

23. LETNIK (2013) 3

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

COMMUNIO



Papež Frančišek, Luč vere

Ideja univerze

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

ALOJZIJ ČEMAŽAR, JANEZ FERKOLJ,
DAVID MOVRIN, JASMINA RIHAR, CIRIL SORČ,
ANTON STRES, JANEZ ZUPET

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: JANEZ ZUPET

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 1000 izvodov

Ljubljana 2013

PAPEŽ FRANČIŠEK	211	Lumen fidei
JEAN ROBERT ARMOGATHE	261	Ponovno branje kardinala Newmana
PETER WALTER	271	Univerza in teologija v srednjem veku
JEAN-LOUIS BRUGUÈS	285	Katoliška univerza
MARIE-JEANNE COUTAGNE	299	Maurice Blondel in Univerza
HERMANN GEISSLER FSO	313	Pričevanje vernikov v zadevah vere po Johnu Henryju Newmanu

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

Nemška: INTERNATIONALE KATOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien, Dr. Jan-Heiner Tück, info@communio.de

Italijanska: RIVISTA INTERNAZIONALE DI TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
JACA BOOK, Via Frua 11, I-20146 Milano, Dr. Aldino Cazzago, communio@jacabook.it

Hrvaška: MEĐUNARODNI KATOLIČKI ČASOPIS COMMUNIO,
Kršćanska sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb, Dr. Ivica Raguž, communio.hr@gmail.com

Ameriška: COMMUNIO. INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW
Washington, D.C. 20017, P.O.Box 4557, Dr. David L. Schindler, communio@aol.com

Francoska: REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE COMMUNIO
F-75004 Paris, 5, passage Saint-Paul, Dr. Serge Landes, communio@neuf.fr

Nizozemska: COMMUNIO. INTERNATIONAAL KATHOLIEK TIJDSCHRIFT
B-Groenstraat 57, B-2860 Sint-Katelijne-Waver, Dr. Stefaan Van Calster,
vancalster@usa.net; wilkens@rodLuc.nl

Španska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO Y CULTURA COMMUNIO
Andrés Mellado, 29 2ªA, E-28015 Madrid, Dr. Gabriel Alonso, Procommunio@communio-es.com

Poljska: MIĘDZY Narodowy PRZEGLĄD TEOLOGICZNY COMMUNIO
Ołtarzew, Kilińskiego 20, PL 05-850 Ozarów Mazowiecki,
Prof. Paweł Góralczyk, Dr. Alfred Dyr, adyr@sac.org.pl

Portugalska: COMMUNIO. REVISTA INTERNACIONAL CATÓLICA
Universidade Católica Portuguesa Palma de Cima, P-1649-023 Lisboa, Dr. Henrique de Noronha Galvão,
communio@lisboa.ucp.pt

Argentinska: REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO
Sánchez de Bustamante 2662(1425) Buenos Aires, Argentina, Dr. Luis Baliña,
communioargentina@gmail.com.ar

Madžarska: COMMUNIO. NEMZETKOZI KATOLIKUS FOLYORAT
H-1053 Budapest, Papnövelde n.7, Dr. Pál Bolberitz, communio@cela.hu

Ukrajinska: МІЖНАРОДНИЙ БОГОСЛОВСЬКИЙ ЧАСОПИС СОПРИЧАСТЯ
МОНАСТІР МОНАХІВ СТУДІЙСЬКОГО УСТАВУ Užgorod/Lviv

Češka: MEZINÁRODNI KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

Brazilska: REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA E CULTURA COMMUNIO
Rua Sao Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, RJ 25.685-300, Dr. Edson de Castro Homem,
communio@cieep.org.br

Mednarodna katoliška revija Communio. Naslov uredništva in uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1001 Ljubljana, p.p. 95, tel. 01/360-28-28, faks 01/360-28-29. E.mail: anton.strukelj@guest.arnes.si – Revija izhaja štirikrat letno. Cena posameznega zvezka: 8,50 €. Letna naročnina: 34,00 €, za tujino 41,60 €, letalska 43,20 €. DDV je vključen v ceno. Domači naročniki nakazujejo naročnino na transakcijski račun Družina d.o.o. NLB 02014-0015204714 ali na Krekovo banko 24200-9003872930 Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana; naročniki iz tujine nakazujejo denar na devizni račun pri NLB d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana, IBAN: SI56020140015204714, Družina d.o.o., Krekov trg 1, Ljubljana, SLO SWIFT oz. BIC: LJBAS12X

ISSN 1408-9580



Okrožnica

LUMEN FIDEI

papeža Frančiška
škofom, duhovnikom in diakonom,
Bogu posvečenim osebam in
vsem krščanskim vernikom

O VERI

1. LUČ VERE: s tem izrazom je izročilo Cerkev označilo veliki dar, ki nam ga je prinesel Jezus. V Janezovem evangeliju se Jezus takole predstavi: »Jaz sem prišel na svet kot luč, da nihče, kdor vame veruje, ne ostane v temi« (Jn 12,46). Tudi sveti Pavel se izrazi s temi besedami: »Bog, ki je rekel: 'Iz teme naj zasveti luč,' je zasvetil v naših srcih« (2 Kor 4,6). V poganskem svetu, lačnem luči, se je razvilo češčenje boga Sonca; ob vzhajanju so ga imenovali *Sol invictus – nezmagano Sonce*. Tudi če je sonce vzhajalo vsak dan, so dobro razumeli, da je bilo nezmožno izžarevati svojo svetlobo na celotno človekovo bivanje. Sonce namreč ne razsvetljuje vse stvarnosti, njegov žarek ne more dospeti do smrtne sence, kjer se človekovo oko zapre njegovi svetlobi. Sveti mučenec Justin trdi: »Nikoli ni bilo mogoče videti človeka, ki bi bil pripravljen umreti za svojo vero v sonce.«¹ Kristjani so se zavedali velikega obzorja, ki jim ga je odkrila vera, zato so Kristusa imenovali resnično sonce, »katerega žarki dajejo življenje.«² Marti, ki joku zaradi smrti svojega brata Lazarja, Jezus reče: »Ali ti nisem rekel, da boš videla Božjo slavo, če boš verovala?« (Jn 11,40). Kdor veruje, vidi; vidi z lučjo, ki razsvetljuje celotno pot, ker prihaja k nam od vstalega Kristusa, zvezde Danice, ki nikoli ne zaide.

Varljiva luč?

2. In vendar, ko govorimo o tej luči vere, lahko začutimo ugovor mnogih sodobnikov. V novem veku so mislili, da je takšna luč lahko zadostovala za antične družbe, da pa je nekoristna za nove čase, za odraslega človeka, ponosnega na svoj razum, željnega na novo raziskati prihodnost. V tem smislu se je vera kazala kot varljiva luč, ki je ovirala človeka, da bi se drzno odpravil v obnebe. Mladi Nietzsche je spodbujal svojo sestro Elizabeto, naj si drzne stopiti na »nove poti« »v negotovosti samostojne hoje«. In dodal: »Na tej točki se ločujejo poti človeštva: če hočeš doseči dušni mir in srečo, kar veruj. Če pa hočeš biti učenec resnice, tedaj raziskuj.«³ Verovanje naj bi nasprotovalo iskanju. Na tej podlagi je Nietzsche

razvil svojo kritiko krščanstva, češ da je zmanjšalo pomembnost človeškega bivanja, ker je življenju odvzelo novost in pustolovščino. Vera naj bi bila torej slepilna luč, ki nam kot svobodnim ljudem ovira pot v prihodnost.

3. V tem procesu so vero končno povezovali z mrakom. Mislili so, da jo je mogoče obvarovati, najti zanjo prostor, da bi mogla sobivati z lučjo razuma. Prostor za vero se je odpiral tam, kjer razum ni mogel razsvetljevati, tam, kjer človek ni več mogel priti do gotovosti. Vero so torej dojemali kot skok v prazno, ki ga naredimo zaradi pomanjkanja luči, ker nas žene slep občutek; ali kot subjektivno luč, ki je morda zmožna ogreti srce in prinesti osebno tolažbo, vendar je ni mogoče predložiti drugim kot objektivno in skupno luč za osvetljevanje poti. Polagoma pa se je vendar pokazalo, da luč samostojnega razuma ne zmore dovolj osvetliti prihodnosti. Ta na koncu ostane v mraku in pusti človeka v bojazni pred neznanim. Tako se je človek odpovedal iskanju velike luči, velike resnice, in se zadovoljil z majhnimi lučmi, ki osvetljujejo kratek trenutek, a ne zmorejo pokazati poti. Brez luči vse postane nejasno; nemogoče je razlikovati dobro od zla, pot, ki vodi k cilju, od tiste, ki nas sili hoditi v ponavljajočih se krogih, brez smeri.

Luč, ki jo moramo znova odkriti

4. Zato je nujno znova odkriti naravo luči, ki je lastna veri. Kadar namreč zamre njen plamen, tudi vse druge luči na koncu izgubijo svojo moč. Luč vere ima namreč edinstveno naravo, da je zmožna razsvetliti *celotno* človekovo bivanje. Ker je ta luč tako mogočna, ne more izhajati od nas samih; priti mora od prvotnejšega izvira, skratka, priti mora od Boga. Vera se poraja iz srečanja z živim Bogom, ki nas kliče in nam razodeva svojo ljubezen, ljubezen, ki je pred nami in na katero se moremo nasloniti, da bi bili krepki in bi gradili življenje. Ta ljubezen nas preoblikuje, da dobimo nove oči. Doživljamo, da je v njej velika obljuba polnosti in odpre se nam

pogled v prihodnost. Vera, ki jo prejmemo od Boga kot nadnaraven dar, se javlja kakor luč za potovanje, luč, ki usmerja našo pot v času. Po eni strani izhaja iz preteklosti, je luč poglobitnega spomina, luč Jezusovega življenja, kjer se je razodela njegova ljubezen, na katero se moremo popolnoma zanesti, saj je zmožna premagati smrt. Ker je Kristus vstal in nas priteguje onkraj smrti, pa je vera hkrati luč, ki prihaja iz prihodnosti. Pred nami odpira velika obzorja in nas onkraj naše osamljenosti vodi v prostranost občestva. Tedaj razumemo, da vera ne prebiva v mraku; razumemo, da je vera luč za naše temine. Dante v svoji Božanski komediji, potem ko je izpovedal svojo vero pred svetim Petrom, opiše vero z besedami: »To je živa iskra, / ki buhne v plamen z neugnano silo / in kakor zvezda v meni soj razliva.«⁴ Rad bi govoril prav o tej luči vere, da bi rasla in razsvetljevala sedanost ter postala zvezda, ki kaže obzorja naše poti, v času, ko človek še posebej potrebuje svetlobo.

5. Gospod je pred svojim trpljenjem zagotovil Petru: »Molil sem zate, da ne opeša tvoja vera« (Lk 22,32). Nato ga je prosil, naj »potrjuje brate« v isti veri. V zavesti naloge, zaupane Petrovemu nasledniku, je Benedikt XVI. razglasil *letu vere*. To je čas milosti, ki nam pomaga, da bi začutili veliko veselje verovanja, poživili doje-manje prostranosti obzorij, ki jih odpira vera, da bi jo izpovedovali v njeni enotnosti in celovitosti, zvesti Gospodovemu spominu, podprti z navzočnostjo in delovanjem Svetega Duha. Prepričanje vere, ki napravlja življenje veliko in polno, oprto na Kristusa in na moč njegove milosti, je oživljalo poslanstvo prvih kristjanov. V Poročilih o mučencih beremo pogovor med rimskim prefektom Rustikom in kristjanom Hieraksom: »Kje so tvoji starši?« je sodnik vprašal mučenca. Ta je odgovoril: »Naš pravi oče je Kristus, in naša mati je vera v njega.«⁵ Za te kristjane je bila vera kot srečanje z živim Bogom, razodetim v Kristusu, »mati«, saj jih je rodila, spočela v njih božje življenje, omogočila novo izkustvo, svetel pogled na življenje, za kar so bili pripravljene javno pričevati do konca.

6. *Leto vere* se je začelo ob 50-letnici odprtja drugega vaticanskega koncila. To sovpadanje nam pomaga uvideti, da je bil drugi vaticanski cerkveni zbor koncil o veri.⁶ Povabil nas je, da ponovno postavimo v središče svojega cerkvenega in osebnega življenja prvenstvo Boga v Kristusu. Cerkev namreč nikoli ne predpostavlja vere kot cenenega dejstva, ampak ve, da moramo ta Božji dar hraniti in krepiti, da bi še naprej vodil njeno pot. Drugi vaticanski koncil je pripomogel, da je vera zablestela znotraj človeškega izkustva in da spremlja sodobnega človeka na njegovi poti. Tako se je pokazalo, kako vera obogati človeško bivanje v vseh njegovih razsežnostih.

7. Ta premišljevanja o veri so tesno povezana z vsem, kar je cerkveno učiteljstvo izreklo o teologalnih ali božjih krepostih,⁷ in želijo dopolniti to, kar je Benedikt XVI. napisal v okrožnicah o ljubezni in upanju. Prvo verzijo okrožnice o veri je že skoraj dokončal. Za to sem mu globoko hvaležen. V Kristusovem bratstvu sprejemam njegovo dragoceno darilo in besedilu dodajam še nekaj misli. Petrov naslednik, včeraj, danes in jutri, je namreč vedno poklican »potrjevati brate« v tistem neprecenljivem zakladu vere, ki ga Bog daje kakor luč na pot vsakemu človeku.

V veri, Božjem daru, kreposti, ki nam jo Bog nadnaravno vlije, spoznavamo, da nam je bila podarjena velika Ljubezen. Spoznavamo, da nam je Bog naklonil dobro besedo. Ko sprejmemo to besedo, ki je Jezus Kristus, učlovečena Beseda, nas Sveti Duh preoblikuje, razsvetljuje našo pot v prihodnost, in stori, da v nas rastejo peruti upanja, da bi z veseljem hodili po njej. Vera, upanje in ljubezen v čudovitem prepletanju sestavljajo dinamizem krščanskega življenja naproti polnemu občestvu z Bogom. Kakšna je ta pot, ki jo vera odpira pred nami? Od kod prihaja njena mogočna luč, ki zmore razsvetliti pot uspešnega in rodovitnega življenja, polnega sadov?

PRVO POGlavJE

Ljubezen smo sprejeli z vero

(prim. 1 Jn 4,16)

Abraham, naš oče v veri

8. Vera nam odpira pot in spremlja naše korake v zgodovini. Zato moramo, če hočemo razumeti, kaj je vera, opisati njen potek, to je najprej v Stari zavezi izpričano pot verujočih ljudi. Posebno mesto gre Abrahamu, našemu očetu v veri. V njegovem življenju se dogaja nekaj silovitega: Bog mu spregovori svojo besedo, razodene se mu kot Bog, ki govori in ga kliče po imenu. Vera je vezana na poslušanje. Abraham ne vidi Boga, a sliši njegov glas. Na ta način prejme vera osebnostno naravo. Bog se ne izkazuje kot Bog nekega kraja in tudi ne kot Bog, ki je vezan na poseben sveti čas. Bog se izkazuje kot oseba, kot Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov, ki zmore stopiti v stik s človekom in z njim skleniti zavezo. Vera je odgovor na besedo, ki je osebni nagovor; vera je odgovor Osebi, ki nas kliče po imenu.

9. Sporočilo te besede Abrahamu obstaja v klicu in obljubi. Najprej je klic, naj odide iz svoje dežele, zahteva, da se odpre novemu življenju, začetek izhoda, ki ga napoti v nepričakovano prihodnost. Pogled, ki ga vera podeli Abrahamu, bo nato vedno povezan s tem korakom, ki ga mora storiti naprej. Vera »vidi« toliko, kolikor gre naprej in vstopa v prostor, ki ga je odprla Božja beseda. Ta beseda vsebuje poleg tega obljubo: tvoje potomstvo bo številno, ti boš oče velikega ljudstva (prim. 1 Mz 13,16; 15,5; 22,17). Res je, da je Abrahamova vera, kolikor je odgovor na vna-

prejšnjo besedo, vedno dejanje spomina. Vendar se to spominjanje ne oklepa preteklosti, ampak se bo moglo odpirati prihodnosti in razsvetljevati korake na poti, ker je spomin na obljubo. Tako vidimo, da je vera kot spomin na prihodnost – *memoria futuri* – tesno povezana z upanjem.

10. Od Abrahama se zahteva, da se zaupno izroči tej besedi. Vera doume, da je beseda, ta na videz bežna, začasna resničnost, če jo izgovori zvesti Bog, tisto najbolj gotovo in neomajno, kar lahko obstaja, tisto, kar omogoča nepretrganost naše poti v času. Vera sprejme to besedo kot varno skalo, na kateri more človek graditi s trdnimi temelji. Zato Sveto pismo vero označuje s hebrejsko besedo *'emûnah*, kar je izpeljano iz glagola *'amàn*, ki v svojem korenu pomeni »podpirati, nositi«. Pojem *'emûnah* lahko označuje zvestobo Boga kakor tudi vero človeka. Verujoči človek prejme svojo moč iz zaupljive izročitve samega sebe v roke zvestega Boga. Ta dva pomena sta osnova tudi za ustrezna pojma v grščini (*pistós*) in latinščini (*fidelis*). S tem se poigra sveti Ciril Jeruzalemski, ko hvali dostojanstvo kristjana, ki prejme lastno ime Boga, saj se oba imenujeta *pistós* – zvest oz. verujoč.⁸ Sveti Avguštín pojasnjuje: »Človek je veren (*fidelis*), ko veruje Bogu, ki obljublja. Bog je zvest (*fidelis*), ko naklanja, kar je človeku obljubil.«⁹

11. Pomemben je še en vidik Abrahamove zgodbe, da razumemo njegovo vero. Tudi če Božja beseda prinaša novost in presenečenje, ni povsem zunaj očkovega izkustvenega območja. V glasu, ki se obrača nanj, Abraham spozna globlji klic, ki je že od nekdaj vpisan v globino njegovega bitja. Bog povezuje svojo obljubo s točko, na kateri se človekovo življenje že od zdavnaj kaže obetavno. To je starševstvo, nastanek novega življenja: »Tvoja žena Sara ti bo rodila sina, imenuj ga Izak« (1 Mz 17,19). Bog, ki od Abrahama zahteva, da mu popolnoma zaupa, se izkazuje kot izvir, iz katerega prihaja življenje. Na ta način se vera povezuje z očetovstvom Boga, iz katerega izhaja stvarstvo. Bog, ki kliče Abrahama, je Bog Stvarnik, ki »kliče v bivanje tisto, kar ne biva« (Rim 4,17), Bog, ki

»nas je izvolil pred stvarjenjem sveta« (Ef 1,4–5). Abrahamu vera v Boga osvetljuje najgloblje korenine njegovega bitja. Dovoljuje mu spoznati vir dobrega, izvor vseh stvari. Daje mu potrditev, da njegovo življenje ne prihaja iz nič ali iz naključja, ampak ga je treba razlagati iz osebne poklicanosti in ljubezni. Skrivnostni Bog, ki ga je poklical, ni tuji Bog, ampak tisti, ki je izvor vsega in vse vzdržuje. Velika preizkušnja Abrahamove vere, darovanje njegovega sina Izaka, nato pokaže, da je ta prvobitna ljubezen zmožna jamčiti za življenje tudi onkraj smrti. Beseda, ki je zmogla spočeti sina v njegovem »zamrlem« telesu in prav tako »zamrlem« naročju nerodovitne Sare (prim. Rim 4,19), bo mogla tudi onkraj vse ogroženosti ali nevarnosti jamčiti za obljubo prihodnosti (prim. Heb 11,19; Rim 4,21).

Izraelova vera

12. Zgodovina izraelskega ljudstva se na črti Abrahamove vere nadaljuje tudi v *Drugi Mojzesovi knjigi*. Vera spet izhaja iz prvotnega daru: Izrael se odpira delovanju Boga, ki ga hoče osvoboditi iz njegove bede. Vera je poklicana na dolgo potovanje, da bi mogli moliti Gospoda na Sinaju in podedovati obljubljeno deželo. Božja ljubezen je podobna očetu, ki nosi svojega sina na poti (prim. 5 Mz 1,31). Izraelova veroizpoved se razvije v obliki naštevanja Božjih dobrot, njegovega delovanja, da bi osvobodil in vodil ljudstvo (prim. 5 Mz 26,5–11). Ljudstvo predaja naprej to pripoved iz roda v rod. Božja luč sije za Izraela ob spominu na dejanja, ki jih je storil Gospod. Ta dejanja si v bogoslužju kličejo v spomin in jih izpovedujejo ter jih od staršev prenašajo na otroke. Iz tega vidimo, da je luč, ki jo prinaša vera, vezana na konkretno življenjsko zgodbo, na hvaležno spominjanje Božjih dobrot in na napredujočo izpolnitev njegovih obljub. To je zelo lepo izrazila gotska arhitektura: v velikih katedralah svetloba z neba prodira skozi barvna okna, v katerih je upodobljena sveta zgodovina. Božja svetloba prihaja k nam s pripovedjo njegovega razodevanja. Tako more razsvetliti

našo pot v času, ko nas spominja na Božje dobrote in kaže, kako se izpolnjujejo njegove obljube.

13. Izraelova zgodovina pa nam kaže tudi skušnjava nevere, kateri ljudstvo večkrat zapade. Nasprotje vere se tu javlja kot malikovanje. Medtem ko Mojzes na Sinaju govori z Bogom, ljudstvo ne prenese skrivnosti skritega Božjega obličja, ne prenese dolgega čakanja. Vera po svoji naravi zahteva, da se odpovemo neposredni posesti, ki dozdevno ponuja videnje. Vera je povabilo, da se odpremo viru svetlobe, s tem da spoštujemo skrivnost Obličja, ki se hoče razodeti osebno in o pravem trenutku. Martin Buber navaja besede, s katerimi je rabin von Kock opredelil malikovanje: »Malikovanje je, če se človekovo obličje obrne na obličje, ki ni obličje.«¹⁰ Namesto da bi veroval v Boga, človek raje časti malika, kateremu lahko gleda v obraz, katerega izvor pozna, ker je naš izdelek. Pred malikom nismo v nikakršni nevarnosti, da bi zaslišali klic, ki nas iztrga iz lastnih gotovosti, kajti maliki »imajo usta, pa ne govorijo« (Ps 115,5). Tako razumemo, da je malik pretveza, da sami sebe postavljamo v središče resničnosti, ko častimo delo svojih rok. Če je človek izgubil osnovno usmerjenost, ki njegovemu življenje podeljuje enovitost, se izgubi v množtvu svojih želj. Če noče čakati na čas obljube, razpade v tisoč trenutkov svoje zgodovine. Zato je malikovanje vedno politeizem, brezciljno beganje od enega gospodarja k drugemu. Malikovanje ne daje poti, ampak množstvo stez, ki sestavljajo labirint, namesto da bi vodile k varnemu cilju. Kdor se noče zaupati Bogu, mora poslušati glas mnogih malikov, ki mu kličejo: »Predaj se meni!« Vera, kolikor je vezana na spreobrnjenje, je nasprotje malikovanja in pomeni, da se odpovemo malikom, zato da bi se z osebnim spreobrnjenjem vrnili k živemu Bogu. Verovati pomeni zaupati se usmiljeni Ljubezni, ki stalno sprejema in odpušča, ki nosi življenje in mu podeljuje smer. Ljubezen se izkazuje močno v svoji zmožnosti, da poravna, kar je izkrivljenega v naši zgodovini. Vera obstaja v pripravljenosti, da se vedno znova puščamo preoblikovati Božjemu klicu. To je paradoks: človek v vedno novem obračanju h Gospodu najde trdno in varno

pot, ki ga osvobaja tistega nesrečnega izgubljanja samega sebe, v katerega ga pahnejo maliki.

14. V Izraelovi veri se pojavlja tudi lik Mojzesa, srédnika. Ljudstvo ne more videti Božjega obličja. Mojzesu pripada naloga, da na gori govori z Jahvejem (JHVH) in vsem sporoči Gospodovo voljo. S to navzočnostjo srédnika se je Izrael naučil hoditi v edinosti po svoji poti. Posameznikovo dejanje vere se vključi v občestvo, v skupni »mi« ljudstva, da je v veri kakor en sam človek, »moj prorojeni sin«, kakor Bog imenuje vsega Izraela (prim. 2 Mz 4,22). Posredovanje tu ne ovira, ampak odpira: v srečanju z drugimi se odpira pogled na resnico, ki je večja kakor mi sami. Jean Jacques Rousseau se je pritoževal, da Boga ne more videti osebno: »Koliko ljudi med Bogom in menoj!«¹¹ »Ali je tako preprosto in naravno, da je Bog šel k Mojzesu, zato da bi govoril z Jeanom Jacquesom Rousseaujem?«¹² Na osnovi individualističnega in omejenega pojmovanja poznanstva ni mogoče razumeti smisla posredništva. Posredništvo je zmožnost, da smo deležni gledanja drugega, je so-védenje, ki je povsem svojsko védenje ljubezni. Vera je zastonski Božji dar, ki zahteva ponižnost in pogum, da bi zaupali in se zaupali, da bi videli svetlo pot srečanja med Bogom in ljudmi, to je odrešensko zgodovino.

Polnost krščanske vere

15. »Abraham se je vzradostil, da bo videl moj dan. Videl ga je in se razveselil« (Jn 8,56). Iz teh Jezusovih besed sledi, da je bila Abrahamova vera naravnana nanj; v nekem smislu je Abraham vnaprej videl njegovo skrivnost. Tako razume sveti Avguštin, ko pravi, da so bili očaki rešeni po veri. Ne po veri v Kristusa, ki je že prišel, ampak po veri v prihajajočega Kristusa, po veri, ki se steguje naproti Jezusovemu dogodku.¹³ Krščanska vera ima svoje središče v Kristusu. Krščanska vera izpoveduje, da je Jezus Gospod in da ga je Bog obudil od mrtvih (prim. Rim 10,9). Vse niti

Stare zaveze se stekajo v Kristusa. On je dokončna potrditev vseh obljub, temelj našega sklepnega »amen« Bogu (prim. 2 Kor 1,20). Jezusova zgodovina je popoln dokaz zanesljivosti Boga. Če se je Izrael spominjal velikih del Božje ljubezni, ki so sestavljala jedro njegove veroizpovedi in mu odpirala oči, se Jezusovo življenje kaže kot prostor dokončnega posega Boga, kot najvišji izraz njegove ljubezni do nas. Kar nam Bog v Kristusu izreka, ni le še ena beseda med mnogo drugimi, ampak je njegova večna Beseda (prim. Heb 1,1–2). Ni nobenega večjega jamstva, ki bi ga Bog mogel dati, da bi nam zagotovil svojo ljubezen, kakor nam kliče v spomin sveti Pavel (prim. Rim 8,31–39). Krščanska vera je torej vera v popolno ljubezen, v njeno učinkovito moč, v njeno zmožnost, da preobrazi svet in osvetli čas. »Spoznali smo ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in jo v veri sprejeli« (1 Jn 4,16a). V Božji ljubezni, razodeti v Jezusu, vera dojame temelj, na katerem sta utemeljeni stvarnost in njena poslednja določenost.

16. Najvišji dokaz za zanesljivost Kristusove ljubezni najdemo v njegovi smrti za nas ljudi. Če je najmočnejši dokaz za ljubezen v tem, da daš svoje življenje za prijatelje (prim. Jn 15,13), je Jezus daroval svoje življenje za vse, tudi za sovražnike, da bi tako spremenil srca. Zaradi tega so evangelisti postavili vrhunec razgleda vere v uro križa, kajti v tej uri zasije veličina in prostranost Božje ljubezni. Sveti Janez je skupaj z Jezusovo materjo gledal tistega, ki so ga prebodli (prim. Jn 19,37). Zato postavlja na to mesto svoje slovesno pričevanje: »Tisti, ki je to videl, je pričeval in njegovo pričevanje je resnično. On vé, da govori resnico, da bi tudi vi verovali« (Jn 19,35). F. M. Dostojevski v svojem delu *Idiot* zapiše, kar reče glavna oseba, knez Miškin, ob pogledu na sliko mrtvega Kristusa v grobu slikarja Hansa Holbeina Mlajšega: »Ob pogledu na to sliko lahko marsikdo izgubi vero.«¹⁴ Slika namreč grozovito kaže uničujoči učinek smrti na Kristusovem truplu. In vendar se vera krepi prav v premišljevanju Jezusove smrti in prejema sijočo svetlobo, ko se izkazuje kot vera v Jezusovo neomajno ljubezen do nas, ki zmore iti v smrt, da bi nas rešila. Verovati moremo v to

ljubezen, ki se ni izognila smrti, da bi pokazala, kako zelo me ljubi. Njena celovitost je vzvišena nad vsakim sumom in nam dovoljuje, da se popolnoma zaupamo Kristusu.

17. Kristusova smrt pa razodeva popolno zanesljivost Božje ljubezni v luči njegovega vstajenja. Kot Vstali je Kristus zanesljiva, verodostojna priča (prim. Raz 1,5; Heb 2,17), trdna opora za našo vero. »Če pa Kristus ni bil obujen, je vaša vera nesmiselna«, pravi sveti Pavel (1 Kor 15,17). Če Očetova ljubezen ne bi obudila Jezusa od mrtvih, če ne bi mogla njegovemu telesu spet podeliti življenja, tedaj ne bi bila povsem zanesljiva ljubezen, ki bi zmogla razsvetliti tudi temo smrti. Ko sveti Pavel govori o svojem novem življenju v Kristusu, se sklicuje na »vero v Božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal samega sebe« (Gal 2,20). Ta »vera v Božjega Sina« je gotovo vera apostola narodov v Jezusa. A predpostavlja tudi Jezusovo zanesljivost, ki je sicer utemeljena v njegovi ljubezni do smrti, a tudi v tem, da je Božji Sin. Prav zato, ker je Jezus Sin, ker je povsem zakoreninjen v Očetu, je mogel premagati smrt in storiti, da je življenje zasijalo v polnosti. Naša kultura je izgubila zaznavanje te resnične navzočnosti Boga, njegovega delovanja v svetu. Menimo, da je Bog samo onkraj, na neki drugi ravni resničnosti, ločen od naših konkretnih odnosov. Ko bi bilo tako, ko bi bil Bog nezmožen delovati v svetu, tedaj njegova ljubezen ne bi bila resnično mogočna, ne bi bila zares resnična in torej sploh ne bi bila prava ljubezen, ki more uresničiti obljubljeno srečo. Tedaj bi bilo čisto vseeno, ali veruješ v Boga ali ne. Kristjani pa nasprotno izpovedujemo konkretno in mogočno ljubezen Boga, ki resnično deluje v zgodovini in določa njeno končno usodo. Izpovedujemo ljubezen, ki jo moremo srečati, ljubezen, ki se je popolnoma razodela v Kristusovem trpljenju, umiranju in vstajenju.

18. K polnosti, v katero Jezus vodi vero, spada še en pomemben vidik. V veri Jezus ni le tisti, v katerega verujemo, največje razodetje Božje ljubezni, ampak tudi tisti, s katerim se povežemo, da bi mogli verovati. Vera se ne le ozira na Jezusa, ampak gleda z Jezusovega zornega kota, vidi z njegovimi očmi: vera je deležnost

pri njegovem načinu gledanja. Na mnogih življenjskih področjih se zaupamo drugim ljudem, ki imajo več strokovnega znanja kakor mi. Zaupamo arhitektu, ki gradi našo hišo, lekarnarju, ki nam ponudi zdravilo, odvetniku, ki nas brani pred sodiščem. Potrebuje tudi nekoga, ki je verodostojen in izkušen v Božjih stvareh. Jezus Kristus, Božji Sin, se ponuja kot tisti, ki nam »razloži« Boga (prim. Jn 1,18). Kristusovo življenje, način, kako pozna Očeta in živi v popolnem odnosu z njim, odpira človeškemu izkustvu nov prostor, v katerega moremo stopiti. Sveti Janez je pomen osebnega odnosa do Jezusa za našo vero izrazil z različno rabo glagola *verovati*. Skupaj z izrazom »verovati, da« je resnično to, kar Jezus pove (prim. Jn 14,10; 20,31), Janez uporablja tudi »verovati Jezusu« in »verovati v Jezusa«. »Jezusu verjamemo«, če sprejmemo njegovo besedo in njegovo pričevanje, ker je verodostojen (prim. Jn 6,30). »Verujemo v Jezusa«, če ga osebno sprejmemo v svoje življenje in se mu izročimo, ko se ga oklepamo v ljubezni in hodimo po njegovih stopinjah (prim. Jn 2,11; 6,47; 12,44).

Božji Sin je sprejel naše meso, da bi ga mogli poznati, sprejeti in hoditi za njim. Jezus je s svojo življenjsko potjo in potjo skozi čas poznal Očeta tudi na človeški način. Krščanska vera je vera v učlovečenje Besede in v vstajenje mesa. Je vera v enega Boga, ki nam je postal tako blizu, da je vstopil v našo zgodovino. Vera v Božjega Sina, ki je v Jezusu postal človek, nas ne ločuje od resničnosti, ampak nam dovoljuje dojeti njen globlji temelj in odkriti, kako zelo Bog ljubi ta svet in ga nenehno naravnava k sebi. To vodi kristjana k prizadevanju, da bi na zemlji živel še bolj predano in polno.

Odrešenje po veri

19. Na podlagi te deležnosti pri Jezusovem načinu gledanja nam je apostol Pavel v svojih spisih zapustil opis življenja iz vere. V sprejetju daru vere se vernik spremeni v novo stvarjenje. Vernik prejme novo bit, novo bit kot Božji otrok, postane sin v Sinu. »Aba, Oče« je klic, ki najbolje označuje Jezusovo izkustvo in postane

središče krščanskega izkustva (prim. Rim 8,15). Življenje v veri kot božje otroštvo pomeni, da priznavamo prvotni in globoko segajoči dar, na katerem sloni človeško življenje in ki ga je mogoče povzeti v stavku svetega Pavla Korinčanom: »Kaj pa imaš, cesar nisi prejel?« (1 Kor 4,7). Prav semkaj je umeščeno središče polemike svetega Pavla s farizeji, namreč razpravljanje o zveličanju po veri ali po delih postave. Sveti Pavel zavrača stališče tistega, ki se hoče pred Bogom opravičiti s svojim lastnim delovanjem. Tudi če spolnjuje zapovedi, tudi če izvršuje dobra dela, postavlja samega sebe v središče in ne priznava, da je Bog izvir dobrega. Kdor tako ravna, kdor hoče biti sam vir svoje pravičnosti, doživi, da se kmalu izčrpa, in odkrije, da niti postavi ne ostaja zvest. Zapira se vase, oddaljuje se od Gospoda in od drugih, zato postaja njegovo življenje prazno, njegova dela postajajo nerodovitna kakor drevo brez vode. Sveti Avguštin to izraža v svoji jedrnatih in krepkih govorici takole: »*Ab eo qui fecit te noli deficere nec ad te*« – »Od tistega, ki te je ustvaril, se ne oddaljuj niti zato, da bi šel k sebi.«¹⁵ Če človek misli, da najde samega sebe, ko se oddaljuje od Boga, tedaj izgubi svoje življenje (prim. Lk 15,11–24). Začetek odrešenja je v tem, da se odpremo nečemu, kar je pred nami, tistemu prvobitnemu daru, ki krepki življenje in ga ohranja v biti. Samo če se odpremo temu Izvoru in ga priznamo, se moremo spremeniti, ko dopustimo, da odrešenje deluje v nas in tako napravlja naše življenje rodovitno, bogato v dobrih delih. Zveličanje po veri obstaja v priznavanju prednosti Božjega daru, kakor povzema sveti Pavel: »Po milosti ste namreč rešeni po veri, ne iz svoje moči, ampak je Božji dar« (Ef 2,8).

20. Nova logika vere je naravnana na Kristusa. Vera v Kristusa nas rešuje, ker se v njem življenje popolnoma odpira ljubezni, ki je pred nami in nas spreminja od znotraj ljubezni, ki je v nas in deluje v nas. To se jasno pokaže v razlagi, ki jo apostol narodov daje k besedilu iz Pete Mojzesove knjige, razlagi, ki se sklada najgloblji starozaveznim oznanilom. Mojzes reče ljudstvu, da Božja zapoved ni niti previsoko niti preveč oddaljena od človeka. Ne smeš reči: »Kdo se bo povzpел v nebesa, da nam jo prinese?« ali: »Kdo nam pojde čez morje, da nam jo prinese?« (prim. 5 Mz 30,11–14). Pavel

to bližino Božje besede razlaga tako, da jo povezuje s Kristusovo navzočnostjo. »Ne govôri v svojem srcu: 'Kdo se bo povzpel v nebesa?' To bi pomenilo pripeljati Kristusa dol. Ali: 'Kdo se bo spustil v brezno?' To bi pomenilo pripeljati Kristusa nazaj od mrtvih« (Rim 10,6–7). Kristus se je spustil na zemljo in je vstal od mrtvih. S svojim učlovečenjem in vstajenjem je Božji Sin zaobjel celotno človekovo pot in prebiva v naših srcih po Svetem Duhu. Vera ve, da nam je Bog postal čisto blizu, da nam je Kristus podarjen kot največje darilo in da v nas izvršuje notranjo preobrazbo, da prebiva v nas in nam podarja luč, ki osvetljuje začetek in konec življenja, celotni lok človekove poti.

21. Tako moremo dojeti novost, h kateri nas vodi vera. Vernika preobraža ljubezen, kateri se je v veri odprl. V njegovem odpiranju tej ljubezni, ki mu je podarjena, se vernikovo življenje razširja onkraj njega samega. Sveti Pavel pravi: »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20), in nato poziva: »Po veri naj Kristus prebiva v vaših srcih« (Ef 3,17). V veri se razširi vernikov »jaz«, da bi v njem prebival nekdo Drug, da bi verujoči živel v nekom Drugem, in tako se njegovo življenje razširja v ljubezni. Tu ima svoje mesto posebno delovanje Svetega Duha. Kristjan more videti z Jezusovimi očmi, more imeti njegovo mišljenje, deliti njegov odnos otroka do Očeta, ker je deležen njegove ljubezni, ki je Sveti Duh. V tej ljubezni verujoči na neki način prejme Jezusov način gledanja. Brez te upodobljenosti po njem v ljubezni, brez navzočnosti Duha, ki jo izliva v naša srca (prim. Rim 5,5), je nemogoče priznavati Jezusa za Gospoda (prim. 1 Kor 12,3).

Cerkveni lik vere

22. Na ta način življenje iz vere postane cerkveno življenje. Ko sveti Pavel govori kristjanom v Rimu o enem samem telesu, ki ga v Kristusu sestavljajo vsi, jih opominja, naj se ne hvalijo. Vsak naj, nasprotno, sebe presoja »po meri vere, ki mu jo je Bog dal«

(Rim 12,3). Vernik se nauči gledati nase v luči vere, ki jo izpoveduje. Kristusov lik je ogledalo, v katerem odkrije uresničenje svoje podobe. Kakor Kristus v sebi zaobsega vse vernike, ki sestavljajo njegovo telo, tako kristjan dojema sebe v tem telesu v prvobitnem odnosu do Kristusa ter svojih bratov in sester v veri. Podoba telesa noče skrčiti vernika zgolj na del brezimne celote, na golo kolesce v velikem stroju, ampak hoče podčrtati živo edinost Kristusa z verniki in vseh verujočih med seboj. Kristjani so »eden« (prim. Gal 3,28), ne da bi izgubili svojo individualnost. V služanju drugim vsak najgloblje doseže svojo osebnost. Zdaj tudi razumemo, zakaj zunaj tega telesa, zunaj te edinosti Cerkve v Kristusu, te Cerkve, ki je po besedah Romána Guardinija »zgodovinska nosilka polnega Kristusovega pogleda na svet«,¹⁶ vera izgubi svojo »mero«, ne najde več svojega ravnovesja, potrebnega prostora, da bi se nanj oprla. Vera ima nujno cerkveni lik. Izpovedujemo jo iz notranjosti Kristusovega telesa kot uresničeno občestvo verujočih. Iz tega cerkvenega prostora odpira posameznega kristjana vsem ljudem. Kristusova beseda, ki jo slišimo, se s svojo lastno močjo v kristjanu spremeni v od-govor in sama postane oznanjena beseda, izpovedovanje vere. Sveti Pavel pravi, da »s srcem verujemo in z usti izpovedujemo« (Rim 10,10). Vera ni zasebna stvar, ni individualistično pojmovanje, ni subjektivno mnenje, ampak izhaja iz srca in je namenjena temu, da se izrazi in postane oznanilo. Kajti »kako naj verujejo v tistega, o katerem niso slišali? Kako naj slišijo, če jim nihče ne oznani?« (Rim 10,14). Vera torej deluje v kristjanu na osnovi prejetega daru, ljubezni, ki privlači h Kristusu (prim. Gal 5,6). Vera napravi kristjana deležnega poti Cerkve, ki v zgodovini roma proti dovršitvi. Za tistega, ki je bil na ta način preobražen, se odpre nov način gledanja, vera postane luč za njegove oči.

DRUGO POGlavJE

Če ne verujete, ne razumete
(prim. Iz 7,9)*Vera in resnica*

23. Če ne verujete, ne razumete (prim. Iz 7,9). Tako je grški prevod hebrejskega Svetega pisma, v egiptovski Aleksandriji sestavljena Septuaginta, navedel besede preroka Izaija kralju Ahazu. Na ta način je bil problem spoznanja resnice postavljen v središče vere. V hebrejskem besedilu se seveda glasi drugače. Tam prerok reče kralju: »Če ne verujete, ne obstanete.« Tukaj gre za besedno igro z dvema oblikama glagola *'amàn* »boste verovali« (*ta'aminu*) in »boste obstali« (*te'amenu*). Kralj, preplašen zaradi moči svojih sovražnikov, išče varnost, ki mu jo more dati zveza z velikim asirskim kraljestvom. Tedaj ga prerok pozove, naj se zaupa edino pravi skali, ki se ne maje, Izraelovemu Bogu. Ker je Bog zanesljiv, je pametno verovati vanj, na njem graditi svojo varnost. To je Bog, ki ga Izaija pozneje dvakrat imenuje »Bog, ki je zvest = Amen« (prim. Iz 65,16), neomajni temelj zvestobe zavezi. Lahko bi mislili, da je grška oblika Svetega pisma, ki je »obstati« prevedla z »razumeti«, globoko posegla v besedilo, ko je od svetopisemskega pojmovanja zaupljive izročitve Bogu prešla h grškemu pojmovanju razumevanja. Vendar ta prevod, ki je gotovo dopuščal pogovor s helenistično kulturo, ni tuj globoki dinamiki hebrejskega besedila. Varnost, ki jo Izaija obljublja kralju, prihaja namreč z razumevanjem Božjega delovanja in edinosti, ki jo Bog naklanja človekovemu življenju in zgodovini ljudstva. Prerok spodbuja kralja, naj razume Gospodove poti, ko v Božji zvestobi najde načrt modrosti, ki vodi čase. Sveti

Avguštín v svojih *Izpovedih* izraža povezavo med »razumeti« in »obstati«, ko govori o resnici, kateri se more človek zaupati, da bi obstal: »Tedaj bom trdno stal v tebi, /.../ ki si resnica.«¹⁷ Iz te povezave vidimo, da hoče sveti Avguštín pokazati, na kakšen način ta zanesljiva Božja resnica, kakor izhaja iz Svetega pisma, pomeni njegovo zvesto navzočnost v zgodovini, njegovo zmožnost, da ohranja čase, ko zbira človekove dneve v njihovi razpršenosti.¹⁸

24. Izaijevo besedilo, brano v tej luči, pripelje do sklepa: človek potrebuje spoznanje, potrebuje resnico, ker brez nje nima trdnosti, ne napreduje. Vera brez resnice ne odrešuje, ne daje gotovosti našim korakom. Tedaj vera ostaja lepa pravljica, projekcija našega hrepenenja po sreči, nekaj, kar nas zadovolji le toliko, kolikor se hočemo predajati utvaram. Ali pa se skrči na lep občutek, ki tolaži in greje, a je podvržen menjavi našega razpoloženja in spremenljivosti časov ter ne more dati trdne stanovitnosti v življenju. Če bi bila vera takšna, bi imel kralj Ahaz prav, da svojega življenja in varnosti svojega kraljestva ne opira na čustvo. Toda vera je prav s svojo notranjo povezanostjo z resnico zmožna podariti novo luč, ki je vzvišena nad kraljeve preračunljivosti, ker vidi dlje, saj razume delovanje Boga, ki je zvest svoji zavezi in svojim obljubam.

25. Danes je bolj kakor kdajkoli potrebno spominjati na povezavo vere z resnico, prav zaradi krize resnice, v kateri živimo. V sodobni kulturi se pogosto nagibamo k temu, da sprejmemo za resnico samo resnico tehnologije: resnično je tisto, kar more človek zgraditi in meriti s svojo znanostjo; resnično je zato, ker funkcionira in s tem napravlja življenje udobnejše in lažje. Zdi se, da je to danes edina zanesljiva resnica, edina, ki jo moremo deliti z drugimi, edina, o kateri razpravljamo in za katero se moremo skupno zavzemati. Na drugi strani pa so nato resnice posameznika, ki naj bi obstajale v pristnosti do svojih notranjih občutij. Te resnice veljajo samo za posameznika in jih ni mogoče posredovati drugim z zahtevo, naj služijo skupni blaginji. Veliko resnico, resnico, ki razloži celoto osebnega in družbenega življenja, gledajo z nezaupanjem. Ali to

ni bila resnica, se sprašujejo, ki so si jo prilaščali veliki totalitarni sistemi prejšnjega stoletja, resnica, ki je vsiljevala svoj svetovni nazor, da bi zatirala dejansko posameznikovo zgodovino? Tako torej ostaja samo relativizem, v katerem vprašanje o univerzalni resnici, ki je v bistvu tudi vprašanje o Bogu, ni več zanimivo. Iz takšnega gledanja logično sledi, da bi radi pretrgali povezavo religije z resnico. Ta povezava naj bi bila korenina fanatizma, ki je nasilen do vseh, ki ne delijo njegovih prepričanj. V tej zvezi moremo govoriti o veliki pozabljivosti v našem današnjem svetu. Vprašanje o resnici je namreč vprašanje spomina, globokega spomina, ker se obrača na nekaj, kar je pred nami. Na ta način nas more povezovati onkraj našega majhnega in omejenega »jaza«. Je vprašanje o izvoru vsega. V luči tega izvora moremo videti cilj in tudi smisel skupne poti.

Spoznanje resnice in ljubezen

26. Ali more krščanska vera v tem položaju služiti skupni blaginji glede pravega razumevanja resnice? Da bi na to odgovorili, je potrebno premisliti o načinu spoznanja, ki je lasten veri. Pri tem nam lahko pomaga beseda svetega Pavla, ko pravi, da »verujemo s srcem« (Rim 10,10). Srce je v Svetem pismu središče človeka, kjer so med seboj prepletene vse njegove razsežnosti: telo in duh, notranjost osebe kakor tudi človekova odprtost do sveta in drugih; razum, volja in čustveno življenje. Srce je sposobno držati skupaj te razsežnosti zato, ker je prostor, kjer se odpiramo resnici in ljubezni in dopuščamo, da se nas dotakneta in v globini spremenita. Vera spremeni celotnega človeka, kolikor se človek odpre ljubezni. V tej prepletenosti vere z ljubeznijo razumemo lik spoznanja, ki je lasten veri, njeno prepričljivost in njeno zmožnost, da osvetli naše korake. Vera spoznava, ker je vezana na ljubezen, ker ljubezen sama prinaša svetlobo. Razumevanje vere se začne tedaj, ko sprejmemo veliko Božjo ljubezen, ki nas notranje preoblikuje in nam podari nove oči, da vidimo stvarnost.

27. Znano je, kako je filozof Ludwig Wittgenstein razložil povezavo med vero in vestjo. Verovanje je po njegovem podobno izkušnji zaljubljenosti v smislu nečesa subjektivnega, česar ni mogoče predložiti kot za vse veljavno resnico.¹⁹ Sodobnemu človeku se namreč zdi, kakor da vprašanje o ljubezni nima nič opraviti z resnico. Ljubezen imajo danes za izkušnjo, ki je vezana na svet nestanovitnih čustev in ne več na resnico.

Ali je to res ustrezen opis ljubezni? V resnici ljubezni ni mogoče skrčiti na čustvo, ki pride in gre. Ljubezen se sicer dotakne našega čustvenega življenja, vendar zato, da bi ga odprla ljubljenu človeku in začela pot do njega. To pomeni, da gremo iz zaprtosti v svoj jaz in se približamo drugemu, da bi zgradili trajen odnos. Ljubezen stremi k edinosti z ljubljnim človekom. Tako se izkaže, v kakšnem smislu ljubezen potrebuje resnico. Samo kolikor je ljubezen utemeljena na resnici, more ljubezen obstajati še naprej v času, preseči bežen trenutek in ostati neomajna, da bi podpirala skupno pot. Če ljubezen nima odnosa do resnice, je podvržena čustvom in ne prestane preizkusa časa. Prava ljubezen pa združuje vse prvine naše osebe in postane nova luč za veliko in izpolnjeno življenje. Brez resnice ljubezen ne more dati trdne vezanosti, ne more izpeljati »jaza« prek njegove osamitve, niti ga osvoboditi bežnega trenutka, da bi gradila življenje in obrodila sad.

Če ljubezen potrebuje resnico, tudi resnica potrebuje ljubezen. Ljubezni in resnice ne moremo ločiti. Brez ljubezni postane resnica hladna, neosebna in duši človekovo življenje. Resnica, ki jo iščemo, resnica, ki našim korakom podeljuje smisel, nas razsvetljuje, kadar se nas dotakne ljubezen. Kdor ljubi, razume, da je ljubezen izkušnja resnice, da odpre naše oči, zato da bi na nov način videli resničnost, v edinosti z ljubljim človekom. V tem smislu je Gregorij Veliki zapisal: »*amor ipse notitia est* – ljubezen sama je spoznanje«, s seboj prinaša novo logiko.²⁰ Gre za odnosni način gledanja na svet, ki postane med seboj podeljeno spoznanje, pogled iz pogleda drugega in skupni pogled na vse stvari. Viljem iz Svetega Thierrija sledi v srednjem veku temu izročilu, ko razlaga vrstico iz Visoke pesmi, kjer ljubljene reče ljubljene: »Tvoje oči so kakor golobi« (prim. Vp

1,15).²¹ Ti dve očesi, razlaga Viljem, sta verujoči razum in ljubezen, ki postaneta eno samo oko, da bi prišli do zrenja Boga, ko razum »postane razum razsvetljene ljubezni«.²²

28. To odkritje ljubezni kot vira spoznanja, ki spada k izvirnemu izkustvu vsakega človeka, najde odločilen izraz v svetopi-semskem pojmovanju vere. Ko se Izrael veseli ljubezni, s katero ga je Bog izvolil in rodil kot svoje ljudstvo, začenja razumevati edinost Božjega načrta od začetka do dovršitve. Versko spoznanje je s tem, da izhaja iz logike Boga, ki sklene zavezo, spoznanje, ki razsvetli pot v zgodovini. Iz tega razloga v Svetem pismu resnica in zvestoba spadata skupaj. Pravi Bog je zvesti Bog, Bog, ki drži svojo obljubo in dovoli, da v času razumemo njegov načrt. S to izkušnjo prerokov, v bolečini izgnanstva in v upanju na dokončno vrnitev v sveto mesto, je Izrael zaslutil, da se ta resnica Boga razširja onkraj njegove zgodovine, da bi zaobsegla celotno zgodovino sveta od stvarjenja naprej. Versko spoznanje razsvetljuje ne le posebno pot enega ljudstva, ampak celotno pot ustvarjenega sveta, od njegovega izvora do njegove do konca.

Vera kot poslušanje in gledanje

29. Prav zato, ker je versko spoznanje povezano z zavezo zvestega Boga, ki navezuje odnos ljubezni s človekom in mu izreka svojo besedo, ga Sveto pismo prikazuje kot poslušanje in povezuje s sluhom. Sveti Pavel uporablja obrazec, ki je postal klasičen: »*fides ex auditu* – vera je iz poslušanja« (Rim 10,17). Z besedo povezano spoznanje je vedno osebno spoznanje, ki prepozna glas, se mu svobodno odpre in mu pokorno sledi. Zato je sveti Pavel govoril o »poslušnosti vere« (prim. Rim 1,5; 16,26).²³ Vera je poleg tega spoznanje, ki je vezano na tek časa, ki potrebuje besedo, da bi se izrazilo. Vera je spoznanje, h kateremu pridemo samo po poti hoje za Kristusom. Poslušanje pomaga predstaviti povezanost med spoznanjem in ljubeznijo.

Kar se tiče spoznanja resnice, so poslušanje večkrat postavljali nasproti gledanju, ki je lastno grški kulturi. Če luč po eni strani omogoča zrenje celote, ki ga je človek vedno skušal doseči, se po drugi strani zdi, da ne pušča prostora svobodi, ker prihaja z neba in pade neposredno v oko, ne da bi zahtevala njegov odgovor. Poleg tega se zdi, da luč vabi k statičnemu zrenju, ločenemu od konkretnega časa, v katerem človek doživlja veselje in trpljenje. Po tem pojmovanju naj bi bila svetopisemska zasnova v nasprotju do grške zasnove, ki je v iskanju celovitega razumevanja stvarnega povezovala spoznanje z gledanjem.

Nasproti temu je jasno, da to domnevno nasprotje ne ustreza svetopisemski danosti. Stara zaveza je med seboj zedinila obe obliki spoznanja, ker se s poslušanjem Božje besede povezuje želja, da bi videli njegovo obličje. Na ta način se je mogel razviti pogovor s helenistično kulturo, pogovor, ki spada k bistvu Svetega pisma. Poslušanje potrjuje osebno poklicanost in poslušnost kakor tudi dejstvo, da se resnica razodeva v času. Gledanje daje popoln pogled celotne poti in dovoljuje, da se uvrstimo v veliki Božji načrt. Brez tega pogleda bi razpolagali samo s posameznimi drobcami nepoznane celote.

30. Povezava med gledanjem in poslušanjem kot organoma verskega spoznanja se z veliko razločnostjo javlja v Janezovem evangeliju. Za četrti evangelij verovati pomeni poslušati in hkrati videti. Poslušanje vere se dogaja v skladu z obliko spoznanja, ki je lastno ljubezni. Je osebno poslušanje, ki razlikuje glas in prepozna glas dobrega Pastirja (prim. Jn 10,3–5). Je poslušanje, ki terja hojo za Jezusom kakor pri prvih učencih: »Slišala sta, kar je rekel, in šla za Jezusom« (Jn 1,37). Po drugi strani pa je vera povezana tudi z gledanjem. Včasih je gledanje Jezusovih čudežev pred vero kakor pri Judih, ki so po obuditvi Lazarja »videli, kaj je Jezus storil, in začeli verovati vanj« (Jn 11,45). Spet drugič pa vera pripelje do globljega vpogleda: »Če boš verovala, boš videla Božjo slavo« (Jn 11,40). Slednjič se verovanje in gledanje prekrivata: »Kdor vame veruje, veruje ... v tistega, ki me je poslal. Kdor vidi mene, vidi tistega,

ki me je poslal« (Jn 12,44–45). Zaradi te edinosti s poslušanjem gledanje postane hoja za Kristusom. In vera se javlja kot napredovanje gledanja, v katerem se oči privadijo na zrenje v globino. Tako gre na velikonočno jutro od Janeza, ki je še v temi spričo praznega groba »videl in veroval« (Jn 20,8), do Marije Magdalene, ki že vidi Jezusa (prim. Jn 20,14) in bi se ga rada oklenila. A Jezus jo povabi, naj ga gleda na njegovi poti k Očetu, vse do popolne izpovedi iste Magdalene pred učenci: »Videla sem Gospoda!« (Jn 20,18).

Kako pridemo do te sinteze med poslušanjem in gledanjem? Omogoča jo oseba Jezusa, ki ga vidimo in slišimo. On je utelešena Beseda: videli smo njeno veličastvo (prim. Jn 1,14). Luč vere je luč obličja, v katerem vidimo Očeta. Dejansko je v četrtem evangeliju resnica, ki jo vera dojame, razodetje Očeta v Sinu, v njegovem telesu in v njegovih zemeljskih delih, resnica, ki jo moremo opredeliti kot Jezusovo »z lučjo ožarjeno življenje.«²⁴ To pomeni, da nas versko spoznanje ne vabi, da bi zrlji zgolj notranjo resnico. Resnica, ki nam jo odstira vera, je resnica, ki je usmerjena na srečanje s Kristusom, na premišljevanje njegovega življenja, na zaznavanje njegove navzočnosti. V tem smislu sveti Tomaž Akvinski govori o »*oculata fides* apostolov – o veri, ki vidi« vpričo telesnega gledanja Vstalega.²⁵ Apostoli so videli Vstalega s svojimi očmi in verovali, se pravi mogli so prodreti v globino tega, kar so videli, da bi izpovedovali Božjega Sina, ki sedi na Očetovi desnici.

31. Samo prek učlovečenja, ko Jezus deli z nami našo človeškost, je moglo priti do polnosti spoznanje, lastno ljubezni. Luč ljubezni namreč zasije, ko se nas dotakne v srcu in ko v sebi sprejmemo notranjo navzočnost Ljubljenega, ki nam dovoli, da spoznamo njegovo skrivnost. Zdaj tudi razumemo, zakaj je za svetega Janeza vera poleg poslušanja in gledanja tudi dotik. V svojem Prvem pismu pravi: »Kar smo slišali, kar smo s svojimi očmi videli, kar smo gledali, in kar so naše roke otipale, vam oznanjamo: o Besedi življenja« (1 Jn 1,1). Jezus se nas je dotaknil s svojim učlovečenjem, s svojim prihodom med nas, in po zakramentih se nas dotika tudi danes. Na ta način, ko je preoblikoval naše srce, nam je omogočil

in nam še naprej omogoča, da ga spoznavamo in priznavamo kot Božjega Sina. Z vero se ga moremo dotakniti in prejeti moč njegove milosti. Sveti Avguštin v svoji razlagi pripovedi o krvotočni ženi, ki se dotakne Jezusa, da bi ozdravela (prim. Lk 8,445–46), reče: »Dotakniti se s srcem pomeni verovati.«²⁶ Množica se stiska okrog Jezusa, a ga ne doseže z osebnim dotikom vere, ki spozna njegovo skrivnost, da je Sin, ki razodeva Očeta. Samo če smo upodobljeni po Jezusu, prejmemo oči, ki ga morejo videti.

Pogovor med vero in razumom

32. Krščanska vera oznanja resnico popolne Božje ljubezni in odpira človeka za moč te ljubezni. S tem doseže dejansko jedro izkušnje vsakega človeka, ki po zaslugi ljubezni zagleda luč in je poklican k ljubezni, da bi ostal v svetlobi. Prvi kristjani, ki jih je gnala želja, da bi osvetlili celotno stvarnost z Božjo ljubeznijo, razodeto v Jezusu, in v prizadevanju, da bi sami ljubili s prav isto ljubeznijo, so v grškem svetu in njegovi lakoti po resnici našli ustreznega sogovornika. Srečanje evangeljskega oznanjevanja s filozofsko mislijo antičnega sveta je pomenilo odločilen korak pri oznanjevanju evangelija vsem narodom. To srečanje je pospeševalo rodovitno izmenjavo med vero in razumom, ki se je v teku stoletij razvijala naprej vse do naših dni. Blaženi Janez Pavel II. je v svoji okrožnici *Fides et ratio* pokazal, kako se vera in razum medsebojno krepi.²⁷ Ko najdemo polno luč Jezusove ljubezni, odkrijemo, da je bil v vsaki naši ljubezni vedno navzoč žarek tiste svetlobe, in razumemo, kakšen je bil njen poslednji cilj. Dejstvo, da naša ljubezen prinaša s seboj luč, nam pomaga videti pot ljubezni, ki nas vodi v polnost popolne podaritve Božjega Sina za nas. V tem krožnem gibanju luč vere osvetli vse naše človeške odnose, ki jih moremo živeti v edinosti s tenkočutno Kristusovo ljubeznijo.

33. V življenju svetega Avguština najdemo pomemben zgled te poti, na kateri je bilo iskanje razuma s svojim hrepenenjem po

resnici in jasnosti pridruženo obzorju vere, od katere je prejelo novo razumevanje. Po eni strani Avguština sprejme grško filozofijo svetlobe z njenim vztrajanjem na vidni prvini. Ob svojem srečanju z novoplatonizmom je spoznal paradigmo svetlobe, ki prihaja od zgoraj, da bi razsvetlila reči, in ki je simbol Boga. Na ta način je sveti Avguština dojel in odkril božansko presežnost, da vse stvari nosijo v sebi prosojnost, to je Božjo dobroto in morejo zrcaliti dobro. Tako se je osvobodil manihejstva, v katerem je prej živel in ki ga je napeljeval k predstavi, da sta dobro in zlo v nenehnem medsebojnem boju, da prehajata drug v drugega in se mešata brez razločnih obrisov. Spoznanje, da je Bog luč, mu je dalo novo življenjsko usmeritev in mu podelilo zmožnost spoznati svojo grešnost in se obrniti k dobremu.

Po drugi strani pa v dejanski izkušnji svetega Avguština, ki jo sam pripoveduje v svojih *Izpovedih*, odločilni razlog na njegovi poti vere ni bilo zrenje Boga onkraj tega sveta, temveč poslušanje, ko je v vrtu zaslišal glas, ki mu je govoril: »Vzemi in beri.« Vzel je knjigo s pismi svetega Pavla in se ustavil pri trinajstem poglavju Pisma Rimljanom.²⁸ Tako je nastopil osebni Bog Svetega pisma, ki more nagovoriti človeka in stopiti dol, da bi živel z njim in spremljal njegovo pot v zgodovini, ko se pokaže v času poslušanja in odgovora.

Vendar to srečanje z Bogom besede svetega Avguština ni privedlo k zavračanju luči in gledanja. Oba vidika je združil, saj ga je vedno vodilo razodetje Božje ljubezni v Jezusu. Tako je razvil filozofijo svetlobe, ki sprejme vase vzajemnost, lastno besedi, in odpre prostor za svobodo, da usmeri pogled na luč. Kakor besedi ustreza svoboden odgovor, tako luč kot odgovor najde podobo, ki jo odseva. Sveti Avguština medsebojno uskladi poslušanje in gledanje, zato se more sklicevati na »besedo, ki sveti v človekovi notranjosti.«²⁹ Na ta način postane luč tako rekoč luč besede, ker je luč osebnega obličja, luč, ki nas kliče, ko nas razsvetljuje, in se hoče zrcaliti na našem obrazu, da bi sijala iz naše notranjosti. Sicer pa želja po gledanju celote in ne le odlomkov zgodovine ostaja in se bo izpolnila na koncu, ko bo človek gledal in ljubil, kakor pravi sveti škof iz Hipona.³⁰ To pa ne zato, ker bi postal zmožen

posedovati celotno luč, ki bo vedno ostala neizčrpna, ampak zato, ker bo povsem vstopil v luč.

34. Luč ljubezni, lastna veri, more osvetliti vprašanja našega časa. Danes resnico pogosto zožujejo na posameznikovo subjektivno pristnost, ki velja samo za individualno življenje. Splošne resnice se bojimo, ker jo istovetimo z nepopustljivo prisilo totalitarizmov. Če pa gre pri resnici za resnico ljubezni, če je to resnica, ki se odpira v osebnem srečanju z Drugim in z drugimi, tedaj je osvobojena iz zaprtosti v posameznikih in more biti del skupne blaginje. Ker je to resnica ljubezni, ni resnica, ki se uveljavlja s silo, resnica, ki duši posameznika. Ker izvira iz ljubezni, more doseči srce, osebno središče vsakega človeka. Tako se izkaže, da vera ni nepopustljiva, ampak raste v sožitju, ki spoštuje drugega. Vernik ni domišljav; nasprotno, resnica ga napravlja ponižnega. Vernik namreč ve, da nimamo resnice v posesti, ampak da resnica objema nas in nas ima v posesti. Gotovost vere nas nikakor ne napravlja toge, ampak nas popelje na pot in omogoča pričevanje in pogovor z drugimi.

Po drugi strani nas luč vere, ker je povezana z resnico ljubezni, ne oddaljuje od snovnega sveta, saj ljubezen vedno živimo v telesu in duši. Luč vere je utelešena luč, ki izhaja iz Jezusovega žarečega življenja. Razsvetljuje tudi snov, gradi na njenem redu in priznava, da se v njej odpira pot harmonije in vedno obsežnejšega razumevanja. Pogled znanosti zato prejema korist od vere. Vera vabi znanstvenika, naj ostaja odprt za resničnost v vsem njenem neizčrpnem bogastvu. Vera prebuja kritično zavest, kolikor preprečuje raziskovanju, da bi ugajalo samo sebi v svojih obrazcih, in mu pomaga razumeti, da narava vedno presega raziskovanje. Ko vera vabi k čudenju vpricho skrivnosti stvarstva, razširja obzorja razuma, da bi bolje prežarila svet, ki se odpira znanstvenemu raziskovanju.

Vera in iskanje Boga

35. Luč vere v Jezusa osvetljuje tudi pot vseh, ki iščejo Boga, in podarja lasten prispevek krščanstva v pogovoru s pripadniki različnih verstev. Pismo Hebrejcem nam govori o pričevanju pravičnih, ki so že pred zavezo z Abrahamom polni vere iskali Boga. O Henohu je rečeno, da je »bil všeč Bogu« (Heb 11,5), kar bi bilo brez vere nemogoče, kajti »kdor prihaja k Bogu, mora verovati, da je in da je tistim, ki ga iščejo, plačnik« (Heb 11,6). Tako moremo razumeti, da pot vernega človeka poteka pred priznavanjem Boga, ki zanj skrbi in ki ga je mogoče najti. Katero drugo plačilo bi mogel Bog nakloniti tistim, ki ga iščejo, če ne plačila, da se pusti najti? Še prej srečamo Abelov lik. Tudi njegova vera je pohvaljena: zaradi njegove vere so bili Bogu všeč njegovi darovi, daritev prvin njegovih rok (prim. Heb 11,4). Veren človek skuša spoznati znamenja Boga v dnevnikih izkušnjah svojega življenja, v kroženju letnih časov, v rodovitnosti zemlje in v celotnem gibanju vesolja. Bog je svetel in ga morejo najti tudi tisti, ki ga iščejo z iskrenim srcem.

Podoba tega iskanja so zvezdoslovci, ki jih je zvezda pripeljala do Betlehema (prim. Mt 2,1–12). Zanje se je luč Boga pokazala kot pot, kot zvezda, ki vodi vzdolž steze odkritij. Zvezda govori o potrpežljivosti Boga z našimi očmi, ki se morajo navaditi na njegov sijaj. Veren človek je na poti in mora biti pripravljen, da se pusti voditi, da gre iz sebe, zato da bi našel Boga, ki vedno preseneča. Ta obzirnost Boga do naših oči pokaže, da se človeška luč, kadar se človek bliža Bogu, ne razprši v slepeče svetli neskončnosti Boga, kakor zvezda, ki zbledi v jutranjem svitu, ampak postaja tem bolj žareča, kolikor bolj se približa izvirnemu Ognju, kakor ogledalo, ki odseva sijaj. Krščanska veroizpoved o Jezusu kot edinem Odrešeniku trdi, da se je vsa luč Boga osredinila v njem, v njegovem »z lučjo ožarjenem življenju«, v katerem se razkrivata začetek in konec zgodovine.³¹ Ni nobene človeške izkušnje, nobene človekove poti k Bogu, ki je ne bi mogla ta luč sprejeti, razsvetliti in očistiti. Kolikor bolj kristjan prodira v odprt Kristusov svetlobni stožec, toliko sposobnejši postaja, da razume in spremlja pot slehernega človeka k Bogu.

Ker se vera oblikuje kakor pot, se tiče tudi življenja ljudi, ki sicer ne verujejo, a bi radi verovali in nenehno iščejo. Kolikor se z iskrenim srcem odprejo ljubezni in se odpravijo na pot z lučjo, ki jo morejo dojeti, so že na poti k veri, ne da bi to vedeli. Skušajo ravnati tako, kakor da Bog obstaja, včasih zato, ker priznavajo njegov pomen, ko gre za to, da bi našli zanesljive usmeritve za življenje v skupnosti, ali zato ker hrepenijo po luči sredi temine; včasih tudi zato, ker zaznajo, kako veliko in lepo je življenje, ter zaslutijo, da bi ga navzočnost Boga naredila še večjega. Sveti Irenej Lionski pripoveduje, da je Abraham že iskal Boga »z gorečim hrepenenjem v srcu«, preden je slišal njegov glas. »Ko se je spraševal, kje je Bog, je prepotoval ves svet«, dokler »se Bog ni usmilil tega, ki ga je sam iskal v tišini«. ³² Kdor se odpravi na pot, da bi delal dobro, se že bliža Bogu in ga njegova pomoč že podpira. Božja luč ima namreč moč, da razsvetli naše oči, če se bližamo polnosti ljubezni.

Vera in teologija

36. Ker je vera luč, nas vabi, naj prodremo vanjo, naj vedno bolj raziskujemo obzorje, ki ga razsvetljuje, da bi bolje spoznali to, kar ljubimo. Iz te želje se rojeva krščanska teologija. Jasno je torej, da teologija brez vere ni mogoča in da spada k samemu stremljenju vere, ki skuša globlje razumeti razodetje Boga samega, ki je doseglo svoj vrhunec v Kristusovi skrivnosti. Prva posledica je, da si v teologiji ne prizadeva samo razum, da bi raziskoval in spoznaval kakor v izkustvenih znanostih. Boga ni mogoče skriti na predmet. Bog je Oseba, ki se daje spoznati in se razodeva v odnosu osebe do osebe. Prava vera usmerja razum, da se odpre svetlobi, ki prihaja od Boga. Razum, ki ga vodi ljubezen do resnice, more Boga globlje spoznati. Veliki srednjeveški učitelji in teologi so opozarjali, da je teologija kot znanost vere deležnost pri tisti vednosti, ki jo ima Bog sam o sebi. Teologija torej ni le beseda o Bogu, ampak obstaja predvsem v tem, da skuša sprejeti in globlje razumeti besedo, ki nam jo Bog izreka, besedo, ki jo Bog izgovarja

sam o sebi, kajti Bog je večni pogovor občestva in nam dovoli, da vstopimo v notranjost tega večnega pogovora.³³ K teologiji zato spada ponižnost, da se pustimo Bogu dotakniti, priznamo svoje meje pred skrivnostjo Boga in si z disciplino razuma prizadevamo raziskovati brezdanja bogastva te skrivnosti.

Teologija ima tudi cerkveni lik vere. Njena luč je luč verujočega subjekta, Cerkve. To po eni strani vključuje, da je teologija v službi vere kristjanov, torej se ponižno posveča ohranjanju in poglobljanju vere, predvsem najbolj preprostih. Poleg tega pa teologija, ker živi od vere, cerkvenega učiteljstva papeža in z njim povezanih škofov ne pojmuje kot nekaj zunanjega, kot omejitev svoje svobode, ampak nasprotno kot eno bistvenih notranjih, sestavnih prvin. Cerkevno učiteljstvo namreč zagotavlja stik s prvotnim virom in zato daje gotovost, da zajemamo iz Kristusovega izvira v njegovi neokrnjenosti.

TRETJE POGLAVJE

Izročam vam, kar sem prejel

(prim. 1 Kor 15,3)

Cerkev, mati naše vere

37. Kdor se je odprl Božji ljubezni, kdor je slišal njegov glas in sprejel njegovo luč, tega daru ne more obdržati zase. Ker je vera poslušanje in gledanje, jo tudi predajamo naprej kot besedo in kot luč. Apostol Pavel je uporabil prav te tri podobe, ko se je obrnil na Korinčane. Najprej pravi: »Ker imamo istega duha vere, kakor je pisano: *Veroval sem, zato sem govoril*, tudi mi verujemo, zato tudi govorimo« (2 Kor 4,13). Sprejeta beseda postane odgovor, izpoved in tako spet zazveni za druge in jih povabi, naj verujejo. Nato se sveti Pavel sklicuje tudi na luč: »Mi vsi z odgrnjenim obličjem odsevamo Gospodovo veličastvo in se spreminjamo v njegovo lastno podobo« (2 Kor 3,18). To je luč, ki se zrcali od obličja do obličja, tako kakor je Mojzes nosil na sebi odsev Božjega sijaja, potem ko je govoril z njim. »/Bog/ je zasvetil v naših srcih, da bi bili mi razsvetljeni za spoznanje Božjega sijaja na Kristusovem obličju« (2 Kor, 4,6). Jezusova luč zasije kakor v zrcalu na obličju kristjanov, tako se širi, tako pride do nas, da bi tudi mi mogli biti deležni tega zrenja in odsevati njegovo luč, kakor pri velikonočnem bogoslužju luč velikonočne sveče prižge mnoge druge sveče. Vera se predaja naprej tako rekoč v neposrednem stiku od osebe do osebe, kakor se en plamen prižge ob drugih. Kristjani sejejo v svojem uboštvu tako rodovitno seme, da postane drevo in more napolniti svet s svojimi sadovi.

38. Predajanje vere, ki žari za vse ljudi na vseh krajih, poteka tudi v času, od roda do roda. Ker vera izhaja iz srečanja v zgodovini in razsvetljuje našo pot v času, jo je treba predajati naprej v vseh časih. S pomočjo nepretrgane verige pričevanja prihaja Jezusov lik k nam. Kako je to mogoče? Kako moremo biti gotovi, da prek stoletij zajemamo od »pravega Jezusa«? Če bi bil človek osamljeno bitje, če bi hoteli izhajati samo od individualnega »jaza«, ki bi rad iskal gotovost svojega spoznanja v sebi, ta gotovost ne bi bila mogoča. Iz samega sebe ne morem videti, kaj se je zgodilo v nekem obdobju, ki je tako oddaljeno od mene. Vendar to ni edini način, kako se človek dokoplje do spoznanja. Človek nenehno živi v odnosu. Prihaja od drugih, pripada drugim, in njegovo življenje postaja večje po srečanju z drugimi. Tudi poznanje samega sebe, zavest o samem sebi je odnose narave in je vezana na druge, ki so bili pred nami: na prvem mestu so to naši starši, ki so nam dali življenje in ime. Govorica sama, besede, s katerimi razlagamo svoje življenje in svojo resničnost, prihaja k nam po drugih. Govorica je shranjena v živem spominu drugih. Poznanje sebe je mogoče le, če smo deležni večjega spomina drugih. Tako se godi tudi v veri, ki človeški način razumevanja privede do polnosti. Preteklost vere, tisto dejanje Jezusove ljubezni, ki je porodilo novo življenje na svetu, pride k nam po spominu drugih, pričevalcev, in je živo v edinstvenem subjektu spomina, to je v Cerkvi. Cerkev je mati, ki nas uči govoriti jezik vere. Sveti Janez je v svojem evangeliju poudaril ta vidik, ko je spojil vero in spomin in oba pridružil delovanju Svetega Duha. On nas bo, kakor pravi Jezus, »spomnil vsega« (Jn 14,26). Ljubezen, ki je Duh in prebiva v Cerkvi, ohranja vse čase združene in nas napravlja za Jezusove »sodobnike«. Tako vodi naše popotovanje v veri.

39. Nemogoče je, da bi verovali sami. Vera ni zgolj individualna izbira, ki se zgodi v notranjosti verujočega; vera ni osamljen odnos med »jazom« verujočega in božjim »Tijem«, med neodvisnim osebkom in Bogom. Vera se po svoji naravi odpira občestvu »mi« in se vedno udejanja znotraj občestva Cerkve. Na to nas spominja

veroizpoved, ki jo pri krščevanju izrekamo v obliki dialoga. Vera se izraža kot odgovor na povabilo, na besedo, ki jo je treba slišati in ne pride iz nas samih. Zato se verovanje vrašča znotraj dialoga in ne more biti zgolj izpoved, ki prihaja od posameznika. Samo zato je mogoče odgovoriti v prvi osebi: »verujem«, ker pripadamo velikemu občestvu in ker moremo reči tudi: »verujemo«. Ta odprtost do »mi« Cerkev se dogaja v skladu z lastno odprtostjo do Božje ljubezni, ki ni samo odnos med Očetom in Sinom, med »jazom« in »tujem«, ampak je v Duhu tudi »mi«, medsebojnost oseb. Zato velja: kdor veruje, ni nikoli sam. In zato se vera razširja in še druge vabi k temu veselju. Kdor sprejme vero, odkrije, da se prostori njegovega »jaza« razširijo; v njem rastejo odnosi, ki bogatijo njegovo življenje. Tertulijan je to učinkovito izrazil, ko je govoril o katehumentu, ki je »po kopeli prerojenja« sprejet v materino hišo, da bi razširil svoje roke in tako rekoč v novi družini skupaj z brati molil k našemu Očetu.³⁴

Zakramenti in predajanje vere naprej

40. Cerkev kakor vsaka družina predaja naprej svojim otrokom vsebino svojega spomina. Kako je mogoče to storiti, da se pri tem nič ne izgubi, ampak se nasprotno vse še bolj poglobi v dediščini vere? Po apostolskem izročilu, ki se v Cerkvi ohranja s pomočjo Svetega Duha, smo v živi povezavi s temeljnim spominom. Drugi vatikanski koncil pravi: »Kar so apostoli izročili, obsega vse tisto, kar pospešuje sveto življenje Božjega ljudstva in pomnožuje njegovo vero. In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama jè, vse, kar veruje.«³⁵

Vera v resnici potrebuje območje, v katerem je mogoče vero izpričevati in posredovati in ki je ustrezno in primerno temu, kar posreduje. Za posredovanje zgolj učne vsebine ali ideje bi zadoščevala morda knjiga ali ponavljanje ustnega sporočila. A tisto, kar posredujemo v Cerkvi, tisto, kar predajamo naprej v živem

izročilu, je nova luč, ki prihaja iz srečanja z živim Bogom. To je luč, ki se dotakne človeka v njegovi notranjosti, v srcu. Hkrati pritegne njegov razum, njegovo voljo in njegovo čustveno življenje in odpira človeka za žive odnose v občestvu z Bogom in drugimi. Da bi mogli predajati naprej to polnost, obstaja posebno sredstvo, ki prevzame celotnega človeka: telo in duha, notranjost in odnose. To sredstvo so zakramenti, ki jih obhajamo v bogoslužju Cerkve. V njih se posreduje učlovečeni spomin, ki je vezan na prostore in čase življenja in nagovori vse čute. V zakramentih je človek kot ud živega subjekta privzet v splet občestvenih odnosov. Zakramenti so zakramenti vere.³⁶ Ker to drži, je treba tudi reči, da ima vera zakramentalno zgradbo. Ponovna poživitev vere vodi prek ponovne poživitve novega zakramentalnega smisla človekovega življenja in krščanskega bivanja. Pri tem se pokaže, kako se vidno in snovno odpirata za skrivnost večnosti.

41. Vero predajamo naprej na prvem mestu s krstom. Lahko bi se zdelo, da je krst samo priložnost, da bi ponazorili izpovedovanje vere, in pedagoško dejanje za tistega, ki potrebuje podobe in kretnje, ki pa bi jih v bistvu lahko opustili. Beseda svetega Pavla nas spomni, da ni tako. Apostol pravi: »S krstom smo bili skupaj s Kristusom pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je bil Kristus obujen v moči Očetovega veličastva, tudi mi zaživeli kot novi ljudje« (Rim 6,4). V krstu postanemo novo stvarjenje in sinovi ter hčere Boga. Apostol nato pove, da je bil kristjan zaupan »podobi nauka« (*typos didachés*), kateri je iz srca poslušen (prim. Rim 6,17). V krstu človek prejme tudi nauk, ki ga mora izpovedovati, in stvarno življenjsko obliko, ki terja vključitev njegove celotne osebe in ga vodi na pot dobrega. Prestavljen je v novo območje, izročen novemu okolju, novemu načinu skupnega delovanja v Cerkvi. Krst nas spominja, da vera ni posameznikovo delo, ni dejanje, ki ga more človek sam izpolniti v zanašanju na lastne moči, ampak nekaj, kar je treba sprejeti z vstopom v cerkveno skupnost, ki ta Božji dar predaja naprej. Nihče se ne krsti sam, tako kakor nihče ne pride na svet sam. Krst prejmemo.

42. Katere so torej prvine, ki nas uvajajo v to novo »podobo nauka«? Nad katehumenom se na prvem mestu kliče ime Svete Trojice: Oče, Sin in Sveti Duh. Tako je od samega začetka podana povezava poti vere. Bog, ki je poklical Abrahama in hotel, da ga kliče kot svojega Boga; Bog, ki je Mojzesu razodel svoje ime; Bog, ki nam je popolnoma razodel skrivnost svojega imena, ko nam je dal svojega Sina, daje krščenu novo istovetnost Božjega otroka. Na ta način se pokaže pomen dejanja pri podeljevanju krsta: potopitev v vodo. Voda je simbol smrti, ki nas vabi, da s spreobrnjenjem svojega »jaza« odpremo svojo osebo večjemu »jazu«. A voda je hkrati tudi simbol življenja, materinega naročja, iz katerega smo prerojeni v novo Kristusovo življenje. Krst nam s potopitvijo v vodo govori o učlovečenjski podobi vere. Kristusovo dejanje se nas tiče v naši osebni resničnosti, ko nas temeljito preoblikuje, nas napravi za sinove in hčere Boga in nas naredi deležne božje narave. Krst preobrazi vse naše odnose – naš dejanski položaj v svetu in vesolju –, ko jih odpre Kristusovemu življenju, ki je občestvo. Moč preoblikovanja, ki je značilna za krst, nam pomaga dojeti pomen katehumenata, ki je danes izredno pomemben za evangelizacijo tudi v družbah s starimi krščanskimi koreninami, v katerih vedno večje število odraslih pristopa k zakramentu krsta. Katehumenat je pot priprave na krst, pot preobrazbe vsega življenja v Kristusu.

Da bi razumeli povezavo med krstom in vero, je koristno spomniti na besedilo preroka Izaija, ki so ga v zgodnjekrščanskem slovstvu povezovali s krstom: »Skalnati gradovi so njegovo pribežališče, ... njegovi vodni izviri ne presahnejo« (Iz 33,16).³⁷ Krščeni, ki je osvobojen po krstni vodi, se je mogel postaviti na močno skalo, ker je našel trdnost, na katero se lahko zaneseš. Tako se je voda smrti spremenila v vodo življenja. Grško besedilo opisuje vodo kot *pistós*, kot »zanesljivo« vodo. Krstna voda je zanesljiva: lahko ji zaupamo, ker njen tok uvaja v dinamiko Jezusove ljubezni, ki je vir gotovosti za našo življenjsko pot.

43. Zgradba krsta, njegova oblika prerojenja, v katerem prejmemo novo ime in novo življenje, nam pomaga razumeti pomen in

pomembnost krsta otrok. Otrok ni sposoben svobodnega dejanja, da sprejme vero. Sam še ne more izpovedovati vere, prav zato jo v njegovem imenu izpovedo njegovi starši in botri. Vero živimo v občestvu Cerkve, vključena je v občestveni »mi«. Otroka zato podpirajo drugi, njegovi starši in botri; sprejet je v njihovi veri, ki je vera Cerkve, kar simbolizira luč, katero oče med krstnim bogoslužjem vzame od velikonočne sveče. Ta zgradba krsta poudarja pomen sodelovanja Cerkve in družine pri predajanju vere. Po besedi svetega Avguština so starši poklicani, ne le da rodijo svoje otroke za življenje, ampak da jih vodijo k Bogu. Tako se otroci po krstu prerodijo v Božje otroke in prejmejo dar vere.³⁸ Tako je otrokom skupaj z življenjem podarjena tudi temeljna usmeritev bivanja in gotovost dobre prihodnosti. Ta temeljna usmeritev se nato še bolj okrepi v zakramentu birme s pečatom Svetega Duha.

44. Zakramentalna narava vere doseže svoj najvišji izraz v evharistiji. Evharistija je dragocena hrana vere, srečanje s Kristusom, ki je resnično navzoč z najvišjim dejanjem ljubezni, s podaritvijo samega sebe, ki poraja življenje. V evharistiji se križata obe osi, na katerih poteka vera. Najprej je os zgodovine: evharistija je dejanje spomina, ki posedanja skrivnost, kjer preteklo dejanje smrti in vstajenja izkazuje svojo zmožnost, da se odpira v prihodnost in da vnaprej uresničuje dokončno polnost. Bogoslužje nas spominja na to s svojim *hodie*, »danes« zveličavnih skrivnosti. Nato je os, ki vodi od vidnega sveta k nevidnemu. V evharistiji se učimo videti globino resničnosti. Kruh in vino se spremenita v Kristusovo telo in kri. Kristus je navzoč na svoji velikonočni poti k Očetu. To dogajanje nas s telesom in dušo vodi v gibanje celotnega stvarstva k njegovi polnosti v Bogu.

45. Pri obhajanju zakramentov Cerkev predaja naprej svoj spomin, zlasti z izpovedovanjem vere. Pri tem ne gre toliko za pritrjevanje celoti abstraktnih resnic. Nasprotno, z izpovedovanjem vere se celotno življenje napoti k polnemu občestvu z živim Bogom. Reči smemo, da je z veroizpovedjo, *Credom*, vernik povabljen, naj

vstopi v skrivnost, ki jo izpoveduje, in naj ga preoblikuje tisto, kar izpoveduje. Pomislimo predvsem na vsebino *Creda*, da bi razumeli pomen te trditve. *Credo* ima trinitarično zgradbo: Oče in Sin sta eno v Duhu ljubezni. Vernik izpoveduje, da je notranjebožje občestvo središče bivanja, najgloblja skrivnost vseh stvari. Poleg tega *Credo* vsebuje tudi kristološko izpoved: prehodimo skrivnosti Jezusovega življenja do njegove smrti, njegovega vstajenja in vnebohoda v pričakovanju njegovega drugega prihoda v slavi. Rečeno je torej, da je ta Bog, ki je občestvo, izmenjava ljubezni med Očetom in Sinom v Duhu, občestvo, ki zmore objeti vso človekovo zgodovino in privedi človeka v dinamiko svojega občestva, ki ima v Očetu svoj izvor in končni cilj. Kdor izpoveduje vero, vidi, da je vključen v resnico, ki jo priznava. Ne more v resnici izgovarjati besed *Creda*, ne da bi bil s tem spremenjen, ne da bi se prepustil zgodovini ljubezni, ki ga objema, ki razširja njegovo življenje in mu omogoča, da postane del velikega občestva, dejanskega subjekta, ki ga *Credo* izreka, to je Cerkve. Vse resnice, v katere verujemo, govorijo o skrivnosti novega življenja v veri kot poti občestva z živim Bogom.

Vera, molitev in desetere zapovedi

46. Dve nadaljnji prvini sta bistveni pri zvestem predajanju spomina Cerkve. Na prvem mestu je Gospodova molitev, očenaš. S to molitvijo se kristjan uči deliti Kristusovo osebno duhovno izkušnjo in začjenja gledati s Kristusovimi očmi. Od njega, ki je luč od luči, edinorojeni Očetov Sin, se tudi mi učimo spoznavati Boga, in moremo v drugih razzariti željo, da bi se mu bližali.

Nadalje je prav tako pomembna povezava med vero in desetimi zapovedmi. Rekli smo, da je vera popotovanje, pot, po kateri moramo hoditi in ki je odprta za srečanje z živim Bogom. V luči vere, popolne podaritve Bogu, ki rešuje, prejme dekalog svojo globljo resnico, ki je vsebovana v uvodnih besedah k desetim zapovedim: »Jaz sem Jahve, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz Egipta«

(2 Mz 20,2). Dekalog ni seznam negativnih predpisov, ampak je celota stvarnih navodil, da bi prišli ven iz puščave svojega »jaza«, naravnanege nase in zaprtega vase, in bi mogli stopiti v pogovor z Bogom, ko pustimo, da nas objame njegovo usmiljenje, da bi tudi mi prinašali usmiljenje. Tako vera izpoveduje Božjo ljubezen, od katere vse prihaja in ki vse nosi. Vera se pusti voditi tej ljubezni, da bi šla naproti polnosti občestva z Bogom. Dekalog je pot hvaležnosti, odgovor iz ljubezni, ki mogoč, ker smo se v veri odprli izkušnji preoblikujoče Božje ljubezni do nas. Jezusov govor na gori na novo osvetli to pot (prim. Mt 5–7).

Tako sem nakazal štiri prvine, ki povzemajo zaklad spomina, ki ga Cerkev predaja naprej: izpovedovanje vere, obhajanje zakramentov, pot desetih zapovedi, molitev. Cerkev je to katehezo v skladu z izročilom zgradila okoli teh prvin. Tako je sestavljen tudi *Katekizem katoliške Cerkve*, ki je osnovno orodje za tisto enovito delovanje, s katerim Cerkev posreduje vso vsebino vere, se pravi »vse, kar sama jè, vse, kar veruje«. ³⁹

Edinost in neokrnjenost vere

47. Edinost Cerkve v času in prostoru je povezana z edinostjo vere: »Eno telo in en duh, /.../ ena vera« (Ef 4,4–5). Danes se zdi veliko bolj stvarna edinost ljudi v enem zavzemanju, v medsebojni dobrohotnosti, deležnosti ene in iste usode, skupnem cilju. A veliko težje vidimo edinost v isti resnici. Zdi se, da takšna edinost nasprotuje svobodi mišljenja in samostojnosti subjekta. Izkušnja ljubezni pa nam nasprotno pove, da je prav v ljubezni mogoče imeti skupno predstavo, da se v njej učimo videti resničnost z očmi drugega in da nas to ne siromaši, ampak bogati naše gledanje. Resnična ljubezen po meri Božje ljubezni zahteva resnico; v skupnem gledanju resnice, ki je Jezus Kristus, postaja resnica globoka in trdna. To je tudi veselje v veri, edinost gledanja v *enem* telesu in *enem* duhu. V tem smislu je mogel Leon Veliki zatrditi: »Če vera ni ena, sploh ni vera.« ⁴⁰

Kakšna je skrivnost te edinosti? Vera je ena najprej zaradi edinosti Boga, ki ga spoznavamo in izpovedujemo. Vsi verski člani se nanašajo nanj, so poti, da bi spoznali njegovo bit in delovanje. Zato imajo edinost, ki je nad vsako drugo edinostjo, ki jo moremo doseči s svojim mišljenjem. Imajo edinost, ki nas bogati, ker se nam podarja in nas združuje.

Vera je dalje ena zato, ker se usmerja k enemu Gospodu, k Jezusovemu življenju, njegovi dejanski zgodovini, ki jo deli z nami. Sveti Irenej Lionski je to pojasnil v nasprotovanju gnostičnim herezikom. Ti so trdili, da obstajata dve vrsti verovanja. Obstaja groba, nepopolna vera, vera preprostih, ki ostaja na ravni Kristusovega mesa in premišljevanju njegovih skrivnosti; in nato globlja in popolnejša vera, prava vera, ki je pridržana majhnemu krogu izbrancev in se z razumom povzdiguje nad Kristusovo meso k skrivnostim nepoznanega božanstva. Nasproti tej težnji, ki še naprej dražljivo privlači in ima celo v naših dneh svoje privržence, sveti Irenej zatrjuje, da je vera ena sama, ker vedno vodi preko konkretne točke učlovečenja, ne da bi kdaj preseгла Kristusovo meso in zgodovino, ker se je Bog hotel v tem popolnoma razodeti. Zato ni nobene razlike med vero tistega, »ki zna veliko povedati o njej«, in tistega, »ki more povedati le malo«, med boljšimi in manj sposobnimi: niti prvi ne more pomnožiti vere, niti je drugi pomanjšati.⁴¹

Končno je vera ena, ker je skupna celotni Cerkvi, ki je *eno* telo in *en* duh. V občestvu enega samega subjekta, »Cerkve«, prejmemo skupni pogled. Ker izpovedujemo isto vero, slonimo na isti skali, nas preoblikuje isti Duh ljubezni, izžarevamo isto luč in vidimo resničnost na isti način.

48. Ker je vera ena, jo je treba izpovedovati v vsej njeni čistosti in neokrnjenosti. Prav zato, ker so vsi verski člani povezani v edinosti, tajitev enega od njih, četudi domnevno manj pomembnega člana, poškoduje vse. Vsako obdobje doživlja, da je posamezne vidike vere mogoče sprejemati lažje ali težje. Zaradi tega je pomembno budno paziti, da predajamo naprej celoten zaklad vere (prim. 1 Tim 6,20), da ustrezno vztrajamo pri vseh vidikih izpovedovanja vere. Kolikor

je edinstvo vere edinstvo Cerkve, pomeni: če nekaj odvezemo od vere, v resnici odvezemo nekaj od resnice občestva. Cerkveni očetje so opisovali vero kot eno telo z različnimi udi, kot telo resnice, in sicer v podobnosti do Kristusovega telesa in njegovega nadaljevanja v Cerkvi.⁴² Neokrnjenost vere so povezovali tudi s podobo Cerkve kot device, z njeno zvestobo v zaročniški ljubezni do Kristusa. Kdor oškoduje vero, prizadene sramoto občestvu z Gospodom.⁴³ Edinstvo vere je torej edinstvo živega organizma. To je zelo lepo poudaril blaženi John Henry Newman, ko je med znaki za razlikovanje nepretrganosti nauka v času navedel zmožnost, da si Cerkev privzame vse, kar najde v različnih območjih, kamor pride, in v različnih kulturah, ki jih sreča.⁴⁴ Pri tem vse očisti in privede do najboljšega izraza. Tako se vera kaže kot vesoljna, katoliška, ker njena luč raste, da bi razsvetlila vse vesolje in vso zgodovino.

49. Gospod je podaril svoji Cerkvi dar apostolskega nasledstva, ki služi edinstvu vere in njenemu neokrnjenemu predajanju naprej. Z apostolskim nasledstvom je zagotovljena nepretrganost spomina Cerkve. Tako je mogoče zajemati iz čistega vira, iz katerega prihaja vera. Jamstvo za povezanost z izvorom torej dajejo žive osebe. To ustreza živi veri, ki jo Cerkev predaja naprej. Vera se opira na zvestobo pričevalcev, ki jih je Gospod izbral za to nalogo. Zato cerkveno učiteljstvo vedno govori v pokorščini do izvirne besede, na kateri je utemeljena vera. Cerkveno učiteljstvo je zanesljivo, ker zaupa besedi, ki jo posluša, ohranja in razlaga.⁴⁵ V svojem poslovilnem govoru starešinam v Efezu in Miletu, ki ga je sveti Luka sprejel v Apostolska dela, sveti Pavel pričuje, da je izpolnil nalogo, katero mu je zaupal Gospod: »Oznani je vso Božjo voljo« (Apd 20,27). Po zaslugi cerkvenega učiteljstva more ta volja neokrnjeno priti do nas in z njo veselje, da smo jo popolnoma izpolnili.

ČETRTO POGLAVJE

Bog jim je pripravil mesto

(prim. Heb 11,16)

Vera in skupna blaginja

50. Pismo Hebrejcem pri predstavitvi zgodovine očakov in pravičnih Stare zaveze poudarja bistveni vidik vere. Ta vidik ni le pot, ampak tudi vzpostavitev, priprava kraja, kjer more človek prebivati skupaj z drugimi. Prvi graditelj je Noe, ki more v ladji rešiti svojo družino (prim. Heb 11,7). Nato pride Abraham, o katerem je rečeno, da je na temelju vere prebival v šotorih, ker je pričakoval mesto s trdnimi temelji (prim. Heb 11,9–10). Z vero torej nastane nova zanesljivost, nova trdnost, ki jo more podariti samo Bog. Če veren človek gradi na resničnem Bogu, ki je Amen, na zvestem Bogu (prim. Iz 65,16), tudi sam postane trden. Dodati smemo, da se ta trdnost nanaša tudi na mesto, ki ga Bog pripravlja za človeka. Vera razodeva, kako trdne morejo biti vezi med ljudmi, če je Bog navzoč v njihovi sredi. Vera ne prebuja samo notranje trdnosti, trdnega prepričanja vere. Vera razsvetljuje tudi medčloveške odnose, ker prihaja iz ljubezni in sledi dinamiki Božje ljubezni. Zanesljivi Bog podarja ljudem zanesljivo mesto.

51. Prav zaradi povezave z ljubeznijo (prim Gal 5,6) luč vere služi pravičnosti, pravu in miru. Vera izhaja iz srečanja s prvotno Božjo ljubeznijo, iz katere se razodevata smisel in dobrota našega življenja. Življenje je osvetljeno toliko, kolikor vstopa v dinamiko, ki jo omogoča ta ljubezen, kolikor postaja pot, ki vodi k polnosti ljubezni. Luč vere more uveljaviti bogastvo človeških odnosov in

tudi njihovo zmožnost, da obstanejo, da so zanesljivi in bogatijo življenje v skupnosti. Vera ne oddaljuje od sveta in ni neprizadeta do konkretnega zavzemanja naših sodobnikov. Brez zanesljive ljubezni nič ne bi moglo zares združevati ljudi. Edinost med njimi bi bila mogoča samo kot edinost, ki je osnovana na koristi, na združevanju interesov ali na strahu, ne pa na dobrini sožitja in na veselju, ki ga more porajati že sama navzočnost drugega. Vera pomaga razumeti sestavo človeških odnosov, ker dojame njihov temelj in poslednji cilj v Bogu, v njegovi ljubezni. Vera podpira iznajdljivost pri graditvi te sestave. Tako služi skupni blaginji. Da, vera je dobrina za vse, je skupna dobrina. Njena luč ne osvetljuje samo notranjosti Cerkve, niti ne služi samo vzpostavitvi večnega mesta v onstranstvu. Vera nam pomaga graditi naše družbe tako, da se bližajo upanja polni prihodnosti. V tem pogledu Pismo Hebrejcem daje zgled, ko med osebami vere omenja Samuela in Davida, katerima je vera omogočala, da sta »uveljavila pravičnost« (11,33). Izraz se tu nanaša na njuno pravičnost pri vladanju, na tisto modrost, ki ljudstvu prinaša mir (prim. 1 Sam 12,3–5; 2 Sam 8,15). Roke vere se dvigajo k nebu, a hkrati v ljubezni do bližnjega gradijo mesto, ki je osnovano na odnosih, katerih temelj je Božja ljubezen.

Vera in družina

52. Na Abrahamovi poti k prihodnjemu mestu omenja Pismo Hebrejcem blagoslov, ki ga starši prenašajo na otroke (prim. 11,20–21). Prvo območje, v katerem vera razsvetljuje občestvo ljudi, je v družini. Mislim predvsem na trajno zvezo moža in žene v zakonu. Ta vez nastane iz njune ljubezni, ki je znamenje in navzočnost Božje ljubezni in izhaja iz priznavanja in sprejemanja dobrine spolne različnosti, po kateri se morejo zakonci združiti v eno meso (prim. 1 Mz 2,24) in so zmožni spočeti novo življenje, ki izraža Stvarnikovo dobroto, njegovo modrost in njegov načrt ljubezni. Utemeljena na tej ljubezni si moreta mož in žena obljubiti medsebojno ljubezen z dejanjem, ki vključuje njuno celotno

življenje in v mnogih potezah spominja na vero. Obljubiti ljubezen, ki velja za vedno, je mogoče, če odkrijemo načrt, ki je večji kakor lastni načrti. Tisti načrt nas nosi in nam dovoli, da ljubljene osebi podarimo vso prihodnost. Vera nato pomaga dojeti spočenjanje otrok v vsej globini in v vsem bogastvu, ker v tem spoznavamo Stvarnikovo ljubezen, ki nam podarja in zaupa skrivnost novega človeka. Tako je Sara postala mati na temelju svoje vere, ker je računala na Božjo zvestobo njegovi obljubi (prim. Heb 11,11).

53. V družini vera spremlja vsa življenjska obdobja, od otroštva naprej. Otroci se naučijo zaupati ljubezni svojih staršev. Zato je pomembno, da starši skupaj živijo vero v družini, ki spremlja zorenje vere otrok. Zlasti mladi ljudje, ki so v tistem življenjskem obdobju, ki je za vero tako večplastno, bogato in pomembno, naj začutijo bližino in ljubečo naklonjenost družine in cerkvenega občestva na svoji poti rasti v veri. Vsi smo videli, kako se mladi ljudje na svetovnih dnevih mladih veselijo svoje vere in si prizadevajo, da bi živeli vedno trdnejšo in velikodušnejšo vero. Mladi ljudje hočejo nekaj velikega v življenju. Srečanje s Kristusom, ko se pustijo osvojiti in voditi njegovi ljubezni, razširja obzorje življenja in mu daje trdno upanje, ki ne razočara. Vera ni zatočišče za ljudi brez poguma, temveč razširja življenje. Vera pomaga odkriti veliko poklicanost, poklicanost za ljubezen, in jamči, da je ta ljubezen zanesljiva in vredna, da se ji izročimo, saj je utemeljena na Božji zvestobi, ki je močnejša kakor vsa naša šibkost.

Luč za življenje v družbi

54. Vera, ki jo v družini sprejmemo in poglobimo, postane luč, ki zmore osvetliti vse družbene odnose. Kot izkušnja Božjega očetovstva in usmiljenja nas nato usmeri na pot bratstva. V »moderni« so skušali zgraditi vesoljno bratstvo med ljudmi na osnovi njihove enakosti. Postopno pa smo razumeli, da to bratstvo ne more obstati, če mu manjka odnos do skupnega Očeta kot poslednjega

temelja. Potrebno se je torej vrniti k resnični korenini bratstva. Zgodovina vere je bila od svojega začetka zgodovina bratstva, četudi ne povsem brez sporov. Bog pokliče Abrahama, naj odide iz svoje dežele, in mu obljubi, da ga bo naredil za velik narod, za veliko ljudstvo, na katerem bo Božji blagoslov (prim. 1 Mz 12,1–3). Ko napreduje odrešenjska zgodovina, človek odkrije, da Bog hoče, naj bodo vsi kot bratje in sestre deležni edinega blagoslova, ki doseže svojo polnost v Jezusu, da bi vsi postali eno. Oče nam naklanja neizčrpno ljubezen v Jezusu tudi po navzočnosti brata. Vera nas uči videti, da je v vsakem človeku blagoslov zame, da me svetloba Božjega obličja obseva po bratovem obličju.

Koliko blagodejnosti je pogled krščanske vere prinesel občestvu ljudi za njihovo skupno življenje! Po zaslugi vere smo dojeli edinstveno dostojanstvo vsakega človeka, ki ga v antičnem svetu niso mogli videti tako jasno. V drugem stoletju je pogan Kelz očital kristjanom tisto, kar je imel za utvaro in prevaro: namreč mišljenje, da je Bog ustvaril svet za človeka in postavil človeka na vrh vsega vesolja. Vprašal se je: »Če rečemo, da te stvari /rastline/ rastejo za človeka, zakaj bi trdili, da raje rastejo za ljudi kakor za nerazumne in divje živali?«⁴⁶ »Če bi kdo mogel gledati navzdol z nebes, v čem bi se naše dejavnosti razlikovale od dejanj mravelj in čebel?«⁴⁷ V središču svetopisemske vere je ljubezen Boga, njegova dejanska skrb za vsakega človeka, njegov odrešenjski načrt, ki obsega vse človeštvo in vse stvarstvo ter dosega svoj vrhunec v učlovečenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Če se stemni ta resničnost, odpade kriterij, da bi razlikovali, kaj napravi človekovo življenje dragoceno in edinstveno. Človek izgubi svoje mesto v vesolju. Izgubi se v naravi in se odpove svoji moralni odgovornosti, ali pa si lasti pravico, da je popoln gospodar, in si pripisuje brezmejno oblast za manipulacijo.

55. Vera nam poleg tega pomaga, da po razodetju ljubezni Boga Stvarnika bolj spoštujemo naravo. Vera nam namreč da spoznati slovnico, ki jo je Bog vpisal v naravo, in prebivališče, ki nam je zaupano, da ga negujemo in varujemo. Pomaga nam najti razvoj-

ne vzorce, ki niso osnovani samo na koristi in dobičku, ampak priznavajo stvarstvo kot dar, katerega dolžniki smo vsi. Uči nas najti pravične oblike vladanja in pri tem priznavati, da avtoriteta prihaja od Boga zato, da bi služila skupni blaginji. Vera daje tudi možnost za odpuščanje, ki pogosto potrebuje čas, prizadevnost, potrpežljivost in zavzetost. Odpuščanje je mogoče, če odkrijemo, da je dobro vedno prvotnejše in močnejše kakor zlo, in da je beseda, s katero Bog potrjuje naše življenje, globlja kakor vse naše zavračanje. Sicer pa je že s čisto antropološkega vidika edinost nad sporom. Seveda moramo vzeti nase tudi spor. Če se spustimo vanj, se moramo potruditi, da ga rešimo in premagamo s tem, da ga spremenimo v člen verige in del razvoja k edinosti.

Če izginja vera, obstaja nevarnost, da skopni tudi temelj življenja, kakor je svaril pesnik T. S. Eliot: »Ali vam je res treba reči, da bodo celo tako skromni dosežki, / s katerimi se lahko bahate kot olikana družba, / komaj preživeli vero, kateri dolgujejo svojo pomembnost?«⁴⁸ Če iz naših mest odstranimo vero v Boga, tedaj bi zaupanje med nami oslabelo, ostali bi združeni samo iz strahu, in stabilnost bi bila ogrožena. Pismo Hebrejcem pravi: »Bog se ne sramuje, da se imenuje njihov Bog; kajti mesto jim je pripravil« (Heb 11,16). Izraz »ne sramuje se« je povezan z javnim priznanjem. To pomeni, da Bog s svojim stvarnim delovanjem javno priznava svojo navzočnost med nami, priznava svojo željo, da bi okrepil medčloveške odnose. Ali se morda mi sramujemo, da bi Boga imenovali svojega Boga? Ali ga v svojem življenju v javnosti ne priznavamo kot svojega Boga in ne predstavljamo veličine skupnega življenja, ki jo on omogoča? Vera osvetljuje življenje v družbi. Vera ima ustvarjalno moč za vsak nov trenutek zgodovine, ker postavlja vse dogodke v odnos do izvira in cilja vsega v Očetu, ki nas ljubi.

Tolažilna moč v trpljenju

56. Sveti Pavel povezuje svojo vero z oznanjevanjem evangelija, ko piše kristjanom v Korintu o svojih težavah in skrbeh. Pove

namreč, da se v njem izpolnjuje svetopisemsko mesto: »Veroval sem, zato sem govoril« (2 Kor 4,13). Apostol se sklicuje na besedo Psalma 116, kjer psalmist vzklika: »Zaupal sem tudi, ko sem govoril: 'Zelo sem v stiski'« (v. 10). Govorjenje o veri pogosto vključuje tudi govor o bolečih preizkušnjah. A prav v tem sveti Pavel vidi prepričljivo oznanjevanje evangelija, ker se v slabosti in trpljenju javlja in razkriva Božja moč, ki presega našo slabotnost in naše trpljenje. Apostol sam je blizu smrti, ki postane življenje za kristjane (prim. 2 Kor 4,7–12). V uri preizkušnje nas razsvetli vera. Prav v trpljenju in slabotnosti se pokaže: »Ne oznanjamo /.../ sebe, ampak Jezusa Kristusa kot Gospoda« (2 Kor 4,5). Enajsto poglavje Pisma Hebrejcem se konča z opozorilom na tiste, ki so trpeli zaradi vere (prim. 11,35–38). Med njimi ima posebno mesto Mojzes, ki je vzel nase Mesijevo trpljenje (prim. v. 26). Kristjan ve, da trpljenja ni mogoče odstraniti. A trpljenje lahko dobi smisel, lahko postane dejanje ljubezni in izročitve Bogu, ki nas ne zapusti. Na ta način postane stopnja rasti v veri in v ljubezni. Če kristjan premišljuje, kako je Kristus tudi v trenutku najhujšega trpljenja na križu (prim. Mr 15,34) eno z Očetom, se nauči biti deležen samega Jezusovega pogleda. Celo smrt je osvetljena in jo je mogoče doživeti kot poslednji klic vere, kot zadnji »Pojdi iz svoje dežele!« (1 Mz 12,1), kot zadnji »Pridi!«, ki ga izreka Oče. Njemu se izročamo v zaupanju, da nas bo okrepil tudi pri dokončnem koraku.

57. Luč vere nam ne pusti, da bi pozabili na trpljenje sveta. Koliko možem in ženam so trpeči posredovali luč! Svetemu Frančišku Asiškemu gobavec in blaženi materi Tereziji njeni ubogi. Razumeli so skrivnost, ki je bila navzoča v njih. Gotovo niso izbrisali vseh njihovih bolečin, ko so se jim približali, in tudi niso mogli pojasniti vsega zla. Vera ni luč, ki prežene vsako našo temo, ampak je svetilka, ki vodi naše korake ponoči, in to zadostuje za pot. Bog ne daje trpečemu misli, ki vse pojasni, ampak mu ponudi odgovor v obliki spremljajoče navzočnosti, zgodbe dobrega, ki se poveže z vsako zgodbo trpljenja, da bi v njej odprla vrata k luči. V Kristusu je Bog sam hotel deliti to pot z nami in nam podariti svoje gledanje,

da bi v njem videli luč. Kristus, ki je prestal bolečino, je »začetnik in dopolnitelj vere« (Heb 12,2).

Trpljenje nas spominja na to, da vera služi skupni blaginji, ker vedno služi upanju, ki gleda naprej. Upanje namreč ve, da naša družba lahko dobi trden in trajen temelj samo od Boga, samo od prihodnosti, ki prihaja od vstalega Jezusa. V tem smislu je vera povezana z upanjem, da imamo večno prebivališče, ki ga je Bog že pripravil v Kristusu, v njegovem telesu, tudi če razpade naše zemeljsko bivališče (prim. 2 Kor 4,16–5,5). Dinamika vere, upanja in ljubezni (prim. 1 Tes 1,3; 1 Kor 13,13) nam pomaga, da se zavzemamo za skrbi vseh ljudi, ko potujemo k tistemu mestu, »ki ga je Bog sam načrtoval in zgradil« (Heb 11,10), ker »upanje ne osramoti« (Rim 5,5).

V edinosti z vero in ljubeznijo nas upanje vodi v varno prihodnost. Ta ima drugačno obzorje kakor varljive ponudbe malikov sveta, a podeljuje nov polet in novo moč vsakdanjemu življenju. Ne pustimo si ukrasti upanja. Ne dopustimo, da se upanje izgubi z neposrednimi rešitvami in ponudbami, ki nas zadržujejo med potjo in »drobijo« čas, ko ga spreminjajo v prostor. Čas je vedno nad prostorom. Prostor ovira postopke. Čas pa jih vodi v prihodnost in sili, da gremo naprej polni upanja.

Blagor ji, ki je verovala (prim. Lk 1,45)

58. V priliki o sejalcu nam sveti Luka posreduje naslednje besede, s katerimi Gospod razloži pomen »dobre zemlje«: »Seme v dobri zemlji so tisti, ki z dobrim in iskrenim srcem slišijo besedo in jo ohranijo ter v stanovitnosti obrodijo sad« (Lk 8,15). V okviru Lukovega evangelija omemba dobrega in iskrenega srca, ki sliši in ohrani besedo, posredno ponazarja vero Device Marije. Isti evangelist govori o Marijinem spominu, govori o tem, kako je Marija vse, kar je slišala in videla, ohranila v svojem srcu, tako da je beseda mogla obroditi sad v njenem življenju. Gospodova Mati je popolna ikona vere, kakor je vzkliknila sveta Elizabeta: »Blagor ji, ki je verovala« (Lk 1,45).

V Mariji, Sionski hčeri, se izpolni dolga zgodovina vere v Stari zavezi s pripovedjo o mnogih vernih ženah od Sare naprej. Te žene so bile poleg očaka Abrahama prostor, kjer se je izpolnila Božja obljuba in je vzcvetelo novo življenje. V polnosti časa je Bog nagovoril Marijo, ki je z vsem svojim bitjem sprejela Besedo v svojem srcu, da si je v njej privzela meso in se iz nje rodila kot luč za ljudi. Sveti mučenec Justin v svojem *Dialogu s Trifonom* uporabi lep izraz, ko pravi, da je Marija spočela »vero in veselje,«⁴⁹ ko je sprejela angelovo oznanilo. V Jezusovi Materi je vera v resnici obrodila bogat sad. Ko naše duhovno življenje obrodi sad, smo napolnjeni z veseljem, kar je najjasnejše znamenje veličine vere. Marija je v svojem življenju izpolnila romanje vere v hoji za svojim Sinom.⁵⁰ Tako je bila v Mariji starozavezna pot vere sprejeta v hojo za Jezusom in se mu pusti preoblikovati, ko vstopi v gledanje učlovečenega Božjega Sina.

59. Smemo reči, da se v blaženi Devici Mariji izpolnjuje to, kar sem prej poudaril, namreč da je verujoči popolnoma privzet v svojo izpoved vere. Marija je s svojim odnosom do Jezusa tesno povezana s tem, kar verujemo. V deviškem spočetju Jezusa v Mariji imamo jasno znamenje Kristusovega božjega sinovstva. Kristusov večni izvor je v Očetu. Kristus je Sin v polnem in edinstvenem pomenu. Zato je rojen v času brez sodelovanja moža. Kot Sin more Jezus prinesiti svetu nov začetek in novo luč, polnost zveste ljubezni Boga, ki se izroča ljudem. Po drugi strani pa je resnično Marijino materinstvo zagotovilo, da ima Božji Sin pristno človeško zgodovino in resnično meso, v katerem je mogel umreti na križu in vstati od mrtvih. Marija ga je spremljala vse do vznožja križa (prim. Jn 19,25), od koder naj bi njeno materinstvo segalo do vsakega učenca njenega Sina (prim. Jn 19,26–27). Po Jezusovem vstajenju in vnebohodu je bila navzoča tudi v dvorani zadnje večerje, da bi z apostoli prosila za dar Duha (prim. Apd 1,14). Tok ljubezni med Očetom in Sinom v Duhu je tekel skoz našo zgodovino. Kristus nas priteguje k sebi, da bi nas mogel rešiti (prim. Jn 12,32). V središču vere je opredelitev za Jezusa, Božjega

Sina, rojenega iz žene, ki nas po daru Svetega Duha vodi v božje otroštvo (prim. Gal 4,4–6).

60. V molitvi se obrnimo na Marijo, mater Cerkev in mater naše vere.

O Mati, pomagaj naši veri!

Odpri naše srce Besedi, da bomo prepoznali Božji glas in njegov klic.

Prebudi v nas željo, da bomo sledili njegovim korakom, ko »gremo iz svoje dežele« in prejmemo njegove obljube.

Pomagaj nam, da se nas bo dotaknila njegova ljubezen in da se bomo v veri mogli dotakniti njega.

Pomagaj nam, da se mu bomo povsem izročili, verovali v njegovo ljubezen, zlasti v trenutkih stiske in križa, ko je naša vera poklicana k rasti in zorenju.

Vsej v našo vero veselje Vstalega.

Spomni nas na resnico: Kdor veruje, ni nikoli sam.

Uči nas gledati z Jezusovimi očmi, da bo on luč na naši poti. Naj luč vere v nas nenehno raste, dokler ne pride oni dan brez zatona, Jezus Kristus sam, tvoj Sin, naš Gospod!

Dano v Rimu, pri Svetem Petru, 29. junija, na slovesni praznik svetih apostolov Petra in Pavla, v letu 2013, prvem letu mojega papeževanja.

Franciscus

Opombe

¹ *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 121, 2: PG 6, 758.

² Klemen Aleksandrijski, *Protrepticus*, IX: PG 8, 195.

³ *Brief an Elisabeth Nietzsche* (11. junija 1865), v: *Werke in drei Bänden*, München 1954, 953sl.

⁴ *Raj 24*, 145–147. Slovenski prevod: *Božanska komedija*, prevedel Andrej Capuder, MD Celje 2005, 188.

⁵ *Acta Sanctorum*, Iunii, I, 21.

⁶ »Če koncil izrecno ne obravnava vere, pa govori o njej na vsaki strani, priznava njeno življenjsko in nadnaravno značilnost, jo predpostavlja kot celovito in krepko, ter na njej gradi svoj nauk. Dovolj bi bilo spomniti na koncilске trditve /.../, da bi se zavedeli bistvene pomembnosti, ki jo koncil v dosledni povezanosti z naukom cerkvenega izročila pripisuje veri, pravi veri, ki ima Kristusa za izvir, cerkveno učiteljstvo pa za prevodnika« (Pavel VI., *Splošna avdiencia* /8. marca 1967/: *Insegnamenti V* /1967/, 705).

⁷ Prim. npr. *Prvi vatikanski koncil*, Dogm. konst. o katoliški veri *Dei Filius*, pogl. III: DS 3008–3020; *Drugi vatikanski koncil*, Dogm. konst. o Božjem razodetju *Dei Verbum*, 5; *Katekizem katoliške Cerkve* 153–165.

⁸ Prim. *Kateheza V*, 1: PG 33, 505A.

⁹ *In Psal.* 32, II, s. I, I, 9: PL 36, 284.

¹⁰ *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949, 793.

¹¹ *Émile*, Paris 1966, 387.

¹² *Lettre à Christophe de Beaumont* (1793), Lausanne 1993, 110.

¹³ Prim. *In Joh. Evang.* 45, 9: PL 35, 1722–1723.

¹⁴ *Drugi del*, IV.

¹⁵ *De continentia* 4, 11: PL 40, 356.

¹⁶ *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923), v: *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963*, Mainz 1963, 24.

¹⁷ XI, 30, 40: PL 32, 825.

¹⁸ Prim. pr. t., 825–826.

¹⁹ Prim. *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, G. H. von Wright (ed.), Oxford 1991, 32–33; 61–64.

²⁰ Prim. *Homiliae in Evangelia*, II, 27, 4: PL 76, 1207.

²¹ Prim. *Expositio super Cantica Cantorum XVIII*, 88: CCL, *Continuatio Mediaevalis* 87, 67.

²² *Pr. t.*, XIX, 90: CCL, *Continuatio Mediaevalis* 87, 69.

²³ »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni 'poslušnost vere' (Rim 16,26; prim. Rim 1,5; 2 Kor 10,5.6). Z njo se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže 'popolno pokorščino razuma in volje' in prostovoljno pritrđi njegovemu razodetju. Da pride do take vere, je potrebna predhodna pomagajoča Božja milost ter notranja podpora Svetega Duha, ki naj nagiblje srce in ga obrača k Bogu, odpira duha in 'vsem daje lahkoto, da resnici pritrđijo in jo z vero sprejmejo'. Da bi pa umevanje razodetja postalo vedno globlje, v ta namen isti Sveti Duh vero neprestano spolpolnjuje s svojimi darovi« (*Drugi vatikanski koncil*, Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju *Dei Verbum*, BR 5).

²⁴ Prim. Heinrich Schlier, *Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit*, v: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* 2, Freiburg, Basel, Wien 1959, 272.

²⁵ Prim. *Summa Theologiae* III, q. 55, a 2, ad 1.

²⁶ *Sermo* 229/ L, 2: PL S 2, 576: »Tangere autem corde, hoc est credere«.

²⁷ Prim. okr. *Vera in razum*, št. 73: AAS (1999), 61–62. Slov. prevod v: CD 80, Ljubljana 1999.

²⁸ Prim. *Izpovedi VIII*, 12, 29: PL 32, 762.

²⁹ *De Trinitate XV*, 11, 20: PL 42, 1071: »*Verbum quod intus lucet.*«

³⁰ Prim. *De civitate Dei XXII*, 30, 5: PL 41, 804.

³¹ Prim. *Kongregacija za verski nauk*, Izjava *Dominus Iesus* (6. avgusta 2000), 15: AAS 92 (2000), 756. Slov. prevod: Izjava »*Gospod Jezus*«, v: *Communio* 10 (2000) 193–221.

³² *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 24, SC 406, 117.

- ³³ Prim. *Bonaventura, Breviloquium, Prd.*: Opera Omnia, V, Quaracchi, 1891, 210; *In I Sent. Proem.* q. 1, resp.: Opera Omnia, I, Quaracchi 1891, 7; Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae* I, q. 1.
- ³⁴ Prim. *De Baptismo* 20, 5: CCL I, 295.
- ³⁵ Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju, *Dei Verbum*, BR 8.
- ³⁶ Prim. *Drugi vatikanski koncil*, Konstitucija o svetem bogoslužju *Sacrosanctum Concilium*, B 59.
- ³⁷ Prim. *Epistula Barnabae* 11, 5: SC 172, 162.
- ³⁸ Prim. *De nuptiis et concupiscentia* I, 4,5: PL 44, 413: »*Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi filii nascuntur in Dei filios renascantur.*«
- ³⁹ *Drugi vatikanski koncil*, Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju *Dei Verbum*, BR 8.
- ⁴⁰ *In nativitate Domini sermo* 4, 6: SC 22, 110.
- ⁴¹ Prim. Irenej, *Adversus haereses* I, 10,2: SC 264, 160.
- ⁴² Prim. *Pr. t.*, II, 27, 1: SC 294, 264.
- ⁴³ Prim. Avguštin, *De sancta virginitate*, 48, 48: PL 40, 424–425: »*Servatur et in fide inviolata quaedam castitas virginalis, qua Ecclesia uni viro casta cooptatur.*«
- ⁴⁴ Prim. *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1878), Uniform Edition: Longmans, Green and Company, London, 1868–1881, 185–189.
- ⁴⁵ Prim. *Drugi vatikanski koncil*, Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju *Dei Verbum*, BR 10.
- ⁴⁶ Origen, *Contra Celsum* IV, 75: SC 136, 372.
- ⁴⁷ *Pr. t.*, 85: SC 136, 394.
- ⁴⁸ *Choruses from The Rock*, v: *The Collected Poems and Plays* 1909–1950, New York 1980, 106.
- ⁴⁹ Prim. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 100, 5: PG 6, 710.
- ⁵⁰ Prim. *Drugi vatikanski koncil*, Dogmatična konstitucija o Cerkvi *Lumen gentium*, C 58.

JEAN ROBERT ARMOGATHE

Ponovno branje kardinala Newmana

Knjiga kardinala Newmana z naslovom Ideja Univerze (1851) je postala klasika. Prav je, da jo sto petdeset let kasneje ponovno preberemo in v njej prepoznamo tiste veljavne elemente, ki jih lahko še danes vključimo v razmislek o univerzi.

Od vseh knjig kardinala Newmana je Ideja univerze doživela največ izdaj in prevodov¹. Vendar so tudi pri tej knjigi pogosto uporabljali le naslov in redki so tisti, ki so knjigo prebrali ali jo navajajo. Kljub temu še stoletje in pol po njeni objavi vedno služi kot referenca.

Ideja univerze postavlja tri vrste vprašanj: a) vprašanje nastanka besedila, s katerim se ne bomo ukvarjali (nekaterih predavanj Newman nikoli ni izrekel in jih je ob različnih izdajah tako ali drugače priredil); b) zgodovinske razmere, v katerih je besedilo nastalo, ki jih je dobro na kratko priklicati v spomin, ker pripomorejo k pravilni oceni dela²; c) vsebina samega dela, ki kliče k premisleku o še aktualnih delih knjige in tistih, ki so že zastareli. Delo je raznotero, njegov nastanek so spremljali dodatki in obžalovanja, predvsem pa tragični nesporazum, na katerem je slonel irski načrt ustanovitve katoliške univerze, ki je stalno izkrivljal Newmanov govor. Na začetku projekta je nadškof Armagha, msgr. Cullen, Newmana prosil za ta predavanja z namenom, da bi diskvalifici-

Jean-Robert Armogathe (1947) je pariški duhovnik, profesor zgodovine religioznih in znanstvenih idej na Ecole pratique des hautes études (Pariz) med leti 1970 in 2012. Povzetki njegovih štiridesetih let poučevanja so bili objavljeni leta 2012 pri založbi Brepols. Je član uredniškega odbora francoske izdaje revije Communio. – Njegov članek Newman revisité, v: Revue catholique internationale Communio 38 (2013) 17–26 je prevedla Jasmina Rihar.

ral tako imenovane »mešane« univerze (se pravi nekonfesionalne univerze), ki so jih ustanavljali Angleži.

Zgodovinski okvir

Spomnimo se, v kakšnih razmerah je Newman leta 1851 predaval o vprašanju univerze. Del visokošolskega izobraževanja je v Veliki Britaniji do leta 1871 ostal konfesionalen. Pogoj za pridobitev magistrskega naziva na univerzah v Oxfordu, Cambridgeu ali Durhamu je bil priznavanje 39. členov anglikanske Cerkve. Rimski katoličani, »odpadniki« (protestanti, ki niso anglikanci) in seveda nekristjani so se morali ali odpovedati nadaljevanju študija na teh odličnih ustanovah ali se proglasiti za anglikance in tako pridobiti naziv. Vlada Sira Roberta Peela se je zavedala težavnosti položaja in je zato z aktom Irske univerze leta 1845 ustanovila najprej dve (nato tri) ustanovi »Kraljičin kolegij« in »Kraljičino univerzo« v Dublinu, ki nista delali verske diskriminacije. Irski katoliški škofje so imeli deljene poglede: eni so bili za sprejem in podporo tovrstnim ustanovam ter so iz njih želeli narediti predvsem katoliške ustanove (takšno je bilo mnenje dublinskega nadškofa), drugi so bili za to, da se ustanovi samostojna katoliška univerza, za kar se je zavzemal nadškof Armagha, msgr. Paul Cullen (1803–1878). Na sinodi v Thurlesu (1850) so se z enim glasom večine odločili za drugo možnost in kardinala Newmana pozvali, naj postane rektor nove ustanove s sedežem v Dublinu. Po smrti dublinskega nadškofa je škofovsko palico prevzel msgr. Cullen, kar je pospešilo ustanavljanje nove univerze, ki je svoja vrata odprla leta 1854. Papež Pij IX. jo je podprl v več dokumentih (med drugim v okrožnici *Optime Noscitis* z dne 20. marca 1854). Newman se je hitro zavedel velikega nesporazuma med njim in Paulom Cullenom (ki je leta 1852 postal dublinski nadškof, leta 1866 pa kardinal). Leta 1857 je Newman podal svoj odstop. Bil je talec razdeljenosti irskih škofov in sanjal o katoliškem in humanističnem Oxfordu, medtem ko so škofje in irska javnost želeli študente srednjega razreda vključevati

v visoke poklicne šole (prava in medicine). Predavanja, ki jih je imel v podporo ustanovitve nove univerze, tako ostajajo njegov najtrajnejši prispevek k projektu (skupaj s cerkvijo St. Stephen's Green, ki jo je zaupal prijatelju in arhitektu Johnu H. Pollenu³).

»Znanje je samo sebi namen«

Ideja univerze s svojo vizijo izoblikovanja višjega uma, ki bi bil čudovito podkovan v humanistiki, ni utopična. Vsebuje programske elemente, ki so še danes veljavni. Osnovno načelo je Newman vzal pri Ciceronu⁴ in sicer, da « mora biti znanje samo sebi namen. » Temu načelu zlahka pritrđimo in obžalujemo prehitro specializacijo nekaterih predmetov višjega izobraževanja. Vendar so temu načelu po drugi strani lahko oporekali. Ali znanje daje prostor poeziji, umetnosti? Ali čisto razmišljanje ni preveč sterilno? Newman je tudi sam priznaval to nevarnost:

»Žal! Kaj v življenju delamo drugega, kakor da iz potrebe ali dolžnosti pozabljamo poezijo sveta in vse bolj dostopamo le do njenega prozaičnega vidika. Takšno izobrazbo prejemamo kot dečki in kot možje, v življenju in v našem delovnem kabinetu ali knjižnici, v našem čustvovanju, ciljih, upih in spominih« (II, iv, 1).

Umetnostna zgodovina, antropologija, nevroznanosti, psihoanaliza in psihiatrija so pridobile mesto med univerzitetnimi disciplinami. Če se je po eni strani spremenil način podajanja znanja, so se po drugi strani iste miselne operacije indukcije in dedukcije začele uporabljati v novih disciplinah, s čimer se krog znanja širi, kar je tudi naloga univerze.

Newman je odklanjal škotske avtorje zaradi njihovega utilitarizma in je bil celo proti temu, da bi znanstveni napredek pomenil resnični in najvišji cilj univerze. V dobesednem pomenu njegovega temeljnega načela ima prav in ta cilj gotovo predstavlja znanje samo, vendar so danes najboljše univerze tiste, ki imajo močno razvito raziskovalno dejavnost. Ločevanje na univerze in akademije (v nekaterih vzhodnoevropskih državah) ali na znanstveno raziskovalne

centre (v mnogih zahodnoevropskih državah) se je za univerzo izkazalo kot usodno. To je bil tudi razlog za ustanovitev »mešanih enot« (univerze in nacionalnih znanstvenoraziskovalnih centrov), ki naj bi omogočile pretok raziskovanja na univerze.

Poučevanje religije

Kaj je s teologijo? Beseda ima pri Newmanu različne pomene. V kontekstu univerzitetnega študija je Newman jasno poudaril, da univerza ni »ne samostan ne semenišče« (I, ix, 8). Zdi se mi, da moramo s tem razumeti tako imenovane religiološke znanosti. Za katoliško univerzo pa Newman predlaga, da bi v učni načrt vključili poučevanje religije, vendar dodaja: »Iz posvetnih fakultet bi izključil poučevanje dogem in bi namesto tega uvedel široko poznavanje verskega nauka, kot ga najdemo v katekizmih ali študijah laikov« (II, iv, 4–3).

Newman v resnici predlaga dve različni stvari. Poučevanje religije za mlade katoličane, ki hodijo na katoliško univerzo in poučevanje, ki ga danes imenujemo »poučevanje verstev« v različnih disciplinah (tudi literarnih)⁵.

Drugo točko smo v Franciji dolgo časa ignorirali in v svojem poročilu z naslovom *O poučevanju verouka na laiških šolah* (2002) je Régis Debray opozoril na vrzel in predlagal njeno zapolnitev. Že pred nekaj desetletji je trden prijem laiškosti v Franciji popustil in poučevanje verskega nauka, svetopisemske zgodovine in eksegeze ter »sakralnih« jezikov je postalo normalen del univerze. Na Collège de France so leta 1879 ustanovili katedro zgodovine religij, temu je sledil oddelek za verske znanosti na *l'Ecole pratique des hautes études* leta 1886, kar tudi ni bilo omejeno le na *grands établissements* [najprestižnejše francoske visokošolske ustanove]. Henri-Irénéé Marrou je že od leta 1945 na Sorboni poučeval *Zgodovino krščanstva* in imel veliko študentov. Doktorski študij zgodovine je zgodovino religije kmalu vključil v svoj program. V literarno zgodovino so vključili avtorje, kot sta Frančišek Saleški in Bossuet, zadnja leta

pa na programih doktorskega študija filozofije najdemo svetega Avguština (2005⁶, 2013), svetega Tomaža Akvinskega (2004, 2010) in svetega Anzelma.

V Franciji se je velika protiklerikalna večina pridružila nasprotovanju škofov proti ukinitvi teološke fakultete na Univerzi v Parizu, ki jo je pokopala ustanovitev Katoliškega inštituta leta 1875. Dejansko si težko predstavljamo, kako bi škofje pristali na to, da katoliško teologijo, katere cilj je izobrazba duhovščine, poučujejo brez njihovega nadzora. Še danes morajo duhovniki, ki poučujejo cerkvene predmete, zapriseči zvestobo. Dejstvo, da je kardinal Lustiger v Parizu ustanovil Stolno šolo (1984), enakovredno fakultetam Katoliškega inštituta in Jezuitskih fakultet *Centre Sèvres* (1932), kaže na zapletenost tega vprašanja. Poleg številnih visokošolskih ustanov študij verskih znanosti poteka še v Parizu na treh omenjenih kanonskih ustanovah.

Za sklep o odnosu med univerzo in Cerkvijo spomnimo, da so bile univerze večinoma ustanovljene proti volji škofovskih oblasti (Bologna, Montpellier in Oxford niso nastali iz stolnih šol, Oxford in Montpellier, kasneje pa tudi Cambridge, so bili podrejeni oddaljenim škofovskim sedežem Lincolnu, Maguelonnu, Elyu⁷). Škofom, ki so bili veroučitelji v svojih škofijah,⁸ so univerze nasproti postavile profesorje teologije. V 16. in 17. stoletju so se Louvain, Pariz in Salamanka postavljale po robu cerkvenemu učiteljstvu Rima in posameznih škofij.

Poslanstvo univerze

Na splošno daje Newman poudarek poslanstvu univerzitetnega izobraževanja. Poudarja naloge in odgovornost profesorjev do študentov. Teoretiki univerze prepogosto razmišljajo v smeri doktorandov in nadpovprečnih študentov. Newman se dobro zaveda, da maso študentov tvorijo študenti, ki so ravnokar končali srednjo šolo⁹. Nanje prežita dve nevarnosti: da bi jih prehitro potisnili v kratek študij, v hitro poklicno specializacijo – ki sicer ponuja do-

bre zaposlitvene možnosti – ali da bi se zaustavili na nekakšnem »kulturnem parkirišču«, kjer bi študentje čim dlje odlagali izkušnjo brezposelnosti (in s tem hkrati izboljševali uradne statistike) ter predvsem na področju družboslovja ne bi prišli do konkretne diplome.

Na prvi pogled je Newmanov ideal namenjen elitam – po vzoru oxfordske univerze, po kateri je čutil nostalgijo. Vendar je bila univerza v Dublinu namenjena srednjemu razredu in bi po idejah škofov, ki so jo ustanovili, morala predstavljati sredstvo za vzpon na družbeni lestvici.

Univerza ima namreč do družbe neke obveznosti. Ob nekaterih Newmanovih stavkih bi lahko pomislili, da je Newman verjel, da »najboljša vzgoja inteligence posameznega študenta hkrati tista, ki ga najboljše usposobi za izvajanje družbenih dolžnosti« (I, vii, 10) tudi na škodo dolžnosti, ki jih mora univerza kot ustanova izpolnjevati do družbe, tako na lokalni kot na nacionalni in mednarodni ravni. Ali gre le za vzgojo *gentlemanov*? V resnici Newman poudarja, kaj univerza v Dublinu prinaša celi Irski ter da ima ustanova nacionalne razsežnosti. Danes lahko dodamo tudi mednarodno razsežnost z učenjem jezikov in mobilnostjo profesorjev in študentov.¹⁰

Vendar nas vprašanje odnosa do družbe neizogibno pripelje do spraševanja o poklicni usmerjenosti. Vemo, da je Newman, ko je preučeval povezave znanja in poklicnih sposobnosti (*professional skills*), odklanjal uporabnost kot prvi namen študija. V njegovem času je potekala živahna razprava med utilitarističnim pojmovanjem (ki ga je zagovarjal Locke) in »liberalnim« pojmovanjem. Ne verjamem, da je tovrstna razprava danes še aktualna. Na večini evropskih univerz so prva leta zasnovana kot uvodni študij, ki ponuja širši nabor znanj in metod. Pogosto so Newmanove ideje poenostavljali in prav je, da povzamemo njegovo pojasnilo: »Ko pravim, da pravo ali medicina nista cilj univerzitetnega študija, s tem ne mislim, da se na univerzi ne bi smelo poučevati prava ali medicine. Kaj naj bi univerza poučevala drugega, če ne posameznih disciplin? S poučevanjem posameznih ved poučuje celotno védenje. Pravim le, naj bo razlika med profesorjem, ki poučuje

pravo, medicino, geologijo ali ekonomijo na univerzi, in tistim, ki jo poučuje zunaj univerze. Slednji je lahko bolj izpostavljen nevarnosti, da se zapre v svojo panogo in poučuje izključno z vidika pravnika, zdravnika, geologa ali ekonomista. Na univerzi pa mora profesor bolj natančno razlikovati med svojim univerzitetnim delom in specializacijo. Svojo vedo bi moral podajati, če lahko tako rečem, z neke visoke ravni. S svojim pogledom bi moral zaobjemati znanje kot celoto. Tekmovalnost z drugimi vedami ga varuje pred pretiravanjem s svojo lastno in mu pri poučevanju tudi služi. Vse to mu omogoča, da svoj predmet podaja s filozofsko perspektivo in z bogatimi sredstvi, ki bolj kot iz njegove specializacije izhajajo iz njegove liberalne vzgoje.« (I, vii, 6).

Vidimo, da sodelovanje med vedami vsem prinaša sadove. V tem smislu trud, ki ga zadnja desetletja vlagajo v interdisciplinarnost, odgovarja tej potrebi, ki je na določenih področjih eksaktnih znanosti postala nujna in kjer skupaj delajo matematiki, fiziki, kemiki in biologi ter se pri svojem delu za pomoč obračajo na primer na sociologe ali pravnike.

Univerza se je v tem pogledu razširila. Po eni strani s permanentnim izobraževanjem ni več namenjena izključno mladim, po drugi strani s svojim zanimanjem za podjetništvo, kjer se univerze vse bolj povezujejo s podjetji in iščejo možnosti za tvorno vključevanje podjetij v delo univerze. Po začetnem nezaupanju se v Franciji tovrstno sodelovanje vse bolj uspešno razvija, zaenkrat predvsem na področju poklicnega izobraževanja.

Druga poslanstva univerze: ohranjanje in širjenje znanja

V svojih predavanjih iz leta 1856 Newman govori o organizaciji Aleksandrijske knjižnice, pri čemer nasproti postavlja »živega duha« univerze in »balzamiranega duha« knjižnice. Ob ponovnem branju Newmana, Jaroslav Pelikan¹¹ opomni, da Newman veliko dolguje učenosti »balzamiranega duha«, ki se skriva v knjižnicah, ki jih je Newman obiskoval. Poudari, da je ohranjanje znanja tudi

naloga univerze, poleg njihovega prenašanja in širjenja. Moder izrek Thomasa Carlylea (»resnična univerza je danes zbirka knjig«¹²) je morda pretiran, vendar je dobro poudariti, da družboslovje dandanes potrebuje knjige, ne le digitalnih informacij in »sivih celic«, da potrebuje muzeje in vse, kar omogoča ohranjanje sledi predhodno pridobljenega znanja. Newman podcenjuje potrebo po širjenju znanja. Tudi v tem primeru neizprosen zakon ocenjevanja pelje do krutega načela: *publish or perish!* pri čemer je tiskanih izdaj veliko preveč. Kljub temu igra komunikacija v znanosti bistveno vlogo. Le ona omogoča oplajanje raziskav, preverjanje rezultatov in napredek na posameznih področjih. Vendar se znanstveni svet v tem dobro znajde in omogoča klasifikacijo revij in precejanje publikacij.

Ponovno berimo Newmana

Veliki ameriški univerzitetnik Jaroslav Pelikan (1923–2006) je predlagal konstruktivno kritiko univerzitetnega sistema prek »ponovne analize« Newmanove knjige. Njegova knjiga je navdihnila tudi marsikatero mojo pripombo v tem prispevku. Za sklep se mi zdi pomembno, da tudi ponovno ocenimo Newmanove predloge.

Kar Newman imenuje liberalna vzgoja, ki jo postavlja nasproti utilitaristični, bi morali postaviti v središče vsake sodobne vizije šolstva (naj bo visoko, srednje ali osnovno). Liberalna vzgoja navaja na kritičnega duha (I, v, 6), liberalno védenje, o katerem govori Newman, je védenje-védenja, umetnost polaganja oz. priprave lastnega uma na dejanje učenja. Smoter univerze, pravi Newman, je »razmislek ali razum, ki vpliva na znanje, kar bi z drugimi besedami lahko poimenovali filozofija« (I, vi, 7). Bolje se ne da povedati.

Vseeno se lahko ustavimo pri zaključku šestega predavanja. Razmišljanje zraste iz srečanja umov in Newman naredi hvalospev vzajemnega poučevanja (I, vi, 9), ki je pokazalo svoje meje. V njem želi odsloviti »razširjevalca znanja« in študente prepustiti same sebi (»več je vreden samouk kakršnekoli vrste kot bitje, ki ga oblikuje sistem, ki ob silnem poučevanju prinese tako malo duha«, *prav*

tam). S paradoksom gre tako daleč, da prizna, da »so redki tisti, ki zmorejo brez podpore učitelja (...)«, in »še redkejši tisti, ki se, prepuščeni lastni iniciativi, ne bi našli oholosti (...)«, »kar je resna ovira na poti k resnici«. Portret redkih idealnih izbrancev ni prav navdušujoč: »Upoštevali bodo le svoj osebni pogled na stvari in težko se bodo postavili v vlogo drugih«. Newman se je kljub vsemu umaknil nazaj rekoč, da s tem »presega meje dovoljenega«:

»Imeli bodo več idej, več pameti, filozofije, pristnejše in širše obzorje kot ti resni ljudje, ki jih silimo, da si zaradi izpitov možgane natrpajo z dvajsetimi različnimi predmeti ...«.

Verjetno bi bilo bolj točno in razumno z Jaroslavom Pelikanom (str. 61) reči, da študent prve stopnje približno tretjino svojega znanja dobi od profesorjev, tretjino od svojih kolegov, tretjino pa sam v knjižnici ali laboratoriju ...

Sicer pa lahko z užitek vedno znova prebiramo lepa poglavja, v katerih Newman svari pred hladnostjo tiste univerze, kjer bi samo poučevali, ali kjer trdi, da »se Cerkev ne boji nobenega znanja, ampak vse prečisti in ne zatira nobenega dela naše narave, temveč jo goji v njeni celoti« (II, ix, 8).

Newman je bil čisti proizvod Oxforda, prisiljen v vlogo ustanovitelja (»an anxious and momentous task«¹³), ki je ni želel. Sanjal je o univerzi, ki bi jo želel ustanoviti, medtem ko je predstavljal tisto, ki jo je moral ustanoviti in voditi. Ideja univerze trpi nenehen razkol med Atenami – idealno univerzo – in Dublinom.

Opombe

¹ Prvi izdaji sta iz leta 1852 in 1858. Najboljša je oxfordska izdaja, ki jo je z opombami opremil I. T. Ker iz leta 1976.

² Colin Barr, *Paul Cullen, John Henry Newman, and the Catholic University of Ireland, 1845–1865*, University of Notre-Dame Press, 2003.

³ Glej navdušen opis Louisa Bouyerja, *Newman*, Pariz, 1952, str. 395.

⁴ Ciceron, *De officiis* I, 6 (sklicevanje na Aristotela, *Metafizika*, I, 1, 2, 980a ali 982b25 je še bolj tehtno).

⁵ »Religijo bi kot eno izmed ved uvedel na Filozofski fakulteti« (II, iv, 4–2).

⁶ Pisni del zgodovine filozofije je vseboval naslednja dela: *Izpovedi*, *Božja država*, *Sveta Trojica*.

- ⁷ Na to temo glej delo Bruna Neveua, Prav tam, str. 23–36.
- ⁸ Glej »Škofova avtoriteta«, *Communio* 1980, 5.
- ⁹ V Franciji se je v študijskem letu 2004–2005 na prvo ali drugo stopnjo vpisalo 1.189.900 od 1.430.000 študentov.
- ¹⁰ V Franciji je na tretji stopnji vsak četrti študent tujec.
- ¹¹ J. Pelikan, *The Idea of the University. A Reexamination*, Yale University Press, 1992.
- ¹² « The true University of these days is a Collection of books », 19 maj 1840, v: *Lectures ...*, éd. P. C. Parr, Oxford, 1920, str. V (navaja J. Pelikan, str. 112).
- ¹³ Newman, *Rise and progress of Universities, Introductory* (1899, str. 1).

PETER WALTER

Univerza in teologija v srednjem veku

V italijanskem zgodnjem humanizmu je iz nekakšne terminološke zadrege nastal izraz srednji vek (*media aetas*). Nekateri s tem izrazom povezujejo predstavo o propadanju in razpadu oz. o mračnem obdobju nevednosti ter ob raznih priložnostih svarijo pred tem, da bi se vračali vanj. Drugi, predvsem konservativni krogi znotraj katoliške Cerkve ali še bolj nadkonfesionalni postmoderni tokovi, kot na primer »Radical Orthodoxy«, pa ta čas idealizirajo kot vrhunec krščanskega Zahoda. V tej dobi naj bi po tem gledanju vladala harmonija med vero in razumom, ki pa je v poznem srednjem veku začela propadati in je dokončno razpadla v novem veku. Želijo, da bi se ta harmonija vrnila. Niti enostransko negativno niti enostransko pozitivno vrednotenje ni pravično do tega obdobja. Srednji vek je čas poln neznanske napetosti s svetlimi in senčnimi stranmi, kot to velja za vsak čas. K njegovim pridobitvam brez dvoma spada tudi ustanova univerza, ki se je v Evropi začela v 12. stoletju in je – kljub vsemu razvoju in spreminjanju v teku zgodovine – še danes tu.

Nastanek univerze v srednjem veku

Z univerzo je v evropskem srednjem veku nastala posebna oblika višjega poučevanja, za katero pred tem in drugod praktič-

Peter Walter, rojen 1950, profesor dogmatike in direktor Delovnega področja raziskovanja virov za srednjeveško teologijo (Raimundus-Lullus-Institut) na Teološki fakulteti Univerze Alberta Ludwiga, Freiburg im Breisgau. – Članek Universität und Theologie im Mittelalter, v: Internationale katholische Zeitschrift Communio 42 (2013) 127–137 je prevedel Marijan Peklaj.

no ni bilo nič podobnega. Prve univerze, za katere se je sčasoma uveljavil pojem *studium generale*, so se razvile iz šol, ki so že bile v tistih krajih, v Bologni iz tamkajšnjih pravnih šol, ki so jih vodili posamezni juristi, v Parizu iz stolne šole pri katedrali Notre Dame, v kateri so poučevali bogoslovje, in iz zasebnih izobraževalnih ustanov za *artes*, pravo in medicino. Ugled teh šol je pritegnil znanja željne iz vse Evrope in to je potegnilo za sabo nujno potrebno organiziranost (stanovanje in oskrba, prostori za pouk, učno gradivo, možnost sodnega postopanja v primerih sporov in še marsikaj drugega), kakor tudi določene standarde za poučevanje in izpite. V Bologni so pobudo za ustanovitev univerze dali študirajoči, predvsem možje, ki so se želeli kvalificirati v pravo zaradi služb, katere so nekateri že opravljali. Drugače je bilo v Parizu, kjer so bili pobudniki učitelji, ki so se hoteli z združevanjem in pravili postaviti proti možni ali dejanski zmedi v nauku. Ta dva različna tipa, univerze kot združenje študentov, ki so nastavljali in plačevali svoje učitelje, ali kot združenje učiteljev, ki so sprejemali študente, sta postala merilo za vsako nadaljnje ustanavljanje univerz. Prva *studia generalia* so nastala tako rekoč od spodaj, potem pa jih je priznala nadregionalna oblast. V ta namen se je ponudilo papeštvo, ki je to nalogo rado sprejelo zato, da je s tem poudarilo svojo pravico do univerzalne oblasti. Predvsem se je imelo tudi pristojno, poleg krajevnih cerkvenih instanc, kot so škofje, za teologijo in njeno pravovernost. Vključili so se tudi svetni knezi ali mesta, v katerih so bile univerze. Za to, da je ideja univerze prodrla, ni bilo odločilno samo dejstvo, da je skupnost dobivala svoje člane izmed tistih, ki so poučevali, in tistih, ki so se učili (*universitas magistrorum et scholarium*), temveč tudi to, da so tu pridobljene akademske stopnje veljale povsod. Tudi za ta namen se je izkazal vpliv papeštva kot oblasti univerzalne Cerkve. Ne preseneča, da so v istem času, ko so se pojavile prve univerze, nastajali tudi uboštvni redovi dominikancev, frančiškanov in avguštincev, prav tako središčno vodeni in delujoči v tedaj znanem svetu. Ko so odkrili univerzo kot eno od področij svojih nalog in bili tam sprejeti, so postali nosilni stebri te institucije.

Prve univerze so imele jasna težišča: če so bile v Bologni to pravne vede, je bila v Parizu teologija. V obeh primerih pa so bile s tem povezane *artes liberales*, ki so posredovale nujno potrebne predpogoje za višje študije. Iz medicinskih šol, ki so že v 12. stoletju imele prostore v Montpellieru, je nastala ugledna medicinska univerza. Pred drugo polovico 14. stoletja, ko je postalo obvezno, da ustanovitev teološke fakultete spada k univerzitetnemu standardu, je bila taka teologija le v Parizu, kot tudi na univerzah v Oxfordu in Cambridgeu, ki sta bili organizirani po vzoru pariške. Medtem ko je ostalo v južni Evropi kot pravilo po zgledu Bologne, da se univerza osredini na eno fakulteto, povrh pa ima potrebne pripravljalne predmete, se je v severni Evropi izoblikoval tip univerze, ki je obsegal štiri fakultete: »nižjo«, pripravljalno fakulteto *artes* in »višje«, ki so teološka, pravna in medicinska.

Teologija na univerzi

Z nastankom institucije univerze kot kraja metodičnega razmišljanja in skupnosti učiteljev in učencev, ki se javno ukvarja z refleksijo o resničnosti, se je v srednjem veku tudi za teologijo začela nova faza njene zgodovine, ki se nadaljuje v današnji čas. To ne pomeni, da prej ni bilo ne teologije ne krajev, kjer so jo gojili. V samostanskih ali katedralnih šolah so že izvrševali tisto, kar so prevzele univerze. To je bilo normalno šolanje, ki je ustrezalo poznoantičnemu idealu znanosti. To je bil *trivium* iz gramatike, dialektike in retorike, tj. iz slovnično pravilne rabe latinščine kot jezika izobražencev, ki se drži zakonov logike, s pomočjo katerega so učenci prišli do učinkovitega dokazovanja. S tem pa so pridobili splošno izobrazbo, ki so jo potrebovali, da bi razumeli Sveto pismo. Na šolah je že prihajalo do konfliktov, ki so nastali kot posledica uporabe teh metodičnih pravil na področju teologije, Svetega pisma. Vedno znova je nastajal spor glede vprašanja o legitimnosti uporabe dialektike v teologiji. Tako sta si nekako sredi 11. stoletja stala nasproti oba teologa, ki sta izhajala iz šole v Chartresu, Be-

rengar († 1088), ki je vodil šolo v Toursu, in Lafrank (†1089), ki je poučeval v samostanu Bec v Normandiji, preden je tam postal opat in pozneje nadškof v Canterburyju. Šlo je za vprašanje nauka o evharistiji. Medtem ko je prvi besede o kruhu in vinu, vzete iz Svetega pisma in prevzete v mašno evharistično molitev, skušal razumeti s pomočjo dialektike, je drugi strogo zavračal to rabo, češ da se je treba držati zgolj avtoritete svetopisemskih besed. Berengarja so cerkvene oblasti večkrat obsodile in je prišel v zgodovino razpravljanja o evharistiji kot »simbolist«, na kar pa danes seveda gledamo bolj diferencirano. Prepir je prispeval k temu, da se je razvilo pojmovanje »transsubstanciacije«, ki evharistične problematike nikakor ni reševalo izključno z zatekanjem k Svetemu pismu, ampak jo je hotelo pojasniti s pomočjo aristotelskih kategorij, kot sta substanca in akcidenca. V stoletju, ki je sledilo, sta si nasproti stala enako genialni in tankočutni kot nemirni Peter Abelard (1079–1142) in tankočutni mistik ter v besedah mogočni Bernard iz Clairvauxa (1090–1153), ki je dosegel, da je cerkvena oblast Abelarda obsodila. Medtem ko je ta uporabil dialektiko, da bi uskladil nasprotujoče si izjave Biblije in cerkvenih očetov, je Bernard že samo odkrivanje in sestavljanje niza takih nasprotij dojemal kot majanje avtoritete in spodbujanje dvoma. Na dolgi rok pa se je vendarle izkazala dialektična metoda kot prava. Na principu razvrščanja različnih, delno celo protislovnih izjav avtoritet, z namenom, da bi jih sistematično raziskali in postavili njihovo veljavo pod vprašaj, sta nastali epohalni deli, ki sta predstavljali osnovo tako za študij teologije kot cerkvenega prava skozi stoletja: *Quatuor libri sententiarum* Petra Lombarda († 1160), ki je deloval v Parizu najprej kot teolog in končno kot škof, ter *Concordantia discordantium canonum*, ki jo je pred 1140 napisal cerkveni pravnik Gracijan iz Bologne in je kot oseba ostal popolnoma v senci svojega dela. Medtem ko so »Sentence« ostale vse tja v 16. stoletje poleg Svetega pisma najvažnejši teološki učbenik in jih je šele takrat nadomestila *Summa theologiae* Tomaža Akvinskega (1225–1274), je *Decretum Gratiani*, vključen v *Corpus iuris canonici*, še naprej predstavljal temelj poučevanja cerkvenega prava. Obe deli izhajata

še iz časa pred nastankom prvih univerz, a sta bili na njih hvaležno sprejeti.

Pomen sprejemanja Aristotela za teologijo

Odločilen zagon je razvoj znanstvene teologije dobil s tem, da so v 12. stoletju sprejeli Corpus aristotelicum in to ne samo spise o logiki, ki so bili odločilni za *trivium* in so jih od 11. stoletja uporabljali v Boetijevem († 524) prevodu. Okoli srede 13. stoletja je bilo celotno Aristotelovo delo, prevedeno v latinščino delno iz arabščine delno iz grščine, na voljo različnim znanostim, s katerimi so se ukvarjale na novo nastale univerze. Središče recepcije Aristotela in hkrati kraj, kjer so potekali odločilni boji zanjo, je bila univerza v Parizu, natančneje njena artistska fakulteta. Kljub več prepovedim, zlasti Aristotelovih spisov o naravni filozofiji in metafiziki, je fakulteta 1255 sprejela celoto Aristotelovih del v svoj učni program. To so prevzele tudi druge univerze, kar je prispevalo k poenotenju znanstvene govornice, ki so jo gojili v teh izobraževalnih ustanovah. Tudi arabski in judovski način mišljenja, ki sta se uglasila z aristotelizmom že pred krščanskim, je ta eklektično sprejel in ga obogatil z (novo)platonskimi prvini.

Aristotel je bil odločilen za srednjeveško misel, tako z ozirom na uveljavitev enotne terminologije kot tudi za celotno razumevanje znanosti. Če je teologija hotela, da bi jo razumeli kot znanost, ki je ima sedež v okviru univerze, se je morala ravnati po aristoteliskem idealu znanosti oz. se z njim spoprijemati. Aristotel je s pojmom znanosti razumel postopek, pri katerem se iz jasnih načel s sklepanjem pridobi resnično in nujno védenje.

Ali je mogoče teologijo, ki ne izhaja iz razvidnih načel, temveč iz verskih izjav, sploh razumeti v tem pomenu kot znanost? Teologi so na to vprašanje odgovarjali različno. Tomaž Akvinski meni, da lahko teologija vsekakor velja za znanost, ker ima načela in iz njih z razumskim sklepanjem prihaja do zaključkov. Težavo, da njena načela za razliko od drugih znanosti niso razvidna sama po sebi,

temveč jih postavlja vera, poskuša rešiti tako, da teologijo razume po modelu podrejene znanosti (*scientia subalternata*). Ni znanost v izvornem pomenu kakor aritmetika ali geometrija, katerih načela je moč uvideti neposredno z naravno lučjo razuma. Podobna je glasbi ali optiki, ki prevzemata načela iz obeh poprej imenovanih znanosti in zato veljata kot znanosti v izpeljanem pomenu. Podobno ima teologija načela, člene vere, ki sicer niso razvidni za človeški razum, so pa razvidni za Boga in za zveličane, spadajo torej v *scientia Dei et beatorum*. Kolikor izhaja iz teh načel, ki jih Bog daje videti človeku s svojim razodetjem, po Tomažu teologija vsekakor izpolnjuje pogoje, da lahko velja za znanost. Zaradi tega temelja v Božjem védenju je teologija kot znanost pred vsemi drugimi znanostmi in uživa višjo stopnjo zanesljivosti od njih. Naloga teologije je dvojna: prva je ta, da izvaja sklepe iz teh načel in s tem pridobiva uvid v člene vere, druga pa je ta, da rešuje oz. zavrača argumente, ki jih kdo navaja proti tem členom. Povrhu Tomaž pozna tudi zmožnost razuma, da brez opiranja na člene vere, zgolj z naravno lučjo razuma (*lumen naturale*), dokazuje resnice o Bogu, na primer o njegovem bivanju in lastnostih njegovega bistva (enost, dobrota idr.). Ta teologija pa ni specifično krščanska, ki gradi na razodetju, temveč je metafizična, kakršno je gojil že Aristotel. Ta je temu, kar so pozneje imenovali »metafizika«, rekel »teologija«. Filozofska teologija in tista, ki temelji na razodetju, se ne razlikujeta glede predmeta, ki je Bog, temveč glede na perspektivo (*ratio*), v kateri se izvajata: prva v naravni luči razuma, druga v luči vere. Tomaž meni, da sta oba načina spoznavanja med seboj v harmoniji; teologija razodetja predpostavlja filozofsko kot *praeambula fidei*, ne stopa na njeno mesto, temveč jo dopolnjuje, na primer s tem, da na osnovi razodetja samo po sebi nespoznavno bistvo Boga prepozna kot troedino.

Tomažev model harmonije pa je obstal samo do takrat, ko so njegovo interpretacijo Aristotela postavili pod vprašaj. To se je zgodilo že za njegovega življenja na artistski fakulteti v Parizu, kjer sta magistra Siger iz Brabanta († pred 1284) in Boethius iz Dacije († pred 1284) začela spraševati po pristnem in ne po teološko

uporabljenem Aristotelu. Pri tem sta se orientirala po zanesljivem arabskem komentatorju Aristotela Averoesu (1126–1198). Kot filozofske uvide sta zastopala Aristotelovo pojmovanje o večnosti sveta in enotnosti razuma, kar je bilo skregano s krščanskim naukom o stvarjenju in eshatologiji. To, kar so nekoč uporabljali kot enoten pojem za to strujo, »averoizem«, jo označuje manj posrečeno kot tisti, ki ga imajo rajši danes – »(radikalni) aristotelizem«. V skladu s tedaj v Cerkvi uporabljanim načelom subsidiarnosti je ta aristotelizem 1270 in ponovno 1277 obsodil pristojni pariški škof Štefan Tempier. Ta sodni izrek, tako se zdi, ni prizanesel niti Tomažu in to kljub temu, da se je Tomaž obrnil zoper »averoiste«. Vsaj tako so to občutili v času priprav na njegovo razglasitev za svetnika leta 1325. Pariški artisti nikakor niso zagovarjali dvojne resnice, kot jim je škof očital v predgovoru svoje obsodbe in kot so dolgo časa trdili v zgodovinskih prikazih, temveč so vztrajali na avtonomiji metafizike v odnosu do teologije razodetja.

Spopad se je končno vrtil okoli vprašanja statusa teologije kot znanosti. Ali se mora podrediti splošno priznanem razumevanju znanosti, četudi s pomočjo trika o *scientia subalternata*, ali pa se lahko obdrži kot samostojna veda? Obsodbo iz 1277 lahko interpretiramo tudi kot poskus, kako bi poudarili samostojnost teologije kot znanosti, pri tem pa bi obrzdali zahtevo »aristotelikov« po brezprizivni definiciji, kaj znanost je. V tem primeru bi ta obsodba odpirala pot v prihodnost in nikakor ne bi bila primerna kot dokaz za »mračni srednji vek«, v katerem naj bi Cerkev preprečevala vsak napredek.

Samostojnost teologije

Za razliko od Tomaža so vodilni misleci iz frančiškanskega reda v njegovem in naslednjem obdobju kritično ali celo z odklanjanjem obravnavali njegovo podrejanje teologije aristotelskemu idealu znanosti. Bonaventura († 1274), ki je poučeval teologijo na pariški univerzi v istem času kot Tomaž, se je kmalu povzpел na

mesto generala svojega reda, predvsem mu je bilo pri srcu gojenje spomina na ustanovitelja Frančiška, in je pozneje postal kurijski kardinal. Gotovo bi šli predaleč, če bi ga označili za nasprotnika aristotelizma. Brez dvoma pa je to bil njegov učenec Peter Janez Olivi († 1296), ki se je v prepiru o uboštvu ognjevito zavzemal za radikalno odpoved imetju. V nasprotju z njim je Bonaventura povsem sprejemal osnovno Aristotelovo načelo, da je treba pri čutnem zaznavanju uporabljati spoznanje. To pa je povezoval z avguštinskim pojmovanjem Božjega razsvetljenja, ki naj bi mislečemu človeku omogočilo, da se po poti mističnega spoznanja povzpne do blaženega gledanja Boga. Enako se je oprl na Avgušтина v vprašanju vrednotenja kategorije odnosa, ki je na aristotelski tabeli kategorij postavljena na nižje mesto, in je bivanje razlagal ne kot nekaj samostojnega, ampak kot nekaj, kar je določeno z razmerjem do Stvarnika. Čeprav je zanj filozofija več kot le priprava na teologijo in ima neko samostojno funkcijo, je tej vendarle jasno podrejena.

Za Janeza Dunsca Scota († 1308), ki mu je bilo dano le relativno kratko delovanje na univerzah v Parizu in Oxfordu, kakor tudi na redovni visoki šoli v Kölnu, se teologija in metafizika razlikujeta kot *scientia practica* in *scientia theoretica*. Tvorita dva različna izraza znanosti. Razlog za to razlikovanje je dejstvo, da teologija za razliko od metafizike, ki se ukvarja izključno z nadčasovnimi splošnimi stvarmi, obravnava predvsem zgodovinsko konkretne in enkratne stvari, kot izpričuje Sveto pismo. Na tem ozadju moramo videti tudi razlikovanje med Božjo vsemogočnostjo kot absolutno (*potentia Dei absoluta*) in kot urejeno (*potentia Dei ordinata*), ki mu je dal izraz predvsem Viljem Ockham († 1347). Pri tem nikakor ne gre za mišljenje kakega v svoji vsemogočnosti naravnost grozljivega »samovoljnega Boga«, ampak za premislek o Božji svobodi in s tem končno o samostojnosti teologije, ki razmišlja o poslednjih rečeh. Frančiškanska smer pa ni le teologiji odprla nove perspektive, ampak tudi drugim znanostim in jih je s tem osvobodila nujnostnega mišljenja (necesarizem). V metafiziki ni stalo v ospredju le nujno bivajoče, temveč možno, kontingentno. S tem so odkrili tudi v naravoslovnih filozofiji in naravnih znanostih

nove možnosti. Naglašanje samostojnosti teologije, za kar so bili tudi deloma pripravljene, odpovedati se (aristotelsko razumljenemu) statusu znanosti, je imelo za posledico sprostitev drugih znanosti.

Viljem Ockham nikakor ni »enfant terrible«, kot so ga dolgo prikazovali in je v nekaterih krogih še danes tako predstavljen. Z njim naj bi se razbila srednjeveška harmonija med vero in vednostjo. Ta harmonija je vendar bolj ideal, da ne rečem utvara. Doseči jo je mogoče pač samo z odlokom in ne na način, kot znanost deluje takrat in danes, s svobodno izmenjavo stališč ljudi, ki so udeleženi v znanstvenem pogovoru vpricho kritične javnosti in z njo. Ockham je moral pri tistih, ki so branili tomaževsko stališče, kot je bil na primer oxfordski dominikanec in kancler univerze Janez Lutterell († 1338), naleteti na hud odpor. Ta je sicer zaradi tega spora izgubil službo, ker so drugi magistri v večini držali s kritiziranim Ockhamom, vendar je 1324 preložil spopad s tem, da je nasprotnika naznanil papeški kuriji v Avignonu, kjer je v procesu, ki je sledil, nastopil kot izvedenec proti Ockhamu. Temu se je po štirih letih končno uspelo izviti iz postopka in z njim tudi njegovemu redovnemu generalu, ki je bil tja pozvan zaradi prepira o uboštvu. Potem je dobil zatočišče pri zanesljivem papeževem nasprotniku in zaščitniku vseh, ki jih je papež sodno preganjal – pri cesarju Ludviku Bavarskem (1314–1347), ki je bil sam izobčen. V Avignonu se je srečal z dominikanskim teologom Mojstrom Eckhartom († 1328), ki je bil tam prav tako zaradi obtožbe in je bil po smrti obsojen. Vendar se zdi, da enaka usoda ni prispevala k temu, da bi se oba obtožena teologa kakorkoli zblížala med seboj.

Diskusije o pravilni interpretaciji Aristotela so v 14. in 15. stoletju na univerzah pripeljale do spora o obeh možnostih razlaganja Aristotela, ki so jim rekli »poti«. Medtem ko se je ena stran pri interpretaciji Aristotela opirala na sodobne avtorje (*moderni*), kot sta bila Ockham ali ustanovni rektor univerze v Heidelbergu Marsilius Inghenski († 1396) (*via moderna*), se je druga orientirala, kot so govorili v Kölnu, na starejše razlagalce (*antiqui*), ko so bili Tomaž Akvinski, Albert Veliki († 1280), ali Duns Scot (*via antiqua*). Medtem ko so slednji skušali z interpretacijo usklajevati nasprotja

med izjavami antičnih filozofov in krščansko vero, ki so se pri tem pojavljala, so se prvi sklicevali na dobesedni smisel aristotelskih spisov in vzeli v zakup, da filozofije in teologije ni mogoče uskladiti. Težave se ni dalo končno rešiti znotraj znanosti, zato so tako rekoč vnaprej sprejeli rešitev augsburškega verskega miru iz 1555. Če sta že bili navzoči obe smeri in sta bili dejavni druga poleg druge v različnih ustanovah, naj bi se s sklepom posamezne organizacije ali z odlokom pristojne oblasti določila ali uredila pripadnost posamezne univerze eni ali drugi poti.

Na dolgi rok so prepiri o »poti« omogočili v filozofiji in teologiji arbitražo. V ta namen se je ponudilo papeštvo, ki je že ob ustanavljanju ali priznavanju univerz igralo odločilno vlogo globalno delujoče instance in je temeljito uporabilo možnost, ki se mu je ponujala, da uveljavi svoje pravice. Na dolgi rok je pospeševalo tomizem, čeprav se je vedno znova govorilo, da se ne sme dajati prednosti nobeni filozofsko-teološki šoli in tradiciji. Vendar je v zadnji tretjini 15. stoletja *Summa theologiae* Tomaža Akvinskega nastopila svoj zmagoviti pohod po univerzah. Začel pa se je v Kölnu, trdnjavi smeri *via antiqua*. V začetku so bili dominikanci tisti, ki so dajali prednost svojemu sobratu, od srede 16. stoletja dalje pa so jezuiti, ki so vse do 1773, ko je bil red razpuščen, bolj ali manj obvladovali katoliško šolstvo, imeli Tomaževo ime na svojih praporih. Ravno »spor o milosti« na prehodu iz 16. v 17. stoletje kaže, da pri teh to ni bilo tako suženjsko dosledno kot pri na Tomaževo eksegezo vezanih dominikancih. V tem sporu so jezuiti zastopali bolj odprto stališče, ki je sprejemalo novoveško diskusijo o svobodi.

Teologija, ki so jo izvajali na srednjeveških univerzah, je pri vsej metodični strogosti imela v sebi nekaj igrivega in to si je lahko privoščila zato, ker ni bila v prvi vrsti usmerjena k posredovanju znanja v smislu izobraževanja. Teologije takrat niso študirali predvsem kot nekaj, kar bo študirajoče pripeljalo do cerkvenega poklica, temveč zaradi nje same. Navadni duhovniki na deželi, ki so predstavljali večinski del duhovniškega stanu, niso imeli nobene višje izobrazbe. Izučeni so bili le v praktičnih znanjih, ki so jih

potrebovali za svojo dejavnost: maševanje in delitev zakramentov. Izobraženi duhovnik, ki je denimo prišel delovat v pomembnejšo mestno župnijo, in je tam skrbel za pravo dušno pastirstvo, ki je vključevalo pridiganje, je dosegel svojo izobrazbo manj s študijem na teologiji kot na *artes liberales*. Sodelavci pri cerkveni upravi vse do vrha v škofovski službi so, če so sploh imeli za seboj kak akademski študij, zaključili študij cerkvenega ali civilnega prava, teološki za cerkveno kariero ni bil nujen. Samo v redovih, zlasti uboštvnih, so gojili širšo teološko izobrazbo. Dejstvo, da so se s teologijo ukvarjali zaradi nje same in potem tudi z nekakšno vase zaljubljeno strastjo do diskutiranja in do zaostrovanja, ki nujno spada zraven, je bilo kritikom trn v peti. Od Bernarda iz Clairvauxa v 12. do Erazma Rotterdamskega († 1536) v 16. stoletju so grajali dlakocepljenje, ki je prihajalo do izraza v okviru univerzitetne teologije. Filozofsko-teološka izobrazba je postala standard za dušne pastirje šele v 16. stoletju, spet pod jezuitskim vplivom in da bi konkurirali evangeličanskim visokim šolam.

In danes?

Zdi se, da je pogled nazaj v srednji vek spričo sedanjega prelomnega položaja izredno poučen. Najprej pokaže, kako je bila univerza v prvih stoletjih svojega obstoja prav tako hiša v stalnem prenavljanju kakor danes, drugič pa, da je v njej imela teologija morda bolj nesporno mesto kakor danes, da pa se je sama morala boriti za status znanosti. Tudi spričo dejstva, da je danes videti, kakor da naravoslovne znanosti enostransko odločajo, kaj sme veljati za znanost, je lahko pogled na začetke univerze in njeno spopadanje glede znanstvenosti posameznih disciplin prav koristen. Tudi takrat so poskušali eno paradigmo, aristotelsko, postaviti za absolutno. In prav teologija je bila tista, ki je to pretrgala in s tem tudi drugim znanostim, ne nazadnje naravoslovnim, bolj na široko odprla prostor delovanja. Da je sama oziroma cerkveno učiteljstvo potem vedno znova poskušalo to svobodo zožiti s sklicevanjem na

dejansko ali domnevno razodeto resnico, je že druga zgodba. Srednjeveška univerza nikakor ni bila trdnjava velikih samoumevnosti in vztrajanja na mestu. Prej dobimo vtis neznanske dinamike. Ta končno sloni takrat kakor danes na nedokončanosti in nemožnosti dokončanja znanstvenega spraševanja. Današnjim univerzam bi želel malo manj razburjanja in mrzlične aktivnosti, zato pa več spokojnosti in časa za to njihovo osnovno nalogo. Znanstvena dejavnost je dovolj vznemirljiva. Kakor tedaj ima teologija danes možnost in dolžnost, da k celoti študija prispeva tisto, česar ne more nobena druga veda, s tem da odpira vprašanja, kakor je to o resnici. Pretirano ukvarjanje z univerzitetnim pogonom prinaša nevarnost, da bomo ta vprašanja zanemarili.

Opombe

Prvotno je ta prispevek v razširjeni obliki izšel v Helmut Hoping (izd.), *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 18–32. Drugo slovstvo: Ulrich Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie 49), Tübingen 1974. Berndt Hamm, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis* (Beiträge zur historischen Theologie 65), Tübingen 1982. Walter Rüegg (izd.), *Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter*, München 1993. Peter Schulthess–Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich–Düsseldorf 1996. Charles H. Lohr, *Art. Theologie im lateinischen Christentum des Mittelalters*, v: *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002) 276–279. Thomas Ricklin, *Art. Sentenzenkommentare*, v: Michael Eckert – Eilert Herms – Berndt Jochen Hilberath – Eberhard Jüngel (izd.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, 656–658. Fernando Domínguez Reboiras, *Art. Summenkommentare*, v: prav tam, 682–686. Maarten J.F.M. Hoenen, *Via antiqua and Via moderna in the Fifteenth Century*.

*Doctrinal, Institutional and Church Political Factors in the Wege-
streit*, v: Russel L. Friedman – Lauge O. Nielsen (izd.), *The Medieval
Heritage in Early Modern Metaphysics and Moral Theory, 1400–1700*
(The New Synthese Historical Library 53), Dordrecht 2003, 9–36.



Naročila:

telefon **01/360-28-28**,

e-pošta: **narocila@druzina.si**,

spletna knjigarna:

www.druzina.si ali nas

obiščete v naši knjigarni

• Krekov trg 1, Ljubljana

• Štula 23, Ljubljana-Šentvid

JEAN-LOUIS BRUGUÈS

Katoliška univerza

Ko me je sveti oče Janez Pavel II. marca 2000 imenoval za škofa v Angersu, mi je obenem zaupal tudi Zahodno katoliško univerzo, ki je bila ponovno priključena škofijskemu sedežu. Univerzitetno okolje mi ni bilo neznano, saj sem poučeval osnovno moralno teologijo najprej na Katoliškem inštitutu v Toulousu in nato na Univerzi v Fribourgu (Švica); vendar pa še nikoli nisem imel administrativnih odgovornosti. Kako naj opravljam nalogo velikega kanclerja?

Moje glavno vodilo je bilo dati zalet in hkrati bolj jasno vsebino vsaki od treh resničnosti, ki jih označujejo črke kratice UCO (Université Catholique de l'Ouest, slov. ZKU). To nikoli ni bilo lahko. U: javna avtoriteta nam je odklanjala priznanje, da smo prav tako univeza kakor druge, prav tako zahtevne kakor državnne, če ne še bolj, v uporabi različnih načinov poučevanja, raziskovanja, preverjanja znanja študentov in zaposlovanja osebja. Ob vsakem imenovanju rektorja v Nantesu, je bilo potrebno ponovno začeti, kakor moderni Sizif, večno bitko za ime univerze in podeljevanje diplom. Nikoli se nisem odpovedal priznanju, da so javne univerze s stališča državnega zakona upravičene dedinje prvotnih univerz, vse rojene v naročju Cerkve, kakor bomo videli kasneje. Univerze pa, ki so bile ustanovljene od iste Cerkve v drugi polovici 19. stoletja, so izključene iz te dediščine. Tudi kratica O je označevala neprijetnost:

Jean-Luis Bruguès, O.P., rojen 1943, duhovnik 1975 v dominikanskem redu, je bil prior province v Toulousu, profesor moralne teologije v Toulousu in Fribourgu (v Švici), član Mednarodne teološke komisije v Rimu. Škof v Angersu leta 2000. Leta 2007 nadškof in tajnik Kongregacije za katoliško vzgojo. Leta 2012 je bil imenovan za predstojnika vatikanskih arhivov in apostolske knjižnice v Vatikanu. – Njegov članek Une université catholique, v: Revue catholique internationale Communio 38 (2013) 42–54 je prevedla s. Marija Šeme.

geografski položaj Angersa ni bil idealen, to je treba priznati, in razumemo lahko majhen interes Bretanje, da bi si opremila lasten univerzitetni kraj, medtem ko so južne škofije »deželnega zbora« gledale proti velikim centrom Bordeauxa in Toulousa.

Te težavnosti niso bile nič v primerjavi s temi, ki so povezani s kratico C. Rektor UCO-ja je dobro povzel razmere ob mojem prihodu: »Tretjina profesorjev je naklonjena katoliški razsežnosti ustanove, tretjina ji nasprotuje in nestrpno pričakuje prvo priložnost, da bi jo izbrisali, tretjini je navsezadnje popolnoma vseeno.« Ni bilo potrebno dolgo, da sem preveril resničnost te trditve. Kako v takšnih razmerah upravičiti naziv katoliški? Moj sobrat in prijatelj, p. Guy-Thomas Bedouelle, imenovan za rektorja UCO malo pred mojim odhodom v Rim, je bil občudovanja vreden in utrudljiv boj za obnovitev katoliškega značaja ustanove. Ko je premagoval ovire eno za drugo, se je iztrošil. Naj mi bo dovoljeno, da mu tukaj, seveda v svojem imenu, pa tudi v imenu Cerkve, izkažem čast.

Ena prvih »izobraževalnih moči«

Moja štiri leta in pol, ki sem jih preživel v Kongregaciji za semenišča in študijske ustanove so mi dala širši pogled. Katoliška Cerkev je lahko ponosna na visokošolske izobraževalne ustanove. Najprej zaradi števila. Porast je bil velik v zadnjih petdesetih letih: skupno število katoliških univerz se v bodoče približuje 1300 in prošnje za ustanovitev se pomnožujejo. Najbolj aktivna področja so danes v Latinski Ameriki, Afriki in Indiji. Če temu dodamo še 250 000 šol, ki se imajo za katoliške zunaj Afrike in Azije, moramo zaključiti, da je postala Cerkev ena izmed prvih izobraževalnih moči sveta. Ta »moč« ni vsem po volji in brez težav lahko ugotovimo, od kod prihajajo dvomi o pravilnosti delovanja in usposobljenosti pedagoškega osebja Cerkve.

Vendar pa kvaliteta tega izobraževanja zasluži posebno pohvalo. V Latinski Ameriki so npr. univerze, ki jih vodi Cerkev, med najboljšimi v državi, celo na celini. Po klasifikaciji, ki so jo letos

naredili na QS World University Rankings, ki so vzeli v precep 2 500 ustanov, je bila Pontifikalna Univerza Santiago de Chile prepoznana kot ena izmed dvestotih najboljših na svetu in tretja v Latinski Ameriki. Ko sem bil sprejet v tem istem mestu leta 2009, nisem mogel verjeti lastnim ušesom, ko mi je takratna ministrica za izobraževanje, socialistka, zaupala, da je, ko je začela razmišljati o prenovi izobraževanja, začela s sprejemanjem mnenj katoliških univerz, o katerih so sodili, da so bolj šibke kot državne ... Zadnji marec, ko sem odkril čudovit park univerze Naše Gospe (Indiana) – mesto samo zase! – sem ugotovil, da profesorji, ki so prihajali iz prestižnih univerz Yale ali Princetona, niso oklevali tam predavati, medtem ko so njihovi lastni profesorji prejemale povabila iz vseh delov Združenih držav in v tujini. V Italiji ni redkost, da ko raziskujejo kakšen družbeni pojav ali pomen znanstvenega odkritja, javna televizija zaprosi za mnenje raziskovalce, zaposlene na katoliških univerzah, recimo na Sacro Cuore v Milanu.

Vendarle pa povsod po svetu kot glavno misel vztrajno ponavljajo zbadajoče vprašanje: kaj je katoliška univerza? Sekularizacija, ki se seveda razlikuje od države do države in ki je sedaj povsod razširjena, mešanica kultur, množičnost duhovnih tradicij, močan dvom Zahoda o vsaki religiji, pogosto obtoženi za družbeno razdeljnost in kot dejavnik nasilja, in vzporedno množični porast brezbriznosti za transcendentalno razsežnost človekovega obstoja, nas silijo, da si ponovno postavimo vprašanje o katoliški istovetnosti visokošolskih cerkvenih ustanov.

Ko skušamo odgovoriti na to vprašanje, je potrebno, da najprej odgovorimo na še eno predhodno vprašanje: zakaj ima Cerkev potrebo, da ustanavlja in vodi univerze? Očetje drugega vatičanskega koncila so dali prvi odgovor: naloga katoliških visokošolskih ustanov je zagotoviti, da »se uresniči tako rekoč javna, trajna in vseobegajoča pričujočnost krščanske misli v celotnem prizadevanju za pospeševanje višje stopnje kulture, razen tega pa naj se slušatelji teh ustanov oblikujejo v odlične izobražence, ki bodo sposobni v družbi prevzeti odgovornejše naloge in pred svetom izpričevati vero«¹. To lahko dopolnimo še z drugim razmislekom:

katoliška univerza predstavlja za Cerkev privilegirano sredstvo sooblikovanja kulture v državi in ji omogoča, da je njen aktivni člen. Predstavljajmo si, kakšna bi bila šele verodostojnost Cerkve, še posebno v sekulariziranih družbah, kjer ne cenijo nič drugega kot profesionalno pristojnost, če bi najboljši znanstveniki, najboljši ekonomisti, najboljši arhitekti izšli iz katoliških univerz, ali še več, če bi katoliško spolno moralo razlagali, če ne celo priporočali najboljši zdravniki! Kakor je govoril Janez Pavel II.: visokošolsko izobraževanje tvori za katoliško Cerkev »privilegirano področje za evangelizacijo in za njeno pričujočnost na kulturnem področju«². Razumemo lahko, da pravilno delovanje univerze predstavlja predmet velike pozornosti s strani vsakega modernega papeža; to je še posebej očitno pri Benediktu XVI.

Cerkvene ustanove

Spomnimo se bistvenega, pa vendar pogosto zanemarjenega razlikovanja. *Zakonik Cerkvenega prava* (kan. 807–821) predvideva dva tipa univerzitetnih ustanov, povezanih s Cerkvijo. Prve so *cerkvene univerze in fakultete*. Njihov cilj je pospeševati študij, ki ga imenujemo »cerkven«. Pod tem je potrebno razumeti posvečene znanosti: teologijo, filozofijo in kanonsko pravo, da imenujemo najbolj poznane. Seznam nikakor ni zaključen, lahko bi omenili tudi: zgodovino Cerkve, družbeni nauk Cerkve, misiologijo, literaturo Cerkve (obstajata dve fakulteti tega tipa, v Rimu in v Madridu) itd. Te ustanove, ki jih je ustanovil Sveti sedež in jih ureja apostolska konstitucija *Sapientia christiana*, objavljena 15. aprila 1979, podeljujejo akademske stopnje v imenu in pod avtoriteto Svetega sedeža. Leta 2005 se je število dvignilo do 258. Nazadnje ustanovljena je katoliška univerza *San Damaso* v Madridu, ki je bila ustanovljena julija 2011, nekaj tednov pred »Svetovnim dnevom mladih«. Kongregacija pri tem vedno nosi neposredno odgovornost, saj ji pripada razglasitev dekreta o ustanovitvi,odobritev statutov in programov, imenovanje ali potrditev rektorja (ali predstojnika)

in dekana, podelitev *nihil obstat* imenovanju profesorjev ter preučitev triletnega programa, ki ga pripravi in pošlje vsaka ustanova.

Konstitucija *Sapientia christiana* (3) tem ustanovam pripisuje tri cilje: 1. Preko znanstvenega raziskovanja gojiti in pospeševati njej lastna področja, še posebej pa poglobiti poznavanje krščanskega razodetja in discipline, ki so z njim povezane, da bi sistematično razkrili resnice, ki jih vsebuje; v njegovi luči razmišljati o novih vprašanih, ki se pojavljajo v teku časa, jih predstaviti na primeren način današnjemu človeku v različnih kulturnih okoljih. 2. Slušateljem zagotoviti izobrazbo v njihovih disciplinah po katoliški doktrini, jih primerno pripraviti za soočanje z njihovimi nalogami in pospeševati nepretrgano ali stalno učenje cerkvenih očetov. 3. Prinesti, po naravi ustanove in v tesni povezanosti s hierarhijo, posameznim Cerkvam kakor tudi vesoljni Cerkvi velikodušen prispevek pri »delu za evangelizacijo«. Vidimo, da ustanova ne živi sama zase, ampak da je že po naravi v službi Cerkve.

Položaj akademskih centrov je zelo različen: nekateri sestojijo iz ene same fakultete, drugi iz skupine cerkvenih fakultet (tedaj govorimo o atenejih ali cerkvenih univerzah); še drugi – kar je najbolj pogosto – so del katoliških univerz, blizu fakultet, kjer poučujejo laične predmete; spet drugi so vključeni v državne univerze, ob strani fakultet, ki jih upravlja civilni zakon (zelo pogost primer v konkordatskih državah, npr. v Nemčiji in na Poljskem).

Ohranili smo srednjeveški pogled, po katerem je teologija »kraljica znanosti«. Iz tega izhaja, da teološka fakulteta igra vlogo *princepsa* in mora zavzemati osrednje mesto, ne samo cerkvenih univerz, ampak tudi katoliških. Njen namen, razložen v *Sapientia christiana*, je »poglobiti in sistematično predstaviti po njej lastni znanstveni metodi katoliško doktrino, ki jo z največjo skrbjo črpa v izviru Božjega razodetja; in tudi, prizadevati si v luči razodetja raziskovati odgovore na vprašanja, ki se postavljajo človeku« (66). Teološka fakulteta sestoji iz najmanj dvanajst rednih profesorjev, ki so odvezani od vsake dolžnosti, ki ne bi bila v skladu z njihovimi nalogami raziskovanja in poučevanja, v skladu s tem, kar je zahtevano v statutih vsakega pravilnika profesorjev (29).

Tako je katoliški značaj univerze v veliki meri odvisen od prisotnosti katoliške teološke fakultete v središču, kot ognjišče doktrine in kot duhovna pljuča. Vsem slušateljem, na laičnih fakultetah, brez izjeme, bi morala biti posredovana osnovna znanja katoliške antropologije in etike. Večina univerz je danes že prepoznala to potrebo, kar predstavlja precejšen uspeh v primerjavi s prejšnjimi leti. Vendar pa osnovna krščanska izobrazba, ki jo tam posredujejo, ni zagotovljena s strani cerkvenih fakultet, ampak od oddelkov ali »matičnih« inštitutov. To je primer *kvazi* celostnosti severnoameriških univerz in kolegijev, kjer so diplome iz teologije pravno priznane, vendar pravič cerkvene. Poučevanje je tam pogosto dobro, še več, zelo dobro, vendar pa ni gotovo, da imajo kanclerji ali *Boards of trustees* sposobnost, še bolj pa voljo, da preverjajo in zagotavljajo pravovernost.

Katoliške univerze

Poleg cerkvenih ustanov Zakonik Cerkevnega prava govori tudi o katoliških univerzah. Sestavljene iz fakultet, inštitutov in šol, ponujajo približno 4 700 000 slušateljem po vsem svetu izobraževanje v različnih laičnih disciplinah. Katoliške univerze, ki jih ureja apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae*, objavljena 15. avgusta 1990, lahko, seveda v dogovoru s Svetim sedežem, ustanovijo, škofje, škofovske konference, redovniške kongregacije, katoliška združenja, tudi laiki, v dogovoru z njihovim škofom.

Povedali smo že, zakaj obstoj cerkvene teološke fakultete predstavlja prvi pogoj za katoliškost univerze. Ta trditev ni jasna sama po sebi. Ko sem po svetu obiskoval naše ustanove, sem tu in tam srečal sumničavost proti vsemu, kar prihaja iz Rima. Kakor da bi glavno vodstvo Cerkve želelo uvesti neke vrste inkvizitorski postopek, da bi zmagala zdrava doktrina. Jezi me dokaz, da niso vsi kraji poučevanja teologije cerkvene fakultete. Kadar le-te obstajajo, pogosto gojijo, kar imenujem sam, kulturno gubo: dati prednost lokalnemu na škodo vesoljnega. Galikanska skušnjava ni samo francoska posebnost.

Ta skušnjava dobro ustreza duhu našega časa. Svoj izvor ima v zgodovinski zmoti.³ Nasprotno s ukoreninjeno predstavo, ki v bistvu izhaja iz razsvetljenskega pogleda na zgodovino in ki je obarvana z vizijo marksističnega razvoja, srednjeveških univerz niso ustanovljala združenja laikov, ki so nasprotovala klerikalnemu pritisku, niti jih niso ustanavljali tisti, ki so se bojevali proti blaznosti moči vladajočih. Ravno nasprotno, prva miselna središča so se obrnila proti Rimu v želji, da bi se otresla jarma krajevnih institucij, škofijskih in še bolj civilnih, ki so želele slušatelje in mislece (že takrat!) pridobiti v službo za njihovo lastno korist ter da bi zagotovili svobodo izobraževanja in raziskovanja. Grožnja ni prihajala iz oddaljenega Rima, ampak od bližnjih institucij in klerikalizma vseh vrst. V osnovi skorajda vseh univerz tako najdemo papeško bulo, ki dovoljuje ustanovitev ali jo vsaj potrjuje. To je razlog, zaradi katerega je Janez Pavel II. želel, da se apostolska konstitucija o katoliških univerzah – ki je »magna charta« katoliškega visokošolskega izobraževanja – začena s temi tremi pomenljivimi besedami: *Ex corde Ecclesiae*, »(rojena) iz srca Cerkve«⁴. Ohranjajoč avtonomijo, ki je vezana na naravo katoliške univerze, je vsaka poklicana, da igra posebno vlogo v srcu življenja Cerkve.

Kaj naredi visokošolsko ustanovo »katoliško«? Kakšne so razlike med katoliškimi univerzami in drugimi, nekatoliškimi?

Odgovor, ki se najpogosteje porodi iz duha, pravi, da je katoliška univerza akademski center, zaznamovan najprej s prisotnostjo oseb, ki so oživiljeni z vero in živijo v zvestobi cerkveni doktrini in delajo za prenovo minljivega sveta⁵ na specifičnem polju visokošolskega izobraževanja. Ta odgovor se zdi smiseln: vsekakor je zaželeno, da so profesorji katoliške univerze dobršen del angažirani katoličani. To še bolj drži za tiste, ki izvršujejo odgovorne službe, kot npr. rektor ali dekan, da postanejo vzorne osebnosti. Vsekakor obstaja tveganje, da se profesorji, osebje in zaposleni udeležujejo samo kot posamezniki: njihova dobra volja, njihova angažiranost in njihovo pričevanje ostanejo bolj individualni kakor institucionalni. Vendar pa katoliška univerza ni le skupek posameznikov; je v resnici bolj skupina oseb, ki razmišlja iste stvari in dela, ob

premišljevanju družbenega stanja, za pospeševanje visokošolskega izobraževanja. To je prav to dejstvo, da katoliške univerze *kot institucije* predstavljajo »specifični *etos*, zavest, ki ostane, četudi jo izdajo posamezniki znotraj institucije«⁶. Še boljše, katoliške ustanove visokošolskega izobraževanja so strukturirani izrazi poslanstva Cerkve; predstavljajo institucije, ki so javno priznane in katerih osnovne akademske dejavnosti, šolanje in služba »morajo biti v povezanosti in v harmoniji z evangelizacijskim poslanstvom Cerkve«⁷. Kot takšne sprejemajo pravice in odgovornosti, ki izhajajo iz vidne povezanosti s krajevno in vesoljno Cerkvijo.

Janez Pavel II. je poudarjal, da mora katoliška univerza izražati »krščanskega duha ne samo s strani posameznikov, ampak tudi kot univerzitetna skupnost kot taka«⁸. Drugače rečeno, potrebno je zagotoviti, na *institucionalizirani ravni*, ne samo osebni, pristno krščansko navzočnost v svetu visokošolskega izobraževanja. Ta zahteva prinaša praktične posledice, ki jih je potrebno sedaj preučiti.

Praktični pogoji za katoliško istovetnost

V izjavi o *krščanski vzgoji* koncilski očetje nič ne govorijo o potrebi varovanja in pospeševanja istovetnosti izobraževalnih ustanov Cerkve.⁹ Šele po vrtincu, povezanim z majem 68, je Sveti sedež razumel pomembnost pomena in izziva, ki ga predstavlja to vprašanje¹⁰. Tako je razvil upravljanje, katerega osnovne poteze so priklicane tukaj.

1. Poslanstvo škofa

Med razpravami pred objavo konstitucije *Ex corde Ecclesiae* in po njej je veliko razlagalcev prigovarjalo, da institucionalna avtonomija katoliških fakultet, razen teh, ki jih je ustanovil Sveti sedež, terja, da se papež in škofje držijo ob strani. Kritike so želele od vprašanja o katoliški istovetnosti univerze odvrniti pogajanja o pravni vezi z vidno Cerkvijo. Za njih bi morali biti papež in škofje postavljeni izven polja vodenja univerze. Tako je 1967 večina ame-

riških škofov in redovnih predstojnikov iz »zvestobe duhu koncila« predalo vodstvo kolegijev in univerz laikom, ki so odvisni od njih vse do danes.

Janez Pavel II. je zagovarjal nasprotno prepričanje. Vztrajal je pri dejstvu, da naj bi krajevni škof, daleč od tega, da bi bil neki »zunanji zastopnik¹¹«, neposredno sodeloval pri življenju univerze: ta naj bo, kakor vse katoliške ustanove, del njegovega pastoralnega poslanstva. Poleg tega oznaka »katoliška« ne more biti uporabljena eksplicitno ali implicitno brez posredovanja avtoritete, škofovske ali papeške: »Škofje,« izjavlja *Ex corde Ecclesiae*, »imajo posebno odgovornost, da podpirajo katoliške univerze in še posebej, da jih spodbujajo in jim pomagajo obstati ter krepijo njihovo katoliško identiteto.«¹²

Direktorij za pastoralno služenje škofov, ki je bil objavljen 2004, da bi rabil kot vodnik za odgovornosti škofov, potrjuje, da nalaga škofu kot nalogo, da ostane »čuječ nad zvestobo univerz načelom njihove katoliške istovetnosti«, tako da spoštuje avtonomijo univerze kot institucije, ki ima svoje lastne statute¹³. Potrebno je torej opogumiti škofove, da popolnoma izvršujejo službo velikih kanclerjev: to spada k njihovi *munus docendi*. Njihova vloga ni omejena samo na doktrinalno skrb, ampak se razteza na vse, kar zadeva širjenje in pospeševanje univerze, npr. z veseljem naj bi se škof srečeval s profesorji in zaposlenimi, da ne omenjamo pastorage študentov.

2. Znamenja katoliškosti

Ex corde Ecclesiae v št. 13 razlaga, da je »cilj katoliške fakultete zagotoviti na institucionalen način krščansko navzočnost v svetu univerze, ki se sooča z velikimi problemi družbe in kulture. Kot katoliška mora imeti univerza sledeče osnovne značilnosti:

- krščanskega duha ne samo pri posameznikih, ampak v celotni univerzitetni skupnosti;
- neprestano premišljevanje v luči katoliške vere o zakladu, ki raste preko človeškega spoznanja, k čemur prispeva z lastnim raziskovanjem;
- zvestobo krščanskemu oznanilu, kot ga predstavlja Cerkev;

- institucionalno zavzetost v službi Božjemu ljudstvu in človeški družini na njihovi poti do presežnostnega cilja, ki daje smisel življenju.

Istovetnost katoliški univerzi narekuje lastno poslanstvo, ki je biti v službi Cerkve in družbe, ponuditi različnim članom izobraževalne skupnosti (profesorji, študentje, upravitelji in administrativno osebje) pastoralno pričujočnost, pospeševati kulturni dialog in prinašati lastni prispevek k evangelizaciji (30–49). Ob vsem naštetem je katoliška univerza poklicana, da ima delež, še posebno v skrbi za družbo in pospeševanju kulture, pri širjenju po vsem svetu.

Ta splošni razmislek vodi do praktičnih posledic bolj institucionalne narave. Poklicanost katoliške univerze je trojna: iskanje resnice, ki jo je treba nepristransko posredovati »mladim in vsem, ki se učijo razmišljati z največjo natančnostjo, da bi z gotovostjo delovali in bolje služili človeški družbi¹⁴«, služili družbi in Cerkvi.

3. Iskanje resnice

Pravkar povedano kaže na pomembnost iskanja resnice. Ta vsebuje, kakor razlaga konstitucija, štiri vidike:

- oblikovanje znanja v višjo sintezo, kar je potrebno, saj se danes znanje ne neha specializirati in drobiti;
- dialog – kot bo razložen v okrožnici *Fides et ratio* – med vero in razumom, ki se v spoštovanju specifičnih področij in metod »srečata v eni resnici¹⁵;
- etični premislek, kajti znanje je v službi človeške osebe in njenega dostojanstva;
- teološki vidik, kajti ta je »izredno pomemben v iskanju višje sinteze znanja«: tako je res pomembno, da ima univerza »najmanj eno katedro teologije¹⁶.

Iskana in odkrita resnica se povezuje z izobraževanjem, ki v tesni povezanosti predstavlja te štiri vidike s tem, kar je bilo povedano o iskanju resnice: interdisciplinarnost, odprtost človeškega uma vprašanjem vere, etični vidik in osvetlitev, lastna katoliški teologiji.¹⁷ Tam najdemo zahtevo, ki smo jo omenili že zgoraj: nujno je (in ne samo zaželeno), da vsi slušatelji v času študija prejmejo

osnovno izobrazbo o krščanski etiki in antropologiji, prav tako o nekaterih bolj specifičnih vprašanjih iz smeri, za katero se izobražujejo. Npr. zdravstvena šola bi morala biti deležna predavanja o evangelijski etiki življenja.

Na začetku smo se vprašali, kaj je katoliška univerza. Kakšne so njene značilnosti?

Ko so moji študentje iskali pomen kakšnega izraza, sem jim svetoval, da poiščejo njegov izvor. Iz grščine beseda katoliški prinaša dvojni pomen. Najprej označuje veseljnost: katoliška univerza je odprta veseljnosti. Najprej gre za veseljnost znanja: katoliška univerza stremi k najboljšemu, kjer želi vložiti izbor človeških znanj, da bi ga podala mladim, ki jo obiskujejo. Njena sredstva lahko ostanejo skromna, ne da bi se kdaj koli zoperstavila klicu k najboljšemu. Pravzaprav, kot je že bilo rečeno, kakovost ustanov, ki so zaupane Cerkvi, prepoznava večje število ljudi. Iz tega razloga je Janez Pavel II. spodbujal katoliške univerze k »nenehni prenovi kot univerze in kot katoliške«¹⁸. Dokument Kongregacije za semenišča in študijske ustanove iz leta 1994 z naslovom *Prisotnost Cerkve na univerzi in v univerzitetni kulturi* razloži zakaj: »Univerza šele takrat doseže svojo polno obliko, ko ji uspe pričevati o resnosti in strogosti kot članici mednarodne skupnosti znanja in ko hkrati izraža svojo katoliško istovetnost v jasni povezanosti s Cerkvijo, na krajevni in vesoljni ravni.¹⁹

Katoliška univerza je odprta veseljnosti, ko je odprta za slušatelje, ki prihajajo iz vseh strani, katerokoli je že njihovo družbeno okolje, njihova vera in njihovo osebno prepričanje. Pridejo pa res le katoliški slušatelji. Pogosto sem poudarjal, da če bi res imela za poklicanost odličnost, bi to bilo v tem, da bi bila na razpolago vsem, tako da bi začela z bolj ogroženimi slušatelji. Ker se zanima za vse, kar zadeva človeka in ker se želi dati v službo vsem, je univerza po naravi tudi humanistična. To je njen ponos, da skuša biti.

Najboljši nameni sveta se lahko včasih izkažejo kot sprevrženi. Ker imajo vsi profesorji le eno jasno zavest o zahtevah katoliškosti in ker se je univerzi lažje prilagoditi sekularizacijskim pritiskom ter

slediti idejam trenutka, se še posebno na Zahodu pogosto zgodi, da univerza verjame, da je v skladu z lastnim poslanstvom, ko si priznava nekaj humanističnih vrednot, ki jih zagovarja družba. Če je potrebno, da je katoliška univerza humanistična, ta pogoj ne zadošča. Tu nastopi drugi pomen izraza katoliška: je katoliška, ker izpoveduje določeno vero, katoliško vero²⁰.

Na katoliški univerzi mora biti vera oznanjena samo tistim, ki za to prosijo, v spoštovanju svobode misli, vesti in veroizpovedi. To poslanstvo, ki zasluži posebno mesto, ko Cerkev obhaja leto vere, pripada predvsem pastoralni službi, ki cilja tako na slušatelje kot na profesorje. Univerza brez univerzitetne pastorale ne obstaja. Ta vera mora biti obhajana tako pogosto, kot je mogoče – zakaj ne vsak dan na različne liturgične načine? – v kapeli, za katero je zaželeno, da zavzema središčno mesto v parku univerze in tako postane logotip univerze.

In kako naj bo za slušatelje, ki ne izpovedujejo katoliške vere, če je univerza odprta za vse? Ponovno vztrajajmo pri nujni potrebi, da se vsem slušateljem odpre različnost, bogastvo in lepota krščanske kulture. Omenili smo že obvezna predavanja z namenom, da vsi prejmejo osnove razumevanja katoliške teologije; ponovno je potrebno omeniti društva, združenja in druge skupine, ki ponujajo dobrodelen in igriv pristop katoliške kulture. Katoliško univerzitetno središče ni samo kraj, kjer slušatelji poslušajo predavanja; prav je, da postane okolje polnega življenja.

V govoru ameriškim učiteljem, profesorjem in vzgojiteljem na svojem zadnjem potovanju, je Benedikt XVI. vztrajno poudarjal vprašanje katolicizma: »Enaka dinamika občestvene istovetnosti – komu pripadam? – poživlja značilnosti naših katoliških ustanov. Katoliška istovetnost univerze [...] ni zgolj vprašanje števila katoliških študentov, ampak vprašanje prepričanja – ali resnično verujemo, da postane skrivnost človeka jasna samo v skrivnosti učlovečene Besede (prim. *Drugi vatikanski koncil, Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 1965, 22)? Smo pripravljeni Bogu zaupati svoj jaz – razum in voljo, misli in srce? Ali sprejmemo resnico, ki jo razodeva Kristus? Je vera ‚otipljiva‘ na naših univerzah [...]? Jo

goreče izražamo v bogoslužju, zakramentih, molitvi, z dobrimi deli, s skrbjo za pravičnost in spoštovanjem Božjega stvarstva? Samo tako resnično pričujemo o smislu tega, kar smo in kar ohranjamo.«²¹ Ne bi mogli biti bolj jasni.

Opombe

¹ Drugi vatikanski koncil, izjava o krščanski vzgoji, KV 10.

² Janez Pavel II., Nagovor Papeškemu svetu za kulturo (15. januar 1988), 5, *Insegnamenti* 11/1 (1988), str. 103.

³ Te vrstice dolgujem msgr. Pascalu Idequiu, imenovanemu na vrh univerzitetnega oddelka, ki je bil zame vedno zvesti in zelo sposoben sodelavec.

⁴ Janez Pavel II., apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae*, 15. avgust 1990, 1. Od protestanske reforme naprej je samostalniku »univerza« pridano pridevnik »katoliška«, da bi razlikovali katoliške univerze od novih protestantskih. Papež sam uporabi izraz »magna charta« (8).

⁵ Prim. Drugi vatikanski koncil, Konstitucija *Lumen gentium*, 37.

⁶ Francis George, »Catholic Higher Education and Ecclesial Communion«, *Origins*, 28/35 (18. februar 1999), str. 611; prim. Donald Wuerl, »The Institutional Identity of a Catholic University«, *Origins*, 29/15 (23. september 1999), str. 234.

⁷ Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae*, 49.

⁸ Prav tam, 13.

⁹ Prim. Prav tam, 10.

¹⁰ Nanašam se na izredno pomemben dokument Mednarodnega združenja katoliških univerz, *L'Université catholique dans le monde moderne* (1972) [Katoliška univerza v moderni družbi], ki v luči Drugega vatikanskega koncila določa štiri značilnosti katoliške univerze. Te so bile osemnajst let kasneje *in toto* vključene v srce/središče apostolske konstitucije *Ex corde Ecclesiae* (13).

¹¹ Janez Pavel II., *Discours à la Communauté de la Xavier University de la New Orléans* [Nagovor skupnosti univerze Xavier v New Orleansu], 12. september 1987, *Origins* 17/15 (1. oktober 1987), str. 269.

¹² Janez Pavel II., apostolska konstitucija *Ex corde Ecclesiae*, št. 28.

¹³ Kongregacija za škofe, *Direktorij za pastoralno službo škofov*, Vatikan, 2004, št. 135.

¹⁴ Prav tam, št. 2.

¹⁵ Prav tam, št. 17.

¹⁶ Prav tam, 19, prim. *Zakonik Cerkevnege prava*, kan. 811.

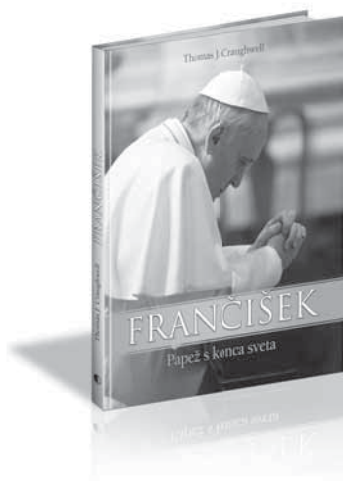
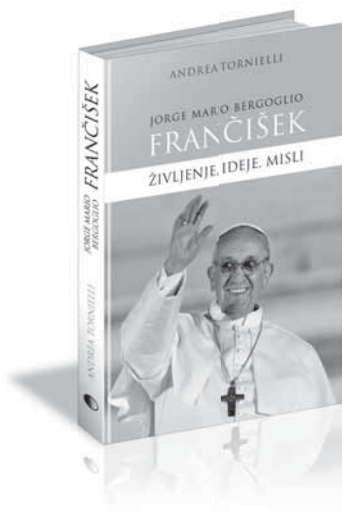
¹⁷ Prim. Prav tam, 20.

¹⁸ Prav tam, 7.

¹⁹ Kongregacija za semenišča in študijske ustanove, Papeški svet za laike in Papeški svet za kulturo; *Pristonost Cerkev na univerzi in v univerzitetni kulturi*, 1994, II, 2.

²⁰ Nepogrešljivi (francoski slovar, op. prev.) Littré navaja prvotni pomen kot univerzalnost, drugi je »ki pripada veri Rima in samo njej«.

²¹ Nagovor katoliškim vzgojiteljem, Katoliška univerza Amerike v Washingtonu, 17. april 2008.



Naročila:
telefon **01/360-28-28**,
e-pošta: **narocila@druzina.si**,
spletna knjigarna:
www.druzina.si ali nas
obiščete v naši knjigarni
• Krekov trg 1, Ljubljana
• Štula 23, Ljubljana-Šentvid

MARIE-JEANNE COUTAGNE

Maurice Blondel in Univerza

Poklicanost laika

Smelost brez primere

V kulturnem središču novega sveta so bili modernizem, pozitivizem, scientizem, laičnost, z njimi pa načelo imanence ter avtonomije vsega človeškega delovanja, ki se odslej lahko opira le nase, saj izven sebe ničesar ne priznava! Od tod splošna zahteva po ločevanju tam, kjer katoliška inteligenca poziva k načelu združevanja. Biti moderen pomeni specializirati se za določeno stvar, ločevati. Nasprotje je diametralno.¹

Prizadevanja Mauricea Blondela so se umeščala v središče tega nasprotja in v tako rekoč »paradoksalen« položaj lahko umeščajo. Blondel je namreč zavračal vsakršno iskanje srednje poti ali popuščanje, ki bi »krščanskega duha« strmoglavno privedel do odrekanja samemu sebi. V tem je izvirnost Blondelove misli ter ključ za razumevanje njegovega odnosa z Univerzo. Iskal je novo pot, tako zelo novo, da je profesor Victor Brocard med zagovorom znamenite Blondelove teze »*L'Action*« (Dejanje, 1893) izjavil, da »univerza, odkar je univerza, takšne smelosti še ni videla«²!

*Marie-Jeanne Coutagne je poročena in mati treh otrok, profesorica filozofije na Katoliški univerzi v Lyonu. Je predsednica društva prijateljev M. Blondela in članica upravnega odbora fundacije Teilhard de Chardin (odgovorna za arhive). Od leta 1989 je v Franciji in na tujem organizirala številne simpozije, posvečene Blondelovi filozofiji. Njene zadnje delo ima naslov *Science et intelligence chez Newman et Blondel (v soavtorstvu z K. Beaumontom in P. de Cointetom, Parole et Silence, 2012)*. – Njen članek *Marice Blondel et l'Univeristé. La vocation d'un laïc*, v: *Revue catholique internationale Communio* 38 (2013) 42–54 je prevedla Jasmina Rihar.*

Blondel je bil vzgojen v globoko katoliški in pobožni družini. Zelo zgodaj se je odločil razumeti duha, ki je preveval hkrati republiko in njeno univerzo ter raziskati posledice miselnega toka, ki mu je bil *a priori* tuj in celo sovražen ter ugotoviti, do kam ga bo ta njegova odločitev, od katere ni nikoli odstopil, pripeljala.

Ko se je Jacques Maritain razglašal za »antimodernista« ter predlagal geslo »razločevati, da bi združevali«, je Blondel na prehodu iz ene dobe v drugo začel delati na tem, da bi dinamiko modernosti same obrnil proti sebi in sicer v želji, da bi ostal zvest prvotnemu navdihu: ... »združevati, da bi razločevali«.

V našem prekratkem pregledu bomo skušali obravnavati tri točke:

- Najprej pri učitelju iz Aixa izluščiti temeljno izbiro Univerze kot kraja, kjer poteka intelektualni in duhovni boj.
- Nato analizirati počasno in mukotrpno pot, ki se je začela z zagovorom doktorata in je vodila od nerazumevanja s strani kolegov vse do njegovega resničnega priznanja.
- Nazadnje pokazati na vpliv in plodnost stališča, ki skuša znotraj univerze spodbujati t. i. celostno filozofijo.

Blondelov temeljni uvid in izbira

Maurice Blondel je izhajal iz precej premožne burgundske družine. Rodil se je leta 1861 kot četrti otrok Henrija Blondela, notarja iz Dijona. Znan je bil po svoji živahnosti in burnih reakcijah. V prostem času se je posvečal naravoslovju in se navduševal nad znanostjo. S svojim bratrancem Andréjem Blondelom (1863–1938), priznanim fizikom, je imel številno in zaupljivo korespondenco. Mladega Mauricea je družina po vzoru Leona XIII., ki je katoličane kasneje povabil k zavezništvu z Republiko, vpisala v javno srednjo šolo v Dijonu (1870–1879). Bil je odličen dijak in je študij nadaljeval na Fakulteti za pravo in književnost, kjer ga je zaznamovalo poučevanje Henrija Jolyja. Tu se je tudi prvič srečal z Leibnizovimi idejami. Nekatere njegovih tez so postale osrednja gonilna sila Blondelove filozofije.³

Od tega obdobja naprej si je želel »spoznati duševno stanje sovražnikov vere, da bi nanje mogel učinkoviteje vplivati«⁴. Kot odličen dijak se v nasprotju s pričakovanjem družine ni usmeril na politehnično visoko šolo, temveč na študij filozofije. Še kot študent prava na univerzi v Dijonu se je Blondel nenadoma odločil, da bo poskusil narediti sprejemni izpit za Ecole Normale Supérieure: » [...] v skromnem univerzitetnem okolju, v katerem sem živel, plašen, kot sem bil in zelo navezan na družino, rahlega zdravja, pretirano prestrašen pred vsem neznanim, se sam nikdar ne bi mogel domisliti česa podobnega. A skrivoma me je gnala misel, da (...) je ta šola (...) pot, po kateri moram, če hočem doseči svoj cilj, da bi se oborožil proti tistim, katerim sem želel pokazati resnico. Hotel sem čim bolj neposredno in globoko spoznati zašle duhove ali iskrene nevernike. Še kot najstnik sem namreč sanjal o tem, kako bi razblinil njihove predsodke s tem, da bi jim govoril v njihovem jeziku.«⁵ Ecole normale supérieure je dejansko predstavljala trdnjavo osvajalskega laicizma in v očeh katoličanov kot Univerza pomenila resnično past.

Še potem ko je bil sprejet, je Blondel okleval in se posvetoval z vrsto visokih cerkvenih dostojanstvenikov⁶ ter se nazadnje le odločil za študij na tej šoli (1881). Šolanje ni bilo lahko, treba je bilo trdo delati in disciplina je bila jeklena. Predvsem pa je bil Blondel pogosto žrtev šikaniranja in norčevanja. Kasneje je Frédéricu Lefèvru zaupal strupeno opazko, ki jo je dobil od enega od svojih kolegov: »Kako se ima lahko na videz inteligen ten fant še vedno za katoličana? Hvala za kompliment in za žogico, sem odvrnil: inteligen ten že, vendar se jaz trudim to biti v resnici, ne le na videz.«⁷

Blondel je ovire razumel kot potrditev svoje izbire in je na svoj način pričel z »apologijo laikov« (sic)⁸: »Kot laik mu dajem ali puščam njegov resnični smisel in razlog bivanja.«⁹ Pri tem so ga podpirali nekateri kolegi, s katerimi je ostal povezan vse življenje: André Pératé, Victor Delbos, Frédéric Rauh, Johannes Wehrle in drugi. V trenutkih negotovosti je imel nezanemarljivo vlogo p. Huvelin¹⁰. Vlogo p. Huvelina poznamo (1838–1910), ko je spremljal Charlesa de Foucaulda (pa tudi Littréja!). Pogosto pozabimo

omeniti, da je bil tudi on študent ENS ter nosilec več doktorskih nazivov: zgodovine, književnosti, grške slovnice in filozofije.) Kolegi in mladi profesorji so lahko prepoznali kakovost in izvirnost zadržanega študenta, ki se je zanimal tako za Aristotela ali Leibniza kot za ekonomijo, pravo ali družbena vprašanja. Pierre Duhem je znal izmenjati z njim svoja spoznavoslovna razmišljanja, Émile Boutroux ga je potrjeval v usmerjenosti in v tem, da je vprašanje svobode odločilnega pomena za upiranje modernemu duhu. Bil je njegov mentor pri doktoratu, potrpežljiv, zahteven, a vedno prijateljski.

Ob tem se moramo podrobneje ustaviti pri Léonu Ollé-Lapruneu (1839–1898), ki je bil Blondelov resnični učitelj, do neke mere pa tudi Bergsonov in Jaurèsov, čeprav je ta naziv odklanjal in se je raje imenoval »mentor«¹¹. Ollé-Laprune, ki so ga nekateri imeli za »največjega francoskega katoliškega laika po Ozanamu!«¹², je Blondela uvedel v pozorno branje velikih besedil (Aristotela, Malebranchea ...) in ga seznanil z idejami blaženega Newmana, s katerim je bil Laprune blizu. Na neki način je bil Ollé-Laprune Blondelov vzornik. Potrjeval ga je v odločitvah, iz njega je izvabljal občudovanje in strast, ki je bila od nekdanj izvir filozofskega napora¹³, hkrati pa spodbujal in razvijal kritično razmišljanje. Ollé-Laprune je tako pri sebi kot pri svojih študentih skušal »*nenehno poživljati zavest z znanostjo in znanost z verovanjem ...*« Blondel je še dodal: »*nehajmo se torej motiti o resničnem pomenu kritičnega uma ter o sami naravi nemira, brez katerega v resnici ne bi bilo filozofije. Imeti dober um ter ga dobro uporabljati na nobeni stopnji raziskovanja ne pomeni nehati videti. Še zdaleč ne. Nasprotno, pomeni videti, da je moč videti vedno več in živeti vse bolj. Pomeni z lučjo iskati luč.*«¹⁴ Na podlagi lika svojega »učitelja« je Blondel opredelil svojo dvojno zvestobo zahtevam Univerze in katoliške vere. Ollé-Lapruneova zasluga je prav v uvajanju polne, vitalne filozofije, ki se hrani iz stične in žariščne točke, ki je hkrati tudi stalnica: iz *njegove vere v Kristusa*, »*via, veritas et ens*«¹⁵.

Ollé-Laprune se je dobro zavedal slabosti filozofskega poučevanja na tedanji Univerzi. V dobi Napoleona III. so filozofijo umaknili s programov in jo nato sicer vrnil, vendar ji je po letu 1892 znova

grozil delni umik. Ollé-Laprunea so ti poskusi jezili in vztrajno je skušal spodbujati učenje filozofije po strogih metodah, pri čemer je dovolj prostora namenil »*historično-kritičnim vidikom*«¹⁶. Leta 1880 so Ollé-Laprunea suspendirali z ENS, ker je kot priča in prijatelj podpisal zapisnik o izgonu karmeličanov iz kraja Bagnères de Bigorre (16. 10. 1880)¹⁷. Ollé-Laprune se je zavedal, da se v ničemer ni izneveril svojemu uradniškemu in univerzitetnemu položaju. Kljub temu je izzval neizogibno reakcijo Julesa Ferryja, tedanjega ministra za javno šolstvo ter ministrskega predsednika. Jaurès se je lotil zbiranja podpisov izjave proti tistim, ki so Ollé-Laprunea po krivici in napačno obtoževali nestrpnosti¹⁸.

Prek Ollé-Laprunea je Blondel načrtoval glavne poteze lastnih prizadevanj. Kljub temu je ohranil trezno glavo in si je kot univerzitetnik zastavil še višjo nalogo ter si iskreno dovolil izreči kritiko do Ollé-Laprunea in sicer, da je »bolj živel svoje mišljenje, kot mislil svoje življenje!«¹⁹ in da je zato njegova implicitna misel vedno prekašala njegovo eksplicitno filozofijo. Šibkost, v kateri je Blondel uvidel nevarnost poenostavljanja, je uporabil kot izgovor, da je svoje delo zasnoval v samem središču Univerze. V tem je videl »*smisel in dolžnost delovanja*«²⁰ ter težo svoje odgovornosti, ki je bila v tem, da bi teoretsko upravičil nujnost po preseganju nasprotja med svojo katoliško vero in stanjem, ki ga je vsiljevala laiška univerza. Želel je namreč v polnosti opravljati svoje delo filozofa in opozarjati na nerazumnost vsakršnega ločevanja, predvsem neke »ločene filozofije«. Logično je, da je Blondel svojo doktorsko disertacijo z naslovom *Action* posvetil Ollé-Lapruneu.

Mukoma do disertacije

Blondel je na svojih tezah delal dolga leta. Po zaključeni Ecole Normale Supérieure je učil na javnih gimnazijah v Chaumontu (1885), Montaubanu (1886) in na gimnaziji Mignet v Aix-en-Provence (1886–1889). Kratko obdobje je nadomeščal tudi na gimnaziji Stanislas v Parizu, kjer je spoznal Marca Sangnierja, ki ni

bil neposredno njegov dijak²¹. Ko je Blondel dobil študijski dopust za dokončanje doktorata, se je nastanil na družinskem posestvu v Saint-Seine-sur-Vingeanne, ki je bil njegova »premišljevalnica«, kjer je zaprt v samoto sobe s pogledom na mirno burgundsko podeželje, delal potrpežljivo in odločno, pri čemer je čutil, da se prenavlja in spoznava dokončno smer svoje misli in svojega življenja.

Zagovor je imel 7. junija 1893²². Latinska teza o Leibnizovem *Vinculum Substantiale* ni sprožila večje razprave²³. Francoska teza *Dejanje, poskus kritike življenja in praktične znanosti* pa je vnela znano razpravo z začetkom ob 15. uri, ki se je končala dobre štiri ure kasneje! Analiza naših dejanj kaže, da imajo neki smisel, vendar njihovo uresničenje ostaja tostran načrtovanega. Človek doživlja, da je v neskladju s seboj in svojo končnostjo. Blondel je skušal razumsko utemeljiti možnost religije in nadnaravnega, čeprav se človek zanjo svobodno odloča.

Kljub Boutrouxovi podpori je Blondel silovito trčil ob tiste, ki so se imeli za branilce pravic razuma in univerze, ki naj bi se odslej zagrizeno zavzemala za laiškost, ki je bila na pohodu. Kritizirali so tako smisel kot metodo. Žirija je v tezi odkrila apologetsko težnjo (v negativnem pomenu besede!) ter je – neuspešno – skušala dokazati tako imenovano *petitio principii*: »Ste morda,« mu je rekel Henri Marion, »besednik ali celo pobudnik kampanje proti pojmovanju filozofije in njene vloge, ki ga imamo v tej ustanovi?«²⁴ Zdelo se je, kot bi mu ne očitali toliko, da je tezo sklenil z Bogom (»Je«²⁵), temveč da je njegovo navzočnost predpostavil v samem izvoru premišljanja. Metoda imanence, kot jo je kmalu poimenoval Blondel, se jim je zdela nezanesljiva, zapletenost koncentričnih krogov Blondelove misli pa je metala udoben zastor na priznanje, ki so ga želeli zavreti. Kot zavzet bralec Aristotela je Blondel po eni strani le na osebni in izviren način ponovno uporabil metodo *redargutio elenchica*²⁶, na katero se je s potrebnimi pojasnili pozitivno skliceval celo sveti Tomaž Akvinski.²⁷

Ne da bi zmanjševal težo mišljenja, Blondel predpostavlja, da nas vsako dejanje popolnoma zavezuje skupaj z Bogom, ki hočeš nočeš ("velle, nolle") ustvarja delujoči in uresničujoči dinamizem. Bog

torej ni enostaven postulat, ki bi odpravil dvome in raziskovanje, nasprotno. Je na začetku vsake dejavnosti, tudi intelektualne, ter edina resničnost, ki našim dejanjem daje težo in učinkovitost. S tem ko predmet vsake misli (ter do neke mere tudi subjekt) postavlja na najvišjo točko, se Blondel v enem zamahu sklicuje na Avguština, Anzelma in celo Spinoza²⁸. V nasprotju z mnenjem nekaterih površnih bralcev je Blondel skušal preseči kantovstvo.

Žirija je kandidatu kljub vsemu soglasno podelila doktorski naziv. Zdelo se je, da je tekma dobljena, a to še zdaleč ni bilo res.

13. junija 1893 je Blondel pri Louisu Liardu zaprosil za mesto profesorja na višjem javnem zavodu. Prosili so ga, naj počaka, z izgovorom, da je njegov način razumevanja filozofskega in moralnega vprašanja »škodljiv za ugled metode in pojmovanja visokega šolstva, ki ga je moral zagotoviti njegov direktor«²⁹. Blondela je to globoko prizadelo. V svoj *Intimni dnevnik* je zapisal: »14. junij. Vrnitev v Saint-Seine po zagovoru 7. in ponižanju 13. Slava Bogu za vse, tako za poveličanje kot za preizkušnjo, ki tre srce. 15. junij. Samo zaradi tebe (= Boga) moram nadaljevati z delom. Vendar po kateri poti, kakšen je najbolj učinkovit način? Kako bi ti hotel, pokaži mi. Izročam vam vso svojo negotovost kot boleč poklon moje odvisnosti.«³⁰

Šele leta 1895 je s posredovanjem Raymonda Poincaréja, mladega ministra za javno šolstvo, dobil mesto profesorja sprva v Lillu, naslednje leto v Aix-en-Provence. Od tega trenutka je Blondel dobil mesto v univerzitetni družini, kjer je odslej naletel le na »ozire in izraze prisrčnosti«³¹. Kljub temu je njegova kariera napredovala s »ponižno počasnostjo«³² in mu po 46 letih službovanja ni omogočila doseči »najvišjega naziva v njegovi službi«³³.

Če pozorno pogledamo naslove predavanj, ki jih je Blondel imel na filozofski fakulteti v Aix-en-Provence, lahko ne glede na strokovno dovršenost obravnavanih predmetov opazimo izvirnost nekaterih predlogov. Leta 1896 je Blondel eden prvih v Franciji, ki uvede predavanje »estetika in vzgoja za občutljivost«³⁴. V študijskem letu 1910–1911 študente navduši za »izoblikovanje znanstvene snovi«. Leta 1913 po težavah zaradi akademskih nadzornih organov

doseže, da mu sprejmejo predmet na temo »*Tomizem in kartezi-janstvo*«³⁵, ki je odločilno vplivalo na njegovo nadaljnje delo ter je pomenilo opazno spremembo v njegovi misli.

Po prvi svetovni vojni se je poleg številnih predavanj o ontologiji, zaradi katerih je na program uvrstil *Contra Gentiles* Tomaža Akvinskega, ponovno posvetil svojemu doktoratu, ki ga doslej ni dovolil ponovno natisniti³⁶. Za naslov je predlagal: »Misel in akcija« (1917–1918). V letu 1919–1920 je vpeljal Newmana, potem javno predavanje o svetem Avguštinu (1921–1922) ter zadnja predavanja na temo »Kaj dolgujemo svetemu Tomažu« (1923–1924)³⁷. Dve leti pozneje je moral Blondel zaprositi za predčasno upokožitev zaradi poslabšanega vida.

Vpliv in plodnost

Mednarodni kongres ASPLF (Zveze francosko govorečih filozofskih društev), ki so ga priredili leta 1937 na Sorboni in ga posvetili tristoti obletnici Descartesovega *Govora o metodi*³⁸, je bil priložnost za uraden nastop. Maurice Blondel je bil navzoč, vendar mu oči niso dopuščale, da bi sam predaval, zato je njegovo predavanje prebral nekdo drug³⁹. Ob koncu predavanja je bila vsa dvorana na nogah in mu ploskala, kar je pomenilo soglasno priznanje s strani univerzitetnikov.

Slednje je rezultat dveh dogodkov.

Po eni strani se je zdelo, da je bil Blondel eden najprestižnejših članov Univerze, kar je onkraj njega osebno utiralo možnost plodnega sodelovanja med katoličani in Republiko.

Po drugi strani je Blondela potrjevalo v njegovih političnih odločitvah v prid demokracije. Blondel je nadaljeval svoje delo, a hkrati je neutrudno spodbijal teze Charlesa Maurrasa in Francoske akcije, ki so navduševale predvsem neotomiste. Že zelo zgodaj se je učitelj iz Aixa angažiral skupaj s socialno usmerjenimi katoličani, ki so bili blizu ustanoviteljem *Socialnih tednov*. Od leta 1904 je sprejel vlogo »mislne vodje« mladih sodelavcev, pri čemer se

nikdar ni izpostavljaj in je svoje kronike najpogosteje podpisoval s psevdonimom.⁴⁰ Neštete teološke polemike, ki jih je v katoliškem svetu sprožilo njegovo *Pismo o zahtevah sodobne misli na področju apologetike ter filozofske metode pri obravnavanju verskega vprašanja* (1896), nato pa *Zgodovina in dogma. Filozofske pomanjkljivosti moderne eksegeze* (1904) Blondelu niso nikdar⁴¹ preprečile, da bi filozofsko in politično upravičil in z dokazi podprl svoja zavzemanja in prepričanja.

V knjigi z enigmatičnim naslovom *Semaine Sociale de Bordeaux et le monophorisme* iz leta 1910, podpisano s Testis, je Blondel zagovarjal pravo demokracijo, ki naj bi slonela na združevanju lokalnih, regionalnih in nacionalnih pobud; ki bi v svoja prizadevanja vključevala katolištvo. Slednjega ne smemo zamenjati z okostenelo politično teorijo, temveč z živo moralno in akcijo.⁴² Ta se uresničuje v političnem in socialnem delovanju proti okorelemu političnemu boju, ki so ga maurrasovski skrajneži pripeljali do skrajne nepopustljivosti.⁴³ Z izrazom »pozunanjeni monoforizem« (enostranskost in izključnost) je Blondel kritiziral in obsojal izključujoče stališče, ki bi vodilo do nasprotnih absolutizmov.

Univerza ni mogla drugače, kot da je pozdravila vztrajne napore človeka, ki je na predvečer druge svetovne vojne znal jasnovidno pokazati na grožnjo zunaj in znotraj Republike, ki je takrat še niso imenovali »totalitarizmi«⁴⁴.

Pij XI. je imel obsodbo Maurrasovih idej in francoske akcije pripravljeno že leta 1914, a je stopila v veljavo leta 1926. Z njo je bilo marsikaj razjasnjeno, predvsem pa je na najvišji ravni podprla pobude filozofa iz Aixa. Resnica mu je pomenila dolžnost do bližnjega in nikdar pravice nad drugimi, saj je šlo za vpeljevanje Kristusovega živega ideala v politično delovanje, pri čemer pravičnost in ljubezen delujeta kot mogočen kvas, ki bo prekvasil celotno občestvo.

Nazadnje so Blondelovi naporji na socialnem in političnem področju pokazali, da ni več sam. Mladi učenci so širili njegova stališča in filozofsko iskanje v *Revue de la Nouvelle Journée* (1914), po letu 1924 pa v *Cahiers de la Nouvelle Journée*. Za to izdajo je

Blondel uredil več števil, eno na primer na temo « *Kaj je mistika?* » (1925), drugo na temo « *Vprašanje katoliške filozofije* » (1930) v času znane razprave, ki jo je odprl Émile Bréhier o možnosti krščanske filozofije. Posebna številka z naslovom « *Za celostni realizem* » je bila posvečena Blondelovi misli, uredil pa jo je Paul Archambault, ki se je ob strastnem zagovoru Blondelovih stališč rad spominjal Péguyjevih na to temo.

Številni Blondelovi študenti so razpravljali o njegovih idejah in jih širili. Tako na primer Auguste Valensin (ki je na njegovo sled usmeril Pierra Teilharda de Chardina) ali Henri Lefebvre, ki je sicer utiral svojo, dokaj različno in včasih nasprotno pot od Blondelove. Kljub vsemu se je do konca svojega Blondelu rad poklonil. Zanj je vedno ostal učitelj.⁴⁵

Okrog Blondela se je oblikovala celo tako imenovana »Aixovska šola«, ki je zbirala njegove najožje študente, Jacquesa Paliarda, Gastona Bergera, ki sta oba začela z *Société d'Études philosophiques du Sud Est* [Društvo za filozofske študije jugovzhodne regije] (1926), iz katerega je kasneje nastal ASPLF (1938)⁴⁶, še pred tem pa revija *Les Études philosophiques*⁴⁷ (1928). V Blondelov krog moramo všteti še A. Foresta, J. Chaix-Ruya, J. Vialatouxa in J. Lacroixa.

Vsi Blondelovi študentje so poudarjali dinamičnost njegove misli. Berger je o njej rekel, da to ni bila »*filozofija počitka, temveč filozofija delovanja*«⁴⁸. Blondel je tako ponovno odkril najvišjo idejo filozofije, njen absolutni cilj, skrb za dostojanstvo in resnost univerzitetnega raziskovanja, predvsem pa misel, ki je v sebi nosila duhovni naboj in je bila sposobna upoštevati »*meje same filozofije in ni verjela, da bi filozofija sama zmogla dobaviti vso svetlobo in moč, ki sta potrebni za življenje*«⁴⁹. Razumemo lahko, zakaj je Berger, ko je skušal izraziti, kakšen vtis je Blondel dajal pred drugimi, lahko napisal: »*Oklevam med mladostnostjo in velikodušnostjo!*«⁵⁰

Poleg tega sta Paliard in Berger, ki sta Blondela nasledila na Filozofski fakulteti v Aixu, dober odsev Blondelovega vpliva na francoski univerzi in sicer na dva načina: J. Paliard s svojo filozofijo bralca pripelje do globin duše in duhovnega življenja, katerega veličino in zahtevnost je Blondel tudi dokazoval. G. Berger je svoje

napore usmerjal v misel, ki je bila dejavnejša na področju kulture, pri čemer se je skliceval na Blondelovo univerzitetno dediščino »proti večni skušnjavi, da bi uspeh jemali za resnico in privolitev posameznikov za merilo vrednosti svojih dejanj«⁵¹. Vse je kazalo na to, da je Blondelu končno uspelo, da so v univerzitetnih krogih sprejeli njegovo filozofsko gibanje, ki ga je poimenoval »celostna filozofija«. Ta je bila izrazito krščanskega navdiha in se zato njena misel ni mogla »zaključiti« z lastno močjo in je v središču imanence puščala potreben prostor transcenci, ki jo je edina zmožna dopolniti.

Nazadnje se je prek Bergerja uresničila tesna povezanost med prvimi fenomenološkimi analizami filozofa *Akcije* in analizami freiburškega filozofa E. Husserla. Blondel je namreč Bergera poslal k njemu študirat.⁵² Univerzitetna plodnost Blondelove misli je tako presegla celo meje francoske univerze in se navsezadnje izkazala za enako odločilno kot vpliv njegove misli na teologijo.⁵³

Delujoča filozofija

Za razliko od J. H. Newmana Maurice Blondel ni nikoli čutil potrebe, da bi napisal esej o »ideji univerze«. Rajše se je ukvarjal z vprašanji univerzalnih idej ter univerzalnosti oziroma katoličanstva (*kath'olon*). Že od svojega pisma iz leta 1896 je bil zadržan do filozofije, ki bi se imenovala krščanska, s čimer je prehiteval Brehierove opazke na to temo. Vse življenje je trdno zagovarjal filozofsko racionalnost in bil proti vsakemu neupravičenemu zagovorništvu, ki je šibilo in zaslužnjevalo razum. Hkrati se je trudil bojevati proti laicizmu, ki je želel določeno področje izvzeti iz filozofske obravnave.

Bil je privrženec odprte misli. Veliko je storil, da z univerze ne bi izključevali religioznih vprašanj in še posebno Razodetja, kadar je vsebovano v besedilih in se hrani iz izročila.

Blondel je zapustil bogato teološko dediščino, ki jo zaznamuje njemu ljuba zahteva, naj se ne omejuje le na določeno znanje ali

govorjenje, temveč naj vedno izhaja tudi iz konkretnih doživetij in duhovnega življenja, kot jih narekuje svobodna volja.

Za Blondela je bila filozofija vedno delujoča in gotovo je imel zato tolikšen vpliv na svoje učence, študente in prijatelje. Vprašanja, ki si jih je postavljala, še danes odmevajo v najsodobnejših premišljevanjih, med drugim seveda v aktualnih fenomenoloških premikih. Njegovo močno, čeprav posredno sled najdemo pri P. Ricoeurju ali J. L. Marionu. V tem smislu nam je Blondelova misel tudi danes blizu in je potrebna, čeprav se neposredno ne ujema z aktualnimi stališči. Še danes pa univerzo vabi k širši in bolj kompleksni razumskosti, ki se ne ustavlja le pri razsvetljenskih paradigmah, niti se ne uklanja relativizmu postmoderne nihilistične miselnosti. Vedno namreč ostaja tveganje, da bi imeli neko »ločeno« filozofijo, ki pa ne bi bila drugega kot udobno, vase zaprto stališče, nezvesto temeljnemu krščanskemu navdihu.

V tem smislu je Blondel veliko pred časom sprejel izziv pristne »*laične poklicanosti*«⁵⁴.

Opombe

¹ Glej Émile Poulat, »La pensée blondélienne dans le cadre de la crise moderniste«, v: *Une dramatique de la modernité*, Zbornik, Pariz, ed. Universitaires, 1990, str. 23.

² Glej Maurice Blondel: Zbrana dela (OC), 1. del, Pariz, PUF, 1995, str. 695–745.

³ Pojem »vinculum substantiale« je ena njegovih »matičnih celic«. Glej *Filozofski itinerarij*, (IP), Pariz, Aubier 1966, str. 30.

⁴ Glej »Mémoire à M. Bieil. Discernement d'une vocation philosophique« (MMB), Pariz, 1999, CERF, Parole et Silence, str. 77.

⁵ MMB, n. d., str. 79.

⁶ Na primer z Msgr. Perraudom, ki je bil takrat škof Autuna, sam nekdanji študent ENS, diplomiral 1847 in gotovo z gospodom Bieilom (Victor Bieil 1835–1898, direktor Saint Sulpicea).

⁷ Glej Maurice Blondel *Itinéraire philosophique* (IP), Pariz, Aubier-Montaigne, 1966, str. 21.

⁸ MMB, n. d., str. 91.

⁹ Prav tam.

¹⁰ Glej Maurice Blondel, *Carnets Intimes* (CI), 2. del, Pariz, Cerf, str. 24, 62 idr.

¹¹ Glej Maurice Blondel, Léonu Ollé-Laprune (LOL), Pariz, 1932, Bloud et Gay, str. 9, 108 idr.

¹² Glej *New Ireland Review*, junij 1899, str. 199.

¹³ LOL, n. d., str. 43.

¹⁴ Prav tam, str. 47–48.

¹⁵ *LOL*, n. d., str. 55.

¹⁶ *LOL*, n. d., str. 37.

¹⁷ 29. marca 1880 je Jules Ferry, minister za javno šolstvo sprejel dva odloka, po katerih so morali jezuiti v treh mesecih prenehati s poučevanjem. Takoj zatem je učiteljem vseh katoliških kongregacij dal enak rok, da svoje poučevanje uskladijo z zakonom ali z njim prenehajo. Ti ukrepi so bili odgovor na skrajnosti Fallouxovega zakona iz leta 1850, ki je verskim kongregacijam puščal popolno svobodo pri izobraževanju. Več tisoč kongregacij so brezobzirno izgnali. Nekatere proticerkvene občine so iz svojih bolnic spodile celo redovnice.

¹⁸ *LOL*, n. d. str. 131.

¹⁹ *LOL*, n. d. str. 99.

²⁰ *LOL*, n. d. str. 101.

²¹ Med njima naj bi se vnela živahna razprava zaradi gibanja, ki ga je Sangnier skušal ustanoviti ter glede imena Sillon (brazda), ki mu ga je hotel dati.

²² Glej *OC*, 1. zv., str. 691 sl.

²³ Prav tam, str. 749 sl.

²⁴ *IP*, n. d., str. 48–49.

²⁵ *L'Action* (1893) A 93, str. 492. Gre za znamenito zadnjo besedo Blondelove teze: ta zadnji del je prizadel predvsem racionaliste, ker je zaključil s filozofsko analizo religije na podlagi ideje o nadnaravnem.

²⁶ D. Lambert, M. Leclerc, *Au coeur des sciences. Une métaphysique rigoureuse*, Pariz, 1996, Beauchesne, str. 83 sl. ; glej tudi M. Leclerc *La destinée humaine. Pour un discernement philosophique*, Namur, 1993, Culture et Vérité, str. 88 sl.

²⁷ *Summa theologica*, 1 q 2 a 1 obj 3.

²⁸ Pri tem je mišljen Spinoza, kakor so ga brali ob koncu 19. stoletja, in pri njem predpostavljamo laiško obliko milosti in Boutrouxu ljubo idejo, da sami sebe lahko nehamo želeti le, če Bog dopusti, da se želi v nas ... glej *Bulletin des Amis de M. Blondel, Nouvelle serie*, št. 8, 1994, str. 10 ; na tej podlagi lahko razumemo povezanost mlade ekipe pri *Revue Métaphysique et de Morale*, X. Léon in predvsem L. Brunschvicg.

²⁹ Glej *CI*, n. d. 1. del, str. 487; glej *IP*, n. d., str. 49.

³⁰ *CI*, n. d., str. 487.

³¹ *IP*, n. d., str. 51.

³² Prav tam, str. 52.

³³ Prav tam.

³⁴ Glej *CI, op. cit.*, 2. del, str. 231 sl.

³⁵ Glej J. Hospied, »Thomisme et cartésianisme« v *Bulletin des Amis de M. Blondel, Nouvelle Série* (okr. *Bulletin ...*, št. 12–13, str. 18).

³⁶ Prva izdaja je pošla in krožile so natipkane skripte, prek katerih so se študenti in bogoslovci seznanili z njihovo vsebino.

³⁷ Glej *CI*, n. d., 2. del, str. 233–234.

³⁸ Glej *Bulletin ...*, št. 12–13, str. 18.

³⁹ *Aspects actuels du problème de la transcendance*, Pariz, 1937, Hermann et Cie, fasc. VIII, str. 10–17, Blondel ponovno spregovori o vprašanju »nadaravnega«.

⁴⁰ Svoje ime je med drugim skrival tudi pod ponižnim »Parvulus«!

⁴¹ Glej B. Saint-Sernin, *Blondel*, Pariz, Vrin, str. 33 sl.; str. 149 sl.

⁴² Treba je pojasniti, da Blondel nikdar ni spodbujal političnega aktivizma, ki bi se odmaknil od verskega izvora; tako je trajno vplival na Georgesa Guyauja in Charlesa Floryja, predsednika ACJF in njegovega zeta.

- ⁴³ Glej. J. Prevotat, *Être chrétien en France au XXe siècle de 1914 à nos jours*, Pariz, 1998, str. 29–65.
- ⁴⁴ Glej M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Pariz, 1939, Flammarion, ponatis 1947.
- ⁴⁵ Glej H. Lefebvre, *La Somme et le reste* (avtobiografija), 4. izd. Pariz. Anthropos, 2009.
- ⁴⁶ K temu so odločilno pripomogli tudi L. Brunschvicg, E. Brehier, A. Lalande in C. Serrus.
- ⁴⁷ Glej *Bulletin ...*, št. 12–13, str. 19 sl.; glej J.-M. Gabaude, *Un demi-siècle de philosophie en langue française*, Montréal, 1990, Monmmorency, str. 30 sl.
- ⁴⁸ *Bulletin des Amis de Maurice Blondel*, Nouvelle série, št. 12–13, n. d., str. 17.
- ⁴⁹ M. Blondel, »Note liminaire«, *Bulletin de la Société d'Études Philosophiques du Sud-Est*, december 1926, 1. zv. št. 1, str. 1–2.
- ⁵⁰ *Bulletin ...*, št. 12–13, str. 24.
- ⁵¹ Prav tam, str. 26.
- ⁵² S prijateljskim posredovanjem C. Serrusa in L. Brunschvicga.
- ⁵³ Na primer skozi osrednje delo H. de Lubaca.
- ⁵⁴ Glej P. Henrici, *Une vocation de laïc, v: Dramatique de la modernité*, n. d., str. 210 sl.

HERMANN GEISSLER FSO

Pričevanje vernikov v zadevah vere po Johnu Henryju Newmanu

Med pomembne spise izpod peresa bl. Johna Henryja Newmana (1801–1890) spada študija *O pričevanju laikov v zadevah verskega nauka*.¹ Članek je po objavi sprožil ostre debate. Še danes se o njem krešejo mnenja. Namen pričujočih izvajanj je kratek opis dramatičnega konteksta omenjene študije, predstavitev njene bistvene vsebine ter trajnega pomena Newmanovih misli.

I. Okvir študije

Newmanova študija o pričevanju vernikov v zadevah verskega nauka je izšla 1859 v reviji *Rambler* (»Popotnik«), ki je bila ena pomembnejših revij za izobražene katoličane v Angliji. Ustanovljena je bila 1848 in številni laiki so jo visoko cenili, nekateri škofje pa so nanjo gledali kritično. Razlogi za to so bili deloma osebni, kritiko pa so izzvali tudi nekateri članki, v katerih je glavni urednik Richard Simpson – tudi on je bil prej anglikanski duhovnik, ki je prestopil v katoliško Cerkev – naravnost in včasih tudi polemično opozarjal na pomanjkljivosti v katoliški Cerkvi.

Na začetku leta 1859 se je položaj zaostрил. Angleška vlada je imenovala kraljevo komisijo za osnovnošolsko izobrazbo in je pokazala pripravljenost, da podpre tudi katoliške šole. Katoliška

Hermann Geißler FSO, član Duhovne družine Delo, roj. 1965, duhovnik 1991. Doktorat: »Vest in resnica pri kardinalu Johnu Henryju Newmanu« (Frankfurt 21995). Vodi mednarodno središče Newmanovih prijateljev v Rimu. Od leta 2009 je vodja doktrinalnega oddelka na kongregaciji za verski nauk. Članek Das Zeugnis der Gläubigen in Lehrfragen nach John Henry Newman, v: IkZ Communio 41, zv. 6 (2012) je prevedel Bogdan Dolenc.

Cerkev pa ni uveljavila svoje pravice glede sodelovanja v tej komisiji. Škofje so prišli do sodbe, da ne morejo sodelovati s takšno komisijo, ki ima namen preverjati tudi metode verskega pouka. V januarski številki *Ramblerja* je izšel članek, v katerem katoliški šolski nadzornik Scott Nasmyth Stokes spoštiljivo, a jasno zavrne razloge, ki so jih škofje navedli proti sodelovanju s kraljevo komisijo, kot nezadostne. Ta članek je bralstvo razlagalo kot izraz pomanjkljive lojalnosti *Ramblerja* do škofov. Da ne bi prišlo do javnega spotikanja, sta se kardinal Wiseman in škof Ullathorne odločila, da prosita Simpsona, naj odstopi kot glavni urednik in izdajanje revije prepusti Newmanu. Newman je po dolgem pretehtavanju privolil. S tem je hotel rešiti obstoj revije, pomembne za katoliške razumnike, in prispevati k miru v Cerkvi.

Odločil se je, da spremeni polemični ton revije, ne pa njene temeljne usmeritve. Spočetka je kazalo, da so z njegovo smerjo zadovoljni tako škofje kot tudi znani lastnik revije, Sir John Acton. V majski številki *Ramblerja* (1859) je hotel Newman pretehtati kritiko, ki so je bili deležni škofje zaradi svojega stališča do kraljeve komisije. V ta namen je objavil obsežne odlomke iz pastirskih pisem, v katerih kardinal Wiseman in škof Ullathorne razlagata svoje stališče. Dostavil pa je, da naj bi glede tega vprašanja – ob vsem priznavanju pravic škofov – svoje mnenje povedali tudi laiki: »Če škofje povprašajo vernike za mnenje v primeru, ko se pripravlja definicija verske resnice (dogme), kakor se je to zgodilo nedavno glede dogme o brezmadežnem spočetju, potem je povsem naravno, da pričakujemo podobno dejanje prijaznosti in simpatije tudi pri pomembnih praktičnih vprašanjih ...«²

Na temelju tega stavka je profesor dogmatike John Gillow Newmana osumil herezije. Newman je ta očitek odločno zavrnil in je prosil škofa Ullathorna, naj za revijo *Rambler* postavi teološkega cenzorja, ki bo kot strokovnjak zadevo nepristransko razčistil. Škofu se to ni zdelo primerno. Namesto tega je obiskal Newmana in ga pozval, naj odstopi kot urednik *Ramblerja*. Ni mogel razumeti, zakaj naj bi bila izobrazba laikov pomembna za Cerkev. Newmanu je rekel: »Naši laiki so miroljubni ljudje ... So globoko verni in ne

slišijo radi, če kdo izraža dvome.« Newman je o tem pogovoru napravil naslednjo kratko zabeležko: »Odgovoril sem v tem smislu, da on vidi eno plat zadeve, jaz pa drugo; da škofje ne vidijo resničnega položaja laikov ... On je rekel nekako takole: 'Kdo pa so laiki?' Odgovoril sem, da bi bila Cerkev brez njih videti smešno – a nisem uporabil ravno teh besed.«³ Čeprav Newman ni mogel razumeti škofovega stališča, je ostal miren in je takoj brez ugovora privolil v njegov predlog. Enemu svojih prijateljev je v tistem času pisal: »Obljubil sem mu, da se z julijem odrečem *Ramblerju*. Najin pogovor je od začetka do konca potekal brez nesoglasja. Glede na načela in občutja, po katerih sem vse življenje ravnal, nikakor nisem mogel napraviti drugače. Besedi zakonitega predstojnika se nisem nikoli upiral in se mu nikoli ne morem upirati, če govori v skladu s svojo pristojnostjo.«⁴ S tem pa zadeva še ni bila končana. Newman je moral pripraviti še izid julijske številke *Ramblerja*. V njej je hotel obraniti položaj vernikov v Cerkvi, ker je po njegovem prepričanju šlo pri tem za pomembno sestavino razodetja o bistvu Cerkve. Zato je objavil študijo *O pričevanju laikov v zadevah verskega nauka* in v njej podprl svoje gledanje s teološkimi in zgodovinskimi argumenti.

Čeprav so bili Newmanovi razlogi neizpodbitni, so se kmalu pojavile obremenjujoče obtožbe. Profesor Gillow je Newmana obtožil, da zanika nauk o nezmotnosti Cerkve. Škof Brown iz Newporta je prevedel odlomke spisa v latinščino – vrh tega še precej pomanjkljivo – in ga v Rimu tožil pri kongregaciji *Propaganda Fide*, ki je bila v tistem času še pristojna za katoliško Cerkev v Angliji. Newman je slišal za te očitke in se je januarja 1860 obrnil na kardinala Wisemana, ki se je takrat ravno mudil v Rimu; želel je izvedeti, katerim dogmatičnim stavkom naj bi njegova izvajanja nasprotovala. To Newmanovo pismo so v Rimu posredovali omenjeni kongregaciji; tam so napisali pripombe k posameznim mestom iz članka, do katerih naj bi Newman zavzel svoje stališče. Te pripombe pa do Newmana nikoli niso dospele. Prejel je le pismo s sporočilom, da bo zadevo zanj razčistil kardinal Wiseman. V resnici ni bilo nič razjasnjeno: kardinal Barnabò, prefekt kongregacije *Propaganda Fide*, je menil, da je Newman neposlušen, ker

ne odgovori. Newman ni nič natančnega vedel o očitkih, ki so nanj leteli, in se zato ni mogel braniti. Ultramontanisti so ga imeli za nevarnega človeka. Znane so besede monsinjorja Talbota, spreobrnjenca iz Anglije, ki je deloval v Rimu kot papeški komornik, in je nekaj let kasneje pisal nadškofu Manningu: »Povsem drži, da je v Rimu dr. Newmana zasenčil oblak, odkar ga je škof iz Newporta naznanil zaradi herezije v njegovem članku v *Ramblerju*.« Laiki bodo po njegovem kmalu »začeli to uporabljati v svoj prid« in »prevajati v prakso tisto teorijo, ki jo dr. Newman uči v svojem članku v *Ramblerju*... Za kaj so pristojni laiki? Za lov, streljanje in zabavo. To so reči, na katere se nekaj spoznajo, do vmešavanja v cerkvena vprašanja pa nimajo niti najmanjše pravice ... Newman je najnevarnejši človek v celi Angliji.«⁵

Newmana je več let zasenčeval oblak nezaupanja, zato v tem času ni ničesar objavljajal. Šele po letu 1864, ko je v *Izpovedi mojega življenja* (*Apologia pro vita sua*) javnosti razkril razvoj svojega mišljenja in svojo pot v katoliško Cerkev, so se sumničenja izkazala kot povsem neosnovana. Leta 1867 se je nesporazum dokončno razjasnil tudi pri kongregaciji *Propaganda Fide*. Ambrose St. John in še neki drugi oratorijanec iz Birminghama sta ob obisku v Rimu izvedela, da se Newmanu očita, da ni pojasnil spornih mest iz članka v *Ramblerju*. Oba sta razložila, da do Newmana nikoli ni prišla vest o teh težavah. Papež Pij IX. je bil o tem obveščen in je prosil nadškofa Cullena, da se izjavi o Newmanovi pravovernosti. Ko je irski nadškof poslal o tem zelo ugodno poročilo, je postalo vsem v Rimu jasno, da je šlo pri obtožbah zgolj za obrekovanja.

V tem času trpljenja je Newman pisal prijatelju Henryju Wilberforceu: »Če človek o nepravem času poskusi nekaj, kar je samo po sebi pravilno, ga utegnejo imeti za heretika ali shizmatika. Morda je to, za kar si prizadevam, resnično in dobro, vendar utegne biti Božja volja, da se to uresniči šele sto let kasneje ... Ko me ne bo več na svetu, bodo morda uvideli, da so me nekateri ljudje odvrnili od dela, ki bi ga bil zagotovo zmogel opraviti. Bog vlada nad vsem. Vendar me potre, ko vidim, da nekateri nimajo občutka za sedanji čas in da človeka odslovijo in ovirajo takoj, ko

se nečesa loti.«⁶ Newman je daleč prehiteval svoj čas. Cerkev je njegove misli – posebej tudi glede poslanstva vernikov v Cerkvi – sto let kasneje v polnosti sprejela in te misli delujejo vse do danes kot vzpodbuda in ohrabritev. Poleg tega Newmanova drža v teh letih preizkušanj izkazuje, v kakšnem duhu se zmorejo cerkveno čuteči ljudje spoprijemati s težavami in trpljenjem znotraj Cerkve.

II. Vsebina študije

1. Newmanova izhodiščna misel, ki sloni na dolgoletnem študiju cerkvenih očetov, se glasi, da je apostolsko izročilo zaupano Cerkvi kot celoti in da so vsi cerkveni organi in službe vsak na svoj način odgovorni za njegovo ohranjanje in predajanje. Apostolsko izročilo se v različnih časih izraža različno: »enkrat po ustih škofov, drugič prek cerkvenih učiteljev, spet drugič prek ljudstva ali prek bogoslužja, obredov, opravil in navad; pa tudi prek dogodkov, spornih vprašanj (kontroverz), gibanj in vseh drugih pojavov, ki jih zajemamo s pojmom zgodovina.«⁷ Iz tega Newman izvaja, da »nobenega od teh kanalov izročila ne smemo omalovaževati«, a takoj dodaja, »da je dar presojanja, razlikovanja, definicije, označevanja in zabičevanja katerega koli dela tega izročila zaupan izključno učeči Cerkvi (*Ecclesia docens*)«⁸. Vsakemu je prepuščeno, da bolj poudarja eno ali drugo plat te resnice. Newman zase pravi, da ima navado »pripisovati velik pomen soglasju vernikov (*consensus fidelium*)«⁹.

2. To spoznanje mu je pomagalo rešiti prenekatero težavo v zvezi z vprašanjem razvoja verskega nauka. Cerkevno izročilo namreč ni mehanično predajanje verskih vsebin, ampak gre za živ proces, ki postane objektivno oprijemljiv prek zgodovinskih pričevanj. Izročilo pa ima tudi subjektiven pomen: vsi udje Cerkve so bili napolnjeni s Svetim Duhom in so tako nosilci izročila. Zakaj je torej tako pomembno soglasje vernikov? »Ker je občestvo vernikov ena od prič za dejstvo izročanja razodetih resnic in ker je njihov *consensus* v celotnem krščanstvu glas nezmotne Cerkve.«¹⁰ Soglasje

vernikov more zato nadomestiti odsotnost patrističnih pričevanj o posameznih vprašanjih.

Pri tem se Newman sklicuje najprej na p. Giovannija Perroneja SJ, s katerim je leta 1847 v času priprave na duhovniško posvečenje v katoliški Cerkvi veliko razpravljal o tem vprašanju. Perrone v nekem svojem delu, kjer obravnava brezmadežno spočetje, govori o čutenju s Cerkvijo (*sensus Ecclesiae*) in ga označuje kot sodelovanje pastirjev in vernikov (*conspiratio pastorum ac fidelium*). Čut vernikov (*sensus fidelium*) pa označuje kot »nekaj, kar je različno od učiteljstva pastirjev, ni pa od njega ločeno«. Z Gregorjem iz Valencije ugotavlja, »da ima pri sporu o določenem verskem vprašanju soglasje vseh vernikov takšno dokazno moč za eno ali drugo stran, da se lahko papež mirno oprime tega mnenja in to tudi mora storiti, saj gre za gledanje nezmotne Cerkve«. Tega pa ne smemo razumeti tako, »kot da bi nezmotnost obstajala v *consensus fidelium*, temveč je ta *consensus* za nas pokazatelj (*indicium*) ali orodje (*instrumentum*) sodbe Cerkve, ki je nezmotna«. Kot primer definicije živega cerkvenega učiteljstva na temelju soglasja vernikov p. Perrone navaja verski nauk o tem, da so duše po očiščevanju v vicah in pred poslednjo sodbo že deležne blaženega gledanja Boga. Ta nauk je v 14. stoletju predložil papež Janez XXII., ne na osnovi jasnih svtopisemskih ali patrističnih besedil, ampak na temelju enoglasnega pričevanja, »neučakanosti« in »močnih zahtev« vernikov.¹¹

Newman nato omenja okrožnico, s katero je papež Pij IX. v pripravi na razglasitev verske resnice 1854 škofo prosil, naj mu sporočijo, kaj mislijo duhovniki in verno ljudstvo glede nauka o brezmadežnem spočetju in glede primernosti definicije. Zatem omenja samo definicijo, v kateri Pij IX. med pričevanji za apostolski izvor dogme omenja tudi *singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*. To pomeni: »V isti sapi se omenja *conspiratio* obojega, učeče in poslušajoče Cerkve, kot dvojno pričevanje, saj se pričevanji med seboj dopolnjujeta in ju ni mogoče ločevati.«¹²

Na koncu Newman omenja tudi svojega škofa Ullathorna, ki je kmalu po razglasitvi dogme zapisal, da je prepričanje vernikov »ogledalo« tega, kar učijo pastirji. Sklicujoč se na mesto v majski

številki *Ramblerja*, ki so jo tako ognjevitno napadali, Newman zapiše s suho ironijo: »Prav res drži, tako menim, da lahko človek povpraša (*consult*) svoje ogledalo in tako nekaj spozna o sebi, česar na noben drug način ne bi izvedel.«¹³

3. V naslednjem poglavju Newman govori o tem, kakšno je razmerje med soglasjem vernikov in prepoznavanjem izročila Cerkve. Najprej s p. Perronejem zatrjuje, da je soglasje pričevanje za apostolski nauk. Ko Newman govori o »povpraševanju (*consulting*) vernikov«, pri tem ne misli – kakor je napak menil profesor Gillow –, da morajo škofje svoje vernike povprašati za nasvet ali da bi bili odvisni od njihove sodbe, preden bi mogli zavzeti stališče do določenega verskega vprašanja. »Povprašati« (*consult*) more, zlasti v pogovorni angleščini, pomeniti tudi »ugotoviti določeno dejstvo«: »Tako pravimo, da 'povprašamo barometer' glede vremena. Pri tem barometer zgolj kaže dejansko višino zračnega tlaka. Podobno 'povprašamo' žepno ali sončno uro glede časa. Zdravnik 'povpraša' bolnikov utrip... Utrip je samo pokazatelj njegovega zdravstvenega stanja.«¹⁴ Samo v tem smislu hoče Newman govoriti o povpraševanju vernikov: »Nedvomno se njihov nasvet, njihovo mnenje, njihova sodba v zadevi definicije ne zahteva. Upošteva pa se dejansko stanje (*Sachverhalt*) tj. njihova vera in sicer kot pričevanje za tisto apostolsko izročilo, na temelju katerega – in zgolj na tem temelju – more biti definirana katera koli dogma.«¹⁵

Soglasna sodba vernikov pa je še več kakor le pričevanje za resnico. Opirajoč se na velikega tübinškega teologa Johanna Adama Möhlerja govori Newman o »nekakšnem instinktu« v skrivnostnem Kristusovem telesu, ki je sad združenja vernikov z Bogom in ustvarja nekakšno cerkveno vest, ki vernike vodi k temu, da doumejo resnico.¹⁶ Kot nekoč kardinal John Fisher tudi Newman omenja Svetega Duha, ki vodi Božje ljudstvo.¹⁷ Z Avguštinom zatrjuje, da moremo soglasje vernikov razumeti kot odgovor na njihove molitve.¹⁸ Posebej pomembna je zanj vloga verskega čuta, ki je nekakšen duhovni imunski sistem: »Versko življenje ljudstva ima določeno samosvojest in smer, ki se razodevata po tem, kako se sooča z različnimi pogledi, navadami in ustanovami, ki mu

prihajajo naproti. Vrzi kos lesa v reko in takoj boš videl, v katero smer teče in s kakšno hitrostjo; vrzi samo bilko slame v zrak in videl boš, kam piha veter. Pusti, da tvoje heretično ali katoliško načelo deluje v množici ljudi in takoj boš ugotovil, ali je množica prepojena s katoliško resnico ali s heretično zmoto.«¹⁹

4. Da bi bralcem pomagal dojeti pomen nauka o soglasju vernikov, Newman zatem izčrpno opisuje dobo arijanizma, ki mu je kot anglikanec posvetil svojo prvo večjo študijo. To obdobje v četrtem stoletju je po Newmanu »obdobje cerkvenih učiteljev, ki so mu bili v okras sv. Atanazij, sv. Hilarij in sv. Avguštin«. Kljub temu »so v tistih dneh Božje izročilo, ki je bilo zaupano nezmotni Cerkvi, v veliko večji meri oznanjali in ohranjali verniki kot pa škofje«²⁰. Newman ne zanika, »da so bili škofje, kar zadeva njihovo notranje življenje vere, v pretežni večini pravoverni, niti da so se številni kleriki postavili na stran laikov in delovali kot njihovo središče in voditelji, niti da so laiki dejansko svojo vero v prvi vrsti prejeli od škofov in duhovnikov, niti da je bil velik del laikov neveden, drugi del pa se je pustil za trajno okužiti od arijanskih učiteljev, ki so se polastili škofovskih sedežev ter so si s posvečenji pridobili heretične duhovnike«²¹. Kljub temu pa zatrjuje, »da je v tem času neznanse zmede vzvišeno dogmo o Božji naravi našega Odrešenika v veliko večji meri oznanjala, zatrjevala in (človeško govorjeno) tudi ohranjala *Ecclesia docta* kakor pa *Ecclesia docens*.«²².

Newman svojo trditev podkrepi z vrsto pričevanj iz dobe cerkvenih očetov. Po koncilu v Niceji (325) je nastopil čas, v katerem »je delovanje učeče Cerkve (*Ecclesia docens*) začasno prenehalo,«²³ »ko je bil celoten episkopat kot telo (*Körperschaft*) nezvest svoji službi,«²⁴ čas, »v katerem so enkrat papež drugič pa kakšen patriarh ali metropolit ali kakšen drugi škof na odličnem škofovskem sedežu, spet kdaj drugič pa splošni koncili izrekli stvari, za katere velja, da bi bilo bolje, da jih ne bi izrekli.«²⁵ Obsežni deli Cerkve so takrat zašli v arijanizem, zlasti ker škofje, tudi zaradi nasilnega zatiranja s strani arijansko usmerjenih cesarjev, svojih dolžnosti v veliki meri niso opravljali: »Izražali so se vsak po svoje, drug proti drugemu; po Niceji ni bilo mogoče najti ničesar, kar bi lahko imenovali trdno,

nespremenljivo ali nepretrgano pričevanje, in to je trajalo skoraj šestdeset let. Omenjeni čas pozna vprašljiva cerkvena zborovanja in nezveste škofe; šibkost, strah pred posledicami, zavajanje, prevare, blodne predstave – vse to je prevladovalo brez konca, brez upanja in je segalo skoraj do zadnjega koticčka katoliške Cerkve. Sorazmerno maloštevilni, ki so ostali verni, so bili tarča blatenja in so morali v izgnanstvo.«²⁶ Zadnji od dvaindvajsetih odlomkov, ki jih Newman navaja kot dokaz za umanjkanje mnogih pastirjev v onem času, je izpod peresa sv. Gregorja iz Nazianca: »Če povem po pravici, bi se najraje izognil slehernemu škofovskemu zborovanju, kajti nisem še doživel nobene sinode, ki bi jo bili pripeljali do srečnega konca in bi bila ozdravila obstoječe zlo, nasprotno, še povečala ga je. Tekmovanje in častihlepje sta močnejši kot pamet – ne misli, da pretiravam, ko to pripovedujem –; in tisti, ki hoče posredovati, bolj tvega, da bo kakšna obtožba zadela njega, kakor pa da bi mu uspelo razčistiti obtožbe, s katerimi ostali drug drugega obkladajo.«²⁷

Na tem mestu Newman navaja številna pričevanja, ki govorijo v prid temu, da »je laiški stan kot celota ostal zvest svoji krstni milosti« in »je s pomočjo Božje previdnosti zagotavljal cerkveno trdnost ljudi, kot so bili Atanzij, Hilarij, Evzebij iz Vercellija, pa tudi drugih samotnih spoznavalcev, ki bi brez te trdnosti morali propasti.«²⁸ Bazilij Veliki je zapisal: »Tako daleč je prišlo, da so ljudje opustili molilnice in se zbirajo na samotnih krajih. Žalosten prizor! Ženske in otroci, starci in drugi onemogli ljudje trpijo, ko so izpostavljeni nalivom in snežnim viharjem, vetru in zmrzali, poleti pa žgočemu soncu. Vse to sprejemajo nase, ker nočejo imeti deleža pri pokvarjenem kvasu arijanstva.«²⁹ Hilarij iz Poitiersa se takole obrača na cesarja Konstancija: »Ne samo z besedami, ampak s solzami prosimo Vaše veličanstvo, da bi poskrbeli, da se za katoliške cerkvene občine končajo te moreče krivice, da bi jih obvarovali pred neznosnimi preganjanji in žalitvami tega časa, ki jih vrh vsega – povsem nenaravno – trpijo ravno s strani naših bratov. Zagotovo bo Vaša blagost prisluhnila glasu tistih, ki tako glasno kličejo: Katoličan sem in nikakor si ne želim postati heretik.«³⁰ Enaindvajset podobnih besedil cerkvenih očetov navaja Newman, da

bi podkrepil soglasje vernikov v najpomembnejših mestih tedanjega krščanskega sveta. V času, ko koncilom in škofom ni uspevalo ohranjati čiste vere, je moralo v pomoč priti soglasje vernikov.

5. Ob koncu se Newman posveti razmeram v svojem času in pri tem nedvoumno pokaže, kakšno mesto pripisuje na eni strani cerkvenemu učiteljstvu in na drugi soglasju vernikov. Ugotavlja, da pričevanja iz četrtega stoletja niso vzorčna za vso cerkveno zgodovino ali celo za njegov čas. Hvali prizadevanje škofov v prid vere: »Nikoli niso bili škofje krščanskega sveta tako vdani svetemu sedežu, tako pristno verni, tako vestni v izpolnjevanju svojih posebnih dolžnosti, tako nenaklonjeni novotarjam in tako vzvišeni nad skušnjava teološkega sprenevedanja.«³¹ Newman v tem prepozna razlog, da je soglasje vernikov v očeh mnogih stopilo v ozadje.

Po njegovem prepričanju pa ima vsak ud Cerkve »svoje posebne naloge in nobenega ne moremo brez škode zanemarjati. Sicer je laiški stan v stvareh vere samo zrcalna slika ali odmev duhovnikov, vendar pa *conspiratio pastorum et fidelium* vsebuje nekaj, česar zgolj pri pastirjih ne najdemo«³². Newman ob sklepu svoje študije spomni na veselo vzklikanje vernikov ob definiciji dogme o Mariji kot Božji materi na koncilu v Efezu (431). Pripominja, »da je *Ecclesia docens* gotovo srečnejša takrat, kadar jo obdajajo takšni navdušeni privrženci... , kakor pa takrat, ko pusti, da verniki ostajajo daleč od preučevanja njenih Božjih nauk in od sočutenja z njenimi svetimi premišljevanji ter od njih pričakuje le, da z vključno vero (*fides implicita*) pritrjujejo njeni besedi; takšen odnos pri izobraženih ljudeh vodi v brezbržnost, pri revnih pa v praznoverje«³³.

III. Trajni pomen študije

Newmanu nikoli ni šlo za posamezne besede ali pojme. Zato je mogel brez nadaljnega priznati, da bi nekateri izrazi v njegovi študiji lahko bili jasnejši. Zanj so štejele ideje in vsebine, te pa ohranjajo trajni pomen in osvetlujejo tudi nekatera temeljna vprašanja, o katerih se danes razpravlja.

1. Za Newmana je pomembno dejstvo, da Cerkev ni zgolj pravna ustanova, ki jo vodijo uradniki, ampak je Kristusovo telo, v katerem imajo vsi udje nenadomestljivo mesto. Cerkev je skupnost z različnimi organi in s skupno versko zavestjo, ki so je deležni vsi njeni udje in ki ne more zaiti v zmoto. Drugi vatikanski koncil je to pojmovanje Cerkve in *consensus fidelium* podal kot katoliški nauk: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha (prim. 1 Jn 2,20.27), se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva (*supernaturali sensu fidei totius populi*), 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov' (prim. sv. Avguštin, De Praed. Sanct. 14, 27) izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti (*universalem suum consensum de rebus fidei et morum*). Kajti s tem verskim čutom, ki ga budi in podpira Duh resnice, Božje ljudstvo pod vodstvom svetega učiteljstva, kateremu je zvesto poslušno, sprejema ne človeško besedo, marveč, kar resnično je, Božjo besedo (prim. 1 Tes 2,13); neomahljivo se oklepa vere, ki je bila enkrat izročena svetim (prim. Jud 3), s pravilnim presojanjem vanjo globlje prodira in jo v življenju na polnejši način uresničuje.«³⁴

Iz tega sledi, da so vsi udje Cerkve odgovorni za vero in njeno zvesto predajanje. Člani hierarhije in verni laiki imajo pri tem različne naloge, a so poklicani, da skupaj nadaljujejo v svetu Kristusovo poslanstvo. Med udi Cerkve »vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa. Razlikovanje namreč, ki ga je Gospod postavil med posvečenimi služabniki in preostalim Božjim ljudstvom, vključuje povezanost; saj so pastirji in drugi verniki, kolikor drug drugega potrebujejo, med seboj v tesni zvezi. Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu služijo medsebojno in drugim vernikom, ti pa naj s pastirji in učitelji vneto sodelujejo. Tako v raznoličnosti vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu: kajti ravno raznoličnost darov, služb in del zbira Božje otroke v enoto, ker 'vse to dela prav isti Duh' (1 Kor 12,11).«³⁵

Newman se odlikuje po tem, da podaja zelo uravnovešeno ekleziologijo in ovrednoti poslanstvo, ki je lastno vsakemu udu

Cerkve. Izhaja iz tega, da je Cerkev skrivnost vere, potem pa podčrta potrebno edinstvo in sodelovanje vseh. Zato je prepričan nasprotnik vsakega ideološkega ustvarjanja nasprotja med hierarhijo in laiki. Kakor je on v 19. stoletju grajal zoževanje Cerkve zgolj na institucionalni sestavi, tako bi danes zagotovo razkrival težnjo odpravljanja razlik med laiki in hierarhijo. Kakor je v svojem času tožil, da se soglasju vernikov ne pripisuje več nobene pomembnosti, bi morda v naših časih opozarjal, da so žal mnogi v Cerkvi pozabili, da odločitve v zadevah vere in nravnosti spadajo v izključno pristojnost hierarhije. Newman odločno zagovarja sodelovanje vseh udov Cerkve in sicer ob polnem priznavanju in spoštovanju posebnega poslanstva, ki ga je vsak posameznik prejel od Kristusa.

2. Newman bralce vabi, da bi ustrezno upoštevali soglasje vernikov. Pri tem ne misli na nekakšno učiteljsko oblast, ampak na pomen, ki jo ima vera, če jo živimo v edinstvu in prepričanju. Takšna vera je zelo pomembna za zvesto predajanje razodetja naprej, saj gre za pričevanje življenja po veri. Koncilski konstitucija o Cerkvi v tej zvezi zatrjuje: »Sveto Božje ljudstvo je deležno tudi Kristusove preroške službe, in sicer s tem, da razširja živo pričevanje za Kristusa predvsem z življenjem vere in ljubezni ...«³⁶ Takšno pričevanje je nekakšen odmev glasu tistih, ki oznanjajo vero, in za hierarhijo pomeni dragoceno oporo in vir navdiha. Newmanova zahteva, da upoštevamo tehtnost soglasja vernikov, »se naslanja na avtoriteto praktičnega verskega pričevanja, ki se po njegovem pojmovanju mora logično prilagajati in podrežati tisti avtoriteti, ki jo je edini Gospod vere položil v učiteljstvo Cerkve«³⁷.

Newman v tem kontekstu večkrat omenja *conspiratio pastorum et fidelium*. Tega ne gre razumevati samo kot sodelovanje pastirjev in vernikov, ampak tudi kot vzajemno ohrabritev in odpiranje Duhu. Pobude vernikov, v katerih od škofov in od Svetega sedeža zahtevajo spremembe v nauku ali ureditvi Cerkve, ali celo grozijo z dejanji neposlušnosti, nimajo nič opraviti s pristnim verskim čutom Božjega ljudstva, ampak so izraz političnega nesporazuma ali pa čisto posvetnega pogleda na Cerkev, to pa vodi samo v razočaranje in zmedo. Newman v enem od svojih pisem toži nad težavami, ki

nastanejo, »ko nastopi kopica majhnih 'papežev' – često so to laiki –, ki pridigajo proti škofom in duhovnikom, lastne poglede povzdigujejo na raven verskih resnic, strašijo preprosto razmišljajoče pobožne ljudi in odbijajo iščočce.«³⁸ Soglasje vernikov se ne kaže v dvomljivih akcijah proti cerkvenemu učiteljstvu in izročilu, ampak v vsakdanjem pričevanju vere, upanja in ljubezni, v praktični zvestobi evangeliju in cerkvenemu nauku, tudi in še posebej v izzivih sredi modernega sveta.

3. Papež in škofje so odločilnega pomena za ohranjanje vere. Čeprav Newman v prvi vrsti poudarja pomen verskega čuta celotnega Božjega ljudstva, pogosto govori tudi o specifičnem poslanstvu pastirjev. Spominja na četrto stoletje, ki je poznalo imenitne like škofov in cerkvenih učiteljev, vendar pa mnogi pastirji niso vršili svojega poslanstva, ker so zapadli hereziji, kompromisu ali nedejavnosti.

Newman izraža upanje, da se takšni časi ne vrnejo več. Ob vseh razlikah med obdobjem po nicejskem koncilu in tem po 2. vaticanskem koncilu morda ni povsem zgrešeno, če prepoznamo neko vzporednico: Kakor je prvemu koncilu, ki je razjasnil vprašanje Kristusove božje narave, sledilo dolgo obdobje znotrajcerkvenih preprirov glede vere v Kristusa, tako je naš čas po zadnjem koncilu, ki je poglobil nauk o Cerkvi in ga prikazal zelo uravnoteženo, zaznamovan z globoko negotovostjo in zmedo prav v eklezioloških vprašanjih.

Problemi v četrtem stoletju so v glavnem nastali zato, ker so odpovedali mnogi škofje, kot je podčrtal Newman. Ko pa gre za vprašanje vzrokov za sedanjo cerkveno in versko krizo, se velja izogniti enostranskim odgovorom, ki ne upoštevajo dovolj zapletenosti položaja. Morda pa nas lahko četrto stoletje pouči, da sta prav sodelovanje in medsebojna podpora pogumnih škofov in angažiranih laikov temeljnega pomena za predajanje vere. V tem smislu Cerkev potrebuje pastirje, ki neustrašeno oznanjajo in branijo zdrav nauk: potrebuje spoznavalce po zgledu Atanazija, Hilarija ali Avgušтина, ljudi, ob katerih verniki najdejo orientacijo in trdno oporo.

4. Kaj je v jedru to, čemur pravimo soglasje vernikov? Skupaj z velikimi teologi Newman opisuje to soglasje kot pričevanje za apostolski nauk, kot vodstvo Božjega Duha, kot odgovor na molitve vernikov.

Soglasje vernikov (*consensus fidelium*) lahko razumemo kot sad in soglasen izraz verskega čuta Božjega ljudstva (*sensus fidelium*). Ta verski čut je dar Boga, ki vernike usposablja, da v tesni povezanosti s Cerkvijo in pod vodstvom njenega učiteljstva dojema resnico in jo v življenju udejanja. Skupaj z J. A. Möhlerjem Newman o *sensus fidelium* govori kot o cerkveni zavesti ali cerkveni vesti.³⁹

Podobno kakor posameznikova vest spontano razlikuje med dobrim in slabim, tako cerkvena vest pomaga Božjemu ljudstvu, da tako rekoč instinktivno sprejema resnico in zavrača zmoto. Že nekaj let pred objavo članka v *Ramblerju* je Newman zapisal: »V oni najzgodnejši dobi je bil na delu preprosto živi duh neizmerne števila vernikov, izmed katerih nihče ni dosegel slave poznanosti, živi duh vernikov, ki so od učencev našega Gospoda sprejeli enkrat izročeno apostolsko vero in tako lepo ravnali z njo, jo tako daleč razširili in jo tako zvesto izročali iz roda v rod, – živi duh vernikov, ki so to vero tako natančno izrisano in v podrobnosti razvito zapisali, da so celo neizobražene ljudi usposobili, da so instinktivno razlikovali med resnico in zmoto in tako spontano zavračali vsako senco herezije.«⁴⁰

Za takšno instinktivno ali, povedano teološko, od Duha podarjeno razlikovanje med resnico in zmoto, nas usposablja cerkvena vest. Gre za vest, ki vključuje soglasje vernikov po vesoljnem svetu, od papeža do preprostega laika. Gre za nepretrgano povezavo s cerkvenim tokom tradicije skozi stoletja, za soglasje z nebeško Cerkvijo, torej z velikimi svetniki, mučenci in spoznavalci, s pastirji in učitelji, znanimi in neznanimi verniki, ki so vse do konca ohranjali zvestobo apostolskemu nauku. Kakor vest posameznika potrebuje oblikovanje, se mora tudi cerkvena vest Božjega ljudstva nenehno oblikovati – po delovanju pastirjev, ki vernikom posredujejo resnico v njeni polnosti in lepoti. Prek njih verniki prisluhnejo glasu Učitelja, oni jim predajajo tisto nalezljivo veselje, ki ga prinaša vera.

Ena velikih zadev Cerkve v našem času je prizadevanje, da bi v vernikih izostrila to cerkveno vest. Z Newmanom moramo podčrtati, da more Cerkev izpolniti svojo nalogo v svetu samo, če so vsi njeni udje v veri dozoreli in odrasli, če je njihova cerkvena vest oblikovana in je ni popačil duh sveta. Newmanova napoved, da neizobraženi kristjani zapadajo bodisi v ravnodušnost ali pa v praznoverje, je v našem času žal postala pretresljiva resničnost. Zato velja na vseh ravneh pospeševati izobrazbo in oblikovanje vernikov. »Cerkvi bo posredovanje vere v pluralistični družbi uspevalo le, če se bodo laiki zavedeli, da so dejavni nosilci pričevanja za vero. Tako bodo večji svoje naloge, da pričevanje in izpovedovanje vere Cerkve s svojim znanjem in ljubeznijo posredujejo svetu.«⁴¹ Danes potrebujemo novo sodelovanje in soglasje (*conspiratio*) pastirjev in vernikov, da bi vsi iz prepričanja nosili svoj delež poslanstva Cerkve, izpolnjevali njim lastne naloge in s tem, ko veselo in odločno živijo svojo vero, prispevali k novi evangelizaciji.

Opombe

¹ Znani Newmanovi življenjepisi izčrpno obravnavajo kontekst in pomen tega članka. Prim. zlasti: Charles Stephen Dessain, *John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1980, 205–230; Ian Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Clarendon Press, Oxford 1988, 463–489; Günter Biemer, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2002, 299–323. Za pravilno razumevanje celotnega vprašanja je dragocena naslednja temeljita uvodna študija: John Coulson, *John Henry Newman. On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Collins Publications, London 1986. Nemški prevod članka je izšel v: John Henry Kardinal Newman, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1959, 253–292. 312–318. Upoštevujoč angleški izvirni naslov *On Consulting the Faithful in Matters of Christian Doctrine* bi morali naslov natančneje prevesti kot: O povpraševanju (nem. *Befragung*) vernikov v stvareh krščanskega nauka.

² Ch. Dessain, *John Henry Newman*, 211.

³ G. Biemer, *Die Wahrheit wird stärker sein*, 303–304.

⁴ John Henry Kardinal Newman, *Briefe und Tagebücher*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1957, 246–247.

⁵ Ch. Dessain, *John Henry Newman*, 217.

⁶ J. H. Newman, *Briefe und Tagebücher*, 251.

⁷ J. H. Newman, *Polemische Schriften*, 262–263.

⁸ *Prav tam*, 263.

⁹ *Prav tam*.

¹⁰ *Prav tam*, 262.

¹¹ *Prav tam*, 264–267.

¹² *Prav tam*, 268.

¹³ *Prav tam*, 269.

¹⁴ *Prav tam*, 256. (Seveda v slovenščini in tudi v nemščini [Befragen] takšno izražanje ni običajno. Slovar za rabo besede *consult* navaja nekaj značilnih primerov: *to consult a book* – poiskati v knjigi; *to consult a dictionary* – poiskati besedo v slovarju; *to consult one's watch* – pogledati, koliko je ura. Op. prev.).

¹⁵ *Prav tam*. Iz povedanega sledi, da smemo naslov *On Consulting the Faithful* prevesti tudi kot *Pričevanje vernikov* (nem. *Zeugnis der Gläubigen*).

¹⁶ *Prim. prav tam*, 270.

¹⁷ *Prim. prav tam*.

¹⁸ *Prim. prav tam*.

¹⁹ *Prav tam*, 271.

²⁰ *Prav tam*.

²¹ *Prav tam*.

²² *Prav tam*, 271–272. Argument, ki pravi, da so nauk o Kristusovem božanstvu v 4. stoletju „daleč bolj“ ohranjali in predajali verniki kot pa škofje, je med zgodovinarji sporen. Ne moremo ga uporabljati z namenom, da bi postavljali v medsebojno nasprotje pastirje (*Ecclesia docens*) in laike (*Ecclesia docta*); teološko tega ne bi bilo mogoče zagovarjati in ne bi bilo nikakor združljivo z Newmanovim celovitim pogledom na Cerkev. Glavni Newmanov namen je povedati tole: v arijanskih zmedah so čisto vero ohranjali verniki pod vodstvom nekaterih vplivnih škofov-spoznavalcev, medtem ko mnogi pastirji pod vplivom arijanskega establishmenta (privilegirane družbe) na cesarskem dvoru svoje odgovornosti učiteljev vere niso udejanjili. Med vernike spadajo samoumevno vsi udje Cerkve, torej tudi pastirji. V tem smislu je nemški prevod dela *On Consulting the Faithful* z besedami *Über das Zeugnis der Laien* enostranski; natančneje in pravilneje bi se moral glasiti *Über das Zeugnis der Gläubigen*.

²³ *Prav tam*, 273. Škof Brown je še posebej kritiziral ta stavek, ker po njegovem nasprotuje nezmožnosti Cerkve. Leta 1871 je Newman objavil tretjo izdajo knjige *Arijanci četrtega stoletja* in v dodatku pristavil skrajšano in predelano obliko študije *O pričevanju laikov v zadevah verskega nauka*. Tam je prostodušno priznal, da bi se bil mogel točneje izraziti, natančneje je formuliral nekatere dele spisa in izvirnemu besedilu dodal nekaj pojasnil. Branil se je z argumentom, da ne zanika daru nezmožnosti Cerkve, ampak trdi samo to, da cerkveno učiteljstvo v 4. stoletju nekaj časa ni bilo sposobno delovati. Prim. Coulson, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 115–116.

²⁴ *Prav tam*, 272. Močno so napadali tudi izraz, da so škofje „kot telo (zbor)“ odpovedali. Newman ga je pozneje natančneje razložil s pripombo, da ni argumentiral teološko, ampak zgolj zgodovinsko in ni imel pred očmi celotnega telesa (zbor) škofov, ampak „veliko večino“ episkopata. Prim. Coulson, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 116–117.

²⁵ . *Prav tam*, 272. K temu stavku, ki so mu prav tako oporekali, je Newman v svoji študiji navedel veliko pričevanj. Eno od njih se nanaša na slabost papeža Liberija, ki je sicer ostal pravoveren, a je v pregnanstvu soglašal z nekimi sodnim sklepom zoper Atanzija. Nadalje omenja umanjkanje številnih škofov in vrsto sinod, ki so izdale heretične ali dvoumne veroizpovedi. Hkrati je pojasnil, da z izrazom „splošni koncili“ ni imel v mislih ekumenskih (vesoljnih) cerkvenih zborov, ampak sinode, ki so jih obvladovali pretežno arijanci. Prim. Coulson, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 117–118.

²⁶ *Prav tam*, 273.

²⁷ *Prav tam*, 278–279.

²⁸ *Prav tam*, 272.

²⁹ *Prav tam*, 284–285.

³⁰ *Prav tam*, 288.

³¹ Prav tam, 290.

³² Prav tam, 290.

³³ Prav tam, 292.

³⁴ Drugi vatikanski koncil, dogmatična konstitucija o Cerkvi (*Lumen gentium*), 12.

³⁵ Prav tam, 32.

³⁶ Prav tam, 12.

³⁷ G. Biemer, *Die Wahrheit wird stärker sein*, 309.

³⁸ Charles Stephen Dessain, Thomas Gornall (ur.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Vol. XXIII, Clarendon Press, Oxford 1973, 272. Lasten prevod. Prim. Kongregacija za verski nauk, Navodilo *Donum veritatis* o cerkveni poklicanosti teologa (24. maja 1990), 35: »Dejansko mnenj vernikov ne moremo preprosto enačiti s *sensus fidei*; le-ta je namreč posebna vrsta teologalne vere, ki se ne more motiti, saj je dar Boga, ki podarja osebno pritrdiven resnici. Ta osebna vera je hkrati vera Cerkev, kajti Bog je Cerkvi zaupal besedo v varstvo, zato velja: kar vernik veruje, je prav to, kar veruje Cerkev. Zato *sensus fidei* po svoji naravi vključuje globoko ujemanje duha in srca s Cerkvijo, ali drugače: vključuje *sentire cum Ecclesia*. Če se torej teologalna vera kot takšna ne more motiti, pa utegne vernik imeti zmotna mnenja, saj vse njegove misli ne izhajajo iz vere. Ideje, ki so razširjene znotraj Božjega ljudstva, se ne ujemajo kar vse po vrsti z vero, zlasti ker nanje zlahka vpliva javno mnenje, ki ga usmerjajo moderna sredstva komunikacije. Ni brez razloga, da 2. vatikanski koncil poudarja neločljiv odnos med *sensus fidei* in vodenjem Božjega ljudstva, kar je delo učiteljstva pastirjev: obe resničnosti sta neločljivo povezani. Izjave učiteljstva hočejo zagotoviti edinost Cerkev v Gospodovi resnici. Pomagajo k temu, da Cerkev ostaja v resnici spričo dejstva, da so spremenljiva mnenja lahko zaznamovana s samovoljo. Izjave učiteljstva so izraz poslušnosti Božji besedi.«

³⁹ Prim. J. H. Newman, *Polemische Schriften*, 270.

⁴⁰ G. Biemer, *Die Wahrheit wird stärker sein*, 305–306.

⁴¹ Gerhard Ludwig Müller, *John Henry Newman*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010, 144.



Naročila:

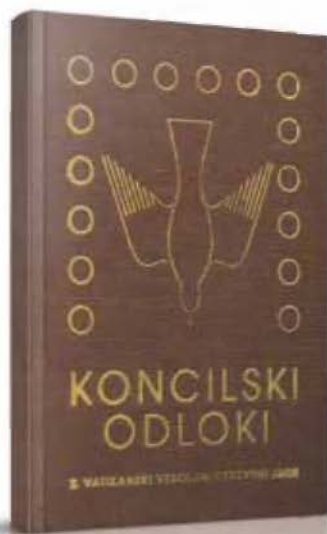
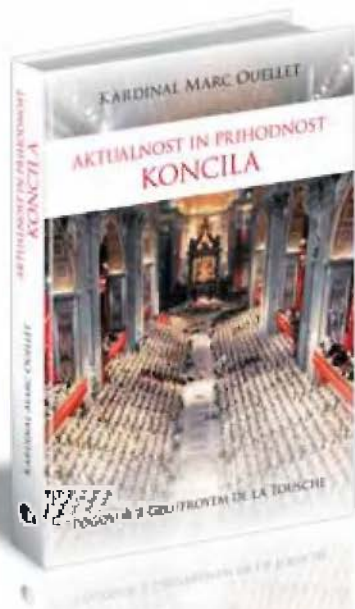
telefon **01/360-28-28 (27)**, e-pošta:

narocila@druzina.si, spletna knjigarna:

www.druzina.si ali nas obiščete v naši knjigarni

• Krekov trg 1, Ljubljana

• Štula 23, Ljubljana-Šentvid



Naročila:

telefon 01/360-28-28,
 e-pošta: narocila@druzina.si,
 spletna knjigarna:
 www.druzina.si ali nas
 obiščete v naši knjigarni
 • Krekov trg 1, Ljubljana
 • Štula 23, Ljubljana-Šentvid

8,50 €

