le nasplošno dalje zato, ker se po svoji naravi morejo ozirati samo na tisto, kar je v življenju in v človeku splošnega, skupnega (zato so vedno dani skupnosti), ne morejo pa upoštevati, kar je posebnega, enkratnega. Vest pa vse to more in mora upoštevati, Bog namreč kliče k sebi vsega in konkretnega človeka ter po dejanjih in vrednotah ‚hic et nunc‘. Organ, ki lahko ta univerzalni božji klic človeku najpopolneje individuira je samo vest. Vrednote tudi niso nekaj bolj ali manj splošnega kot formulirani moralni zakoni, ampak so nekaj osebnega, konkretnega, dinamičnega in tudi spreminjajočega se, z ozirom na različne ljudi lahko tudi nekaj bolj ali manj različnega itd. Noben formulirani zakon jih torej ne more, po sami svoji naravi ne, tako dobro individuirati in določiti pot do njih kakor vest; kot najboljši glasnik božjega zakona je namreč vest avtomatično tudi najsposobnejši spoznavalec vrednot in kažipot k njim. Ko torej nekdo uči, da »na samoj savjesti ne može se pravilno riješiti pitanje podređenosti vrednota, jer i sama savjest mora biti podređena, regulirana višim mjerilima ispravnosti«, mora vlogo in od Boga hoteno kompetenco vesti priznati; samo takrat bo njegov nauk pravilen. Ne sme torej z »višim mjerilima« vsiljevati samo enega, najmanj pa samo enega formuliranega zakona, in jo delati za sužnjo tega zakona. Vest je mnogo boljši komunikator med Bogom in človekom kot posamezen moralni zakon ter je zato pristnejši glasnik božjega zakona kakor posamezen, posebno formulirani zakon: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16). Kot taka je vest »vrhovna instanca« za človekovo нравno delovanje. Tudi ko se vest nepremagljivo moti, »ne izgubi svojega dosto-

janstva« (CS 16). »Vedno sem zatrjeval,« pravi kardinal Newman, »da je pokorščina lastni vesti, tudi ko se ta moti, najboljša pot k luči.«¹¹³

Če bi hoteli s sklepom tega poglavja ponazoriti kritikovo pojmovanje vesti, kakršno se nahaja v njegovi kritiki francoskih škofov, bi rekli, da so mu vesti zakoncev kakor četa vojakov, formulirani zakon o prepovedi kontracepcije pa kakor oficir: ti vojaki morajo poslušati samo tega oficirja in morajo vsi enako korakati. Po kritikovem izvajanju vest zakoncem skorajda ni potrebna, saj ji ne pusti bistvene dejavnosti, namreč delanja sodbe, ampak zahteva od nje golo aplikacijo formuliranega zakona na konkretno dejavnost. Za silogizem pa človek ne potrebuje vesti, ampak mu zadošča razum.

Vsako odpravljanje te bistvene dejavnosti vesti se krvavo maščuje v nravnem življenju posameznika in družbe. A. Hitler je pridigal, da bo »osvobodil človeka od umazanega in ponižujočega samotrpničenja vesti« in da »mora človek imeti nezaupanje do duha in vesti«, ker je »vest judovska iznajdba in je poneumnjevanje človeškega bitja prav tako kakor obreza.«¹¹⁴ Hitler je osvobajal ljudi od vesti tako, da je zahteval strogo aplikacijo povelj na konkretno ravnanje in tako dušil božji glas v človekovi notranjosti in odpravljajl njegovo odgovornost za dejanja. Za posledice ravnanja tistih, ki so se dali »odrešiti«, vemo.

4. Kuničičeva kritika s pastoralno teološkega vidika

Francoski škofje so svojo instrukcijo v zvezi s ‚*Humanae vitae*‘ značilno naslovili: ‚*Note pastorale*‘. S tem so hoteli povedati, da »so encikliko sprejeli v duhu vere, po Gospodovi volji, ki je zaupal Petru vsakdanjo skrb za vso Cerkev« in da z instrukcijo posvečajo »pozornost trpljenju vesti, ki so v sebi razdeljene med voljo, da bi bile zveste papeževemu nauku, in skoraj nepremagljivimi težavami, proti katerim se borijo.«¹¹⁵ Njihova instrukcija torej hoče nanašati nauk HV na dejansko življenje, ima pastoralni cilj.

a) Vsaka škofovska instrukcija mora biti pastoralna, drugače skorajda nima smisla. Škofje so predvsem pastirji, zato ne smejo uganjati nekega teološkega ‚*larpurlartizma*‘ ali papagajskega ponavljanja le nekaterih splošnih načel in stavkov iz uradnih aktov. Če naj zvesto in uspešno nadaljujejo Kristusovo odrešilno delo ‚*na terenu*‘, morajo resno tudi upoštevati dejansko življenje, drugače se njihova beseda tega življenja ne prime. Kakšen smisel ima potem? Božji Sin je dejansko življenje ljudi tako krvavo resno jemal, da je zaradi odrešenja »podobo hlapca nase vzel«.

Papeške okrožnice že po svoji naravi zahtevajo pastoralno aplikacijo. Namenjene so namreč vsej Cerkvi, zato se morejo ozirati na tisto, kar je v Cerkvi in življenju splošnega, ne pa na ono, kar je posebnega. Zahte-

¹¹³ *Apologia pro vita sua*, New York 1950, VI, str. 212.

¹¹⁴ Nav. N. Krautwig, *Wesen und Aufgabe des Gewinsens*, Werl/Westf., 1967, str. 8.

¹¹⁵ NP 3.

vajo to aplikacijo posebno, ko hočejo globoko poseči v življenje vernikov, saj so v tej globini posebnosti pomnožene, in ko zahtevajo izpolnjevanje težkih dolžnosti, saj je med 600 milijoni katoličanov tudi mnogo ‚nalomljenih trsov‘. Zahtevajo to aplikacijo, ker niso same sebi namen, ampak hočejo odrešilno služiti dejanskemu življenju: »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27). Človek ne sprejema nekega nauka samo kot psihofizično bitje, ampak kot konkretna oseba, sprejema, kolikor in kakor ga je ‚hic et nunc‘ zmožen sprejeti. Zaradi tega tradicionalno pastoralno teološko načelo celo zahteva, da je treba pri aplikaciji nekega nauka tolerirati ‚minus malum‘, če se s tem prepreči ‚maius malum‘. Kajpada, tudi človek se mora nekemu nauku, ki mu pomaga k osebni popolnosti in dosegi poslednjega cilja, prilagoditi, saj ta nauk upošteva vsaj tisto, kar je v njem splošnega, enakega z drugimi ljudmi. Ko se torej neka pastoralna aplikacija zavestno drži dobrine, ki jo prinaša neka okrožnica, in pri tem ne pozabi, da celotne resnice z nobeno črko ni mogoče zajeti, na drugi strani pa jemlje dejansko življenje takšno, kakršno je, in pri tem ne pozabi, da je v tem življenju marsikatero zlo, ki ga je treba odpraviti, ustvarja o d n o s e p r i m e r n o s t i med okrožnico in človekom. V tem je poglobljena naloga pastoralne aplikacije. S tem služi ta aplikacija, npr. škofovska instrukcija, tako encikliki kakor ljudem. Brez odnosov primernosti ne more okrožnica v življenje in ne morejo ljudje k njeni dobrini. Brez teh odnosov ostane okrožnica mrtva črka in ljudje prikrajšani za njeno dobrino.

Kristus je z naukom in zgledom pokazal, da je pastoralna aplikacija nekega nauka potrebna in kako jo je treba izvršiti (prim. npr. Mt 5, 17; 11, 28—30; Mr 2, 21—28; Lk 11, 46; Jan 8, 3—11). Sv. Pavel pa zavrača absolutiziranje črke nekega formuliranega zakona na račun dejanskega življenja, »zakaj črka mori« (2 Kor 3, 6). 2. vatikanski koncil neprestano zahteva pastoralno aplikacijo in podaja načela zanjo (prim. npr. CS 3; 31; 52, 5; 92, 2; Š 16; D 6; DV 19; M 6; 16).

Francoski škofje se zvesto držijo načel pastoralne aplikacije. S pastoralno teološkega vidika je njihova instrukcija po splošnem priznanju prvovrstna. Odlike njihove aplikacije HV so predvsem: solidnarnost s papeževim naukom, življenjska bližina in upoštevanje dejanskih problemov zakoncev, reševanje teh problemov po tradicionalnih teoloških in evangeljskih načelih, prvovrstna vzgoja vesti zakoncev, psihološko navajanje zakoncev k postopnemu doseganju popolnosti, praktična navodila dušnim pastirjem in pritegovanje laikov k družinskemu apostolatu, jasna predstavitev lestvice vrednot na zakonskem področju, ljubezen do zakoncev in zakonskih vrednot.

b) Kuničičevi kritiki francoskih škofov je treba s pastoralno teološkega vidika marsikaj oporekati.

Menimo, da je njena največja napaka pastoralna m i m o b e ž n o s t pri dejanskih problemih zakoncev v zvezi z urejanjem rojstev. Najočitnejši dokaz za to mimobežnost je nepriznavanje možnosti subjektivno resnične kolizije dolžnosti na tem področju. O tem pričajo dalje: zamolčevanje, da nekateri zakoncji za urejanje rojstev ne morejo uporabljati ženskega cikla, ker je ta nezanesljiv, podcenjevanje težkega problema vesti pri tistih zakoncih, ki iskreno hočejo izpolniti zahtevo HV, obenem

pa s spolnimi dejanji skrbeti za trdnost zakona; reševanje zakonskih problemov s pridigarstvom in očitki.

Ker prej v naši razpravi tega podcenjevanja in reševanja s pridigarstvom in očitki nismo dovolj osvetlili, naj to storimo zdaj. Naj priča naslednji tekst kritike: »Ono što se od bračnih drugova očekuje jest da ozbiljno shvate svoje odgovorno roditeljstvo. To traži da se uže povežu s objektivnim moralnim redom... Eto, taj red je prije njih, ostat će posljie njih, a svojom je vrinjednošću iznad njih. Neovisno o tome što oni misle, njihova je dužnost da uvijek svoj postupak usklade sa stvaralačkom božjom namjerom (br. 10). Gdje čitamo tu Božju namjeru? U naravi samog braka i u naravi bračnih čina... Doista, u tekstu Upute francuskih biskupa spominju se razne situacije u kojima se nalaze ili se mogu naći bračni drugovi. Oni doživljaju tjeskobne časove, govori se u tekstu. I to nitko ne niječe, ali ne čini se opravdanim drammatizirati situaciju koja ponajviše nastaje krivnjom bračnih drugova, npr. zbog toga što ili ne drže do ispravnih metoda regulacije poroda ili uzopačaju u nečemu istinsku bračnu ljubav. Možda tu ljubav smatraju vrhovnom vrednotom, nekim dobrom u sebi, kriterijem za presuđivanje dobrih i zlih postupaka u međubračnim odnosima... Nije se lako oteći dojma da svako pozivanje na razne situacije lako prelazi u neki sentimentalizam ili subjektivizam, ako se izgubi iz vida imperativ objektivnog reda morala. Situacijska se etika od svoga nastupa poziva na pojedine situacije da opravda postupke protiv prirodne strukture bračnih drugova, njihovih organizama, spolnog čina itd. Pio XII. argumentirajući protiv situacijske koncepcije, poziva se na hrabrost mučenika koje nikakva situacija nije mogla nagnati da učine što je po naravi zlo. Mučenici su, lijepo kaže Pio XII, svjedoci, svjedoci krvi, da situacijska etika luta izvan puta istine, jer nikada nije dopušteno činiti što je u sebi zlo.«¹¹⁶ To pridigo čujejo francoski škofje in zakonci takoj na začetku, preden jim je kritika začela dokazovati, da uganjajo situacionizem itd. Pozneje se kritika k njej še zateka, npr.: »Mjesto sukoba dužnosti govorimo radije o sukobu nedovoljnog samoogdoja bračnih drugova, tj. o sukobu nedovoljno kontroliranih prohtjeva s objektivnim normama morala i s naučavanjem Crkve... Konflikte izazivaju pojedini bračni drugovi, prema tome, na njima je da se podignu više, da bio-psihološke prohtjeve podrede zahtjevima kreposti i milosti.«¹¹⁷

Gotovo je res, da morajo zakonci resno pojmovati odgovorno starševstvo, živeti po objektivnem moralnem redu, sodelovati z milostjo ter težiti h kreposti itd., toda s tako nepsihološko pridigarsko metodo, z govorniškimi triki, kot so »ne čini se opravljanjem«, »nije se lahko oteći dojma«, »radije govorimo« itd., s podcenjevanjem njihovih težav, z valjanjem očitkov in krivde nanje itd., jih nihče ne bo pritegoval h kreposti itd., ampak jih bo od tistega, kar dobrega oznanja, prej odbijal. Časi, ko se je z moraliziranjem dalo nekaj doseči, so za nami. Današnji človek ima posluš za stvarno božjo besedo, za evangelij (blagovest).

¹¹⁶ Str. 6—7.

¹¹⁷ Str. 11.

Ker kritika ne priznava resničnega perpleksnega primera na področju urejanja rojstev, ker nekaterih zakonskih vrednot ne jemlje dovolj resno in rešuje probleme na omenjenem področju mehanično ter s pridigarskim obdolževanjem, ustvarja med marsikaterimi zakonci in cerkvenimi učiteljstvom k o n f l i k t e. B. Häring ugotavlja: »Moralisti, ki identificirajo objektivno in absolutno moralno resnico z zgodovinskimi formulacijami, ki jih o njih napravi cerkveno učiteljstvo, nujno pripravljajo mnoge koflikte med vestjo in tem učiteljstvom. Ko pa se jasno razločuje med polno moralno resnico in formulacijami nekega vidika ali delnega načela naravnega zakona, ki so vedno človeško nepopolne in pod vplivom določene zgodovinske situacije in konkretne človeške tradicije, se je mogoče popolnoma strinjati z magisterijem, istočasno pa je mogoče sprejeti konkretno stanje individualne osebe ali posamezne skupnosti.«¹¹⁸ Delanje konfliktov med cerkvenim učiteljstvom in ljudmi je s pastoralnega vidika lahko usodno, ker ljudi odvrča od Cerkve. Pastoralna modrost celo raje dopušča ‚minus malum‘, kakor riskira odklon od Cerkve. Odrešitvena dejavnost se zaveda, da je herojev zelo malo, ‚nalomljenih trsov‘ pa zelo veliko.

Kritiko je treba s pastoralno teološkega vidika odkloniti tudi zato, ker je do mišljenja, ki je njenemu nasprotno, n e s t r p n a. Nestrpnost povzroča needinost, neverodostojnost, spregledovanje bistvenega itd. v pastoralnem delu. Zato pa se je res cerkvena pastorecija že od svojega začetka ravnala po načelu, ki ga je sv. Avguštin takole formuliral: »In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas.« To načelo je pastoreciji priklical v spomin tudi 2. vaticanski zbor (CS 92, 2). Kritik je imel več kot dovolj razlogov za to, da bi lahko priznal mišljenju, da je resnično subjektivno navzkrižje dolžnosti na področju urejanja rojstev mogoče in da se v tem primeru sme aplicirati načelo ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘, vsaj probabilnost. Razlogi za to so npr.: ugled in teološka kompetenca francoskega episkopata; strinjanje s francoskim episkopatom večine episkopatov, ki so v zvezi s HV kaj izjavili, in strinjanje skoraj vseh uglednih teologov; pričanje iskrenih zakoncev; dejstvo, da so na subjektivnem področju najrazličnejše kolizije mogoče, itd. Ko bi to probabilnost priznal, pa bi lahko ostal pri svojem mišljenju, ki omenjene možnosti in dovoljenost omenjene oplikacije ne priznava. Mi njegovemu mišljenju radi priznamo probabilnost, posebno zato, ker se je zanj do neke mere zavzel tudi jugoslovanski episkopat.¹¹⁹ Toda Kuničić nasprotnemu mišljenju ne priznava probabilnosti, ampak francoske škofove celo obdolži moralnega situacionizma, zavajanja zakoncev h kršenju objektivnega moralnega reda itd.

Kritika gre celo tako daleč, da grozi duhovnikom, ki bi v pastoralni praksi ravnali po mišljenju francoskih škofov: »Sve se ovo (kar Kuničić v svoji kritiki zastopa, op. pis.) ponajprije odnosi na svećenike. Ako naučavaju protivno, oni zlorabe primljenu vlast. Postaju sudionici u

¹¹⁸ N. d., 13.

¹¹⁹ Prim. Uputa naših Biskupa o enciklici Pape Pavla VI. Humanae vitae, Izdalo Hrvatsko književno društvo sv. Ćirila i Metoda, Zagreb 1970, tč. 10.

tudem grijehu, i to s tom razlikom što zavedeni bračni drugovi mogu naći opravdanja a svećenici ne mogu. Ako su zapitani prije upotrebe tih sredstava, oni moraju odgovoriti kako je rečeno gore . . . Nijedan svećenik ni ispovjednik ne može (unaprijed zapitan) dati odgovor protivan jasno izraženom naučavanju Crkve ako ne želi uzeti na sebe svu odgovornost za grijehe duša koje su mu povjerene. Svećenikov postupak bio bi plod odgovornog neznanja i zloupotrebe vlastite službe. Njegova je služba: „služenje“ penitentu za njegovo dobro, služenje Crkvi i Kristu. A služiti ne znači samovoljno postupati ni namjerno i izravno se suprostaviti direktivama crkvenog učiteljstva.«¹²⁰ V teh pridigarskih grožnjah so dejansko najhujše obdolžitve francoskega episkopata: Kuničić jih obdolžuje vsega tistega, od česar hoče duhovnike z grožnjami odvrniti, posebno jih obdolžuje zavajanja duš v greh. Istočasno pa svoje stališče proglasi za edino cerkveno in služeče penitentu, Cerkvi in Kristusu. Če pomislimo, na kakšen način je Kuničićeva kritika skušala diskreditirati nauk francoskih škofov in kako luknjičaste utemeljitve je prinesla za svoje stališče, potem o gornji anatematizaciji francoskih škofov in kanonizaciji lastnega mišljenja, osupnemo pred njeno nestrpnostjo. V zvezi z govorjenjem v gornjem tekstu o »jasno izraženi nauki Crkve« pa je treba govorniku še postaviti dve vprašanji: Kje HV uči, da pri urejanju rojstev ne more priti do perpleksnega primera na subjektivnem področju? Ali je »jasna nauka Cerkve« v HV to, da morajo zakonci v koliziji dolžnosti izbrati večje zlo, da se izognejo manjšemu? Ti vprašanji posebno osvetljujeata krivičnost Kuničićevega očitka necerkvenosti mišljenju, ki je njegovemu nasprotno, in neutemeljenost njegove argumentacije za lastno stališče s 14. točko nauka HV, ki naj bi bilo istovetno s cerkvenim stališčem.

V naši razpravi smo dovolj pokazali, da je za subjektivno področje nauk francoskih škofov v 16. tč. NP utemeljen. Ta nauk je v Cerkvi skoraj splošno osvojen. Najmanj, kar lahko rečemo o njegovi uporabi v dušnem pastirstvu, je to, da je pri reševanju perpleksnih primerov na subjektivnem področju zakoncem in dušnim pastirjem v veliko pomoč. Kongregacija za verski nauk je izjavila, da se zakonci na subjektivnem področju morejo znajti v perpleksnem stanju in da jim v tem primeru dušni pastirji morejo pomagati iz perpleksnosti z naukom, ki ga vsebuje 16. točka NP francoskih škofov. Kongregacija uči: »Škofje naj skrbe, da se bodo njihovi verniki držali tega nauka (da kontracepcija objektivno nikdar ni dovoljena; op. pis.), a naj dušne pastirje, posebno spovednike, opominjajo, naj ne pozabijo naslednjega opomina iz okrožnice HV: „Naj zakonci v svojih težavah najdejo v duhovnikovi besedi in v srcu odmev Odrašeni-kovega glasu in ljubezni.“ — Dolžnost pastoralne modrosti pa je presoditi, v katerem primeru je ta ali oni vernik v situaciji tako imenovanega subjektivnega navzkrižja.«¹²¹

¹²⁰ Str. 12—13.

¹²¹ Tekst izjave je v Okrožnici Nadškofijskega ordinarijata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 58—59. Prim. tudi izjavo Kongregacije za verski pouk, ki jo ima Okrožnica Apostolske administracije za Slovensko Primorje, 1972, št. 9, str. 76—77.

Današnja pastoracija še prav posebno zahteva, da imajo pastirji razumevanje z ljudmi, da so dovolj široki v aplikaciji, strpni do mišljenja drugih in blagi ter se ogibljejo vsakega ekstremizma, rigorizma in formalizma v obravnavanju problemov vesti. S tem pa niti najmanj ni rečeno, da dušni pastir ni dolžan verno in jasno učiti vsega nauka ‚*Humanae vitae*‘. Je dolžan. Prav tako pa je dolžan, da v ustreznih primerih aplicira nauk HV po tradicionalnih teoloških načelih Cerkve in da je pozoren na resnico, kjerkoli se pojavlja.

Koristno bo, če v zvezi s pastoralno teološko nestrpnostjo citiramo izvajanje znanega italijanskega moralista in priznanega poznavalca sv. Alfonza, D. Capone-ja, kakor ga podaja v komentarju k okrožnici HV: »Škofje torej poznajo in priznajo trdo konkretno antinomijo, ki jo zakonci, posebno revni, delavci, skromni ljudje, živijo in zaradi nje trpijo . . . Drama vernikov postane njihova drama. Zato se trudijo, upoštevajoč intimnost te vesti, ki trpi, da bi napravili encikliko HV životvorno. — Kdor ni pastir, vidi vest samo kot funkcijo zakona, ki se mora aplicirati, vse ostalo pa je po njegovem postransko, je ‚*circumstantia*‘, ki ne more spremeriti resnice . . . Vest ne bi bila drugega kakor preprosto razkosavanje moralnih zakonov na posamezne primere, morda včasih s kakšno modifikacijo. Profesor te znanosti in spovednik, ki mu sledi, pravita: dovolj je nekoliko dobre volje, to je nekoliko krščanskega mrtvičenja, in norma, neokrnjena, oblikuje in uredi dejanje v življenju zakoncev. — Če bi bilo tako, si i n d u k t i v n a kazuistika najboljših moralistov, ki se je rojevala v spovednici, kot npr. ona sv. Alfonza, ne bi že štiri stoletja prizadevala, da splošnosti norme doda nekoliko bivanjskega realizma in to s pomočjo raziskovanja primerov dejanskega življenja. — Tudi zablode d e d u k t i v n e kazuistike, tako esencialistične kakor juridistične, ki je odpravila veliko krepost modrosti, dokazujejo, da delovanje vesti ne smemo imeti za neko aplikativno znanost. Vest ni niti neka računalka probabilnosti niti silogistični distilat. Sv. Alfonz nas npr. uči, da je spovednik, torej tisti, ki je v neposrednem stiku z vestjo in ki si prizadeva, da bi jo videl, kakor jo vidi Bog, najprej oče in zdravnik osebe, ki naj živi v milosti, in da je spovednik to v situaciji, v kateri ta oseba živi; šele potem je učitelj in sodnik dejanj, ki so kršila zakon. Zato so sv. Alfonza imenovali za ‚največjega laksističnega kazuista‘. V resnici pa je bil škof in misijonar, ki je živel z ubogimi deželani, in ni bil suhi teoretik, ki gleda življenje ‚in vitro‘.«¹²²

Končno pa je treba reči, da je neko stališče, ki za nastanek problematike na področju urejanja rojstev dolži »ponajviše« zakonce, ki dalje zahteva aplikacijo črke zakona na dejansko življenje, ki v vzvišeni učiteljski pozi nalaga predvsem težka bremena, anematizira itd., r i g o r i s t i č n o. Blaga pastoracija našega Gospoda se s takim stališčem ne sklada. Posebno učitelji krščanskega moralnega nauka bi si morali pogosto izpraševati vest ob sledečih Gospodovih besedah: »Tudi vam učiteljem postave gorjé, ker nalagate ljudem neznosna bremena, sami pa se teh bremen niti z enim prstom ne dotaknete« (Lk 11, 46).

¹²² N. d., 184—185.

Sklep

Analizirali smo kritiko, ki jo je dr. Kuničić napisal na račun ‚Note pastorale‘ francoskih škofov. Teološko smo razložili in utemljili nauk, ki ga ti škofje podajajo v 16. točki te instrukcije. Pri naši analizi, razlagi in utemeljevanju smo se zvesto držali nauka sv. pisma, cerkvenega učiteljstva, posebno 2. vatikanskega koncila, tradicionalne teologije in probiranih avtorjev.

Upamo, da je naša razprava jasno pokazala, da je omenjeni nauk, kolikor se nanaša na subjektivno področje, v skladu s tradicionalnim katoliškim moralno in pastoralno teološkim naukom, in da torej francoski škofje ne učijo nobene situacijske etike, nobenega samovoljnega kršenja objektivnega moralnega reda, nobenega laksizma vesti, da ne zavajajo zakoncev in duhovnikov v ravnanje proti cerkvenemu nauku, kakršen je v HV. Naša razprava je obenem pokazala na teološko nevzdržnost kritike.

Ta nevzdržnost je sad nekorektnih metode pri prikazovanju nauka francoskih škofov, nauka 2. vatikanskega koncila itd., zanikanja možnosti perpleksnega primera na področju urejanja rojstev, juridično pojmovanje moralnega zakona in vesti, neupoštevanje vseh ustreznih virov, npr. v sv. pismu, in pomanjkanje pastoralne perspektive.

»Smijemo li kritizirati francuske biskupe?«, sprašuje dr. Kuničić. Mi menimo, da sme, če bi ti škofje učili kaj napačnega. Toda spoštljivo in pravično in z veliko strokovnostjo. Vsak škof, ki mu gre za božjo čast in dobro duš, mora biti za tako kritiko hvaležen. Za kritiko škofov ni zadosti dober namen, da se uveljavi neko stališče, o katerem je kritik prepričan, da je pravilno, čeprav je ta namen najboljši. Dr. Kuničić je pri kritiki francoskih škofov gotovo imel dober namen, o tem smo prepričani.

Povzetek

»ALI SME DR. J. KUNIČIĆ KRITIZIRATI FRANCOŠKE ŠKOFE?«

Štefan Steiner

(Nadaljevanje)

V nadaljevanju razprave avtor najprej zavrača tisto kritiko dr. Kuničića, ki se nanaša na nauk francoskih škofov o ravnanju po vesti, kakor so ga ti škofje podali v ‚Note pastorale‘, to je v instrukciji v zvezi s ‚Humanae vitae‘. Razprava ugotavlja, da kritika z naukom škofov manipulira, ker ga ne upošteva v celoti, ker ga v marsičem netočno prikazuje in ker mu skuša izpodmakniti resničen problem vesti. Na podlagi tradicionalnega katoliškega nauka, kakor izhaja iz sv. pisma, cerkvenega učiteljstva in najodličnejših teologov razprava pokaže, da vloga vesti ni samo v aplikaciji nekega formuliranega zakona na konkretno ravnanje, kakor jo prikazuje kritika, ampak je ta vloga v tem, da vest na podlagi vseh dejstev, po katerih se razodeva božji zakon, dela sodbo za konkretno ravnanje.

Nato razprava zavrača kritiko s pastoralno teološkega vidika. Evangeljska pastoracija zahteva, da se med naukom neke enciklike, katere nauk je splošnega značaja, in med ljudmi, ki naj po njenem nauku živijo, ustvarijo odnosi

primernosti, saj je v življenju ljudi veliko posebnega in subjektivnega, kar enciklika ne more upoštevati. Francoski škofje so odnose primernosti z »Note pastorale« res ustvarili. Njihov kritik pa prej dela odnose neprimernosti, ker ne upošteva zadosti dejanskih problemov zakonov, ustvarja med njimi in naukom »Humanae vitae« konflikte in postavlja rigoristične zahteve. Kritika je tudi nestrpna do svojemu nasprotnega mišljenja glede reševanja zakonskih problemov, čeprav je nasprotno mnenje moralno in pastoralno teološko utemeljeno.

Sklep razprave poudari, da je Kuničićeva kritika teološko in pastoralno neutemeljena.

Résumé

EST-IL PERMIS AU PROFESSEUR J. KUNIČIĆ DE CRITIQUER LES EVÊQUES FRANÇAIS?

Štefan Steiner

(Suite)

Dans la suite de son article l'auteur s'attaque à la critique du Dr. Kuničić contre la »Note pastorale« de l'episcopat français où il est affirmé que, en matière de régulation des naissances, chacun doit suivre sa conscience.

L'auteur constate tout d'abord que le Professeur Kuničić se permet certaines libertés avec le document de l'Episcopat français en ne le présentant pas dans son intégrité, en en donnant une présentation inexacte, et en en déplaçant le centre de gravité qui est, en fait, le problème de la conscience.

Prenant pour point de départ la doctrine catholique traditionnelle, telle qu'elle se dégage de l'Ecriture sainte, de l'enseignement du Magistère ecclésiastique et des théologiens les plus sûrs, l'auteur de l'article ci-dessous montre que le rôle de la conscience ne se limite pas uniquement à l'application à une action concrète d'une loi clairement formulée, comme le voudrait le Professeur Kuničić, mais que, en fait, elle doit se faire un jugement devant toute action concrète, partant des circonstances dans lesquelles se manifeste la loi divine.

Dans la suite l'auteur rejette la critique du dr. Kuničić du point de vue pastoral. Une pastorale qui se veut évangélique exige que s'établissent, entre la doctrine d'une encyclique, nécessairement de caractère général, et l'application de cette doctrine par les fidèles, des rapports de convenance, puisque dans toute vie humaine il y a beaucoup d'éléments particuliers et subjectifs dont l'encyclique ne pouvait pas tenir compte. Par la »Note pastorale« l'Episcopat français a créé réellement des rapports de convenance, tandis que M. Kuničić crée en réalité des rapports d'impossibilité. Ne tenant pas suffisamment compte des problèmes des conjoints il crée entre eux et l'encyclique Humanae Vitae de nombreux conflits et pose des exigences rigoristes. Il se montre intolérant envers l'opinion contraire, quoiqu'elle soit, du point de vue moral et pastoral, tout autant défendable.

Il ressort de tout ceci que la critique du Professeur Kuničić manque de fondement à tout point de vue.

Neutemeljeni očitki Vjesnika
nadbiskupije splitsko-makarske Doktrinalni komisiji
Škofovske konference Jugoslavije

AKSA je 19. 2. 1972 (št. 7-95-72, str. 2) donela vest: Doktrinalna komisija Biskupske konferencije Jugoslavije »je raspravljala o tumačenju jednog problema enciklike ‚Humanae vitae‘ kako ga je u javnosti iznio profesor ljubljanskog Teološkog fakulteta dr Štefan Steiner. Osim dra Steinera o problemu se referirali dr I. Fuček i dr B. Lekić. Komisija se složila da tumačenje dra Steinera nije u sukobu s enciklikom ‚Humanae vitae‘.« Isto vest je donesla i Glas koncila 5. 3. 1972 (str. 14).

Vjesnik Nadbiskupije splitsko-makarske je na to vest reagirao najprej tako, da je objavio članak fra Karla Nole »Vijeće za nauk vjere i, Humanae vitae« (1972, št. 2, str. 10—14), nato pa še tako, da je donesla »Naš odgovor na Izjavu Doktrinalne komisije BKJ« (1972, št. 3, str. 28—29). K. Noli sem odgovoril na drugem mestu. V tem članku odgovarjam na »Naš odgovor...«, kjer Vjesnik neutemeljeno napada Doktrinalno komisijo Škofovske konference.

1. Kaj Vjesnik Doktrinalni komisiji očita?

Zaradi natančnosti pri vračanju Vjesnikovih trditev, ki jo zahteva pravičnost, moramo citirati pisanje Vjesnika skoraj v celoti:

»Naš odgovor na Izjavu Doktrinalne komisije BKJ«

1. Doktrinalna komisija ignorira učenje o prenošenju ljudskega života naše BK, t. j. ‚Pastirsko pismo BKJ‘ od 11. 10. 1968. i ‚Uputu naših biskupa‘ od 18. veljače 1970. Ona i ne pokušava tvrditi, da se njezina izjava ne sukobljava s ta dva dokumenta naše lokalne Crkve, za nas jedino kompetentna, uz Sv. Stolicu, nego se poziva na uputu francuskih biskupa...

2. Pitamo se da li svi članovi DK primaju nauk enciklike HV samo globalno ili u pojedinostima. HV uči: ‚... Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe id malum eligendum esse, quod minus grave videatur...‘ (HV, art. 14).

Iz ovoga je jasno, da na objektivnom području ne može doći do sukoba dužnosti ili do casus perplexi, jer se jedan zakon Božji ne može protiviti drugom zakonu Božjem. Takav sukob može doći jedino na subjektivnom području, zbog krivo svaćenih Božjih zakona. To je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK. o predmetu.

3. Prof. Steiner zagovara direktnu kontracepciju. Ako prof. Steiner nije zagovarao i ne zagovara ‚direktnu kontracepciju‘, onda ćemo mi svi biti steinerovci, dotično häringovci i zavladat će među biskupima i teolozima Jugoslavije jedinstvo. Na žalost, prof. Steiner ovako o tome piše u svom

članku „Ne na umanjeje nego na uzveličanje enciklike Humanae vitae“ (usp. Služba Božja, br. 4, str. 351, Makarska): „Direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večjo zlo, vedno pa je materialni greh, vedno neko zlo.“

Treba je primjetiti, da „materialni grijeh“ nije uopće grijeh u pravom smislu riječi, kada se akt učini iz neznanja, zbog pogrešne, a stalne savjesti.

Dakle, ako bi netko imao pogrešnu, a stalnu savjest i tako bio in errore invincibili, morali bismo ga opravdati od teškog formalnog grijeha i dati mu odriješnje. To uče i naši biskupi u svojoj „Uputi“ od 1970, br. 50, i Sv. kongregacija za kler u odgovoru vašingtonskim svećenicima. Ali to već ne bi bio kompleksan slučaj na objektivnom nego samo na subjektivnom području.

Na žalost, prof. Steiner izričito priznaje da se njegovo tumačenje o perpleksnom slučaju ne slaže s tumačenjem jugoslovenskih biskupa (usp. nav. članak str. 350). On doduše priznaje, na istom mjestu, tumačenju jugosl. biskupa stanovito probabilnost, samo traži isto takvu probabilnost i za svoje tumačenje.

4. Mi ne možemo dopustiti nikakvu probabilnost u praksi mišljenju prof. Steinerja, jer naši biskupi u svojoj „Uputi“ od 1970. pišu: „Naš episkopat ne može odobriti dvosmisleno načelo po kojem bi kontracepcija bila uvijek nered, ali ne bi bila uvijek grijeh. Neizravno, s prvim razlogom dopuštena kontracepcija nije ni nered ni grijeh, a izravna kontracepcija objektivno je uvijek grijeh, jer nikad nije dopušteno učiniti zlo, pa ni malo zlo, da se postigne dobro.“

5. Teolozi mogu i moraju i dalje proučavati pitanja u svezi s HV, ali to moraju činiti u stručnim časopisima, a ne u praktično-pastoralnim, kao što je „Služba Božja“.

6. Objavljivanjem u AKS-i i Glasu koncila izjave Vijeća za nauk vjere pri BKJ (Doktrinalne komisije) povrijeđen je čl. 1 Statuta te komisije koji kaže: „DK ne može nastupiti samostalno prema javnosti ni prema trećim osobama.“ DK je prema propisu svojih Statuta, trebala svoj zaključak predati, kao svoj savjet, Saboru BK, dotično i splitskom nadbiskupu, kojega ona stvarno svojom izjavom osuđuje.«

2. Zavrnitev Vjesnikovih očitkov

1. Prvo, kar je treba povedati k Vjesnikovemu pisanju, je to, da Doktrinalni komisiji podtika »Izjavu«. Ta komisija sploh ni dala nobene izjave javnosti o tem, da se je »složila da tumačenje dra Steinerja nije o sukobu s enciklikom „Humanae vitae“«. Komisija niti ni razpravljala o možnosti take izjave. Sam sem bil pri ustreznj seji navzoč.

AKSA in Glas koncila nista prinesla »Izjave«, ampak poročilo o tem, kaj je komisija delala. Nobena beseda v tekstu AKS-e in Glasa koncila ne dovoli misliti, da gre za »Izjavu« Doktrinalne komisije, nikjer v tekstu ni omejneno, da je to »Izjava« iste komisije, pod tekstom ni podpisana Doktrinalna komisija, itd. Za vsakega bralca, ki gleda stvari takšne, kakršne so, je to očitno.

Vest o tem, za kar se je zedinila Doktrinalna komisija, je dal gotovo neki član iste komisije. Toda eden ali tudi več članov, ki posredujejo vesti, ni Komisija sama.

Očitek Vjesnika komisiji, da je z »objavljivanjem u AKS-i i Glasu koncila izjave Vijeća za nauk vjere pri BKJ... povrijeđen čl. 1 Statuta te komisije«, je torej neosnovan in zato krivičen, saj komisija nobene izjave ni dala objaviti, ampak je svoj sklep naredila le za BKJ, »kao svoj savjet«.

2. Osnovni očitek Doktrinalni komisiji, iz katerega končno izhajajo vsi drugi Vjesnikovi očitki, je: »Prof. Steiner zagovara direktnu

kontracepciju«. Dokaz za to bi naj bilo moje besedilo: »Direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večje zlo, vedno pa je materialni greh, vedno neko zlo.«

Na Vjesnikovo trditev odgovarjam:

a) Besedilo, ki služi Vjesniku za dokaz trditve, je iztrgano iz konteksta. Ko ga je pisec Vjesnika iztrgal, pa ga je še samovoljno razlagal.

Ožji kontekst inkriminiranega besedila se glasi: »V tej zvezi moram odločno zavrniti Nolino podtikanje: ‚Po ovom razlaganju pisca samo kontracepcija iz objesti i samovolje bila bi grijeh, a iz potrebe ne bi bila grijeh.‘ Na podlagi mojega izvajanja nihče ne bi smel priti do takega sklepa. Na podlagi mojega izvajanja je mogoče priti samo do naslednjega sklepa: direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru...« (Ne na umanjeno..., v: Služba Božja, 1971, str. 351).

Širši kontekst, v katerem je po načelih hermenevtike treba razumeti inkriminirano besedilo, pa je naslednji: »Najtežji perpleksni primer, najtežja kolizija dolžnosti nastopi, ko človek stoji pred izpolnitvijo dveh ‚hic et nunc‘ nasprotujočih si naravnih zakonov. Tak primer ima pred očmi tudi tekst francoskih škofov, prav tako pa moj kazus. Če gledamo s strani objekta zakona, kajpada do kolizije dveh naravnih zakonov nikoli ne more priti, saj je naravne zakone vtisnil v človekovo naravo Bog, ki ne more zahtevati od človeka izpolnitve dveh nasprotujočih si dolžnosti. Če pa gledamo s strani subjekta zakona, pa do kolizij naravnih zakonov prihaja zaradi človekove nepopolnosti, grešnosti, pomankljivega spoznanja, objektivnega zla v svetu itd.« (str. 340). Dalje: »V svoji razpravi sem jasno povedal, da je direktno kontracepcijsko dejanje ‚nekaj nečastnega‘ in da je po cerkvenem nauku za direktno preprečevanje spočetja ‚kontracepcijska sredstva niso dovoljenja‘. To jaz zagovarjam. Toda v mojem kazusu gre za kolizijo dolžnosti, za perpleksen primer, za primer, ko ne grozi samo zlo kontracepcije, ampak tudi zlo nevarnega krhanja zakona... Rešitev mojega kazusa se sklicuje preko ‚Note pastorale‘ francoskih škofov in nauka sv. Alfonza Lig. na tradicionalno moralno-teološko načelo: ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘, to pa po dobro oblikovani in iskreni vesti« (str. 342).

Torej prvič: V moji razpravi, kjer je inkriminirano besedilo, gre za reševanje konkretnega moralnega primera, kazusa določenih zakoncev, in za aplikacijo splošnih moralnih načel na ta primer. Že to dejstvo samo jasno priča, da govorim o koliziji na subjektivnem področju in ne o koliziji na objektivnem področju.

Drugič: V širšem kontekstu naravnost povem, da razpravljam o perpleksnem primeru, ki nastane »s strani subjekta zakona«, torej o perpleksnem primeru na subjektivnem področju. To sem celo podčrtal. Naravnost povem dalje, da »s strani objekta zakona«, to je na objektivnem področju, do kolizije naravnih zakonov sploh ne more priti.

Tretjič: V širšem kontekstu je tudi odločno rečeno: »To jaz zagovarjam«, namreč, »da je direktno kontracepcijsko sredstvo ‚nekaj nečastnega‘«. Dalje je poudarjeno, da gre v mojem kazusu »za perpleksen primer« (tudi to sem podčrtal!), torej za subjektivno dejstvo, saj moralni zakoni ne morejo biti perpleksni, prav tako ne moralne dolžnosti. O tem, da pri reševanju kazusa ne govorim o direktni kontracepciji na objektivnem področju, priča tudi sklicevanje na oblikovano in iskreno vest, saj je vest ‚norma proxima‘ na subjektivnem področju.

Četrtič: Iz ožjega konteksta pa je očitno, da je moj namen »zavrniti Nolino podtikanje« in ne zagovarjati direktno kontracepcijo kot

t a k o , še več, očitno je, da zavračam kontracepcijo »iz potrebe«, torej direktno kontracepcijo izven perpleksnega primera.

Z metodo, ki jo uporablja pisec, da bi mi dokazal zagovarjanje direktne kontracepcije, namreč z metodo iztrgavanja mojega besedila iz konteksta, lahko dokaže tudi sv. pismu, da uči: »Ni Boga« (prim. Ps 13, 1).

Petič: Celo iz samega inkriminiranega teksta je za tistega, ki upošteva moralno teološka načela, razvidno, da mi je direktna kontracepcija »vedno neko zlo«, da je objektivno nedovoljena; prav zato pa jo imam tudi takrat, ko je storjena v perpleksnem primeru kot manjše zlo za »materialni greh«. V tem tekstu govorim o storitvi »v perpleksnem primeru« in o izognitvi »večjemu zlu«, kar je mogoče samo na subjektivnem področju. Ločitev objektivnega in subjektivnega področja je torej v samem inkriminiranem tekstu popolnoma jasna.

Vjesnikov pisec tega noče videti. On se obeša na goli izraz »direktna kontracepcija«.

Šestič: Iz samega inkriminiranega teksta je dalje očitno, da ne gre za zagovarjanje direktne kontracepcije ne na objektivnem ne na subjektivnem področju, ampak za ugotavljanje, da je »na podlagi mojega izvajanja mogoče priti samo do naslednjega sklepa: direktno kontracepcijsko dejanje ni formalni greh takrat, ko ga nekdo stori v perpleksnem primeru, ker bi sicer storil večje zlo...«

b) Vjesnikov pisec trdi, da »do sukoba dužnosti ili do casus perplexi... može doći jedino na subjektivnom području, zbog krivo shvaćenih Božjih zakona. To je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK. o predmetu«. Ali ima s tem pisanjem perpleksen primer za tisto, kar perpleksen primer zares je, ali za kaj drugega? To vprašanje je upravičeno, kajti pisec pozneje pravi: »Dakle, ako bi netko imao pogrešnu, a stalnu savjest i tako bio in errore invicibili, morali bismo ga opravdati od teškog formalnog grijeha i dati mu odriješene. To uče naši biskupi u svojoj 'Uputi' od 1970, br. 50, i Sv. kongregacija za kler u odgovoru vašingtonskim svećenicima. Ali to već ne bi bio kompleksan slučaj na objektivnom nego samo na subjektivnom području«. S tem hoče pisec spodbijati vsebino mojega teksta, ki ga je inkriminiral in ki govori o perpleksnem primeru. Po vsem tem je torej gornje vprašanje upravičeno, saj se najprej zdi, da pisec perpleksen primer priznava, potem pa njegov tekst navaja k misli, da mu je 'casus perplexus' isto kot 'error invincibilis'.

Zaradi jasnosti povejmo, kaj je po tradicionalni moralki 'casus perplexus' in kaj 'error invincibilis'. Perpleksen primer je stanje vesti, v katerem vest »ex utraque parte peccatum timet, sive faciat sive omittat actum« (D. M. Prümmer, I, 317; prim. Noldin, I, 214; Merkelbach, II, 113; Lanza-Palazzini, I, 359). Nepremagljiva zмотa pa »significat iudicium erroneum seu assensum veritati non conformem; ergo praeter carentiam cognitionis alicuius veritatis involvit indicium veritati contrarium...«, quod »deponi non potest« (Noldin, I, 48—49; prim. Prümmer, I, 39). Med perpleksnim primerom in nepremagljivo zmoti je torej bistvena razlika. V perpleksnem stanju človek ve, kaj zahtevata zakona na obeh straneh, in je tudi prepričan o tem, da je to kar zahtevata pravilno in dobro, prepričan celo o tem, da stori zlo, če kateri koli zakon prekrši. Prav to prepričanje ga spravi v perpleksnost. V nepremagljivi zmoti pa je človek prepričan, ali da zakon ne obstaja ali da ne obvezuje ali da je tisto, kar zahteva, napačno, itd. V perpleksnem primeru torej gre za pravilno prepričanje, v nepremagljivi zmoti pa za nepravilno prepričanje. Druga važna razlika pa je, da je v perpleksnem primeru človek prepričan, da nujno stori neko zlo, naj kateri koli zakon

izpolni ali ne izpolni, in se boji storiti katero koli zlo, v nepremagljivi zmoti pa je prepričan, da dela prav, in se greha ne boji.

Ako torej Vjesnik priznava na področju urejanja rojstev možnost perpleksnega primera in ima perpleksni primer za tisto, za kar ga ima tradicionalna moralka, nima kaj očitati ne Doktrinalni komisiji ne meni. S svojim tekstom pod točko 2 je Vjesnik celo zelo lepo ponovil tisto, kar sem jaz trdil v razpravi »Ne na umanjenje nego na uzveličanje...« (str. 340), namreč, da na objektivnem področju ne more priti do kolizije dolžnosti, pač pa je to možno in subjektivnemu področju.

Če pisec Vjesnika priznava perpleksen primer v smislu tradicionalne moralke, ga vprašam: Za kaj se mora človek v perpleksnem stanju odločiti, da bo čim bolj častno ravnal? Tradicionalna moralka na čelu s sv. Alfonzom uči, da človek v tem primeru »tenetur eligere minus malum« (Sv. Alphonsus, Theol. mor. I, Num. 15, p. 6), to pa po formirani in iskreni vesti. »Tenetur eligere« pa v perpleksnem primeru pomeni, da mora direktno storiti manjše zlo, kajpada zato, da ne bi direktno storil večjega zla. Moj, po Vjesniku inkriminirani tekst, torej ne uči nič drugega kakor tradicionalna moralka. Jasno je, da pri direktni storitvi manjšega zla v perpleksnem primeru ne gre za »voluntarium liberum«, ampak za »voluntarium necessarium«. V perpleksnem primeru je alternativa samo: ali direktno storiti večje zlo ali direktno storiti manjše zlo.

Če se pa pisec s to izbiro, s to direktno storitvijo manjšega zla v perpleksnem primeru ne strinja, potem naj pove, kako naj človek v perpleksnem primeru ravna (gre za subjektivno področje), da ne bo storil direktno nobenega zla! Naj konkretno pove, kako naj zakonci v perpleksnem primeru izberejo manjše zlo, če ga ne smejo direktno!

Ako pa pisec možnost perpleksnega primera na področju urejanja rojstev s strani subjekta ne priznava, če torej zreducira perpleksen primer enostavno na »error invincibilis«, kar smo prisiljeni sklepati po izvajanju v njegovi točki 3, potem mu je treba povedati, da ne ravna v skladu z Izjavo Kongregacije za verski nauk in Kongregacije za kler.

c) V rešitvi t. i. washingtonskega primera je Kongregacija za kler glede izbire manjšega zla v perpleksnem primeru izjavila:

»Posebne okoliščine, ki spremljajo objektivno slabo dejanje, ga ne morejo narediti za objektivno dobro dejanje, morejo ga pa narediti »negrešno, zmanjšano v krivdi ali subjektivno branljivo (v angleškem izvorniku: inculpable, diminished in guilt or subjectively defensible)« (Okrožnica nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 60). Glede obveznosti ravnanja po vesti na področju urejanja rojstev, predvsem seveda v perpleksnem primeru, pa ista kongregacija uči: »Končno je vest trdno obvezna (izvornik: inviolable). Zato nikogar ne smemo siliti, da bi storil kaj zoper svojo vest. Tako spričuje moralna tradicija Cerkve« (prav tam).

Vsebina mojega teksta, ki ga je Vjesnik inkriminiral, se torej popolnoma sklada z naukom kongregacije za kler. Ko Vjesnik zavrača to vsebino, dela nauku kongregacije nasilje, ne jemlje ga celostno, obrača ga samo na »error invincibilis«. Le zakaj ni Vjesnik izjave kongregacije citiral, če ta nauk res govori samo v njegov prid? In zakaj tako v nič devlje »materijalni grijeh« potem, ko ve za nauk kongregacije, da »posebne okoliščine« ne morejo narediti objektivno slabega dejanja za objektivno dobro?

Kongregacija za verski nauk je na vprašanje »Ali težavo uskladiti odgovorno starševstvo z dolžnostjo ohraniti trdno zakonsko vez s spolno združitvijo moremo upravičeno imeti za casus perplexus?« odgovorila: »Razlikujem: objektivno: negative; pravilo, ki prepoveduje kontracepcijo, je vedno veljavno in to brezpogojno. Subjektivno, ali v subjektivni zmedenosti

vesti: affirmative« (Okrožnica Apostolske administracije za Slovensko Primorje, 1972, št. 9, str. 77; isto v: Vjesnik Nadbiskupije splitsko-makarske, 1972, br. 4, str. 33—34). Ista kongregacija je potem na vprašanje »Ali je mogoč, da se vestni zakonci, ki so o tej stvari (predvsem o prepovedi direktne kontracepcije po HV; op. pis.) dobro poučeni in hočejo živeti kot dobri kristjani, znajdejo pred takim perpleksnim primerom (kakršnega omenjajo francoski škofje v 16. točki ‚Note pastorale‘; op. pis.)?« izjavila: »Ni mogoče izključiti možnosti, da se subjektivno dogodi tak primer« (prav tam). Ravno tako ločuje Kongregacija za verski nauk objektivno in subjektivno področje ter dopušča perpleksen primer na subjektivnem področju, ko gre za urejanje rojstev, tudi v odgovoru ljubljanskemu nadškofu dr. J. Pogačniku (prim. Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 57—59).

Tudi spremno pismo kardinala Šeperja, prefekta Kongregacije za verski nauk, k odgovoru škofu Jenku loči ‚error invincibilis‘ in ‚casus perplexus‘: Izjava francoskega episkopata »ima lahko tudi dober pomen, seveda le subjektivno, ko je človek perpleksen ali ima zmotno vest brez svoje krivde« (Okrožnica Apostolske administracije za Slov. Prim., 1972, št. 9, str. 78). Spremno pismo istega kardinala k odgovoru ljubljanskemu nadškofu pa izjavlja: »To se pravi, da se dopušča možnost, da je vest subjektivno inculpabiliter erronea ali perpleksna« (Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 59).

Tako ljubljanski nadškof kakor koprski škof sta postavila vprašanja Kongregaciji za verski nauk prav v zvezi z mojim stališčem glede perpleksnega primera (koprski škof je v dopisu celo navajal moje ime in me predstavil kot učenca p. Häringa, čeprav sem bil tudi učenec nekaterih moralistov, ki so člani Kongregacije za verski nauk, npr. patra H. Lia).

Po odgovorih Kongregacije za verski nauk in Kongregacije za kler bi se morali vsi ravnati po načelu: ‚Roma locuta — causa finita‘.

3. Vjesnik trdi, da »prof. Steiner izričito priznaje da se njegovo tumačenje o perpleksnem slučaju ne slaže s tumačenjem jugoslovenskih biskupa (usp. nav. članak, str. 350). On doduše priznaje, na istom mjestu, tumačenju jugosl. oiskupa stanovitu probabilnost, samo traži isto takvu probabilnost i za svoje tumačenje«.

Na strani 350 svojega članka in nikjer Steiner ne »traži isto takvu probabilnost i za svoje tumačenje«. On se zavzema za probabilnost nauka francoskih škofov. Kako more Vjesnik zapisati takšno neresnico?! Prav tako ni res, da »Steiner izričito priznaje da se njegovo tumačenje o perpleksnem slučaju ne slaže s tumačenjem jugoslovenskih biskupa«. Naj Vjesnik citira tekst, v katerem se to »izričito priznaje«! In kakšna logika je to, da se Steiner »ne slaže«, istočasno pa priznava »stanovito probabilnost«?

a) Na strani 350 se jaz nasproti mišljenju K. Nole zavzemam za probabilnost nauka francoskih škofov o perpleksnem primeru in priznavam »probabilnost mišljenju, ki ga zagovarja Nola«, ker se je za to mišljenje »izjavil tudi jugoslovanski episkopat«. To je resnica! Gre torej za direktno konfrontacijo nauka francoskih škofov in Nolinega mišljenja, ne pa za konfrontacijo nauka jugoslovenskega episkopata in mojega razlaganja. Jaz pa sem, dokler nista Kongregacija za verski nauk in Kongregacija za kler vprašanja o perpleksnem primeru rešili, priznaval probabilnost tako nauku francoskega kakor jugoslovenskega episkopata. In prepričan sem, da je to bilo za jugoslovenskega teologa najbolj pravilno in lojalno stališče. Zakaj?

Francoski škofje učijo: »Kontracepcija nikoli ne more biti nekaj dobrega. Vedno je nered. Ta nered pa ni vedno nekaj grešnega. Zgodi se namreč, da se nekateri zakonci po svojem prepričanju znajdejo pred resničnim navskrižjem dolžnosti (Gaudium et spes 51). Vsakdo pozna duhovne stiske, ki mučijo iskrene

zakonce takrat, ko jim naravni ciklus ne nudi dovolj zanesljive podlage za urejanje rojstev (*Humanae vitae*, 24). Ti zakonci se na eni strani zavedajo, da morajo pustiti vsako zakonsko dejanje odprto za porajanje življenja, prav tako pa so v vesti prepričani, da se je treba izogniti novemu rojstvu ali ga premakniti na poznejši čas. Ne morejo pa za to uporabljati naravne menjave plodnosti in neplodnosti pri ženi. Na drugi strani pa ti zakonci v svojem primeru ne vidijo, kako naj bi se za sedaj odpovedali izrazom svoje fizične ljubezni, ne da bi bila ogrožena trdnost njihovega zakona (*Gaudium et spes* 51, 1). — Za rešitev tega navzkrižja opozarjamo enostavno na stalni nauk moralke: ko je nekdo v navzkrižju dolžnosti in se zato ne more izogniti nekemu zlu, naj bo njegova odločitev kakršna koli, je treba po tradicionalni modrosti pred Bogom raziskati, katera od nasprotujočih si dolžnosti je večja. Zakonci se bodo odločili po skupnem premisleku, ki naj ga izvrše z vso vestnostjo, kakršno zahteva veličina njihovega zakonskega poklica. — Nobene dolžnosti v navzkrižju ne smemo pozabiti niti podcenjevati. Svoja srca bodo torej imeli dovzetna za božji klic in bodo pozorni na vsako novo možnost, ki bi naredila njihovo sedanjo izbiro ali ravnanje za sprašljivo« (*Note pastorale*, 16). Iz izrazov, »se nekateri zakonci po svojem prepričanju znajdejo« (original: *des époux se considerent en face*; op. pis.), »zakonci v svojem primeru ne vidijo« (original: *ils ne voient pas, en se qui les concerne*; op. pis.) itd., je očitno, da francoski škofje mislijo na kolizijo dolžnosti na subjektivnem področju, na subjektivni perpleksni primer.

Jugoslovanski škofje učijo: »Nije nipošto dopušteno uzimati kontracepcijska sredstva kao manje zlo u slučaju takozvanog sukoba dužnosti. Može se naime dogoditi da roditelji ne mogu, pa i ne smiju, imati više djece. To je jedna dužnost. Druga je dužnost podržavati bračnu ljubav bračnim činima, jer bi bez toga bračna ljubav i s njom sam brak mogli doći u opasnost. Između tih dviju dužnosti: ne imati više djece i sačuvati brak, neki drže da je veća dužnost sačuvati brak, pa ona tvrde da je nemoguće sačuvati brak pomoću periodičnog uzdržavanja, te u tim slučajevima dozvoljavaju upotrebu kontracepcijskih sredstava kao manje zlo. U tim i sličnim slučajevima jedino dopušteno sredstvo da se podržava bračna ljubav i tako spašava brak jest periodično uzdržavanje i vršenje bračnog čina u neplodnim danima« (*Uputa*, tč. 10). Ta nauk skuša najprej zaobiti možnost pravega perpleksnega primera na področju urejanja rojstev. To priča mišljenje, da »u tim i sličnim slučajevima jedino dopušteno sredstvo... jest periodično uzdržavanje i vršenje bračnog čina u neplodnim danima,« saj je dejstvo, da mnogi zakonci ne morejo uporabljati za odgovorno urejanje rojstev ženinkega cikla, ker je nezanesljiv (po zdravniških ugotovitvah bi naj 40% žena imelo nezanesljivi ciklus). Resnični perpleksni primer pa more nastati samo takrat, ko zakonci zaradi nezanesljivosti ne morejo uporabljati za urejanje rojstev ženinkega cikla. Potem ga gornji nauk ne dopušča, sploh v nobenem primeru, ravnanje po tradicionalnem moralnem načelu *in casu perplexo minus malum eligendum*. To pričajo predvsem izrazi: »nipošto«, »u tim i sličnim slučajevima«, najbolj pa odsotnost izrazov, po katerih bi mogli soditi, da se je kdaj na subjektivnem področju dovoljeno ravnati po tem načelu.

Nauk jugoslovanskega episkopata v točki 10 Instrukcije pa kajpada velja za objektivno področje.

Jugoslovanski teolog je torej do rabsodbe rimskih kongregacij imel pred očmi naslednja dejstva: 1. jugoslovanski episkopat pravi perpleksen primer na področju urejanja rojstev vsaj *implicite* izključuje, prav pa uči za objektivno področje; 2. francoski episkopat (s katerim se strinja mnogo drugih episkopatov) prav uči o rešitvi perpleksnega primera na subjektivnem področju; 3. gre za doktrinalno, ne za disciplinarno normo; 4. resnica ni omejena z jugoslovansko

mejo in tradicionalnih moralnih načel v Jugoslaviji ni prepovedano uporabljati; 5. jugoslovanski škofje predstavljajo neposredno cerkveno učiteljstvo za jugoslovanskega teologa. Kaj naj ta teolog stori? Po mojem mnenju je najbolj pravilno in lojalno, če prizna probabilitnost obema stranema. Da je bilo to stališče pri nas najprimernejše, je potrdila tudi Kongregacija za verski nauk. Na vprašanje škofa J. Jenka »Je ali ni v skladu z naukom okrožnice Humanae vitae razlaga francoskih škofov od 8. 11. 1968 pod točko 16...?« je kongregacija odgovorila: »Glej odgovor pod 1.« Pod to točko pa je rečeno: »Razlikujem: objektivno: negativne... Subjektivno, ali v subjektivni zmedenosti vesti: affirmative« (Okrožnica Ap. adm. za Slov. Prim., 1972, št. 9, str. 77).

b) Niti malo ne želim, da bi kdo postal »steinerovec«. Pač pa bi bil zelo vesel, da bi se vsi držali tradicionalnega moralnega nauka, ki dopušča subjektivno perpleksnost na vseh področjih človekovega delovanja in uči, da se je v tem stanju treba po formirani in iskreni vesti ravnati po načelu: ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘. Na zvestobo moralnim načelom v zvezi s perpleksnim primerom opozarja tudi kardinal Šeper v spremnih pismih k odgovorom, ki rešujejo jugoslovanski problem perpleksnega primera: Izjava francoskega episkopata »ima lahko tudi dober pomen, seveda le subjektivno, ko je človek perpleksen ali ima zmotno vest brez svoje krivde. Tu veljajo načela, ki jih navaja moralka za take primere« (Okrožnica Ap. adm. za Slov. Prim., 1972, št. 9, str. 78). In še: »To se pravi, da se dopušča možnost, da je vest subjektivno inculpabiliter erronea ali perpleksna. To so splošni moralni principi« (Okrožnica Nadškofijskega ord. v Ljubljani, 1972, št. 8, str. 58).

Če bi se pisec Vjesnika držal vseh tradicionalnih moralnih načel, ki urejajo delovanje v perpleksnem primeru, ne bi imel razloga, da napada Doktrinalno komisijo zaradi tega, ker se je »složila da tumačenje dra Steinera nije u sukobu s enciklikom ‚Humanae vitae‘«. Saj, kakor smo videli zgoraj, sem se zavzemal samo za priznanje možnosti perpleksnega primera na subjektivnem področju in za ravnanje v tem primeru po načelu: ‚in casu perplexo minus malum eligendum‘.

Če bi Ordinariat nadbiskupije splitsko-makarske upošteval vsa tradicionalna moralna načela v zvezi s perpleksnim primerom, ne bi »zabranio tiskanje članka prof. Steinera u ‚Službi Božjoj o H. V.‘« in ne bi prepovedal razširjati »Službo Božjo«, v kateri je bil članek tiskan, potem, ko je dal ‚nihil obstat‘ Škofijski ordinariat v Mariboru.

Če bi se vsi držali tradicionalnih moralnih načel, potem bi zavladalo »medu biskupima in teozozima Jugoslavije jedinstvo«, še več, do needinosti sploh ne bi prišlo.

Vjesnik Nadbiskupine splitsko-makarske trdi, da »je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK«, da »do sukoba dužnosti ali do casus perplexi... može doći jedino na subjektivnom području«. Jaz sem zagovarjal kolizijo dolžnosti, perpleksen primer na subjektivnem področju. Doktrinalna komisija se je prav zato zedinila, da v moji razlagi ni ničesar proti papeževi encikliki. Nejasno je torej, zakaj je Nadškofijski ordinariat v Splitu prepovedal moj članek, nejasno, zakaj Vjesnik istega ordinarijata napada Doktrinalno komisijo, nejasno, zakaj med jugoslovanskimi škofi in teologi ni edinstva. Odgovor bo najbrž v razločevanju med resnico nečesa in resnico nekoga.

c) Naše dosedanje obravnavanje Vjesnikovega pisanja, ki ima naslov »Naš Odgovor bo najbrž v razločevanju med resnico nečesa in resnico meljenost naknadne trditve istega lista, ki se glasi: »Iz gornjega je jasno, da je naš nadbiskupski ordinariat pravilno postupio, kad ie zabranio tiskanje članka prof. Steinera u ‚Službi Božjoj‘ o H. V. i da su izjave Vijeća za nauk vjere pri BK i pisanje G. K. o tom predmetu bile pogrešne« (1972, br. 4, str. 35). »Jasno«

bi naj to bilo iz odgovora Kongregacije za verski nauk škofu J. Jenku. Zgoraj smo posamezne odgovore te kongregacije citirali.

Ali je iz odgovora kongregacije jasno, da na področju urejanja rojstev ne more priti na subjektivnem področju do perpleksnega primera? Ali je iz tega odgovora jasno, da se zakonci v perpleksnem primeru ne smejo ravnati po tradicionalnem načelu: *in casu perplexo minus malum eligendum*? Ali je jasno, da je nauk francoskih škofov za subjektivno področje napačen, nauk jugoslovanskih škofov pa za isto področje pravilen?

Ko bo na vsa ta vprašanja Vjestnik mogel odgovoriti z *da*, bo lahko trdil, kar je trdil. Dokler pa ne bo mogel tako odgovoriti (in tako ne bo mogel odgovoriti nikdar), dotlej je jasno samo to, da »nadbiskupski ordinarijat« v Splitu ni pravilno »postupio, kad je zabranio tiskanje članka prof. Steinera u *Službi Božjoj*« in da je mišljenje »Vijeća za nauk vjere pri BK« o mojem pisanju bilo pravilno.

Naše dosedanje obravnavanje Vjesnikovega odgovora Doktrinalni komisiji tudi priča, da Vjesnik nima pravice spraševati, »da li svi članovi DK primaju nauk enciklike HV samo globalno ili i u pojedinostima«. Vjesnik tudi ni dokazal, da bi DK storila kaj proti HV.

Prav tako Vjesnik nima pravice trditi, da »Doktrinalna komisija ignorira učenje o prenošenju života naše BK, t. j. *Pastirsko pismo BKJ*... i *Uputa naših biskupa*«. S čim je Vjesnik dokazal svojo trditev?

Vjesnik celo trdi, da »je jasno iz papine enciklike i iz oba dokumenta naše BK«, da »do sukoba dužnosti ali do casus perplexi... može doći jedino na subjektivnom području«. Doktrinalna komisija ni spregledala v mojem pisanju, da zagovarjam samo perpleksen primer na subjektivnem področju in ravnanje v tem primeru po tradicionalnem načelu, *in casu perplexo minus malum eligendum*. Vjesniku pa se je to zgodilo.

4. Vjesnik izjavlja: »Mi ne možemo dopustiti nikakvu probabilnost u praksi mišljenju prof. Steinera, jer naši biskupi u svojoj *Uputi* od 1970. pišu: *Naš episkopat ne može odobriti dvosmiselno načelo po kojemu bi kontracepcija bila uvijek nered, ali ne bi bila uvijek grijeh*.«

Vjesniku je treba najprej povedati, da tega teksta v »*Uputi od 1970*« sploh ni! Ta tekst je v Izjavi »Predsjedništva Vijeća za nauku vjere pri BKJ«, ki so jo podpisali člani tega predsedstva, to se pravi samo trije »naši biskupi«.

Potem je treba reči, da je ravno to Izjavo Kongregacija za verski nauk ovrгла, ko je izjavila, da je subjektivno perpleksen primer na področju urejanja rojstev možen. Ovrгла tudi Kongregacija za kler z izjavo, da posebne okolnosti, ki spremljajo objektivno slabo dejanje, morejo to dejanje narediti »negrešno, zmanjšano v krivdi ali subjektivno branljivo«.

Dalje moram povedati, da nisem zahteval »nikakvu probabilnost u praksi« svojemu mišljenju, ampak sem se zavzemal za probabilnost nauka francoskega in drugih episkopatov, kolikor se nanaša na subjektivno področje.

Končno pa je treba Vjesnik spomniti, da sem zagovarjal perpleksen primer na subjektivnem področju in za reševanje tega primera po tradicionalnem moralnem načelu. To pa ne potrebuje nikakršne probabilnosti in od nikogar dopustitve probabilnosti. Glede dovoljenosti uporabljanja tradicionalnega nauka, ki govori o perpleksnem primeru, ni v Cerkvi nobenega dvoma, ampak popolna gotovost.

5. Vjesnik pravi, da »teolozi mogu i moraju dalje proučavati pitanja u svezi s HV, ali to moraju činiti u stručnim časopisima, a ne u praktično-pastoralnim, kao što je *Služba Božja*«.

Svoj članek »Ne na umanjeње nego na uzveličanje...«, o katerem Vjesnik govori, sem poslal v *Službo Božjo* zato, ker je ta članek odgovor na članek K. Nole »Nekaj kazusov«, ki je bil objavljen v tem časopisu (1969, 421—432;

1970, 67—74). V svojem članku je Nola trdil več neresnic in je v marsičem moje pisanje izkrivil itd. (prim. Služba Božja, 1971, 330, 336, 351 itd.). Torej sem se imel pravico braniti v ‚Službi Božji‘.

V ‚Službi Božji‘ je izšel tudi članek dr. J. Kuničiča »Neka ‚nova‘ osporavanja u pitanju kontracepcije« (1971, 95—99), v katerem avtor z nedopustno metodo in s podtikanjem kritizira moj dopis Škofovski konferenci Jugoslavije. Torej sem moral resnico zopet braniti v ‚Službi Božji‘.

V isti reviji sta bila potem objavljena dva članka K. Nole, »Odgovor dr. Steineru (1972, 58—63) in »Doktrinalna komisija B. konferencije Jugoslavije i ‚Humanae vitae‘« (1972, 125—130). V obeh člankih uporablja Nola nedopustno metodo, izkrivlja misel nasprotnikov, napada osebe, npr. v prvem škofa dr. M. Držečnika, v drugem pa nadškofa dr. J. Pogačnika, itd. Drugi Nolin članek je uredništvo ‚Službe Božje‘ objavilo celo z naslednjim pripisom: »Zamoljeni smo od splitskog nadbiskupa dr. Frane Franića, da objavimo ovaj članak« (1972, 125).

V listih »praktično-pastoralnim, kao što je ‚Služba Božja‘« se smejo objavljati članki, ki uporabljajo nedopustno metodo, podtikajo, napadajo celo škofove, itd., ne smejo se pa po mišljenju Vjesnika Nadbiskupije splitsko-makarske objavljati članki, ki vse to zavračajo; krivično napadeni se ne sme braniti. Zelo se čudim dvojni meri Vjesnika! Kakšno diskriminacijo uganja Vjesnik? Kakšno časnikarsko moralo zagovarja? Kakšen odnos ima do iskanja resnice?

6. Vjesnik potem zahteva, da bi Doktrinalna komisija »trebala svoj zaključak predati... i splitskom nadbiskupu, kojega ona stvarno svojom izjavom osuđuje.«

Videli smo, da Doktrinalna komisija ni izdala nobene izjave, s katero bi obsodila splitskega nadškofa.

Kar zahteva Vjesnik od Doktrinalne komisije, po tistem bi se moral sam ravnati. Ali je Vjesnik »Naš odgovor na Izjavo Doktrinalne komisije BKJ«, s katerim »stvarno... usuđuje« skoraj vse škofove, ki so člani iste komisije, predal tem škofom? Ali je predal tem škofom članek »Vijeće za nauk vjere BKJ i ‚Humanae vitae‘«, s katerim jih je stvarno obsodil. Vjesnik je prvo in drugo (1972, br. 2, 10—14) enostavno objavil.

Sklep

Očitki v pisanju »Naš odgovor na Izjavo Doktrinalne komisije BKJ« isti komisiji so neutemeljeni in zato krivični.

Štefan Steiner

Pogovor med transcendentno in personalno-dialoško kristologijo*

V zimskem semestru 1970—71 sta K. Rahner in strokovnjak za novo zavezo W. Thüsing po medsebojnem dogovoru skupno predavala kristologijo. Pri predavanjih, ki jih je imel K. Rahner kot sistematik, so bile že od začetka vsakega predavanja razdeljene pismene teze in glavne točke vsakega predavanja; tako so slušatelji laže sledili in postavljali tudi vprašanja za pojasnilo posameznih

* Karel Rahner — Wilhelm Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (Quaestiones disputatae št. 55)*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1972, 316 str.

trditev. Vselej je bil navzoč tudi W. Thüsing, ki je ob določenih točkah nastopil s svojim predavanjem, pri tem pa tudi dal v roko sluшатeljem skripta z glavno snovjo, ki jo je nato ustmeno obdelal podrobneje. W. Thüsing je smel tudi kar sredi Rahnerjevega predavanja postavljati ugovore in vprašanja, ali pa tudi dodajati pojasnila s področja novozavezne eksegeze. A tudi K. Rahner je prisostvoval Thüsingovim predavanjem in ob raznih točkah vstopal v eksegetova izvajanja. Nato se je ob sodelovanju sluшатeljev razvijal pogovor o predavani snovi v celoti.

Oba profesorja sta s takšnim načinom obravnavanja istega predmeta — eden kot dogmatik, drugi kot ekseget — praktično pokazala potrebo po reformi teološkega študija, reformi, ki ne sme šele čakati na čas, ko bodo institucije prilagojene upravičenim zahtevam današnjega teološkega študija. — In kaj je najbolj potrebno reforme? Vsekakor je predvsem treba premagati ločenost, nepovezanost, medsebojno neuglašenost, brezveznost med posameznimi teološkimi disciplinami. Ker gredo discipline — večkrat o isti stvari, čeprav pod različnimi vidiki — vsaka svojo pot, jih študentje teologije čutijo kot nepovezane fragmente in ne vidijo med njimi povezujočih črt. Iz raztresenih kamenčkov mozaika pa si je seveda skoraj nemogoče napraviti o celoti zares smiselno podobo.

Če je kje sodelovanje koristno in zaželeno, je gotovo še posebno sodelovanje med sistematično in biblično teologijo. Sistematična teologija kot refleksija o oznanilu Cerkve znotraj današnjega miselnega obzorja in biblična teologija kot prikaz in refleksija o tistih bibličnih tekstih, brez katerih povezava današnjega teološkega mišljenja z izvirom in trajno temeljno podobo krščanstva ni mogoča, bi morali še posebno biti medsebojno skladni in uglaseni. Tako je že v stvari sami utemeljeno, da sta se najprej zastopnik sistematične (dogmatične) in biblične teologije najprej sešla sama zase in poiskala v dvogovoru medsebojno sodelovanje.

Gotovo je, da se morata srečavati obe omenjeni disciplini. K. Rahner in W. Thüsing poudarjata: Sistematična teologija mora ostati odprta izsledkom biblične teologije; eksegeza (in z njo biblična teologija) pa sama sebe ne sme umevati le kot »fundamentalno-teološko« delujočo historično znanost, marveč mora tudi ona biti s svoje strani odprta za nauk Cerkve in obenem za današnji miselni horizont. Ekseget ima nalogo, da s svoje strani pomaga utreti pot od biblične (kritično dobljene in ne že vnaprej od dogmatike narekovane) teologije k cerkvenemu nauku — in s tem k oznanjevanju — in k sistematiki. V knjigi, ki sta jo kot nekakšen rezultat medsebojnega sodelovanja pri kristologiji nato objavila, pripominjata Rahner in Thüsing: Če bi zastopniki sistematične in biblične teologije bili mnenja, da poskus takšne odprtosti zadostuje znotraj njihovega lastnega učnega postopka in da je že s tem zadoščeno objektivno danim zahtevam, potem se to »nama zdi prijazna prevara (holde Täuschung)« (str. 4.). Potrebno je bližnje sodelovanje.

Tekste, ki sta jih avtorja imela za podlago svojim predavanjem in razgovorom ter disputacijam v zvezi s svojimi predavanji, sta izdala v skupni knjigi kot »Quaestio disputata«.

K. Rahner je priobčil le krajše tekste in le bolj glavno snov, ki jo je pri predavanjih obravnaval, in sicer na prvem mestu, kakor to ustreza mestu sistematične teologije; zraven pa so v knjigi navedena tudi razna Rahnerjeva dela, kjer je snov obdelana bolj obširno ali s kake druge strani, a tudi nekatera dela drugih avtorjev, kolikor se je zdelo potrebno za boljše umevanje Rahnerjevih kristoloških izvajanj. Svojemu oddelku je Rahner dal »Grundlinien einer systematischen Christologie« (od str. 15 do 78). — Prispevki W. Thüsinga obsegajo skoraj trikrat več kakor Rahnerjevi, in sicer po Thüsingovi lastni pripombi že zaradi tega, ker so njegova dela iz biblične eksegeze manj dostopna

kakor Rahnerjeva. Thüsingov prispevek ima naslov »Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie« (od str. 79 do 315). — V predgovoru avtorja sama pojasnjujeta svoj poskus, svoje namene in metodo, ki sta jo pri tem uporabljala (str. 3—6).

Thüsing še posebej pojasnjuje, zakaj je dal svojemu prispevku tak naslov. Pred seboj je imel svojega partnerja v pogovoru, tj. K. Rahnerja. Rahnerjeva dogmatika pa se naslanja na »transcendentalno« izhodišče. Thüsing pravi: »Po mojem mnenju mora biti kristologija, ki jo je treba zasnovati na temelju bibličnega mišljenja, 'dialogična' — če razumemo to besedo tako v smislu razmerja med Bogom in človekom kakor tudi v smislu medčloveškega razmerja (z bibličnim naglasom na prvem razmerju). Ker imam za potrebna in združljiva oba nastavka . . . , bi kristologija, ki si jo predstavljam kot cilj in ki s stališča sv. pisma iščem pota do nje, morala biti 'transcendentalno-dialogična'« (81).

Zdi se mi koristno, da tukaj tiste brave, ki nimajo prilike in ne časa brati spise K. Rahnerja, seznanim v grobih obrisih z Rahnerjevo »transcendentalno kristologijo«; nato pa še z »dialoško« kristologijo, ki naj bi po Thüsingovih mislih privzela vase tudi važne črte Rahnerjeve »transcendentalne« kristologije. Oboje na podlagi snovi, ki sta jo Rahner in Thüsing obravnavala v omenjenih predavanjih in nato izdala kot št. 55 »Quaestiones disputatae«.

I. »Transcendentalna kristologija« pri K. Rahnerju

»Transcendentalno« moramo razlikovati najprej od »transcendentnega«. Transcendentni so — tako pravi K. Rahner sam — tisti povedki, ki se nanašajo ne le na določeno področje bitnega, marveč veljajo o vsakem resničnem ali možnem bitju (npr. bit, enota, resničnost, dobrot). Če pa kaj tako spoznam, da je dokazano: tajitev takšnega povedka o tistem spoznanem »kaj« vključno sama odpravlja, sama sebe taji — potem govorimo o »transcendentalnem« (povedku). K. Rahner posebno govori o »transcendentalnosti« človeškega duha, kolikor je v svojem spoznavanju posameznih predmetov ta duh nujno naravnani na bit v splošnem, tako da bi brez te naravnani in te netematične vednosti za bit v splošnem (vključno za Boga) ne mogel imeti nobenega spoznanja o posameznih bitjih, tudi ne nobenega pojma. Izraz »transcendentalen« je vzet v istem pomenu, kakršnega je uvedel Kant, ki so mu »transcendentalia« apriorni pogoji spoznanja.¹

Zakaj je K. Rahner sploh začel govoriti o »transcendentalni« kristologiji? Zato, ker hoče na neki način olajšati današnjemu človeku dostop do Kristusove skrivnosti. Če namreč človek, ki je vaju le izkustvenih znanosti, sliši govoriti o Kristusu v klasični govorici (hipostatično zedinjenje, božja in človeška narava v združenju v eno osebo, vstajenje od mrtvih), se mu kar nehote vrine misel, da gre tukaj kratko malo za mite. Drugače je, če povedke o Kristusu navežemo na to, kar človek tako in tako v sebi izkuša in doživlja, čeprav mu to navadno ne prihaja v zavest, vsaj ne izrečno in »tematično«.

Človekova narava — tako na razne načine razlaga K. Rahner v svojih razpravah — je kot »duh v svetu« odprta nasproti brezmejnemu obzorju biti sploh, s tem pa nasproti »absolutni skrivnosti, ki se imenuje Bog«. To vključno, »netematizirano« usmerjenost na Boga človek nujno uresničuje v vsakem svojem res človeškem spoznanju in hotenju. To pa ga obenem naravnava v tisto smer, kjer naleti na trditev krščanstva o »hipostatičnem zedinjenju«, o najvišjem možnem zedinjenju človeka z »absolutno skrivnostjo Boga«. Tako

¹ Prim. K. Rahner — H. Vorgrimmler, Kleines theologisches Wörterbuch, Herder, Frb.—B.—W. 1961, 363 sl.

pridemo do trditve: Človeška narava v odnosu do hipostatičnega zedinjenja v Kristusu ni nekaj indiferentnega, do česar bi bil človek lahko v resnici docela brezbrizen tudi v največji globini svojega bitja. Hipostatično zedinjenje je marveč človekova možnost, ki je utemeljena v bolj radikalni možnosti za hipostatično zedinjenje. Človeška narava je torej ustvarjena kakor tista gramatika, ki je nujno potreben pogoj za to, da more biti božja Beseda izgovorjena v času.²

V knjigi, iz katere tukaj povzemamo važnejše točke, nanašajoče se bolj naravnost na »transcendentalno« in pa na »dialoško« kristologijo, je izpod Rahnerjevega peresa 5 poglavij. 3. poglavje je naslovljeno kot »Transzendente Christologie«. V okviru 4. poglavja pa je oddelek, ki ima naslov »Transzendente Auferstehungshoffnung als Horizont der Erfahrung der Auferstehung Jesu«. A tudi drugod je na ta ali oni način navzoč »transcendentalni« nastavek za kristologijo. Vsaj nekaj od tega naj bo navedeno.

»Človekova naravnost na absolutnega prinašavca milosti je utemeljena že v bistvu duhovnega subjekta« (Subjekthaftigkeit); to je temelj za »dialoški odnos do Boga in daje tako neke temelje za upanje na dokončno samopriobčitev Boga človeku«; vendar pa — tako pristavlja Rahner — iz tega še ne sledi z gotovostjo to samopriobčenje (»Selbstmitteilung Gottes« — ena od osrednjih idej K. Rahnerja). (21). — Absolutni smisel more človeškemu življenju dati le Bog (22). To se posebno jasno pokaže ob smrti, ob kateri »preostane ali upanje na ‚vse‘ ali pa goli obup« — smrt je radikalni dogodek, ob katerem se to, kar je že sicer navzoče, jasno pokaže (23).

Na zgodovinski in torej kategorialni način se nam to samopriobčenje Boga podeljuje samo v takšnem človeku, ki se z ene strani v svoji smrti odpove sleherni zgolj znotraj sveta uresničljivi prihodnosti in ki se z druge strani v tem sprejemu smrti izkaže kot dokončno sprejetega od Boga; samo tak človek nam jamči za nepreklicno samopodaritev Boga svetu kot celoti — in samo tak človek napravi, da takšna samopriobčitev oz. samopodaritev Boga stopa pred nas tudi na zgodovinski način in nam je poroštvo, da je Bog (neizrekljiva skrivnost) človeka sprejel in sprejel njegovo zgodovino in svet. Samopodaritev Boga s v o b o d n e m u (»eksemplaričnemu«) subjektu se more kot nepreklicno zmagovita (kot eshatološko dokončna) kategorialno izkazati le, ko ta svobodni subjekt to samopodaritev Boga in njegovo pritrnitev svetu dejansko sprejme. In to se je zgodilo v Kristusovi velikonočni skrivnosti. (23). Podstavljati pa je treba pri tem tudi protiindividualistično prepričanje, da ima spričo dejanske enote sveta in zgodovine z božjega stališča in s stališča sveta takšna »posamezna« usoda »eksemplarični« pomen za svet sploh (24).

Vendar pa K. Rahner ne odklanja kar tako klasične kristologije. Posebej glede kalcedonske formulacije nauka o dveh nepomešanih in hkrati neločenih in neločljivih naravah v Kristusu Rahner odločno zatrjuje, da je ta formulacija cerkveno nujno potrebna — in moremo seveda z njo pravilno izraziti bit in usodo »prinašavca odrešenja«. S tem se Rahner postavlja v nasprotje s stališčem, ki ga danes tudi nekateri katoliški teologi zagovarjajo (češ da je kalcedonsko formulacijo sploh mogoče molče kar obiti). — Razen tega poudarja K. Rahner izrečno: Zgodovinsko je mogoče docela dovolj trdno izkazati, kako je Bog omenjeno radikalno predanost prinašavca odrešenja (Kristusovo predanost Bogu) res sprejel — in to sprejetje imenujemo »vstajenje« (25). Sploh je mnogokaj o Jezusu mogoče tudi zgodovinsko vedeti, tudi marsikaj takšnega, kar ima »teološko relevantno«, kar je teološko važno (25).

² Prim. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, v: *Schriften zur theologie VIII (Einsiedeln 1967) 43—65*; isti, *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, v: *Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1964) 183—221*.

Preroki so mnogokrat svoje življenje končali s smrtjo, a njihovo poslanstvo ni bilo ovrženo. Toda pri Kristusu je nekaj prav posebnega: z maga je prav v njegovi smrti (31). — Jezus je bil zadnji božji poziv, zadnje božje vabilo; po njem ne bo nobenega božjega poziva več in ne more biti. S preroško radikalnostjo je Jezus na nov način oznanjal staro oznanilo o božjem kraljestvu. Doživljal je tak odnos do Boga, ki je z ene strani — v primerjavi z drugimi ljudmi — enkrat in nov in ga je z druge strani Jezus imel za takšnega, ki je za druge ljudi in za njihov odnos do Boga eksemplaričen. Seveda pa je to dobilo svojo poslednjo radikalnost šele z njegovo smrtjo in vstajenjem, in to ne le »za nas«, ampak tudi v sebi. Vendar pa se je že pred veliko nočjo Jezus mogel zavedati, da je absolutni prinašavec odrešenja, in imeti izkustvo o tem. Že pred veliko nočjo je Jezus po umevanju samega sebe dejansko oznanjevalec božjega kraljestva, kakor še ni bilo prej tu, a je z njim in v njem že tukaj. Vsaj v tem smislu se že predvelikonočni Jezus zaveda samega sebe kot absolutnega prinašavca odrešenja (32 sl.).

V 4. poglavju govori K. Rahner o »teologiji Jezusove smrti in vstajenja« (35—69) in v tem okviru tudi o »transcendentalnem upanju na vstajenje kot obzorju izkustva Jezusovega vstajenja.

Vsak človek — pravi Rahner — s transcendentalno nujnostjo izvrši dejanje upanja na svojo lastno vstajenje, in sicer bodisi v načinu svobodnega sprejema bodisi svobodnega odklona takšnega upanja. Kajti vsak človek se hoče ohraniti v dokončnosti in izkuša to hotenje (Anspruch) v dejanju svoje odgovorne svobode, naj implikacijo (vključnost) svoje izvršitve svobode more tematizirati ali ne, naj jo v veri sprejme ali pa jo v obupu odklanja. Toda »vstajenje« ni samo dodatni povedek o usodi nekega sekundarnega dela človekovega bitja (ein sekundärer Teil des Menschen) kot tisti del, za katerega bi na temelju prvotnega umevanja — praumevanja — človekovega bitja sploh ne mogel — v upanju — vedeti. »Vstajenje« je marveč beseda, ki na temelju človekove konkretnosti obljublja trajno veljavnost celotne človekove eksistence. »Vstajenje« ima v mislih res vstajenje »mesa«, to se pravi človeka, ne ravno vstajenje telesa, katerega ima človek kot del samega sebe. Ako torej človek svojo eksistenco potrjuje (bejaht) kot veljavno in kot tako, ki jo je treba rešiti, in če pri tem ne podleže nesporazumljenju platonskega antropološkega dualizma, potem potrjuje — upajoč — svoje vstajenje. — Zoper ugovor, ki bi tukaj brez dvoma utegnil nastopiti, pravi Rahner: Naj ne rečemo, da s pravkar izrečeno trditvijo podstavljamo čisto določeno antropologijo, ki jo sprejema premalo ljudi, umevajočih na ta način sami sebe, in da torej takšna antropologija ne more preprosto veljati kot predpostavka za stavek o transcendentalnem upanju v vstajenje. Tukaj človek sploh ni umevan v posebnem smislu (poleg drugačnih, ne vnaprej miselno nemogočih smislov); človek je marveč tukaj vzet zelo »nefilozofsko«, kakršen pač je in ga najdemo kot enega (se pravi, ne razcepljenega v razne dele). Saj vera v vstajenje sploh ne podstavlja točnejšega vprašanja, kako bodo podani »deli« in »momenti« človeka v njegovi dokončnosti (ti »deli« in »momenti« sploh niso izrečno razločeni). Ta vera le negativno prepoveduje, da bi že vnaprej izločili določene momente človeka kot nepomembne za človekovo dokončnost, ne da bi zato vera pozitivno prizadevala bližnja določila o načinu te dokončnosti (39).

S stavkom o transcendentalnem upanju na vstajenje ne nasprotujemo trditvi, da se človeku na temelju izkustva Jezusovega vstajenja bolje posreči dejansko objektivizirati takšno umevanje samega sebe. Zveza (Zirkel) med transcendentalnim upanjem na vstajenje in izkustvom Jezusovega vstajenja je povsod podana. To transcendentalno upanje na vstajenje je razumevanjsko

obzorje za versko izkustvo Jezusovega vstajenja. Kjer to transcendentalno upanje na vstajenje ni izrinjeno (verdrängt), tam nujno išče svojega zgodovinskega posredovanja in potrditve, ob kateri more postati izrečno upanje na vstajenje in postane v pravem pomenu eshatološko upanje, ki se užge ob spolnitvi upanja na Jezusu (39 sl.). V osnovi more iti le za to, ali to transcendentalno upanje na vstajenje še sploh išče v zgodovini, če bi moglo srečati kakega vstalega ali če »že« kje obstoji in če more biti tisti vstali kot tak v veri predmet izkustva. Ako je to edina zakonita alternativa, ako je to le zgolj še odloženo upanje ali življenje znotraj upanja, ki že doživlja (izkuša) izpolnitev, in ako je edino to človeku nekaj primernega, potem se človek pričevanju drugih ne sme skeptično zapreti — pričevanju namreč, da Jezus živi, da je vstal (40).

Važno je tudi, da gre pri Jezusovem vstajenju vendar za samo enkrat izvršeno dejstvo. To je že samo po sebi vredno premisleka. Mnogo ljudi je bilo umorjenih, tudi umorjenih »prerokov«, o katerih bi človek rad zvedel, da živijo; in vendar ni mogoče kaj takega zvedeti. Ali nima takšna enkratnost svoj razlog v tem, da je razlog sam enkraten in kratko malo »resničen« in da torej tu ne gre za slučajno sovpadanje disparatnih izkustev in premislekov, ki je tolikokrat vzrok zmot? Kdor taji Jezusovo vstajenje, ne da bi ga že vnaprej napak razumel in potem takšno napačno umevanje po pravici zavrgel, bi se moral postaviti pred tole vprašanje: Zakaj domnevna »zmota« ne nastopa večkrat, čeprav so vzroki za takšno »zmoto« trajno podani? Zakaj nam zgodovina govori samo o enem dogodku vstajenja od mrtvih? (40).

Rahner na črti svojega transcendentalnega nastavka govori tudi o enoti apostolskega in našega lastnega izkustva glede vstajenja (40—42). Naša vera ostane vezana na apostolsko pričevanje. Vendar drugače, kakor pa je to pri profanih dogodkih. Dano nam je namreč notranje pričevanje ob luči božje »milosti«, notranje pričevanje izkustva Duha. Tu ne gre za sumljivost kake mitološke teorije: saj v veri in v upanju na svoje »vstajenje« izkušamo svoj pogum, da stojimo nad smrtjo, in sicer v pogledu na Vstalega, ki stopa pred nas v apostolskem pričevanju. In v tem (svobodno uveljavljanem) pogumu se Vstali sam izpričuje kot živega — tu nastane povsem uspelo in srečno soglasje med transcendentalnim upanjem v vstajenje in kategorialno-realno danostjo takšnega vstajenja, ki je v Jezusu uresničeno tudi za nas. In sicer je to takšno soglasje, ki ga ni mogoče odpraviti. V tem krogu se oboje medsebojno nosi in izpričuje kot resnično. Mi sami pridemo k spričevani stvarnosti. V »Duhu« izkusimo mi sami Jezusovo vstajenje, ker Duha samega in njegovo »stvar« (»Sache«) izkusimo kot nekaj živega in zmagovitega. A s tem stavkom se ne napravimo samostojnih in neodvisnih od apostolskega pričevanja o vstajenju. Kajti če vzamemo, da obstoji transcendentalno upanje na vstajenje in da to upanje vedno išče svoje kategorialne oprijemljivosti in pričevanja (in to je ponudeno tistemu, ki veruje v krščansko odrešenjsko možnost za vse, čeprav večina od teh »vseh« ni slišala izrečnega oznanila evangelija), potem more to transcendentalno upanje na vstajenje svojemu temelju in predmetu dati njegovo kategorialno ime vendarle ravno le s pomočjo apostolskega pričevanja o vstalem Jezusu. Na kategorialno-krščanski način se da transcendentalno upanje na vstajenje posredovati le po apostolskem pričevanju. V tem pa je vsebovano še nekaj: to od Duha povzročeno upanje na vstajenje res obstoji; in to od Duha povzročeno izkustvo nepremagljivega življenja daje trdno podlago verodostojnosti apostolskega pričevanja; z druge strani pa v tem pričevanju pride povsem k samemu sebi. Pri sv. Pavlu bi se vse to dalo ponazoriti z medsebojnim odnosom pogojenosti izkustva Duha in vere v vstajenje (40—42).

II. »Dialoška kristologija« v sv. pismu

W. Thüsing skoz in skoz na ta ali oni način ob svetopisemskem tekstu in témah dokazuje in pojasnjuje, kako je k Rahnerjevi transcendentalni zamisli kristologije treba pridružiti še izrazito dialoškost, kakršno najdemo v sv. pismu. Thüsing ne odklanja Rahnerjevega transcendentalnega nastavka ali izhodišča; pač pa hoče to dopolniti z dialoško prvino, brez katere po Thüsingovem mnenju ne more biti zares z božjim razodetjem skladnega nauka o Kristusu in o njegovem odrešenjskem delu.

V uvodu k celotnemu razpravljanju govori Thüsing o pomembnosti sv. pisma za današnjo teologijo in o problematiki sodelovanja dogmatike in eksegeze (82—97). Danes namreč obstoji tendenca, ki vidi v kakršni koli absolutni zahtevi ali obveznosti, tudi v obveznosti s strani nove zaveze in krščanstva, nekaj nesprejemljivega. Danes je tudi mišljenje kristjanov v veliki meri oblikovano od razsvetljenstva. In za takšno mišljenje je »eksemplaričen tudi transcendentalni nastavek K. Rahnerja« (85). — Thüsing tukaj izreče neko kritiko zoper Rahnerja; vendar pa takoj dostavi, da prav Rahner poudarja: »Pracerkev ni le časovno prva perioda Cerkve, marveč trajni temelj in trajna norma za vse prihodnje periode, zakon, po katerem se začenja celotni tek Cerkve« (Über die Schriftinspiration, Qu. disp., 52 sl.). K temu je treba dodati tudi Rahnerjev nauk o »inspiraciji« sv. pisma, češ da je dana že z dejstvom, da spada to sv. pismo k sami konstituciji Cerkve. V zvezi s tem moremo reči, da je sv. pismo nove zaveze (v zvezi z njim pa tudi sv. pismo stare zaveze) nekaj takega, kar teologijo obvezuje. Spet pa bi to ne bilo mogoče, če bi v Jezusu ne bilo dano nepreklicno samopriobčenje Boga človeštvu. Nova zaveza more biti za teologijo odločilno važna samo tedaj, če Jezus ni le rabi ali prerok, ki je nekoč živel in je sedaj mrtev, marveč če je v nekem smislu, ki ga sicer ni mogoče brez ostankov izraziti z besedami in še posebno ne razumeti v smislu naravoslovnega spoznanja, kljub temu vendar v resničnem pomenu živ in je kot pri Bogu živeči sredi svojih in je to dejstvo, ta stvarnost za Cerkev nekaj konstitutivnega, zato pa od tega zavisi tudi odločilna važnost nove zaveze za Cerkev (in s tem za teologijo). (87—89).

Teološki zasnutki, ki jih najdemo v sv. pismu nove zaveze, razodevajo v svoji vsebini in s tem v zvezi tudi v svoji zgradbi iz govorov (»Redestruktur«) dialoškost: To je ne le govorjenje o Jezusu Kristusu, marveč primarno vsebuje dialoško strukturo, obstoječo v temle: »Božja iniciativa po Jezusu — odgovor in usmeritev na Boga po Jezusu« (92).

V večjem poglavju Thüsing naniza »Vprašanja in opombe k transcendentalni kristologiji« (98—113).

Odnos med transcendentalno in aposteriorno in sicer dialoško kristologijo ima svoj temelj v svetopisemsko upoštevanem odnosu med stvarjenjem in odrešenjem, a tudi med zgodovino človeštva in zgodovino izvolitve (kar najdemo že v stari zavezi), končno v odnosu med staro in novo zavezo. Morda je sploh mogoče reči, da je v transcendentalni kristologiji vsebovan problem odnosa med staro in novo zavezo, čeprav na svoj način. Saj vidimo, kako bogata je stara zaveza ne le glede teoloških, temveč tudi glede antropoloških prvin. Temu pa se pridruži nova zaveza s kerigmo o Jezusu kot »sredniku« in »absolutnem prinašavcu odrešenja« (99).

V protoloških povedkih nove zaveze (Jezus kot prvorojenec vsega stvarstva: Kol 1, 15; njegovo posredovanje stvarjenja: 1 Kor 8, 6; pojem »podobe« v Pavlovih in v devtero-Pavlovih pismih; paralela Adam—Kristus: Rimlj 5, 12—21 in 1 Kor 15, 21. 22; sprejem starozaveznega motiva »preeksisistentne« modrosti) najdemo neki ekvivalent k transcendentalni kristologiji,

kolikor gre za poskus, da bi enkratno-kontingentni Kristusov dogodek spoznali ne le v absolutnem, ampak tudi v univerzalno-kontingentnem obzorju (100).

Odprtost za »absolutno skrivnost, ki jo imenujemo Bog« — to je značilnost Rahnerjevega transcendentalnega nastavka. Če bi hoteli pokazati neko analogijo (ali Vermittlung) tega nastavka z bibličnim mišljenjem, se nam pod tem vidikom ponuja in vriva biblični pojem, ki je pač bolj kakor kateri koli drugi povezan s tem, kar je označeno kot »odprtost za Boga«. Važno je v tej zvezi dvoje: 1. da je dinamika, po kateri Bog realizira stvarstvo in človeka kot smisel tega sveta — to se pravi ravno po Sv. Duhu — tudi moč, ki tega človeka spet odpre nasproti absolutni skrivnosti; 2. da je ta dinamika Duha najožje povezana z »Gospodom Kristusom« (prim. 2 Kor 3, 17: »Gospod je Duh«; 1 Kor 15, 45: »poslednji Adam je postal oživljajoč duh«). (100 sl.) — Pavlova na »pneuma« zgrajena kristologija kaže, da je opravičeno zamisliti si antropologijo že v smeri k »absolutnemu prinašavcu odrešenja«. Mogli bi tukaj uvideti, da antropološka pot dostopa do absolutne skrivnosti, kakor jo je treba poskusiti po Descartovi dobi, nikakor ni nasprotje do tiste primarne teocentrike, kakršna je v sv. pismu. Izhajanje od človeka ne postavlja takšnega reda, v katerem bi bil človek postavljen na prvo in Bog na drugo mesto. Transcendentalno izhodišče vsekakor vključuje možnost ali celo zahtevo, da »posvečevanje (božjega) imena« (kar je očitno Jezusovo centralno prizadevanje) ne pride na drugo mesto; saj bi kaj takega imelo za svojo posledico, da bi na »posvečevanje (božjega) imena« končno pozabili in to sploh izločili. (101).

Thüsing pokaže med drugim, kako blizu je Rahnerjevemu načinu obravnavanja kristologije prvo Janezovo pismo (1 Jan) s svojim spoznavoslovjem (101—104). Najbolj izraziti novozavezni ekvivalent Rahnerjevega središčnega pojma »samopriobčenje Boga« (=Selbstmitteilung Gottes) je v 1 Jan. To se vidi že iz 1 Jan 4, 8. 16: »Bog je ljubezen«, to se pravi tista ljubezen, ki sebe samo priobčuje v Jezusu in v »Pneuma« ter prebujata človeka k dejanju ljubezni naprej (103).

III. Pomisleki zoper »transcendentalno kristologijo«

Z druge strani pa Thüsing postavlja s stališča sv. pisma tudi precej pomembne pomisleke zoper »transcendentalno kristologijo« (zlasti 104—113).

1. V stari zavezi je npr. v ospredju osebnostno-dialoško razmerje človeka do Jahveta, kar v transcendentalni kristologiji ne pride dovolj do veljave. Abstraktnost transcendentalnega mišljenja tudi ni ravno primerna, da bi se skladala z zgodovinsko konkretnostjo, s katero je prikazana personalnodialoška struktura zaveznega razmerja med Bogom in njegovim ljudstvom v stari zavezi (106). A stara zaveza je zgled za božje delovanje v zgodovini sploh (106).

Rahner se nekoliko približuje — vsaj nevarnost je za to — Heglu, ki je vse osredotočil na »Menschwerdung Gottes« (božje učlovečenje) in je v krščanstvu videl absolutno religijo, medtem ko je starozavezno religijo izenačeval z grško in z drugimi religijami (107).

Človek si more tudi postaviti vprašanje: Ali bi se ne mogla samopriobčitev Boga uresničiti tudi drugače kakor v učlovečenju, npr. v nadaljevanju Ozejevega oznanjevanja brezdanje radikalne Jahvetove ljubezni kot neposrednega daru, ne da bi bilo to realizirano v »Bogo-človeku« (Gottenmensch)? Tudi bi bilo mogoče samopriobčitev Boga pojmovati nekako tako, kakor si to misli M. Buber: Bog dovršuje črto, ki je bila nastavljena pri Ozeju in drugih prerokih (108 sl.).

2. Ali sta dalje Jezusov »križ« in »pohujšanje«, ki ga križ daje, pri Rahnerjevi obliki »transcendentalne kristologije« nekaj tako središčnega že v nastavku, kakor to ustreza kerigmi? Po sv. Pavlu je božji načrt usmerjen na križ; prav tako Janezovo učlovečenje (109).

Biblične zasnove kristologije so mnogo bogatejše kakor pa uradna »klasična kristologija«. Rahnerjev zasnutek podstavlja klasično kristologijo, vendar je načelno od nje neodvisen, čeprav glede na obliko ni mogoče tajiti nekega vpliva. A tudi pristne novozavezne kristologije (mogoče je namreč v nekem pogledu upravičeno govoriti o njih) vsebujejo neke transcendentalne dostope in so prav z ozirom na vsebino bogatejše od klasične kristologije. Mnogo takega je novi zavezi, kar bi lahko dalo Rahnerjevemu posredovanju kristologije novih razsežnosti in novih poglobitev (109 sl.).

Ena od najbolj problematičnih tvorb Rahnerjevega transcendentalnega mišljenja se Thüsingu zdi povezava transcendentalne kristologije in evolucije, zlasti v sestavku »Kristologija znotraj evolutivnega svetovnega naziranja« (Schriften V, 183—221). S tem v zvezi je pomanjkljivost glede oznanila o križu. Sicer ni tako hudo, kakor bi kazal izraz »evolutivna kristologija« sam na sebi. Kljub temu — pravi Thüsing — »se mi zdi smiselno kritično vprašanje zoper zasnovo (Ansatz) ideje možnega učlovečenja s stališča formalne sheme razvoja sveta, razvoja, ki ima svoj višek v samopriobčenju Boga«. Ali ne bi enostranska »evolutivna kristologija« mogla obtežiti resnično vključitev oznanila o križu? Ali ne pusti nova zaveza odprtih še drugih možnosti, ki bi naj jih ne položili nereflektirano ad acta? (112 sl., prim. 258).

Thüsing nastopa tudi zoper Rahnerjevo tezo, da je mogoče »pozne« novozavezne kristologije uvrstiti pod model »klasične« kristologije (114 sl.). Zoper to poudarja Thüsing: Medtem ko je klasična kristologija o hipostatičnem zednjenju formalna in revna, je v sv. pismu vsebinska polnost (117).

3. Premalo je dalje Rahner podal utemeljitev, da gre pri kerigmi ne le za potrditev preteklega dogajanja in preteklih trditev, ampak za to, da človek Jezus iz Nazareta sedaj živi v načinu tistega, po katerem bo Bog privedel dovršitev in da že deluje v smeri te dovršitve — dovršitve »božjega gospodstva« (127).

Rahnerjev antropološko mišljeni »absolutni prinašavec odrešenja« mora biti dopolnjen s pojmom »absolutnega srednika odrešenja«, s pojmom, ki ga je prej K. Rahner več uporabljal (163).

Pnevmatologijo bi moral Rahner izdelati bolj na podlagi Rimlj 8, kjer se vidi, kako je Pneuma usmerjen na »posinovljenje, ki bo v polnosti uresničeno šele ob dovršitvi božjega kraljestva ob koncu sveta« (165—168).

4. Tudi ob pojmovanju molitve, ki je »dialoška« in ne le nagovor, nastopijo pomisleki. Molitev je namreč dialog, pri katerem najprej govori Bog, človek pa odgovori v tem, kar imenujemo »molitev«. Rahnerjeva zasnova pa kaj lahko vodi k antropocentričnemu zoženju (180).

5. Thüsing precej na dolgo, a zelo zanimivo in prepričljivo govori o tem, da je na temelju sv. pisma res upravičeno govoriti o Jezusovi veri (prim. Hebr 12, 2), čeprav gre seveda tukaj za vse globlji pojem verovanja, kakor pa je vsebovan v pojmu »za resnico imeti«. In pripominja: Na temelju govorenja o Jezusovi »veri« je mogoče dobiti dostop do tega, kar Rahner imenuje »Bewusstseinschristologie« za razliko od zgolj »ontične kristologije«, tj. kristologije, ki tvori povedke s pomočjo pojmov (»narava«, »hipostaza«), ki so vzeti iz neosebnostnih stvarnosti. K taki »zavestnostni kristologiji« spada npr. totalna Jezusova »pokorščina« Očetu, pokorščina, ki daje svoj pečat celotni Jezusovi človeški stvarnosti, a je Rahner ne upošteva dovolj (224—226; prim. 63—68).

6. Važen pomislek zoper Rahnerjevo kristologijo se Thüsingu zdi v tem, da Rahnerjev zasnutek (kar v nekem pogledu velja tudi za klasično kristologijo)

preveč močno abstrahira od kategorije časa in zavaja k premočno prezen-
 tično pojmovani kristologiji in tudi eklezioologiji (in s tem preveč h gledanju
 na Cerkev kot »Ecclesia triumphas«); premalo je odprtosti za futurično kristo-
 logijo in eklezioologijo, ko se bo z vstajanjem »mesa« in s prenovitvijo veseljstva
 v nekem pogledu vendarle dopolnilo tudi poveličanje Kristusa samega, kaj naj
 pa šele rečemo glede dovršitve Cerkve (257 sl.). Sploh obstoji nevarnost preve-
 likega naglašanja Jezusovega povišanja, pri čemer bi nastopilo premajhno
 zanimanje za historično Jezusovo osebo (to je pri protestantih
 močno uresničeno). To pa je treba premagati s pozornostjo na osebno isto-
 vetnost povišanega in zemeljskega Jezusa. Pogled na sedaj živečega Jezusa, ki
 je v svoji osebi istoveten z zemeljskim in križanim Jezusom — to je
 »articulus stantis et cadentis christologiae«. Samo tako obstoji edinstvena odre-
 šenjska Jezusova važnost (259). — Pač pa obstoji realna razlika med »eksistenč-
 nim načinom zemeljskega Jezusa in načinom povišanega Jezusa, ki ima na
 razpolago Duha v vsej njegovi polnosti«. To je Pavlov nauk in vsaj stvarno
 nauk vse nove zaveze; in to je tista »realna razlika«, ki jo zahteva nauk
 o sv. Trojici. Pneuma je iz Boga in napravlja Kristusa kot Kyrios-a za »eikon«
 (podobo) Boga — zato pa je ta Pneuma vse več kakor personificirana moč
 Kristusa kot Gospoda (269—271).

7. Omenimo tudi Rahnerjev pojem »implicitnih kristjanov«. To
 Thüsing odobrava, češ da ta pojem omogoča človeško in krščansko širino na-
 sproti tistim, ki drugače mislijo. Ta pojem je združljiv z ortodoksnim krščan-
 skim verovanjem, ne da bi bilo treba ob tem podlegati skrajnostim indife-
 rentizma ali pa dogmatizma, ne da bi postavljali pod vprašaj smisel Cerkve
 in misijona — nasprotno, to celo osvobodi za službo misijonarstvu in oznanje-
 vanju. Pač pa bi pojem »implicitnega krščanstva« nikdar ne smel biti upo-
 rabljen za eklezioološki sistem, kar pri Rahnerju, pravi Thüsing, ni (287—289).
 — Meni pa Thüsing, da je pri Rahnerju prav v tej zvezi odnos med eklezio-
 logijo in kristologijo premalo poudarjen, če to primerjamo s pomembnimi
 eklezioologijami nove zaveze. Kljub temu pa je možno v ekleziooloških premis-
 lekah K. Rahnerja najti hevristično plodovito funkcijo tudi za razumevanje
 novozaveznih ekleziooloških povedkov (289).

Vendar ostane resnično — pravi Thüsing — da je pri Rahnerju kar vobče
 odnos kristologije do Cerkve premalo poudarjen, če to primerjamo z novo
 zavezo. Razlog pomanjkljivosti je pač v spoznavnem nastavku, češ da je pomen
 Cerkve v izrečnosti tistega, kar je vsaj netematično navzoče tudi zunaj Cerkve
 (prim. Sacram. M. III, 548 sl.). To bi moralo biti spopolnjeno z novozaveznim
 pojmovanjem »občestva služjenja skupaj z Jezusom za svet« in to bi moralo
 biti vse bolj poudarjeno (289).

Kar se tiče »implicitnega krščanstva« in »stopenj pripadnosti
 Cerkvi«, je spet treba ugotoviti razliko od nove zaveze. Premajhen poudarek
 na Cerkvi ima svoj vzrok v abstraktnosti Rahnerjeve eklezioologije v zvezi
 z abstraktnostjo, ki ji tako lahko podleže »transcendentalna« kristologija. V
 povezanosti s transcendentalno-antropološkim skupnim gledanjem na Jezusa
 in na celotno človeštvo Jezus ni dovolj izrečno gledan kot »poslani« in kot
 prapočelo in središče občestva »poslanih«. Kaj lahko je v takšni perspektivi
 podcenjevati momente »za« in »poslanost«, tako da pri Rahnerju (Sacram. M.
 III) ne pride do veljave Cerkev v smislu 1 Pet 2, 5. 9 ali Ef 4, 12 (289 sl.).

Posebno še bi bilo treba kritično popraviti izražanje glede »stopenj prip-
 adnosti Cerkvi«. Treba bi bilo razlikovati med pojmom Cerkve,
 kakršen je pri Rahnerju in ki krščanskost in pripadnost Cerkvi,
 kakor se zdi, kar zenači (tako da tudi »implicitni« kristjani pripadajo Cerkvi),
 in pa novozaveznim pojmom Cerkve kot »občestva Jezusovih
 učencev« (oz. »teles«, »Kristusovega telesa«, »svetega duhovstva«, »rastoče

tempeljske zgradbe iz živih kamnov«). Pripadnost tistih ljudi Cerkvi, ki spadajo k »občestvu Jezusovih učencev« v novozaveznem smislu, nikakor ni le po stopnji (gradmässig) različna od tiste »pripadnosti Cerkvi«, ki po K. Rahnerju velja za »implicitne kristjane«; razlika med obojimi je marveč kvalitativna. Razlikovanja le po stopnji ni mogoče spraviti v sklad z novozaveznim izhodiščem ekleziologije. Za novozavezno izhodišče je specifična pridružitev tistemu občestvu z Jezusom, ki je občestvo izpovedovanja vere v Jezusa in občestvo poslanstva — to se pa gotovo ne razlikuje samo po stopnji od implicitne krščanskosti. — Treba se je seveda tudi vprašati, ali je s stališča nove zaveze pravilno, ako tako na široko pojmuje »Cerkev«, kakor to dela v Sacramentum Mundi III K. Rahner. Tu Cerkev očitveno obsega celotno človeštvo, kolikor se ne izključi iz Cerkve z izrečnim odklanjanjem tega, kar človek po milosti že tako vedno je. Ali ne bi bilo treba namesto o »pripadnosti Cerkvi« rajši govoriti o transcendentalni možnosti pripadanja k izrečnemu občestvu z »absolutnim srednikom odrešenja«? Težava bi bila tedaj premagana ravno s tem, da bi bil transcendentalno-kristološki nastavek (ali zasutek) ohranjen prav do ekleziologije (290 sl.).

K Rahnerjevi razlagi Mt 25, 31—46 pripominja Thüsing: V večkratnem razlaganju Rahner pravilno trdi, da »ljubezen, ki se radikalno in brez pridržka podarja nekemu človeku, na impliciten način v veri in ljubezni pritrudi tudi Kristusu«, tako da je s to pritrditvijo v nekem resničnem pomenu utemeljena »implicitna krščanskost«. Vendar pa — ugovarja Thüsing — kaj takega ne more veljati za zgolj po stopnji se razlikujočo »pripadnost Cerkvi«. Kajti Mt 25 ne moremo brez nadaljnjega nediferencirano uporabiti za pojem »kristjana«. V besedilu samem (Mt 25, 32) je povedano, za koga besedilo najprej velja: za »éthne«, torej za poganske narode, ki bodo zbrani pri poslednji sódbi pred prestolom Sina človekovega. — Seveda Mt 25, 31 ss. velja kot merilo za sodbo tudi za tistega, ki je »Jezusov učenec« v povezanosti z občestvom izpovedovanja vere. Zanj velja Mt 25, 31 ss. v specifični obliki: Sodba se izvrši na njem ne le po merilu, ali je Jezusu služil v bratih, marveč ali je poslanstvo, ki mu ga je dal Jezus, spolnjeval v izrečno priznavanem občestvu z Jezusom: poslanstvo pomagati drugim, da bi postali Jezusovi učenci; ali je torej stal znotraj izrečnega Jezusovega občestva v služanju. To je seveda usmerjeno k temu, da bi Jezusovi učenci dajali naprej božje usmiljenje, s tem pa k dejavni ljubezni, o kateri govori Mt 25, a poleg tega tudi k dejavni deležnosti pri Jezusovem soteriološkem »za« v občestvu usode z Jezusom. Sodba nad tistim, ki je iz milosti in izvolitve Jezusov učenec v izrečnem smislu, se torej izvrši ne le po njegovi dejavni sočlovečnosti, marveč tudi po merilu, ali in koliko se je priznaval k občestvu z Jezusom kot občestvu, ki je »za« svet (291 sl.).

IV. Predlogi za »transcendentalno-dialoško« kristologijo

Ob koncu Thüsing povzema celotno sodbo glede odnosa med Rahnerjevo »transcendentalno kristologijo« in bibličnim »personalno-dialoškim« načinom mišljenja.

Thüsing priznava delno upravičenost različnih kritikov, npr. E. Simonsa, A. Gerkena, A. Stocka, ki se v imenu bibličnega razodetja obračajo zoper važne točke v teologiji K. Rahnerja. Thüsingova kritika Rahnerjeve kristologije je neodvisna — vsaj hoče biti — od drugih kritikov in je bolj povezana s pozitivnim prizadevanjem za dostop do Rahnerjeve teologije, čeprav Thüsingu ne gre ravno za poskus »harmoniziranja«. Kljub pomislekom, nekaterim tudi zelo važnim, je Thüsingova sodba o Rahnerjevi »transcendentalni« kristologiji v splošnem dokaj pozitivna. Saj resnično ni mogoče zanikati zelo dragocenih

prispevkov K. Rahnerja k mnogoterim vprašanjem iz kristologije in ostalih teoloških traktatov.

Thüsing pa vendarle vidi v več točkah Rahnerjeve kristologije zlasti napačno ali nepopolno in zvodljivo postavljanje naglasov in pristavlja: »Menim, da tisto nasproti Rahnerju drugačno postavljanje naglasov, za kakršnega mi gre, ni postransko. Kljub temu pa imam transcendentalni zasnutek (transzendentaler Ansatz) za nekaj takega, kar bi se navsezadnje dalo izraziti tudi z bibličnimi pojmovanji (ist mit den biblischen Konzeptionen vermittelbar), če si kdo tisti transcendentalni zasnutek tako zamišlja, kakor Rahner sam nasproti mnenju mnogih njegovih kritikov v resnici dela. Saj bi Rahnerja razumeli napak, če bi njegov transcendentalni zasnutek pojmovali kot zaključen sistem« (293).

V večjem oddelku (292) Thüsing še povzema nekatere važnejše točke svojega prejšnjega razpravljanja in dodaja nove osvetlitve in predloge, kako bi bilo mogoče na podlagi izrazito osebnostnega in dialoškega načina svetopisemskega mišljenja vsebinsko »napolniti« formalno-abstraktno izražanje, lastno Rahnerjevi kristologiji. Tako npr. govori K. Rahner o »odprtosti nasproti absolutni skrivnosti«, kar je zelo abstraktno. Če globlje pomislimo, bomo odkrili, da sv. pismo stare, pa tudi nove zaveze, v bistvu povsem isto pove z vse bolj konkretnim, osebnostno-dialoško toplim »iskanjem Jahvetovega obraza« (prim. Ps 26, 7; Flp 3, 14 in Mr 9, 24; seveda pa to »iskanje« niti daleč ni združeno z agnosticizmom, saj npr. nevesta iz Visoke pesmi, ko »išče« ženina, zelo dobro ve, da ženin obstoji in da je vsega hrepenenja vreden). Dialoški moment je tu vsebljen s »spoznan biti« (prim. 1 Kor 13, 12) (298).

»Ascendenčna« (navzgor se dvigajoča) teologija v smislu K. Rahnerja jemlje za izhodišče človeka in njegovo abstraktno-transcendentalno odprtost. Vendar pa more tudi izrečno povedati, da človekova usoda zavisi od absolutne skrivnosti, nasproti kateri je človek odprt, in da nima človek pravice zahtevati, naj mu ta absolutna skrivnost ljubeče pritrdi in ga s tem odreši. Tudi tukaj je vključen »dialoški« moment, kakor vidimo. Le da ni tukaj »tematiziran«.

Prava razlika med transcendentalno-kristološkim in novozaveznim kristološkim mišljenjem obstoji v tem, da je dialoški moment v transcendentalnem zasnutku le vključen (impliciran), v sv. pismu nove zaveze pa je tematično izražen (297).

Thüsing tudi opozarja, da antropomorfizmi, ki so združeni z »dialoškim« mišljenjem sv. pisma ne zavajajo v zmoto in morejo stvarno stanje bolje zadeti kakor abstraktno mišljenje; saj je pri antropomorfizmih zelo jasno, da jih ne smemo prenašati na Boga kar tako, medtem ko si pri abstraktnih oznakah za Boga človek lažje domišlja, da je božja stvarnost z izrazi tako točno zadeta, kakor dejansko ne more biti. Treba pa je seveda biblični dialoški moment tako izraziti, da je mogoče spoznati njegovo stvarno skladnost z »odprtostjo« transcendentalnega zasnutka (298).

Na koncu so dodane misli glede formulacij, ki jih je glede Kristusa v raznih časih dalo cerkveno učiteljstvo. Vprašanje je, kakšen pomen imajo te formulacije za današnjo teologijo in oznanjevanje (299—302).

Thüsing je mnenja, da morejo biti takšne formulacije zelo koristen »korektiv« in da pomagajo k temu, da bolj intenzivno iščemo in najdemo eksegetično overovljeno stvarno stanje. Vprašanje pa je, ali ni tukaj izjave cerkvenega učiteljstva treba primarno razumeti kot korektiv. — V vsakem primeru velja, da vere v Jezusa danes ne moremo zavarovati s stališča periferije (obrobja bistvene vsebine vere), kakršno upoštevaajo cerkvene časovno pogojene formulacije; treba se je namreč opreti na jedro, središče oznanila. To središče je treba iskati prvenstveno ne v besedilu nove zaveze ampak v sami tisti stvari, katero hočejo izraziti novozavezne formulacije. Gotovo pa more nova

interpretacija uspeti le tedaj, če pride do zlitja obzorja med bibličnim in današnjim mišljenjem.

Seveda je treba imeti obzir do verske zavesti mnogih nosivcev cerkvenega učiteljstva in premnogih kristjanov, ki se še docela opirajo na navadne dogmatične formulacije. S stališča tiste agape, ki mora vladati v Cerkvi, bi bilo nemogoče zagovarjati stališče, ki bi kratko malo hotelo tem udom Cerkev vzeti udomačene formule; prvi korak tukaj je nova, teološko zakonita interpretacija teh formul (ne takšna, da bi jedro oznanila bilo kaj prizadeto).

Najodločilnejše in najpotrebnejše je, da vsem pride v zavest skrivnost kot taka, skrivnost, ki je dana v verskih povedkih o Bogu in o dostopu k Bogu po Jezusu; pomagati je treba k tej nujno potrebni redukciji na skrivnost, »reductio ad mysterium« (301). To velja z ene strani nasproti skušnjavi, da bi pri novih formulacijah racionalistično prekoračili tiste meje, ki so dane z jedrom krščanske vere. Z druge strani pa prihajajo tudi težave pri dušnih pastirjih, ki jih je šolala prejšnja teologija, in pri vernikih v splošnem vendarle od tod, da komaj zadostno čutijo sebi domače formulacije kot izraz in zavarovanje v strogem smislu vzetega misterija. Če kdo resnično dojema skrivnostnost (Mysteriumcharakter) novozaveznih in cerkvenih verskih povedkov, potem mu je vnaprej jasno, da navsezadnje sploh ni možnosti, da bi adekvatno mogli izraziti vsebino tega, kar hočejo povedati formulacije, ki so kajpada vedno časovno-zgodovinsko pogojene (301 sl.).

K. Rahner je podal predloge za kratke formule krščanstva pač s stališča svojih teoloških zamisli. K temu pripominja Thüsing: »Vendar po mojem mnenju mnogi novozavezni teksti nudijo za to dobre predpostavke (Voraussetzungen), morda relativno boljše kakor klasična kristologija in nauk o sv. Trojici. Te novozavezne formulacije vsaj nudijo možnost, da tu in tam postavimo naglase bolj adekvatno. Da bi pa mogle te formulacije spolniti takšno funkcijo, bi jih seveda bilo treba ‚prevesti‘ na danes razumljiv način.« (Prim. 1. Jan 4, 16; 1 Kor 16, 22; Rimlj 8, 29; vrsta formulacij v Hebr). (302 sl.).

Na koncu knjige je dobro kazalo obravnavanih svetopisemskih mest in dragoceno stvarno kazalo — oboje pa se nanaša le na Thüsingov prispevek.

Knjiga bi bila koristna ne le za teologa, ampak tudi za dušnega pastirja, posebno Thüsingov del, ki je tudi napisan v lažjem slogu. Zame vsaj je bila ta knjiga tako zanimiva kakor kak dober roman. Če bi ne bil že prej o tem prepričan, da je tudi v današnji najnovejši teologiji mnogo zelo koristnega, kar čisto nič ne ruši temeljev vere, ampak nasprotno, potem bi me o tem prepričala ta knjiga.

Anton Strle

Pierre Bonnard, *L'Évangile selon Saint Matthieu*. Commentaire du Nouveau Testament. Neuchâtel (Edition Delachaux et Niestlé) 1963, 420 str.

Napisati komentar neke svetopisemske knjige se pravi dojeti izvirni pomen njenih pripovedi. Svetopisemske knjige so nastajale v drugačnem kulturnem, socialnem in religioznem okolju kakor živimo mi. Napisali so jih ljudje, ki se po miselnosti in čustvovanju razlikujejo od nas, zato je večkrat težko takoj dojeti njih izvirni pomen. Svetopisemski pisatelji niso zapisovali dogodkov zaradi njih samih, ampak so z njimi učili. Njim so bile različne literarne vrste, zunanja oblika pripovedi in njih vgraditev v strukturo knjig izrazno sredstvo, s katerim so posredovali razodeti nauk. Sodobni komentar svetopisemskih knjig mora preko zunanjega izraza prodreti do njihovega navdihnjenega pomena, to se pravi, dojeti mora tisto misel, ki jo je dejansko izrazil hagiograf. Komentarji ne smejo vnašati naših teoloških pogledov v svetopisemske knjige ali trgati posameznih izjav in pripovedi iz konteksta, kar navadno počno heretiki. Svetemu pismu ali posameznim svetopisemskim izjavam pripisujejo misli, katere so sami položili vanj in nočejo sprejeti misli, ki izhajajo iz naravnega konteksta posameznih izjav. Zato pravi komentar nikakor ne sme biti teološka refleksija svetopisemskih knjig ali filozofsko utemeljevanje svetopisemskih izjav oziroma podroben študij zraščanja izročil in pripovedi v knjigo, ampak samo vztrajno in dosledno iskanje pisateljeve navdihnjene misli v knjigi, katero komentira. Prav tak pa je komentar Matejevega evangelija, katerega je napisal Pierre Bonnard, profesor za novo zavezo na evangeličanski teološki fakulteti v Lausannu v Švici. Njegov komentar je napisan po veljavnih načelih sodobne eksegeze, zato je prav, da mu posvetimo nekaj vrstic.

Knjiga ima uvod in glavni del, ki obsega 28 poglavij tako, da vsakemu poglavju Matejevega evangelija posveča eno poglavje komentarja. Uvod je v primerjavi z M. J. Lagrangevim komentarjem Matejevega evangelija, ki posveča kar 188 strani uvodnim vprašanjem, kratek (obsega samo 8 strani), toda vsebinsko zelo bogat in koncizen. Najprej naniza nekaj misli o besedilu Matejevega evangelija, zlasti še o zadnjih kritičnih izdajah grškega besedila nove zaveze, ki so kljub skrbnemu pretehtavanju inaič, vendarle samo provizorično delo. Absolutne gotovosti o avtentičnosti novozaveznega besedila ni, zato se nazadnje odloči za Huck-Lietzmenovno sinopso prvih treh evangelijev in sicer za 10. izdajo, ki je izšla v Tübingenu l. 1956. Njeno besedilo je zanj normativno, zato v komentarju nikdar ne zastavlja vprašanj o kritični vrednosti inaič. Tudi ob eksegetično problematičnih pripovedih, npr. Mt 5, 32; 19, 9 (Matejeva restrikcija veljavnosti zakonske zveze); Mt 12, 46 (Kdo so Jezusovi bratje? Morda Jezusovi rodni bratje, kar bi pomenilo, da sta Jožef in Marija po Jezusovem rojstvu živela zakonsko življenje in imela otroke?); Mt 16, 18 (Petrov primat) se ne sprašuje, kako se je besedilo glasilo v začetni izvirni obliki, temveč ga sprejema v obliki, kakor se je ohranilo v vplivnih rokopisih in se sedaj nahaja v kritičnih izdajah grškega besedila nove zaveze. Iz njega razbira izvirno Matejevo misel tako, da primerja in vzklaja posamezne pripovedi z drugimi pripovedmi in trditvami v Matejevem evangeliju. Bonnard razlaga, dokler je mogoče, Mateja z Matejem; vsak evangelist pa je sebi najboljši komentar!

Vpoštevanja vredna je Bonnardova oznaka Matejevega evangelija, s katero tudi nakaže smer svojemu komentarju. Matejev evangelij so navadno uvrščali med tiste spise starodavnosti, ki razodevajo izrazite poteze preproste ljudske ustvarjalnosti in ponarodelosti. Če vpoštevamo preprosto zgradbo Matejevih stavkov in relativno siromaštvo njegovega besednega zaklada, potem je res, da Matejev evangelij ni posebna umetniška stvaritev, toda globlja analiza njegovih pripovednih enot pokaže, da je Matejev evangelij v svoji notranji zasnovi miselno tako enotno delo, da nikakor ni mogel nastati po zlitju več heterogenih izročil. Če primerjamo Matejeve pripovedne enote z vzporednimi

v Markovem in Lukovem evangeliju uvidimo, da je Matejevo pripovedovanje mnogo bolj nazorno, jasno in usmerjeno k poučevanju in vzgoji. Iz načina, kako Matej uporablja staro zavezo pri utemeljevanju Jezusovega mesijanskega poslanstva vidimo, da njegov evangelij res ni preprosta ljudska stvaritev, ampak spada v tisto literarno vrsto, ki kaže hkrati lastnosti preproste ljudske ustvarjalnosti in premišljene umetniške obdelave evangeljskega gradiva.

Matejev evangelij naj bi se, že davno poprej, preden je bil zapisan, uporabljal v bogoslužju. Tu so recitali posamezne odlomke in tako obnavljali Jezusov nauk. Pozneje je Matej vse to zapisal in tako je dobil prvi evangelij izrazito poučni (didaktični) značaj. To potrjuje tudi zgradba evangelija. Matejev evangelij ne beleži dogodkov iz Jezusovega življenja v kronološkem ali topografskem redu, ampak je celotno pripovedovanje zbrano v pet večjih poučnih enot (7, 29; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1) o bistvu, naravi in lastnostih božjega kraljestva. Vsaka enota je sestavljena iz pripovednega in poučnega dela. V poučnem delu so ohranjeni Jezusovi izreki, toda ne v obliki daljših in logično izdelanih govorih kot pri Janezu, ampak bolj kot zbirka izrekov, navodil in življenjskih maksim z izrazito vzgojno tendenco. Matejev Jezus poučuje množice v kratkih, jasnih in preprosto grajenih stavkih, polnih prispevkov, metafor in iteracij, s katerimi pogloblja, osvetljuje in konkretizira razodelo misel. Matej ni imel namena pisati Jezusovega življenjepisa, čeprav spet ni hotel samo učiti. Jezusovo življenje in trpljenje je opisoval zato, da bi ljudje ob Učenikovem zgledu našli praktične norme za svoje življenje. Evangelij je nastal iz potreb prve cerkve in bogoslužja, kar je s temeljitim raziskovanjem dokazal X. Léon-Dufour in dejal: »Prvi evangelij aktualizira kristjanom svoje dobe to, kar je Kristus povedal svojim sodobnikom!« (str. 8).

Poznanje okolja, v katerem je nastal prvi evangelij, je za pravilno razumevanje evangelija odločilnega pomena. Evangeliji niso plod pisateljevih abstraktnih razglabljanj, ampak so močno zakoreninjeni v življenju prvih krščanskih srenj, čeprav so v bistvu resnični in pristni odmev Jezusovega življenja in delovanja. Zgodovinski Jezus je v Matejevem evangeliju predstavljen v konfrontaciji z judovstvom. Evangelij razodeva izrazito palestinsko, judovsko barvitost. Zavrača judovske očitke, nanašajoče se na Kristusa in njegove učence. Idejni spopad krščanstva z judovstvom in ločitev Cerkve od sinagoge navdihujeta slog prvemu evangeliju. Razumeti prvi evangelij se ne pravi razumeti zgodovinsko osebnost, o kateri pripoveduje, temveč razumeti interpretacijo nauka te osebnosti, katerega plasira v judovsko-krščansko okolje južne Sirije ali Palestine okrog 50 ali 60 let po Kristusu.

Katera so tista vodilna načela, po katerih je mogoče razbrati pristno Matejevo misel in so v komentarju tako močno naglašena? Naj omenim samo najvažnejša.

1. Bonnard dobro ve, da svetopisemski pisatelji niso posredovali razodetja samo z besedo, ampak tudi z zunanjo obliko pripovedi oziroma z zgradbo pripovednih enot v celoto. Zgradba knjig in mesto, ki ga zavzema posamezna pripoved v tej zgradbi, je svojevrstna govorica. Nepoznavalcu orientalskih izraznih oblik morda to nič ne pomeni, pa čeprav so svetopisemski pisatelji z zunanjo obliko pripovedi in njihovo uvrstitvijo v strukturo knjige prav tako učili kot z govorjeno besedo. Na Vzhodu je predmet narekoval zunanjo obliko pripovedi. Nobena pripoved se tudi ne nahaja po naključju na določenem mestu, ampak je bila tja premišljeno uvrščena. Vloga pripovednih enot zavisi od njih uvrstitve v evangeljsko gradivo. Zato Bonnard pričena razlagati pripovedne enote tako, da jih najprej plasira v miselni kontekst (prim. funkcija prvih dveh poglavij v zasnovi Matejevega evangelija, str. 13 ali Jezusov govor na gori v sklopu Matejevega nauka o božjem kraljestvu, str. 54 in vlogo 25. poglavja, ki zaključuje zadnjo, peto enoto Matejevega evangelija, v kateri je nakazan prehod od zdaj še skritega božjega kraljestva v njegovo polno razodetje ob koncu časov in odtod poziv k čuječnosti, str. 364). Matejevo izvirno misel in njeno posebnost v odnosu do sorodnih miselnih tokov poganstva ali judovskega religioznega okolja je mogoče razpoznati šele, če vpoštevamo, ne samo besedni pomen pripovedi, ampak tudi njeno pozicijo v evangeliju. Kot primer, kako Matej uči tudi s strukturo evangelija, naj navedem 10. poglavje, v katerem poroča, kako je Jezus razposlal učence v misijonsko prakso.

Racionalistični kritiki so na podlagi primerjalnega veroslovja trdili, da v tem poglavju ni nič takega, kar že ne bi vedeli iz sorodnih grških poganskih spisov, navad pravovernih judovskih rabinov in religioznih skrajnežev, esenov in qumrancev. V grških spisih naletimo na enake izraze in enako pojmovanje oblasti kot v evangelijskih. Na koncu prvega traktata obsežnega spisa Corpus Hermeticum pravi pisatelj, da bo pobudnik Poimandres podelil glasnikom »moč od zgoraj« in jih bo »v videnju poučil o naravi Vsega«, da bodo ljudem »oznanjali pobožnost in spoznanje«. Za pravoverne Jude je bil novoizšolani rabi posebljeno izročilo, katero si je prisvojil ob nogah svojega učitelja. Učiteljeva interpretacija svetih knjig se je morala dobesedno »preletiti« v učenca. Eseni so se še bolj slepo podrejali oblasti. Absolutna poslušnost je bila pogoj za vstop v njihovo življenjsko skupnost. Delili so se na duhovnike in nadzornike. Zadnji so skrbno pazili, da so vsi izpolnjevali stroga pravila skupnosti.

Tudi Jezus nastopa z oblastjo in jo prenaša na dvanajstere. »Dal jim je oblast izganjati nečiste duhove in ozdravljati vsaktere boleznih in vsaktere slabosti« (10, 1). Ali med Jezusovo oblastjo in oblastjo poganskih religioznih pobudnikov ali judovskih rabinov res ni nobene razlike? Pomislimo samo v kakšno okolje je Matej uvrstil pripoved o razposlanju učencev. Potem ko v 5. 6. in 7. poglavju predstavi Jezusa, ki se drzne dregniti ob Mojzesovo postavo, jo reinterpretira in dopolnjuje, kar je bilo v judovskih očeh nekaj nezasičanega in preden opiše v 13. poglavju bistvo in naravo božjega kraljestva, predstavi v 10. poglavju glasnike božjega kraljestva. Pripoved o razposlanju učencev se čudovito ujema s strukturo Matejevega evangelija. V 5. 6. in 7. poglavju Jezus pokaže svojo oblast ko dopolnjuje postavo; v 8. in 9. poglavju se Jezusova oblast pokaže tudi v praksi: v 8. poglavju se Jezus sporeka z judovskimi religioznimi oblastniki; v 9. poglavju Jezus dela čudeže: ozdravi mrtvoudnega (9, 1—8), krvotočno ženo (9, 20—22), obsedenca (9, 32—34) s čimer dokaže, da ima oblast tudi nad fizično naravo in hudobnimi duhovi. Kar je v 5. 6. in 7. poglavju učil, sedaj sam to dela. Z deli dokazuje, da ima oblast nad nosivci judovske religiozne oblasti, nad fizično naravo in hudobnimi duhovi. To oblast, katero je prejel od Očeta, sedaj (v 10. poglavju) podeljuje svojim učencem. Oni ne morejo prejeti oblasti neposredno od Boga (tako so pojmovali oblast gnostiki in helenisti), ampak jo jim on daje in sicer oblast, katero je poprej sam prejel od Očeta. Svoje oblasti ne podeljuje anonimnim ljudem, ampak jasno označeni skupini dvanajsternih učencev (prim. 10, 1 z 9, 37).

V tem, kako Matej opisuje postopno uveljavljanje Jezusove oblasti in kako to oblast podeljuje dvanajsterim, je bistvena razlika med Jezusom in poganskimi religioznimi pobudniki oziroma judovskimi rabini. V poganskih pripovedih ni omenjen noben konkretni zgodovinski dogodek. Prenašanje oblasti je abstraktno; vse je plod človeškega umovanja. V odnosu do judovskih rabinov, glasniki božjega kraljestva niso bili samo učitelji in varuhi izročila, ampak predvsem klicarji k notranjemu spreobrnjenju. In če so eseni trdili, da so samo oni poklicani k zveličanju, so Jezusovi učenci vsem ljudem oznanjali resnico o božjem kraljestvu.

2. Pri iskanju navdihnjenega pomena noben komentar ne sme prezreti soglasje Matejevih pripovedi z vzporednimi pripovedmi drugih evangelistov, zlasti obeh sinoptikov. Evangelisti so črpali gradivo iz skupnega evangeljskega izročila, čeprav so izbrano snov zapisali neodvisno drug od drugega. Zato je njihovo soglasje oziroma nesoglasje pri opisovanju istega dogodka za pravilno razumevanje nauka, ki izhaja iz dogodka toliko bolj pomembno. Vedeti moramo, da je bilo evangeljsko gradivo, dokler ni bilo zapisano nekaj živega, da se je pri bogoslužju stalno obnavljalo, množilo in poglobljalo in da so ga kasneje evangelisti, v skladu s svojim namenom svobodno zapisali. Medtem ko so se starejši eksegeti, zlasti cerkveni očetje, na vso moč trudili, da bi vskladili nasprotja med evangelisti, če jih niso imeli samo za navidezna (prim. Avgustin, De consensu evangelistarum), Bonnard dosledno opozarja na razlike med Matejevimi pripovedmi in pripovedmi drugih evangelistov. Nobene perikope ne razlage, da ne bi poprej opozoril na njeno soglasje ali nesoglasje z Markom in Lukom, če ima perikope paralelo v IV. evangeliju, seveda tudi z Janezom (prim.: str. 31, 36, 38, 41, 47, 49... 302, 307 itd.). Tega ne dela zato, da bi odpravil razlike med evangeljskimi poročili. Bonnard sploh ne vzklaja

razlik med sinoptiki kot so to delali starejši eksegeti in temu v prid navajali duhovite rešitve, npr. Matejevo poročilo o ozdravljenju dveh slepcev pri Jerihi (20, 29—34) z Markovim (10, 46—52) in Lukovim (18, 35—43), ki poročata o enem ozdravljenju. Po Lukovem poročilu je Jezus storil čudež, ko se je približeval Jerihi, po Markovem pa, ko je zapuščal mesto. Matej naj bi obe poročili združil in zato pravi, da je Jezus ozdravil v Jerihi dva slepca ali pa, da sta bila ozdravljena dva slepca, toda samo eden od njiju (po Marku je bil to Bartimej, Luka ne pove njegovega imena) se je približal Jezusu in ga prosil pomoči, zato pripovedujeta Marko in Luka o enem, Matej pa o dveh ozdravljenjih. Takšna vzklajevanja evangeljskih poročil nimajo nobenega smisla, zato se Bonnard sploh ne trudi, da bi vzklajeval različna poročila in s tem zajamčil zgodovinsko resničnost evangeljskih dogodkov. Bonnard išče v vsakem poročilu, tudi v tistem, kjer se Matej razhaja z Markom in Lukom, njemu lastno navdihnjeno misel. Takole sklepa: vsi trije sinoptiki poročajo, kako je hudobni duh skušal Jezusa (prim.: Mt 4, 1—11; Mr 1, 12, 13; Lk 4, 1—13), toda primerjanje Matejevega poročila z Markovim pokaže, da je Matej povzel celotno Markovo poročilo v prvih dveh vrsticah svojega poročila in bi zato celotno Markovo poročilo moglo služiti kot naslov Matejevemu pripovedovanju o skušnjavah hudobnega duha. Vrstice 3—11 v Matejevem pripovedovanju niso nič drugega kot nadaljnje razčlenjevanje in pojasnjevanje tega, kar je povedal v prvih dveh vrsticah, zato so vrstice 3—11 pravzaprav komentar Markovega poročila oziroma komentar tega, kar je sam povedal v prvih dveh vrsticah svojega poročila. Matejevo razčlenjeno pripovedovanje istih dogodkov, ki jih omenja Marko, ima zgolj poučni, katehetični pomen. Če Matej in Marko skoraj dobesedno enako poročata, kako je Jezus preklel nerodovitno smokvo (prim. Mt 21, 18, 19 z Mr 11, 12—14, 20), je vendarle med njima precejšnja stilna razlika. Matejevo poročilo je bolj preprosto, zgoščeno in močneje naglašeno v zaključku. Matej s pripovedjo o nerodovitni smokvi ljudi uči, vzgaja in dramati. Matej ne pripoveduje zato, da bi omogočil natančno rekonstrukcijo preteklih dogodkov, ampak dogodke pripoveduje zato, da z njimi vzgaja in uči. To je bil glavni Matejev namen, zato je tudi tako izrazito naglašen v Bonnardovem komentarju.

3. Bonnard hoče s svojim komentarjem odkriti in nam približati izvirni, navdihnjeni pomen Matejevih pripovedi. V evangeliju išče božje sporočilo. Njegov komentar ni apologetičen. Bonnard ne utemeljuje resničnosti evangeljskih dogodkov, pristnosti Jezusovih besedi in besedi Jezusovih sogovornikov, ne omogoča natančne rekonstrukcije dogodkov, ampak posreduje tisti evangeljskih nauk, iz katerega je živela druga krščanska generacija v Siriji in Palestini in sedaj odseva iz Matejevega evangelija.

Naša, zapadnjaška miselnost se preveč razlikuje od svetopisemske, zato pogosto iščemo v svetem pismu drugo kot ono v resnici je. Od eksegeze pričakujemo, da nam omogoči, kar se da natančno rekonstrukcijo dogodkov, utemelji njihovo zgodovinsko resničnost in nas prepriča o dejanskem vplivanju nadnarave na naše življenje. Iz pripovedovanja evangelistov o skušnjavah hudobnega duha bi radi zvedeli več kot nam oni povedo. Upamo, da bo eksegeza izpolnila naša pričakovanja in jasno odgovorila kdaj, kje in v kakšnih okoliščinah je hudič skušal Jezusa. Ali je hudič odvedel Jezusa na goro Karantal v Judeji ali na goro Tabor v Galileji ali morda celo na Hermon v Siriji? V kakšni postavi se je pojavil hudič? V človeški, živalski ali samo navidezni, angelski? Kako sta se odpravila na goro? Ali sta šla skupaj, ali ga je hudič tja »prestaval« ali gre za umišljeno predstavo gore? Kdo je bil še priča tega dogodka? Kdo je slišal Jezusov razgovor s hudičem in kolikšen del tega dialoga je ohranjen v evangelijih? Ali je bila skušnjava notranja ali zunanja? Vprašanja bi lahko naštevali še in še, toda vsa se nanašajo na zgodovinsko dogodka in prezro dejstvo, da je vsa pozornost evangelistov usmerjena na Jezusov razgovor s hudičem in ne na zunanji potek skušnjave. Vsi trije starozavezni izreki s katerimi Jezus zavrača hudiča naglašajo človekovo poslušnost napram Bogu. Evangelisti so s tem izrazili človekov odnos do Boga. Človek mora biti Bogu predan in zvest. Človek je silen v svoji moči samo, če je zvest Bogu in mu služi. O tem se je pravoverni Jud prepričal, ko je premišljeval zvestobo Bogu svojih očetov in prebiral svete knjige stare zaveze.

Bonnard išče v evangelijskih pripovedih to, kar je v njih najvažnejše, božje sporočilo. Kakor evangelisti niso napisali evangelijev zato, da bi ohranili čimveč podrobnosti iz Jezusovega življenja, ampak zato, ker se je v evangelijskih dogodkih manifestirala božja moč (prim. Lk 1, 1), tako tudi komentarji ne omogočajo popolne rekonstrukcije dogodkov, temveč skušajo doumeti samo njihovo vlogo v odrešitveni zgodovini. Evangelisti so vrednotili pretekle dogodke po njihovi verski funkciji, zato jih niso opisovali do zadnje podrobnosti in ovrednotili z vsestransko dokumentacijo. Bolj kot za dogodek sam se zanimajo za nauk, ki je v njem vsebovan. Pri opisovanju istih dogodkov se v marsičem razhajajo, toda v vrednotenju nauka, ki iz njega izhaja, se večinoma ujemajo. Vsi trije sinoptiki pripovedujejo, kako je Jezus potem, ko se je spremenil na gori, ozdravil ob vzhodu gore, v današnjem naselju Daburieh, mesečnega dečka (prim.: Mt 17, 14—21; Mr 9, 14—29; Lk 9, 37—43). Medtem ko so vsi trije ohranili Jezusove besede, se celo v oznaki bolezni same razlikujejo. Matej pravi, da je bil deček mesečen (17, 15); Marko, da je imel nemega duha (9, 17 b); Luka pa, da ga je napadel neki duh (9, 39). Ker je bila dečkova bolezen vzrok čudeža, bi se morali evangelisti vsaj v opisovanju vzroka za čudež ujemati, če bi nameravali pisati zgodovino, tako pa vidimo, da evangelisti, v podrobnem opisovanju dogodkov, niso bili preveč natančni, ampak so vso pozornost posvečali Jezusovim besedam oziroma namenu, ki ga je Jezus s čudežem hotel doseči. S tem pa ni rečeno, da evangelijske resnice slone na izmišljenih dogodkih; nasprotno, evangelijski dogodki so zgodovinska stvarnost (prim. Lk 1, 1), samo da evangelisti niso imeli interesa, da bi jih zapisovali z objektivno natančnostjo, ker so v njih iskali samo božje sporočilo. Vzrok za pomanjkljivo opisovanje dogodkov je tudi v tem, da so jim bili dogodki še živo pred očmi, zato bi bilo podrobno opisovanje tega, kar je obče znano, res odveč. Evangelisti niso pisali zgodovine zaradi zgodovine, zato tudi od komentarjev ne smemo pričakovati, da nam bodo predočili zgodovinsko razsežnost dogodkov, ampak morajo v njih odkriti božje sporočilo in ga »prevesti« v našo govorico.

4. Prav v zapisovanju evangelijskih dogodkov se Matej izkaže kot odličen pedagog. Matej je predelal evangelijsko gradivo v katehezo. To potrjuje literarna oblika knjige in način, kako posreduje evangelijski nauk. Matejeve pripovedi so v primerjavi z vzporednimi Markovimi mnogo bolj jasne, koncizne, očiščene vsebinsko brezpomembnih podrobnosti. Matejevo pripovedovanje je prikrojeno za ustno širjenje evangelija. Stavki so preprosto grajeni in imajo značaj prigorov. Ljubi ponavljanja, pavze, inkluzije, metafore, hiperbole. Njegovo pripovedovanje je bolj doktrinalno kot vizuelno. Vsebinsko sorodne pripovedi združuje v enoto, čeprav jih s tem trga iz naravnega zgodovinskega okolja. Matej je sistematik, ne pa kronist.

Zgled Matejevega pedagoškega obravnavanja evangelijskega gradiva je 18. poglavje, kjer razpravlja o medsebojnih odnosih članov božjega kraljestva. Najprej naniza Jezusov nauk o ponižnosti, nato o bratskem svarjenju in spravljivosti. To, pretežno teoretično razpravljanje o medsebojnih odnosih, povzame z Jezusovim izrekom o popolnem odpuščanju krivice in žalitve: »Ne rečem ti: do sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat« (18, 22). Za osvetlitev Jezusovega nauka o medsebojnem odpuščanju navaja (samo Matej!) priliko o neusmiljenem hlapcu (18, 23—34) in nato povzame celotni nauk v zaključnem stavku: »Tako bo tudi moj nebeški Oče storil z vami, če iz srca ne odpustite vsak svojemu bratu« (v. 35).

Boljše in pedagoško bolj sestavljene kateheze o medsebojni spravljivosti si ne moremo misliti. Kdor hoče s katehezo doseči uspeh, mora vpoštevati nekaj psiholoških zakonitosti. Dober katehet napove najprej temo in jo osvetli s praktičnimi primeri. Nato pove nekaj načel s katerimi utemelji, v temi napovedani nauk. Ker pa človek na splošno težko obdrži skup načel v spominu, je prav, če teoretično razpravljanje osvetli kak zgled iz vsakdanjega življenja. Zgled še bolj približa nauk in manj obremenjuje spomin kot skup teoretičnih načel. Človek si tako prisvoji nauk in zato ni odveč, če ga katehet na zadnje povzame v enem stavku, ki ni več samo pripovedni stavek, ampak zakon! Vse te prvine dobre kateheze vsebujejo Matejeve pripovedne enote.

V Bonnardovem komentarju moti pač to, da vse preveč izrekov in literarno boljše izdelanih pripovedi v Matejevem evangeliju pripisuje neznanemu redak-

torju okrog l. 80 ali 90 po Kristusu in ne evangelistu Mateju. To moti toliko bolj, ker za to ne podaja nobene prepričljive utemeljitve in ker sodobna eksegeza, ki je dovolj kritična, nesporno priznava, da je mogoče v sinoptičnih evangelijskih odkriti nekaj pristnih Jezusovih besedi (prim. G. Schneider, *Jesus-Bücher und Jesus Forschung. Theologisch-praktische Quartalschrift* 2/1972/155—160). Bonnard predpostavlja razvoj in rast evangeljskega gradiva, apostol in evangelist Matej pa je bil samo eden izmed činiteljev za nastanek prvega sinoptičnega evangelija.

Sicer pa so njegove trditve zelo umirjene. Njegov komentar ni polemičen, ampak stvaren. Pripovedovanje je nazorno, prepričljivo, biblično. Matejevo pripovedovanje plasira v svetopisemsko miselnost, ta pa mu je spet zanesljivo vodilo pri odkrivanju izvirne Matejeve misli. Ker je Bonnardov komentar bibličen, je tudi splošno sprejemljiv, da ne rečem ekumenski. V tem je res njihova izjemna veličina.

Francè Rozman

Vom Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber.

In honorem Francisci Weber, octogenarii. Verlag: Dr. Rudolf Trofenik — München 1972, str. 367.

Za osemdesetletnico prof. dr. Franceta Vebera, ki jo je obhajal leta 1970., je izšel letos zbornik v nemškem jeziku v Münchnu. Zbornik je uredil prof. dr. Anton Trstenjak, opremil pa Miha Maleš.

Sodelavci niso samo Vebrovi učenci, zastopniki predmetne filozofije, ampak tudi zastopniki drugih filozofskih smeri. Na to moramo biti pozorni pri branju razprav, ker gleda vsak na Vebrovo filozofijo s svojega filozofskega stališča.

Že naslov pove, da gre za razvoj predmetne filozofije, ki začena svoje raziskovanje pri doživljanju in njegovem predmetu in končno prodre iz naše duševnosti do pravih predmetov v realnem izkustvenem svetu zunaj naše duševnosti. Naslov poudarja razvoj predmetne filozofije od njenega začetnika Meinonga do njenega dokončnega utemeljitelja Vebera.

Veber je svoja filozofska dela pisal v slovenskem jeziku, čeprav mu je bila kot Meinongovemu učencu bolj domača nemška filozofska terminologija. V nemškem jeziku je izšla njegova razprava: *Die philosophischen Grundlagen des Christentums (Acta secundi congressus thomistici internationalis, Taurini — Romae 1937, str. 468—481)* in povzetek dela: *Vprašanje stvarnosti, Die Frage der Wirklichkeit. Tatsachen und Analysen (Verlag der Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana, 1939, str. 48)*. Vendar pa kljub temu njegova filozofija ni bila neznana v zunanjem znanstvenem svetu. O njegovi filozofiji so pisali:

Anton Trstenjak, *Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie (Sonderabdruck aus Divus Thomas, Freiburg-Schweiz, Jahrgang 1939, Heft 3, str. 327—359)*.

Von der Gegenstandstheorie zum Existentialismus von A. Trstenjak Hrgs. Jürgen V. Kempfski Hempfen. Kohlhammer b. 1. Str. 244—278. 80. Sonderabdruck: »Archiv für Philosophie«, 7/314.

Vebrovo Knjigo o Bogu je prevedel v angleščino J. M. Trunk. *There Is A God.* By France Veber, Ph. D. Translated By Rev. George M. Trunk, Leadville. Colorado. Copyright 1942. (»Edinoot Publishing Co«).

Alma Sodnik, *Franz Webers System der Aesthetik. Von A.—. Archiv für systematische Philosophie und Soziologie. Berlin 1930. Band 34, str. 229 do 266 (tudi kot separat)*.

Ivan Žmavc, *Mysl a čin. Uvahy k filozofickým spisum prof. dr. Vebera.* Dr. Ivan —. *Česká Mysl* 24 (1928), 137—143.

Hermann Lešanc, *Über das unmittelbare Gegenbensein in der äusseren Wahrnehmung—Archiv für die gesamte Philosophie. Band 102 (1938), 263—290.*

Zečevič, p. Seraphinus, O. F. M., *Francisci Veber, Theoria de persona. Internum drama philosophi sloveni. Éditions Franciscaines, 2080 Ouest, Rue Dorchester Montréal 1954, str. XVI + 187.*

V. Alt, *De la connaissance de Dieu dans la philosophie de François Veber. (La Theorie des Objets.) Etudes Franciscaines (Paris) 3 (1952), 21—50 et 159—180.*

Rudolf Trofenik (München), Einiges über die moderne Philosophie bei den Slowenen. Sonderdruck. Studia slovenica monacensia. In honorem Antonii Slodnjak septuagenarii. Dr. dr. Rudolf Trofenik, München 1969, str. 130—142.

Hartmann, Denkendes Europa. Berlin 1936.

S tem, da je Veber pisal v slovenskem jeziku, je pokazal, da se ne sramuje svojega materinskega jezika, da je slovenski jezik enakovreden z drugimi jeziki in slovenski narod po svoji kulturi nič manj vreden kot drugi veliki narodi. Ker je torej Veber pisal v slovenskem jeziku, je poudaril svojo pripadnost slovenskemu narodu, ker pa je zbornik pisan v nemškem jeziku, je poudarjeno, da se slovenski narod more postaviti v isto vrsto z drugimi narodi tudi po svoji filozofiji in da spada Veber s svojo filozofijo v vrsto znanih in priznanih svetovnih filozofov.

Spremenno besedo je zborniku napisal Rudolf Trofenik (str. 7—9). V njej podaja namen in pomen zbornika.

Anton Trstenjak podaja opis Vebrove filozofije: psihologije, vrednostne teorije in ontologije (str. 15—64).

Karl Wolf (Wien) govori o Vebrovem odnosu do Gradca (str. 65—68). Veber je znan v Gradcu kot pomemben Meinongov učenec in mu je graška univerza leta 1970 podelila kot priznanje za njegovo znanstveno delo zlati doktorat. Veber, pravi Wolf, se ni od Meinonga le mnogo naučil, ampak je kot samostojen filozof dopolnil filozofijo (ein selbstständiger Mehrer der Philosophie).

Miriam Ilc razpravlja o postvarjevanju in ponazorovanju v Vebrovem vprašanju stvarnosti (str. 69—84).

Dušan Pirjevec razpravlja o Vebrovih estetskih mislih (str. 85—105). Omenja tudi že navedeno razpravo Alme Sodnikove v nemščini.

Ivan Urbančič podaja glavne Vebrove filozofske misli na osnovi Uvoda v filozofijo (1921), Filozofije (1930) in delno Sistema filozofije (1921). V tem okviru razpravlja tudi o Vebrovi antropologiji. O tem vprašanju je napisal 187 strani obsegajočo razpravo že omenjeni Vebrov učenec Zečević (Francisci Veber, Theoria de persona).

Rudolf Trofenik govori o Vebru kot utemeljitelju moderne filozofije pri Slovencih (str. 139—152).

V drugem delu zbornika spregovori še sam France Veber. Najprej govori o svojem odnosu do Meinonga (str. 155—166). Nato je v zborniku objavljen nemški prevod Vebrove knjige Filozofija (str. 167—319). Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu, Ljubljana, 1930. To Vebrovo delo je prevedla Miriam Ilc. Končno pa je objavljen nemški povzetek Vebrove knjige Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize, Ljubljana, 1939 (str. 320—367).

Veber je prejel od Meinonga le začetke predmetne filozofije in ne dograjenega filozofskega sistema. Meinongovo delo je z vsem navdušenjem nadaljeval, razširil je predmetno filozofijo na razne filozofske panoge in končno, ko jo je razširil na prave predmete realnega izkustvenega sveta, jo je tudi dokončno utemeljil. Veber svoj filozofski sistem neprestano gradi, izpopolnjuje in dopolnjuje. Zato mu moramo v tem slediti, če ga hočemo prav razumeti. Tako moramo njegova prva dela presojeti in razumeti z vidika njegovega zadnjega dela. Jasno je, da uporabljaj Veber, ko gradi svoj filozofski sistem, svojo filozofsko izrazoslovje. Njegove filozofske izraze in misli moramo razumeti z vidika njegove celotne filozofije. Vedno se moramo potruditi, da ugotovimo, kakšno vsebino daje on določenemu pojmu. To pa ni vedno tako lahko, kot kaže izkušnja.

Založniku, uredniku in vsem sodelavcem moramo za njihov trud in žrtve izreči priznanje in iskreno zahvalo.

Naj končam z mislijo dr. dr. Trofenika Rudolfa, da je Veber »Philosoph vom reinsten Wasser, und wird es, so der Himmel will, noch viele Jahre bleiben,« in z mislijo dr. Wolfa Karla: »Möge die Festschrift zum 80. Geburtstag Vebers ein glückliches Fatum für das Weiterwirken seiner Philosophie sein!«

Ludvik Bartelj

VSEBINA XXXII. LETNIKA

(INDEX VOLUMINIS XXXII)

Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Praelectiones in cursu theologico) od 4. do 6. aprila 1972:

G r m i č Vekoslav, Človek v pričakovanju eshatoloških stvarnosti	1— 11
Der Mensch in Erwartung der eschatologischen Sachlichkeit	11
L'homme en attente des réalités eschatologiques	12
Koreferat — Anton Majc	12— 14
P l e m e n i t a š Franc, Skupno in službeno duhovništvo	15— 25
Gemeinsames und amtliches Priestertum	26
Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel	26
S t r l e Anton, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere	27— 48
Einige Gesichtspunkte, die in der Glaubensauffassung nicht in genügendem Maße in Betracht gezogen werden	48
Sur quelques aspects négligés de la foi	49
Koreferat, Današnje oznanjevanje Boga — Rudi Koncilija	49— 54
N a d r a h Anton, Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve	55— 97
Die Bedeutung der Charismen in der Theologie und im Leben der Kirche	97
Le rôle des Charismes dans la théologie et dans la vie de l'église	98
Koreferat, Karizme so božji darovi, dani posameznikom v korist skupnosti — Janez Marolt	98—102

Razprave (Dissertationes):

B e v k Vinko, Apostolsko pismo »Pastirska služba« III	268—309
Le Motu proprio »Munus apostolicum« III	309
G r m i č Vekoslav, Osnove teologije trpljenja	219—227
Pour une théologie de la souffrance	227
M a r k u ž a Jože, Trubarjeva slovenska Cerkovna ordninga v Vatikanski apostolski knjižnici	203—212
L'exemplaire de »Cerkovna ordninga« de Trubar trouvé à la Bibliothèque Vaticane	212

Oražem France, Evharistija v luči sv. Trojice	158—166
Die Eucharistie im Lichte der hl. Dreifaltigkeit	166
Le mystère eucharistique à la lumière du mystère trinitaire	166
Oražem Franc, Kontemplativno in aktivno življenje	167—174
Kontemplation und aktives Leben	175
Vie contemplative et vie active	175
Oražem France, Duhovništvo vernikov	228—239
Le sacerdoce commun des fidèles	240
Rajhman Jože, Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori	213—218
Prologomènes à »Ena dolga predgovor« de Trubar	218
Rozman Francè, Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb	103—135
Kritischer Wert des biblischen Textes im Lichte der am Toten Meer entdeckten Funde	136
La valeur critique du texte biblique à la lumière des découvertes de la Mer morte	137
Steiner Štefan, Ali sme dr. J. Kuničić kritizirati francoske škofe?	310—329
Est-il permis au Professeur J. Kuničić de critiquer les évêques français?	329
Strle Anton, Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja	138—156
Das Leben Jesu ist ein Geheimnis, das erlösende Kraft in sich birgt	156
Le rôle salvifique des mystères de la vie de Jésus	157
Valenčič Rafko, Nove oblike občestvenega bogoslužja — molitev vsega božjega ljudstva	241—266
Les formes nouvelles de la célébration communautaires	266—267

Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

Nadrah Anton, Pomen osebnega doživetja Boga za človekovo vernost	186—190
Steiner Štefan, Neutemeljeni očitki Vjesnika nadbiskupije splitsko-makarske Doktrinalni komisiji Škofovske konference Jugoslavije	330—339
Strle Anton, Izjava kongregacije za verski nauk glede varstva vere v skrivnosti učlovečenja in presv. Trojice zoper nekatero nove zmote	177—181
Strle Anton, Dogmatičnost krščanstva po gledanju F. W. Foersterja	182—185
Strle Anton, Pogovor med transcendentalno in personalno-dia-loško kristologijo	339—351
Valenčič Rafko, 4. narodni kongres italijanskih teologov — moralistov	185—186

Ocene (Recensiones):

Böckle Franc — Josef Köne, Rapporti prematrimoniali, Rafko Valenčič	197—200
Bonnard Pierre, L'Évangile selon Saint Matthieu, Francè Rozman	352—357
Fuček Ivan, »Kršćanstvo brez vjere?«, Vilko Šolinc	200—202
Maria, Tome VIII. (H. du Manoir), Anton Strle	194—195
Walgrave J. H. — E. Brutsaert, Un salut aux dimensions du monde, Anton Strle	191—194
Weber Günther, Zwanzig Bussfeiern mit Kindern, Rafko Valenčič	195—197
Von Gegenstand zum Sein. Von Meinong zu Weber, In honorem Francisci Weber, Ludvik Bartelj	357—358

