

# BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 2

---

## GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

---

F. Oražem	SVETI DUH V ZAKRAMENTIH
D. Ocvirk	KRISTJANI V JAVNOSTI
J. Krašovec	BOŽJA PRAVIČNOST PRI PRIDIGARJU
J. Ramovš	ŽUPNIJA PRIHODNOSTI
A. Strle	ZVELIČANJE VSEH LJUDI
E. Biser	PRIHODNOST CERKVE
J.-Y. Calvez	TEOLOGIJA OSVOBODITVE

POROČILA  
OCENE IN PREDSTAVITVE

---

# BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni  
urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah,  
Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 4.800 din, posamezna številka 1200 din,  
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –  
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-  
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri  
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-  
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,  
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director  
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,  
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

France Oražem

## Delovanje Svetega Duha v zakramentih

### A. SVETI DUH IN ZAKRAMENTI

Naravno in nadnaravno božje delovanje »ad extra« je skupno vsem trem božjim osebam: Očetu, Sinu in Svetemu Duhu, ki deluje kot eno počelo. Iz božjega razode-tja vemo, da je samo druga božja oseba, ki jo je Oče poslal, sprejela človeško naravo, in da je Sveti Duh, ki sta ga poslala Oče in Sin, prišel na prve binškoosti nad apostole in Cerkev. Zaradi dvojnega poslanja glede na Sina in Svetega Duha pripisuje Sveto pismo vsaki od treh oseb posebno vlogo v odrešenjski skrivnosti: Krščansko odreše-nje uresničuje Oče v Sinu po Svetem Duhu. Namen pa je, da se človeškost v Kri-stusu po Svetem Duhu vrne Očetu, ki je izvor in cilj odrešenjskega delovanja (prim. Gal 4,6–7; Ef 1,3–14). Odrešenjska božja moč, ki deluje v Kristusovi skrivnosti in njenem odrešenju, pa po pnevmatologiji pripada Svetemu Duhu.

V našem obdobju zgodovine odrešenja, to je od binškoostne skrivnosti sem, deluje Sveti Duh na vseh ravneh cerkvenega življenja in posameznega vernika. Krščansko življenje je res življenje »v Duhu« (prim. Rim 14,17). Razumljivo je, da deluje Sveti Duh najbolj učinkovito tam, kjer Cerkev najde vir in vrhunec vsega svojega življe-nja, to je v bogoslužju (prim. B 10). Tu namreč »po zakramentalnih znamenjih deluje na nas moč Svetega Duha« (C 50). »Tukaj Sveti Duh z zakramenti in služba-mi posvečuje in vodi božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi« (C 12). Zakramenti so močni stvariteljski posegi v življenje božjega ljudstva. So božji posegi, ki jih smemo primerjati z božjimi posegi v zgodovino Izraela po navdihnjenih sodnikih, kraljih in prerokih in prav tako s posegi v Kristusovo življenje; zakramenti so nadaljevanje le-teh.<sup>1</sup> Bog ima v svojem načinu delovanja neke stalnice, ki jih J. Daniélou imenu-je »čudovita božja dela«.<sup>2</sup> Čudovita božja dela so zakramenti, te je postavil Bog, da posvečujejo ljudi; to pa je delo Svetega Duha, saj je njegova posebna naloga, da posvečuje in daje življenje. Misel na delovanje Svetega Duha v zakramentih je bila

---

<sup>1</sup> Prim. Janez Pavel II., *Dominum et vivificantem*, Typis Polyglottis Vaticanis 1986, zlasti štev. 49–66; F. Oražem, *Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja*, v: BV 42(1982)9–26; J. Castellano, *Prezenza ed azione dello Spirito Santo nella liturgia*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma 1981, 116–140; O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart 1975, 21–96; J. Delarue, *A la rencontre de l'Esprit Saint*, Paris 1978, 17–18; M. Henry, *L'Esprit Saint*, Paris 1959, 11–16.

<sup>2</sup> Navaja M. Magrassi, *Vivere la liturgia*, Noci 1978, 50.

v zakramentalni teologiji pred drugim vatikanskim koncilom premalo navzoča. Med drugim tudi zato, ker ni bila povezana z obredi zakramentov.<sup>3</sup>

## 1. Zakramenti so dejanja poveličanega Gospoda

Zelo tesna je povezanost med Svetim Duhom, ki je bil v polnosti v Kristusu in je deloval pri njegovem poveličanju, ko ga je obudil od mrtvih in postavil na Očetovo desnico, in Svetim Duhom, ki je prišel na binkošti in zdaj stalno prebiva v Cerkvi. Sámó Jezusovo poveličanje je potreben pogoj, da pride Sveti Duh v Cerkev. »Za vas je dobro, da grem, kajti če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7). Poveličanje vstalega Kristusa na Očetovo desnico se začne hkrati z delovanjem Svetega Duha v Cerkvi. Človeškost, s katero se je božja Beseda v učlovečenju osebno združila in je bila ob smrti na križu znamenje in vzrok našega odrešenja, je postala z vstajenjem in vnebohodom prosta »mesenega stanja« in dvignjena v svet slave Svete Trojice, da bi bila vir odrešenja za vse ljudi. Zdaj je ta poveličana človeškost, oblikovana po Svetem Duhu, postala zakrament, da se širi Sveti Duh v Cerkvi in zakramentih. To je pomen resnice, da »sedi Kristus na Očetovi desnici«.

Naloga Svetega Duha je, da nadaljuje delo učlovečene Besede in ga privede do polnega uresničenja. Prav zakramenti pa spadajo v ta pnevmatični dinamizem, saj Sveti Duh, ki prebiva v Cerkvi, deluje v njih. Janez Krizostom prav nič ne pretirava, ko zatrjuje: »To, kar je v zakramentih najpomembnejše, je Sveti Duh.«<sup>4</sup> Sveti Duh deluje ontološko v dejanjih delivca zakramentov, da more delati v Kristusovi osebi. Sveti Duh je tisti, ki pridruži človeka Kristusu pri krstu ali ga pri mašniškem posvečenju usposobi, da deluje v Kristusovem imenu in v Cerkvi učinkovito razlaga sredstva odrešenja. To nam med drugim razloži, zakaj more biti delivec kakšnega zakramenta samo tisti, ki je od Svetega Duha prejel obliko, kakršno Kristus zahteva za oskrbovanje tega zakramenta. Prav tako tudi pojasnjuje, zakaj mora imeti delivec zakramentov namen deliti to, kar hoče Cerkev storiti. Zakramenti so neločljivo dejanje Kristusa in Cerkve. Tu še posebno veljajo besede sv. Ireneja: »Kjer je Cerkev, tam je Gospodov Duh in vsa milost.«<sup>5</sup> Izidor iz Seville pa zagotavlja: »Samo v Cerkvi plodno obhajamo zakramente, zakaj v njej prebiva Sveti Duh, da skrivnostno učinkovito deluje.«<sup>6</sup> Ni zakramentalnega dejanja, ki ne bi bilo cerkveno dejanje, in ni cerkveno-zakramentalnega dejanja, ki ne bi bilo Kristusovo dejanje po Svetem Duhu, ki prebiva v Cerkvi. Če so zakramenti Kristusova dejanja, so zato, ker Sveti Duh deluje v Cerkvi in delivcu. Vendar pa Sveti Duh ne deluje samo v delivcu in po njem, temveč tudi na zakramentalne prvine, da jih posveti in jih napravi za učinkovita znamenja navzočnosti odrešenjskega dogajanja. Sveti Duh posveti zakramentalne kretnje in uresniči istovetnost pashalnega dogodka in zakramentalnega dogodka Cerkve. Brez delovanja Svetega Duha Kristusovo delo ne bi

<sup>3</sup> V vzhodni teologiji so vedno zelo poudarjali delovanje Svetega Duha v zakramentih. Vsak zakrament ima tudi svojo epiklezo. Prim. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 102.

<sup>4</sup> Janez Krizostom, PG 60, 21.

<sup>5</sup> S. Irenej, *Adversus haereses* III, 24, 1; PG 7, 966.

<sup>6</sup> Izidor Seviljski, *Etymologiarium* VI, 19, 40–41; PL 82, 255.



segalo v čase, ne bi se moglo uresničevati v zakramentalnih znamenjih in se naklanjati vernikom. Zaradi delovanja Svetega Duha pa so zakramenti časovna vez, ki posvečujejo Cerkev z odrešenjskim Kristusovim dogajanjem in ga naobračajo v sedanji zgodovinski trenutek.

Skrivnost odrešenja, ki ima svoj izvor v večni Očetovi ljubezni in se uresničujejo po dvojnem poslanstvu Sina in Svetega Duha, se nadaljuje in razširja v zakramentih vere, ki so hkrati darovi Očetove ljubezni, dejanja poveličanega Kristusa in razodevanje navzočnosti Svetega Duha, ki deluje v Cerkvi.

## 2. Zakramenti podarjajo dar Svetega Duha

Zakramenti so povezani s Svetim Duhom še drugače. Končni učinek v obhajanju zakramentov je dar Svetega Duha z mesijanskimi dobrinami, ki ga spremljajo. To, kar imenuje teologija »res sacramenti«, stvarnost ali učinek zakramentov, je končno vedno dar Svetega Duha, sinteza vseh dobrin, ki prihajajo iz Kristusovega dela, korenina in srce vsakega drugega odrešenjskega daru. Isti posebni učinki posameznih zakramentov so zajeti in izraženi v daru Svetega Duha kot poseben sad vsakega zakramentalnega dejanja.

Vse to se sklada z razvojem zgodovine odrešenja in novozaveznim pričevanjem. Preroki so stalno oznanjali, da bodo poslednji časi, časi Svetega Duha. Na binkošti se apostol Peter izrecno sklicuje na to oznanjevanje, da bi ljudi prepričal, da so ti časi prav zdaj prišli. Tako očiten prihod Svetega Duha, razlaga Peter, ni nič drugega kot izpolnitev nekdanjih obljub in slovesen začetek eshatoloških časov. Sveti Duh ni bil namenjen samo skupini apostolov, temveč prav vsem, ki bodo verovali v Kristusa, se spreobrnili in se dali krstiti v njegovem imenu in prejeli bodo dar Svetega Duha (prim. Apd 2,14–41). Apostolska dela poročajo o večkratnem prihajanju Svetega Duha na vernike brez razlike na Jude in Nejudе, in to v povezanosti z zakramenti in oblikovanjem Cerkve v različnih pokrajinah in mestih. Apostolska pisma poglobljajo teologijo o daru Svetega Duha, tako v zvezi z zakramenti krščanskega uvajanja, kakor tudi z drugimi zakramenti, posebno s svetim redom. Posebno močan odmev je v apostolski skupnosti imelo izražanje: »obljubljeni Sveti Duh« (prim. Apd 1,4; 2,17–18.33), ki je deloval med preroškimi pričakovanjem, njegovim prihodom na Cerkev in živo resničnostjo daru Svetega Duha v posameznih vernikih. V temelju je to pravzaprav tisto, kar apostol Pavel imenuje živeti po duhu v nasprotju živeti po mesu (prim. Rim 8,1–27), in je »prvina« in »poroštvo« za dosego dobrin božjega kraljestva (prim. 2 Kor 1,21–22; 5,5; Ef 1,14–15).

Zakramenti so »privilegirani prostor«, kjer se podarja Sveti Duh vsakemu verniku, da se obnavlja in raste Cerkev v svetu. S tem darom Sveti Duh postopoma ustvarja novo stvarstvo, katerega začetek in poroštvo je Kristusovo vstajenje (prim. Rim 8; 1 Kor 15). Če tako gledamo na zakramente, moremo reči, da niso samo enkratno delo Svetega Duha, temveč so neprestane binkošti. Sveti Duh ni izčrpal vseh svojih posegov v svetu na prve binkošti, prav nasprotno, te so postale zakramentalno odrešenjsko dogajanje, v katerem postajamo vedno bolj deležni življenja Svetega Duha samega in njegovih zveličavnih darov. Zakramentalna epikleza se ne ozira samo na dovršitev pashalnega dogodka v Cerkvi, temveč hkrati tudi na prihod Svetega Duha v vernike. Klicanje Svetega Duha na darove je hkrati klicanje na vernike, saj ima spremenjenje darov – kruha in vina pri evharistični daritvi – namen

spremeniti, preoblikovati vernike.<sup>7</sup> Prav tako v drugih zakramentih deluje Sveti Duh, da nas oblikuje po učlovečeni Besedi in nas napravlja za resnične »otroke«, ko nam dovoljuje, da smemo Boga imenovati »Abba«, »Oče« (Rim 8,14–17; Gal 4,4–7).

### 3. Sveti Duh ponotranja Kristusovo odrešenjsko delo

Sveti Duh, ki posedanja velikonočni dogodek in ljudem naklanja milosti velikonočne skrivnosti po zakramentih, deluje tudi v vernikih, in sicer pred obhajanjem zakramentov, med njim ali za njim in ponotranja v njih zakramentalno dogajanje milosti. Sveti Duh ustvarja v vernikih potrebno uglašnost za nadnaravno življenje, ki se jim nudi v zakramentih. Navzoč je v vsakem sogovorniku zakramentalnega dialoga. Je v Bogu in ga Oče pošilja Sinu, da ljudem podarja milost velikonočne skrivnosti, prav tako je v ljudeh, da jim pomaga pozitivno odgovarjati in vredno prejemati zveličavne božje darove. Posebno poslanstvo Svetega Duha je, da ponotranja Kristusovo odrešenjsko delo. Ko Sveti Duh prebiva v vernikih, jih spodbuja, da si vedno bolj živo in osebno prizadevajo, da bi v življenju zvesto hodili za Kristusom. Kakor je v življenju Svete Trojice Sveti Duh vez ljubezni, tako tudi v zakramentih ustvarja in spopolnjuje našo povezanost z Očetom in Sinom.

Kristus je prišel med ljudi, da bi spremenil njihova srca. To notranje preoblikovanje je sad »božje ljubezni, ki je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). V moči Svetega Duha zakramentalna milost posega v najglobljo razsežnost našega bitja. Krščanska svetost ni sad človekovega asketičnega prizadevanja (čeprav tudi to vključuje), temveč je izraz tega, kar dela Sveti Duh v nas, to pa dela po zakramentih. Zato je življenje kristjana vse potopljeno v zakramentalno življenje.

## B. SVETI DUH IN POSAMEZNI ZAKRAMENTI

Dosedanje razmišljanje nas utrjuje v prepričanju, da je vsak zakrament dogodek Svetega Duha v Cerkvi. Zato je potrebno o tem posebej spregovoriti, čeprav kratko.

### 1. Krst

Nova zaveza je oikonomija, ki vsa temelji na Svetem Duhu. »Nismo sami od sebe zmožni, da bi se sami nase zanašali, ampak vse zmoremo v Bogu. On nas je tudi usposobil za služabnike Nove zaveze, ne črke, ampak Duha. Črka namreč ubija, Duh pa oživlja« (2 Kor 3,5–6). Že Janez Krstnik je na to opozarjal: »Jaz vas krščujem z vodo, da bi se spreobrnili; toda on, ki pride za menoj, je močnejši od mene in jaz nisem vreden, da bi mu nosil sandale. On vas bo krstil v Svetem Duhu in ognju« (Mt 3,11). Kristus pa pravi: »Janez je krščeval z vodo, vi pa boste krščeni v Svetem Duhu« (Apd 11,16). Ti dve izjavi se neposredno ne nanašata na zakra-

<sup>7</sup> Prim. C. Rocchetta, *Lo Spirito Santo e le »miraviglie di Dio«*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma 1981, 94–96.

ment krsta. Krstiti v Svetem Duhu pomeni najprej »potopiti se« v veliki dar Svetega Duha. »Vi boste v nekaj dneh krščeni v Svetem Duhu« (Apd 1,5). Tu je že napoved čudeža prvih binkošti. Vendar pa smemo reči, da vsaj posredno meri na zakrament krsta. Nova odrešenjska oikonomija se je prav tedaj začela pod znamenjem Svetega Duha. Obred, s katerim se je uresničevala ta pnevmatična oikonomija, pa je krst. Božji dar, s katerim so apostoli, krščeni brez vode na binkošti, pozneje podeljevali vernikom s »potapljanjem« v krstni vodi. To potrjujejo tudi Petrove besede množici neposredno po binkoštnem dogodku: »Spreobrnite se!« Vsak izmed vas naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha.« (Apd 2,38). Sveti Duh, ki je dopoldne prišel na apostole, je podeljen Judom in vsem, potem ko so se spreobrnili in prejeli krst v Jezusovem imenu. Krst v Jezusovem imenu pridružuje kristjana Kristusu, ki ga je Oče obudil in poveličal, da bi postal za človeštvo življenjski vir Svetega Duha.

Krst je pravo rojstvo »iz vode in Svetega Duha«, kot naglašá Jezus v pogovoru z Nikodemom: »Če se kdo ne rodi iz vode in Duha, ne more priti v božje kraljestvo. Kar je rojeno iz mesa, je meso, kar pa je rojeno iz Duha, je duh« (Jn 3,5–6). Sv. Pavel pa razlaga, da je krst kopel prerodenja v Svetem Duhu: »Ko pa sta se razodeli dobrotá in človekoljubnost Boga, našega Odrešenika, nas je odrešil, a ne zaradi pravičnih del, ki bi jih storili mi, marveč iz svojega usmiljenja, ko nas je v kopeli prerodil in prenovil po Svetem Duhu« (Tit 3,4–5). V krstnem prerodenju postane človek tempelj Svetega Duha. »Mar ne veste, da ste božji tempelj in da božji Duh prebiva v vas« (1 Kor 3,6). »Vi pa ne živite po mesu, ampak po duhu, če le prebiva v vas božji Duh« (Rim 8,9).

Krst je najtesneje pod mnogimi vidiki povezan s Svetim Duhom. Ta misel je živa pri cerkvenih očetih. Tertulijan primerja navzočnost Svetega Duha nad krstno vodo z njegovo navzočnostjo nad prvimi vodami: »Božji Duh je vel nad vodami, on, ki more prerajati krščene.«<sup>8</sup> »Mi smo ribice, ki imajo svoje ime po veliki Ribí: »Ichthys« – Jezus Kristus; rodimo se v vodi krstnega studenca in samo če ostanemo v vodi, ki jo oživlja Sveti Duh, bomo rešeni.«<sup>9</sup> Tisti, ki preraja, je vedno Sveti Duh, ponavlja Novacian: »Drugo rojstvo izvrši Sveti Duh v krstni vodi. Tako je on seme božjega prerodenja, duhovnik nebeškega rojstva, poroštvo obljubljené dediščine in kot oporoka večnega zveličanja. Napravil nas je za božji tempelj in bivališče njegovega življenja. Naš priprošnjik je pri Bogu z neizrekljivimi vzdihí; zagovornik, ki spopolnjuje našo službo in dolžnosti, prebivalec in pospeševalec naših teles.«<sup>10</sup>

Bogoslužje obnovljenega krstnega obreda različno naglašá delovanje Svetega Duha. V tem pogledu je zelo bogata blagoslovna molitev krstne vode: »Ta voda naj prejme od Svetega Duha milost tvojega edinorojenega Sina, da bi človeku, ki si ga naredil po svoji podobi, zakrament krsta izmil staro pregreho, in ga iz vode in Svetega Duha poklical v novo mladost. Naj pride, prosimo, Gospod, na to vodo po tvojem Sinu moč Svetega Duha, da bi vsi, ki so bili s Kristusom pokopani po krstu v smrt, z njim vstali v življenje.«<sup>11</sup> Neposredno pred maziljenjem s sveto krizmo krstitelj moli: »Vsemogočni Bog, Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa, te je rešil greha, te prerodil iz vode in Svetega Duha in te pridružil svojemu ljudstvu. On te je

<sup>8</sup> Tertulijan, *De baptismo*, PL 1, 1204A

<sup>9</sup> Tertulijan, *De baptismo*, PL 1, 1036A

<sup>10</sup> Novatia, *De Trinitate* 29; PL 3, 973B

<sup>11</sup> *Sveti krst*, Ljubljana 1970, 27–28.

mazilil z oljem odrešenja, da ostaneš ud Kristusa duhovnika, preroka in kralja za večno življenje.«<sup>12</sup>

Krst se podeljuje v imenu Svete Trojice. Zanimiva je razlaga sv. Ireneja o pomenu treh božjih oseb pri krstnem prerojenju. »Ko smo bili pri krstu prerojeni v imenu treh božjih oseb, smo postali obogateni z dobrinami, ki so v Bogu Očetu, po Sinu s Svetim Duhom. Tisti, ki so krščeni, so prejeli Svetega Duha, in ta jih daje Besedi, to je Sinu; Sin jih sprejme in daruje Očetu, ta jim podarja nepokvarljivost. Torej brez Svetega Duha ni mogoče videti božje Besede, in brez Sina ne more nihče priti k Očetu, kajti poznanje Očeta je Sin in poznanje Sina je mogoče doseči samo po Svetem Duhu. Vendar je Sin, ki po svojem poslanstvu pošilja Svetega Duha po Očetovi volji tistim, katerim in kakor Oče hoče.«<sup>13</sup> Krst je res delo vseh treh božjih oseb, saj povzema v sebi celotno zgodovino odrešenja. Prav tako napravi krščenca za pravi tempelj Očeta, Sina in Svetega Duha in ustvarja tako notranjo skupnost vernikov kot »ljudstvo zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4).

## 2. Birma

V prvem tisočletju so birmo pogosto podeljevali hkrati s krstom. Da gre za dva zakramenta, je bilo dovolj jasno tam, kjer je krščeval duhovnik, birmoval pa škof. Vsekakor je ta obred uvajanja vseboval kopel prerojenja in podelitev Svetega Duha. Vodna kopel je ostala vedno nespremenjena v znanih treh oblikah: potapljanje, oblivanje, škropljenje. Obred podeljevanja Svetega Duha pa se je spreminjal, čeprav je ohranil isti glavni učinek: podelitev Svetega Duha. Šele od 12. stoletja naprej je imel zakrament birme svoj, od krsta ločen obred.<sup>14</sup>

Birma je zakrament za podeljevanje Svetega Duha. Sveti Duh se daje in daruje že pri krstu, kot smo videli. Vendar se pri krstu na poseben način kot oseba daje učlovečeni božji Sin. Po krstu postane človek »sin v Sinu«. Tu se ne izvrši mesijanski dar Svetega Duha, ki so ga slovesno napovedovali že starozavezni preroki in večkrat tudi Kristus. Krstno zakramentalno znamenje tudi ne kaže neposredno na podelitev Svetega Duha, kakor to kaže birmansko zakramentalno znamenje. Krst je nujna priprava na prejem Svetega Duha, ki ga zakrament birme daje v polnosti. Pri birmi se v prvi vrsti daje Sveti Duh kot oseba. Sveti Duh je oseba, ki je »Dar«, »Dovršitev«, »Svetost«. Birma podeljuje napovedano polnost, obilje Svetega Duha. Samo zakramentalno znamenje neposredno kaže na to podelitev.

Pri Kristusu se je izvršilo dvojno poslanstvo Svetega Duha, in to v trenutku spočetja (prim. Lk 1,35; Mt 1,20), in po krstu v Jordanu (prim. Mt 3,16–17). Prvo je pomenilo začetek njegovega zemeljskega življenja, drugo pa začetek posebnega poslanstva trpečega božjega služabnika in odrešenika. Pri vsakem kristjanu se izvrši

<sup>12</sup> Prav tam, 45.

<sup>13</sup> Sv. Irenej, *Adversus haereses* IV, 20; PG 8 457.

<sup>14</sup> Ločitev obredov je zahtevala praksa. Od 3. stoletja dalje se jih je vedno več spreobrnilo h krščanstvu, število krstov otrok se je pomnožilo, otroci so umirali vsak dan. Zato je bila Cerkev postavljena pred izbiro: Ali naj škofje, redni delivci zakramentov uvajanja – krsta in birme – oba zakramenta odslej prepustijo duhovnikom, ki so škofom že doslej pomagali, ali pa ločiti maziljenje in polaganje rok od krsta ter samo birmo pustiti škofu, krščeval pa bi odslej le duhovnik. S tem bi se medsebojna povezanost obeh zakramentov nekoliko zabrisala. Za prvo možnost so se odločile vzhodne Cerkve, Rim pa je izbral drugo, čeprav do 12. stoletja ni izoblikoval samostojnega obreda za zakrament birme.

nekaj podobnega. Prva podelitev Svetega Duha pri krstu kristjana nadnaravno prerodi in ga usposobi za krščansko življenje, ko ga včleni v Kristusovo skrivnostno telo. Druga podelitev Svetega Duha pa ga obdari z vsemi darovi, ki so potrebni, da kristjan v polnosti živi življenje skrivnostnega telesa. Zato je birma zakrament osebnosti in doraosti. Seveda tu ne gre za juridično in psihološko doraost, temveč za bitno-nadnaravno izpopolnitev, za zavestno krščansko zrelost.«<sup>15</sup>

Obnovljeni obred svete birme (svete potrditve) ponovno poudarja povezanost tega zakramenta s Svetim Duhom. Že obe molitvi pri posvetitvi krizme na veliki četrtek pri krizmeni maši izražata navzočnost Svetega Duha. »Gospod, prosimo te, s svojim blagoslovom posveti to izdatno olje. Pridaj mu moč Svetega Duha po sodelujoči moči tvojega Maziljenca, ko se po njegovem svetem imenu to olje imenuje krizma. Vsem, ki bodo prerodeni iz vode in Svetega Duha, naj bo krizma zveličanja in naj jim da delež večnega življenja in nebeške slave.«<sup>16</sup> Vredno se je spomniti tudi molitve, ki spremlja polaganje rok: »Prosimo vsemogočnega Boga Očeta, naj na te svoje posinovljene otroke, ki so bili pri krstu prerodeni za večno življenje, dobrotno razlije svojega Duha, ki naj jih potrdi z obiljem svojih darov in jih po svojem maziljenju naredi še bolj podobne božjemu Sinu Kristusu.«<sup>17</sup> Razveseljivo je, da so v prenovljeni obred sprejeli kratko, a bogato staro bizantinsko zakramentalno slovilo: »Sprejmi potrditev – dar Svetega Duha.« Glavna prednost sedanjega besedila je, ker jasno izraža, da je ta dar Sveti Duh, gre torej za podaritev Svetega Duha samega, ne pa morda samo za kak njegov dar.

V zvezi s podelitvijo Svetega Duha navadno govorimo tudi o njegovih sedmerih darovih. S svojimi darovi napravi Sveti Duh kristjana sposobnega in voljnega, da rad sprejema njegove svete in opomine ter tako popolneje opravlja dela krščanske kreposti. Dajejo mu smisel za Boga, posluh za njegov glas, za njegovo voljo, da more v različnih življenjskih okoliščinah priti do pravega spoznanja in se v skladu s temi tudi odločati. Darovi Svetega Duha so na poti k svetosti vsem nujno potrebni.<sup>18</sup> »Darovi Duha so različni: nekatere kliče Sveti Duh k temu, da bi očitno pričevali za hrepenenje po nebeškem prebivališču in da bi to hrepenenje ohranjali živo v človeški družini; druge kliče k temu, da bi se posvečali zemeljskemu služenju ljudem in s to svojo nalogo pripravljali snov za nebeško kraljestvo. Vse pa osvobaja, da bi se v odpovedi samoljubju in s privzemanjem vseh zemeljskih sil v človeško življenje gnali naproti prihodnosti, ko bo človeštvo samo postalo Bogu prijetna daritev« (CS 38,1).

### 3. Evharistija

Evharistija kot najodličnejši in središčni zakrament, kjer je Kristus prav posebno pričujoč, ima namen, da bi bila zagotovljena Kristusova vseobsegajoča in stalno dejavna navzočnost v božjem ljudstvu, dokler ne bo prišlo do najtesnejšega zedinjenja s Kristusom ob njegovem prihodu v slavi.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Prim. M. Magrassi, v op. 2 n. d., 234–245; C. Rocchetta, *I sacramenti, sorgenti di santità*, v: *Santità cristiana*, Roma 1980, 275–277.

<sup>16</sup> *Posvetitve*, Ljubljana 1978, 175.

<sup>17</sup> *Sveta birma*, Ljubljana 1972, 20.

<sup>18</sup> Prim. *Prenova 2* (Ljubljana) 11.

<sup>19</sup> Prim. A. Strle, *Navzočnost povelčanega Kristusa v Cerkv in sv. evharistiji*, v: BC 38(1978)80.



Teologija je na osnovi razodetja poglobila nauk o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. Nekateri menijo, da je danes nauk o realni Kristusovi navzočnosti neka-ko v krizi, posebno kar zadeva razlago, češ da sta dosedanja razlaga in utemeljevanje tuja današnji miselnosti. Proti vsem poskusom, da bi temeljito spremenili razlago glede razodetega nauka, je cerkveno učiteljstvo ponovno potrdilo vero Cerkve v realno Kristusovo navzočnost v evharistiji.<sup>20</sup>

Enostranska razlaga evharistične skrivnosti izključno v kristološkem smislu sicer ni ravno zmotna, vendar nepopolna in v nevarnosti, da osiromaši resnično bogastvo evharistije. Današnja teologija, ki poudarja v evharistiji bistvene vidike – daritev, spomin na obed – razširja svoja obzorja v smeri trinitarične razsežnosti v evharistiji in k njenemu bistvenemu pomenu za duhovno življenje. Ta dva momenta se predvsem kažeta v povezanosti med evharistijo in Svetim Duhom.<sup>21</sup> Ta nova odprtost opozarja predvsem na dve dejstvi: na delovanje Svetega Duha v evharističnih darovih in na zakramentalno milost evharistije kot duhovno zedinjenje s Kristusom po daru Svetega Duha. Ta dva vidika sta biblično utemeljena in zlasti v vzhodni liturgiji precej upoštevana.<sup>22</sup>

#### a) Sveti Duh spremeni darove

Sveti Ciril Jeruzalemski pravi: »Česar se dotakne Sveti Duh, se vedno spremeni.«<sup>23</sup> Tako se dotakne Sveti Duh pri evharistični daritvi kruha in vina in ju spremeni v Gospodovo telo in kri. Skrivnostni moči Svetega Duha pripisujeta spremenjenje evharističnih darov predvsem vzhodna teologija in liturgija. V tem je pomen epikleze ali klicanje Očeta, da pošlje Svetega Duha, ki naj posveti kruh in vino. Ta misel vzhodne Cerkve je izražena v mnogih tekstih. Tu navedimo samo enega: »Darujemo ti to duhovno in nekrvavo daritev in te kličemo in molimo ter ponižno prosimo: pošlji svojega Svetega Duha nad nas in nad te darove, ki so pred nami . . . Napravi iz tega kruha dragoceno telo tvojega Kristusa in iz tega, kar je v kelihu, dragoceno kri tvojega Kristusa, in spremeni s svojim Svetim Duhom.«<sup>24</sup> Epikleza, ki jo uporabljajo v vzhodni liturgiji, nam pove, da je konsekracija delo Svetega Duha.

<sup>20</sup> V okrožnici *Mysterium fidei* pravi papež Pavel VI.: Ni dovoljeno . . . obravnavati skrivnosti transsubstanciacije, ne da bi kaj omenili čudovito spremenjene vse substance kruha v Kristusovo telo in vse substance vina v Kristusovo kri, o čemer govori tridentinski koncil, tako da bi se ustavljali le pri spremnitvi pomena (transfinalisatio), kakor da v posvečenih hostijah, ki preostanejo po končani mašni daritvi, Kristus. Gospod ni več navzoč«(11). Z izvršitvijo transsubstanciacije podobi kruha in vina nedvomno dobita nov pomen, ker nista več navadni kruh in navadna pijača, temveč znamenje svete stvari in znamenje svete hrane; toda nov pomen in nov namen dobita zato, ker vsebujega novo 'stvarnost', katero po pravici imenujemo ontološko. Pod podobama kruha in vina ni sedaj nič več tega, kar je bilo prej, temveč čisto nekaj drugega; in sicer ne le v odvisnosti od sodbe, ki je vsebovana v veri Cerkve, ampak v objektivni stvarnosti sami«(47).

<sup>21</sup> Prim. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, v: *NRTh* 100(1968)378–387; A. M. Kothgasser, *Die katholische Pneumatologie im Zwanzigsten Jahrhundert*, v: *Credo in Spiritum Sanctum*, Libreria editrice Vaticana 1982, 623–655.

<sup>22</sup> Prim. J. M. Rovira Bellosa, *El Espíritu Santo, ámbito divino de la celebración eucarística*, v: *Credo in Spiritum Sanctum*, 1098–1107; L. Bouyer, *Eucharistie*, Tournai 1966, 273–304; J. M. R. Tillard, v: op. 21, n. d., 380–382. Tudi v protestantski, zlasti kalvinistični teologiji je zelo v ospredju delovanje Svetega Duha; prim. M. Thurian, *La pneumatologie réformée*, v: *Credo in Spiritum Sanctum*, 687–694.

<sup>23</sup> Ciril Jeruzalemski, *Catechesae* V, 16.

<sup>24</sup> *Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega in sv. Vasilija Velikega* (slov. prevod) Rim-Trst 1965, 52.

V zahodni teologiji in liturgiji je ta misel preveč potisnjena v ozadje. Le posamezni starejši teologi izrečno omenjajo delovanje Svetega Duha pri posvetitvi evharističnih darov. Tako na primer srednjeveški sholastik Paschasius Radbertus pravi: »Z močjo Svetega Duha in po Kristusovih besedah postaneta njegovo meso in kri.«<sup>25</sup> Še bolj naglaša delovanje Svetega Duha v evharistiji Tomaž Akvinski: »V tem zakramentu je Kristusovo telo duhovno, to je nevidno in po moči Svetega Duha.«<sup>26</sup> »Ko pravimo, da se samo z močjo Svetega Duha spremeni kruh v Kristusovo telo, ne izključujemo instrumentalne moči, ki je v formi tega zakramenta.«<sup>27</sup> Veroizpoved, ki jo je Inocenc III. predložil valdencem, pravi, da evharistijo ostvarja »Stvarnikova beseda in moč Svetega Duha.«<sup>28</sup>

Prepričanje o delovanju Svetega Duha pri transsubstanciaciji, ki je v vzhodni liturgiji tako jasno izraženo, temelji na dveh osnovnih načelih: Tesna povezanost Svetega Duha s Kristusovo človečnostjo, ki jo evangelisti predpostavljajo kot poglavito dejstvo v Kristusovem življenju; učlovečenje je bilo delo Svetega Duha (prim. Lk 1,31); maziljenje s Svetim Duhom za oznanjevanje božjega kraljestva (prim. Apd 10,36–38). Na soteriološki ravni je evharistija kakor čudovito spremenjenje, v katerem postaneta kruh in vino poveličana Kristusova človeškost.<sup>29</sup> Od tod izhaja drugo načelo, ki ga zasledimo pri vzhodnih cerkvenih očetih, da je namreč delo Gospodovega duha<sup>30</sup> vse, kar Bog velikega dela v zgodovini odrešenja.

Tako moremo reči, da je Sveti Duh tisti, ki posveti darove, jih napolni s svojo močjo in spremeni v Kristusovo telo in kri. To spoznanje je zelo pomembno prav zaradi aktualnega razpravljanja o realni Kristusovi navzočnosti in transsubstanciaciji. Če je v teologiji v ospredju misel, da je spremenjenje darov delo Svetega Duha, potem so teorije o transignifikaciji in transfinalizaciji v ožjem pomenu nepotrebne.<sup>31</sup> Delo Duha Stvarnika se ne more omejiti na neko približno spremenjenje. Če se v evharistiji zgodi pravo in smotrno spremenjenje, je to zato, ker Sveti Duh notranje popolnoma spremeni kruh in vino in jim da nov pomen in cilj: spremeni ju v nekaj novega, kar pripada sedaj Svetemu Duhu.

### *b) Zedinjenje s Kristusom po daru Svetega Duha*

Drugi vatikanski koncil naglašja, da je evharistija Kristus sam, »ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenem in oživljajočim, daje ljudem življenje« (D 5). Kristusova človečnost, navzoča v evharistiji, je poveličana, duhovna, »pnevmatična«, to je napolnjena s Svetim Duhom. Sveti Duh je dar vstalega Kristusa vernikom. V obhajilu se uresničuje občestvo s Svetim Duhom posvečevalcem. V tem smislu

<sup>25</sup> Navaja J. M. R. Tillard, v op. 21 n. d., 382.

<sup>26</sup> S. th. 3 q. 75 a. 1 ad 1.

<sup>27</sup> S. th. 3 q. 78 a. 4 ad 1.

<sup>28</sup> A. Strle, *Vera Cerkev*, Celje 1977, šte. 560.

<sup>29</sup> Prim. J. Corbon, *Liturgie de source*, Paris 1980, 130–131.

<sup>30</sup> Prim. J. M. R. Tillard, v op. 21 n. d., 383.

<sup>31</sup> Z izrazom *transignifikacija* hočejo nekateri teologi povedati, da sta kruh in vino z evharističnim spremenjenjem dobila nov pomen; postala sta znamenje Kristusovega telesa in krvi. Z izrazom *transfinalizacija* pa hočejo naglasiti, da kruh in vino nista več namenjena našemu telesnemu hranjenju in dobita nov pomen; postala sta hrana nadnaravnega življenja. Gotovo je, da moremo v nekem smislu sprejeti obe teoriji kot razlago *transsubstanciacije*, upoštevaje pri tem nauk cerkvenega učiteljstva. Prim. A. Starič, *Teološko tumačenje euharistijske Kristove prisutnosti*, v: BS 51(1981)239–255, tu zlasti 251–255.



moramo tudi razumeti Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Iz deležnosti pri Gospodovem telesu in njegovi krvi se dar Duha kot žive vode (prim. Jn 7,37–39) v obilju razliva v posameznike, če le prejmejo obhajilo ne le zakramentalno, ampak tudi duhovno, to je z živo vero, ki deluje po ljubezni« (38). Ko sv. Ambrož razmišlja o evharistiji, pravi: »Vsakokrat, kadar piješ, prejmeš odpuščanje grehov in se napiješ Svetega Duha. Zato pravi apostol: 'Ne opijanajte se z vinom, v čemer je razbrzdanost, temveč se napolnajte z Duhom' (Ef 5,18). Tisti, ki se opije z vinom, se ziblje in opoteka, kdor se opija z Duhom, je zakoreninjen v Kristusu.«<sup>32</sup>

Tudi teologija danes predstavlja poudarek od zakramentalne Kristusove navzočnosti na zakramentalno milost, ki je duhovno zedinjenje s Kristusom in vsemi udi njegovega telesa po Svetem Duhu. Odrešujoče srečanje s Kristusovo človečnostjo se nadaljuje v notranjem prerojenju in posvečenju, ki je v oikonomiji odrešenja delo Svetega Duha. Tako tudi današnja duhovnost ni usmerjena toliko na češčenje Kristusa, ki je navzoč v evharistiji, temveč bolj na zedinjenje z njim po Svetem Duhu vsak trenutek življenja v srečanju z bližnjim in spolnjevanju bratske ljubezni, ki jo spodbuja in usmerja Duh ljubezni. Na to opozarja že imenovano Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Za zedinjenje s Kristusom, na katero je ta zakrament naravnani, pa je treba skrbeti ne le v času obhajanja evharistije, ampak je treba to zedinjenje nadaljevati v celotnem krščanskem življenju, tako da bodo verniki v veri neprestano premišljevali prejeti dar in da bodo ob vodstvu Svetega Duha v zahvaljevanju živeli svoje vsakdanje življenje ter prinašali obljubljeni sadove ljubezni« (38).

### *c) Pnevmatološkost evharističnih molitev*

Liturgična prenova drugega vatikanskega koncila je močno posegla v obred evharističnega bogoslužja. Po 400 letih je spet uvedla starodavno prakso – v vzhodnih Cerkvah ni bila nikoli pretrgana – da pri evharistični daritvi uporabljajo različne, predvsem štiri, evharistične molitve.<sup>33</sup>

Značilnost novih evharističnih molitev je epikleza, ki jo Rimski misal takole opisuje: »Cerkev s posebnim klicanjem prosi, naj darove, ki so jih ljudje darovali, božja moč posveti, to je, naj postanejo Kristusovo telo in njegova kri, in naj bo brezmadežen dar, ki naj ga prejmemo v obhajilu, v zveličanje vsem, ki ga bodo deležni.«<sup>34</sup> Ta opredelitev epikleze je zelo splošna, zato ne bo odveč, če jo kratko dopolnimo, saj ima v novih evharističnih molitvah pomembno vlogo. Beseda epikleza je vzeta iz grškega izrazoslovja. Epikalein pomeni klicati na, nad. Tako pomeni v bogoslužju epikleza prošnja, s katero se Cerkev obrača na Boga Očeta, da po svojem Sinu pošlje Svetega Duha, da bo nadaljeval delo posvečevanja med ljudmi. Ker je posvečevanje posebej delo Svetega Duha, zato je njegovo poslanstvo neprecenljivo v življenju Cerkve, bogoslužju, zakramentih in še posebno v evharistiji.

Rimski kanon – navadno ga imenujemo zdaj kar prva evharistična molitev – in nove tri evharistične molitve imajo dve epiklezi, prva je pred posvetitvijo, druga pa njej. V tem se kaže njihova sorodnost z aleksandrijsko liturgijo, ki ima tudi dve epiklezi. Druge vzhodne liturgije imajo samo eno epiklezo po pripovedi Kristuso-

<sup>32</sup> *De sacramentis* V, 3, 17; PL 16, 449.

<sup>33</sup> V Sloveniji uporabljamo poleg teh štirih še dve za spravo in za Cerkev; torej kar sedem. Vendar tu upoštevamo samo prvotne štiri.

<sup>34</sup> RMu 55c

vih posvetilnih besed.<sup>35</sup> Obe epiklezi rimskega kanona in novih evharističnih molitev imata svojo posebno fiziognomijo.

Nekaj posebnega je epikleza rimskega kanona ali prve evharistične molitve, ki se po obliki precej razlikuje od epiklez drugih treh evharističnih molitev. V tej se Sveti Duh omenja samo implicito, medtem ko se v drugih imenuje eksplicito. Sveti Duh se ne omenja, da bi posvetil darove. »Blagoslovi in sprejmi, o Bog, to daritev, naj bo duhovna in tebe vredna, da nam postane telo in kri tvojega ljubljene Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa.« Implicito je vključeno klicanje Svetega Duha v prošnji, naj postane daritev Kristusovo telo in kri. To pa pomeni posvetitev darov, kar je delo Svetega Duha. Kar je implicito v rimskem kanonu, je izrečno izraženo v novih evharističnih molitvah, ki razodevajo poglobljen nauk o Svetem Duhu. Pnevmatološko izražanje teh evharističnih molitev ima različne oblike. V vseh pa je razločno povedano, da moč Svetega Duha posveti oziroma spremeni darove. V drugi evharistični molitvi<sup>36</sup> je rečeno, da Oče posveti darove po Svetem Duhu: »Resnično si svet, Gospod, naš Bog, vir vse svetosti. Zato posveti, prosimo, po svojem Duhu te darove, da nam postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa.« Podobna je tudi epikleza v tretji evharistični molitvi: »Zato te ponižno prosimo, da po Svetem Duhu milostno spremeniš te darove, ki ti jih prinašamo. Naj postanejo telo in kri tvojega Sina, našega Gospoda Jezusa Kristusa.« V epiklezi četrte evharistične molitve pa se posvečenje darov neposredno pripisuje Svetemu Duhu: »Prosimo torej, dobri Oče, naj Sveti Duh posveti te darove. Naj postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa.«

Ko govorimo o posvetilni epiklezi, je prav, da se dotaknemo vprašanja, ki je skozi stoletja poglobljal razdaljo med kristjani. Gre za vprašanje, ali je posvetitev kruha in vina vezana na epikleze posvetitve ali na besede postavitve (»to je moje telo . . . to je moja kri«). Prvotno se to vprašanje sploh ni pojavilo, kajti evharistično molitev so imeli za eno celoto in niso razlikovali bistvenih in nebistvenih delov. Vendar pa so začele v 4. stoletju vedno bolj izstopati besede postavitve, ki so jim tudi pripisovali odločilno veljavo pri posvetitvi kruha in vina, in to tako na Zahodu kakor na Vzhodu. V 8. stoletju so na Vzhodu začeli imeti epiklezo, ki je za besedami posvetitve, za bistveni del pri konsekraciji. To sporno vprašanje se je posebno zaostri v 14. stoletju.<sup>37</sup> Danes se je to vprašanje zelo ublažilo. Na eni strani so pravoslavni začeli jemati besede postavitve in epiklezo kot nedeljivo enoto, potrebno za konsekracijo. Na drugi strani pa katoliški teologi besede postavitve vse bolj povezujejo s celotno evharistično molitvijo in je tako bolj upoštevano delovanje Svetega Duha pri posvetitvi darov. Epikleza posvetitve je en vidik edinstvene stvarnosti: konsekracija kruha in vina.<sup>38</sup>

Ustavimo se kratko še pri drugi epiklezi, obhajilni, kakor jo nekateri imenujejo. Tudi ta je v prvi evharistični molitvi drugače oblikovana kot v drugih treh: »Vse-

<sup>35</sup> Prim. S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, Celje 1986, 78; A. Cuva, *Fate questo in memoria di me*, Roma 1980, 191–192.

<sup>36</sup> Prvotno besedilo druge evharistične molitve prihaja iz Rima in je ohranjeno v Apostolski tradiciji Hipolita iz leta 217. Seveda je sedanja oblika druge evharistične molitve v primerjavi s prvotno Hipolitovo obliko precej spremenjena. Tretja in četrta pa sta sad prenovljenega bogoslužja drugega vaticanskega koncila.

<sup>37</sup> Prim. S. Čakić, *Euharistijska epikleza u istočnoj i zapadnoj teologiji*, Zagreb 1970, 23–30; T. Ivančič, *Euharistija i Duh Sveti*, v: BS 51(1981)256–270, zlasti 267–268; S. Rinaudo, *La liturgia epifania dello Spirito*, Torino 1980, 140–153.

<sup>38</sup> Prim. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint III*, Paris 1980, 294–310.

mogočni Bog, ponižno te prosimo, naj te darove tvoj sveti angel prinese na nebeški oltar pred tvoje veličastvo, da bomo vsi, ki od tega oltarja prejmemo presveto telo in kri tvojega Sina, polni milosti in vsega nebeškega blagoslova.« Kakor v posvetilni tako tudi v tej epiklezi ni izrečno imenovan Sveti Duh. Prosi pa, da bi bili vsi, ki bodo prejeli Gospodovo telo, polni milosti in vsega blagoslova z nebes. Vse to pa sodi v območje delovanja Svetega Duha, saj pripada njemu, da razdeljuje božje darove Cerkvi in posameznim vernikom.

V treh novih evharističnih molitvah je tudi v tej epiklezi jasno omenjen Sveti Duh. Vse tri izražajo prošnjo, naj Sveti Duh tistim, ki bodo prejeli Kristusovo telo, podeli milost edinosti v Cerkvi. V drugi in četrti evharistični molitvi je ta milost neposredno povezana z delovanjem Svetega Duha. »Ponižno prosimo, naj nas Sveti Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi, da bomo vsi eno« (2. ev. mol.). »Vse, ki bodo deležni istega kruha in keliha, naj Sveti Duh združi v eno telo« (4. ev. mol.). V tretji evharistični molitvi pa je edinstvo posledica polnosti Svetega Duha. »Napolni nas s Svetim Duhom, da bomo eno telo in en duh v Kristusu, ko se hranimo z njegovim telesom in njegovo krvjo.« Vredno je opozoriti na posebno obliko epikleze v novih treh evharističnih molitvah, ki je drugačna od epikleze prve evharistične molitve (rimskega kanona). V tej zadnji je izražena prošnja, da bi vsi obhajanci prejeli polnost milosti in ves blagoslov iz nebes. Medtem ko je v novih evharističnih molitvah prošnja za milost, ki prihaja iz evharističnega zakramenta (»res sacramenti«), to je zedinjenje vseh v skrivnostno Kristusovo telo. Tako je poudarjena eklezialna razsežnost evharistije. O tej pravi papež Janez Pavel II. v okrožnici Človekov Odrašenik: »To je temeljna resnica ne samo za poučevanje, temveč tudi za življenje: Evharistija gradi Cerkev in jo ureja kot pravo skupnost božjega ljudstva, kot zbor vernikov, ki je zanje značilna ista edinstvo, kot je družila apostole in prve Gospodove učence. To skupnost in edinstvo nadalje vedno znova gradi, vedno snuje in obnavlja s Kristusovo žrtvijo, ker obnavlja spomin njegove smrti na križu, s čigar krvjo smo bili odkupljeni« (20,3).

Poglobljen študij pnevmatologije ima ugoden odmev tudi v obeh epiklezah novih evharističnih molitev. Delovanje Svetega Duha v evharistiji in Cerkvi je kot dar neprestanega spominjanja, ki ga Kristus daje Očetu. Delovanje Svetega Duha pri spremenjenju kruha in vina in pri zedinjenju vseh v skrivnostno Kristusovo telo ustvarja v Cerkvi ozračje prvih krščanskih binkošti.

Obnovljeno zanimanje za vlogo Svetega Duha v zahodni teologiji in liturgiji je sad študija bogatega teološkega izročila in liturgije vzhodnih Cerkva, kar je dober temelj za uspešno ekumensko delo.

#### 4. Sprava

Vstali Kristus je na velikonočno nedeljo zvečer v dvorani zadnje večerje razlil na apostole svojega Duha: »Prejmite Svetega Duha! Komur grehe odpustite, so jim odpuščeni; komur jih zadržite, so jim zadržani« (Jn 20,22–23). Podelitvi Svetega Duha se pridružuje ustanovitev zakramenta sprave. S tem zakramentom so ljudje deležni odpuščanja grehov, sprave z Bogom in Cerkvijo, kar je sad Kristusove smrti in vstajenja. Človek ne more sam popraviti nereda, v odnosu do Boga, bližnjega in sebe, ki ga je povzročil greh. Sprava izhaja iz ljubezni Očeta, ki deluje po Kristusu v Svetem Duhu. Ker gre tu za notranje spreobrnjenje, je posebno očitno delo Svetega

Duha. Takšno prerobjenje človekovega srca je napovedal že prerok Ezekijel: »Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega duha vam vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali . . . Boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog« (Ezk 36,26–28). Sveti Duh je tisti, ki »da« človeku novo srce in ga napravi sposobnega, da ljubi Boga. Bog ljubi človeka v Svetem Duhu, ki je ljubezen, in človek ljubi Boga v Svetem Duhu, ki je ljubezen. Kristjan je zaradi prebivanja in delovanja Svetega Duha deležen božjega življenja, življenja, ki je ljubezen. »Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5). Ljubezen, ki je izlita v naša srca po Svetem Duhu, je treba razumeti v njeni polnosti in vseh njenih razsežnostih: ljubezen Boga do človeka kot začetek in vir, ljubezen človeka do Boga kot odgovor in ljubezen do bližnjega kot nadaljevanje božje ljubezni do človeka in dokaz ljubezni do Boga.

Oživljajoča in posvečevalna moč Svetega Duha v zakramentu sprave je navzoča v prenovljenem obredu. Pri začetnem obredu sprave moli duhovnik: »Katere je smrt premagala, naj tvoj Duh obudi k življenju« (štev. 99). Ali: Sveti in dobri Bog, pošlji nam svojega Duha, da nas očisti z zakramentom pokore in nas naredi tebi prijetno daritev« (štev. 50). Besedilo zakramentalne odveze ima v mislih podelitev Svetega Duha apostolom za odpuščanje grehov: »Bog, Oče usmiljenja, ki je s smrtjo in vstajenjem svojega Sina svet spraval s seboj in poslal Svetega Duha v odpuščanje grehov, naj ti po službi Cerkve podeli oproščenje in mir. In jaz te odvežem tvojih grehov v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« Besedilo odveze jasno pove, da spokornikova sprava izhaja iz Očetovega usmiljenja; kaže na povezanost, ki je med grešnikovo spravo in Kristusovo velikonočno skrivnostjo; poudarja vlogo Svetega Duha pri odpuščanju grehov; končno opozarja na cerkvenostni vidik zakramentalne pokore s tem, da za spravo z Bogom prosi Cerkev in se ta sprava podeljuje po službi Cerkve.<sup>39</sup>

## 5. Bolniško maziljenje

Prenovljeni obred zakramenta bolniškega maziljenja razodeva globljo pnevmatologijo kot prejšnji obred.

Pri krizmeni maši na veliki četrtek moli škof, ko blagoslavlja bolniško olje: »Prosimo usliši verno molitev in pošlji iz nebes svojega Svetega Duha Tolažnika v to olje, ki si mu dal priteči iz zelenega lesa, za naše telesno okrepčilo.«<sup>40</sup> Še bolj pa je pnevmatološkost bolniškega maziljenja izražena v zakramentalnem besedilu: »Po tem svetem maziljenju in svojem dobrotnem usmiljenju naj ti Gospod pomaga z milostjo Svetega Duha, odpusti naj ti grehe, te reši in milostno poživi.«

Milost Svetega Duha pri bolniškem maziljenju pomaga celotnemu človeku k ozdravljenju. Bolnika poveže s trpečim, umrlim in vstalim Kristusom in ga notranje na novo upodobi po njem. Krepi mu zaupanje v Boga in ga utrdi zoper skušnjavo hudega duha in zoper strah pred smrtjo. Vse to, da bi húdo ne le bolj prenašal, temveč tudi premagal in dobil zdravje, če bi mu bilo v duhovno korist. Če je potrebno, odpusti tudi grehe, in tako dopolni zakrament sprave.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Prim. S. Rinuado, v op. 37 n. d., 32–33.

<sup>40</sup> Posvetitve, Ljubljana 1979, 173.

<sup>41</sup> Prim. L. J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte?* Desclée de Brouwer 1974, 56–58.

## 6. Duhovniško posvečenje

Zakrament sv. reda je dejanje, s katerim Oče Jezusa Kristusa po ponovni podelitvi Svetega Duha kristjana oblikuje po svojem edinorojenem Sinu in ga pošilja, da v prostoru in času nadaljuje Kristusovo večno duhovništvo v posvečenje božjega ljudstva. To pomeni, da je zakrament sv. reda bistveno dar Svetega Duha, ki se podeljuje, kot zatrjuje apostol Pavel, s polaganjem rok (prim. 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6–7). Drugi vatikanski koncil kratko pove: Duhovniki so z maziljenjem Svetega Duha posvečeni in od Kristusa poslani (prim. D 12). Milost sv. reda je na poseben način povezana s Svetim Duhom. Tu ne gre za neko splošno povezanost, ki je pri vsaki zakramentalni milosti. Naj navedem besede današnjega slovila za vse tri stopnje sv. reda – diakonat, prezbiterat, episkopat – ki izražajo prav podelitev Svetega Duha: »Gospod, prosimo te, pošlji vanje Svetega Duha, da jih z darom tvoje sedmerovrstne milosti utrdi za zvesto opravljanje službe.«<sup>42</sup> »Prosimo, vsemogočni Oče, podeli tem svojim služabnikom dostojanstvo mašništva; obnovi v njihovih srcih Duha svetosti, od tebe podeljeno službo druge stopnje duhovništva naj sprejmejo in s svojim zgledom spodbujajo h krepostnemu življenju.«<sup>43</sup> »Izlij sedaj na tega izbranega svojo moč, tistega Svetega Duha, ki si ga dal svojemu ljubljenu Sinu Jezusu Kristusu. Ta ga je podaril apostolom, ki so tebi v neminljivo slavo in čast po vseh krajih ustanovili Cerkev kot tvoje svetišče.«<sup>44</sup>

Prav Sveti Duh, ki je Kristusov Duh, duhovnika notranje oblikuje po Kristusu, da je z njim vedno pripravljen spoznavati in spolnjevati Očetovo voljo in samega sebe nesebično darovati Očetu za božje ljudstvo, ki mu je zaupano.

## 7. Zakon

Zakrament zakona je dogajanje, ki »potopi« ljubezen med možem in ženo v veliko skrivnost zaveze Kristusa s Cerkvijo in Cerkve s Kristusom. Je nova obdareitev s Svetim Duhom, ki prebiva v Cerkvi in delo istega Svetega Duha, ki prebiva v poročenih in jih posvečuje. Zakramentalna milost Svetega Duha zakonca okrepi in tako rekoč posveti za dolžnosti in dostojanstvo njunega stanu. Ko v moči milosti tega zakramenta spolnujeta svojo nalogo v zakonu in družini, prežeta s Kristusovim Duhom, ki z vero, upanjem in ljubeznijo prešinja vse njuno življenje, tedaj bolj in bolj dosegata svojo polnost in medsebojno posvečenje (prim. CS 48,2). Sveti Duh je osebna ljubezen med Očetom in Sinom, tako je tudi navzoč v zakonu, da iz dveh napravi »enega«.

Žal moramo reči, da je v novem obredniku svetega zakona pnevmatološka razsežnost tega zakramenta v celoti pozabljena.

## SKLEP

V zakramentih Sveti Duh aktualizira Kristusovo velikonočno skrivnost, posedanja samega Kristusa kot vstalega Gospoda. Zato je vsak zakrament na poseben na-

<sup>42</sup> Posvetitve, 45.

<sup>43</sup> Posvetitve, 55.

<sup>44</sup> Posvetitve, 72.



čin vir svetosti vstalega Kristusa in Svetega Duha, ki je obilno razlit v naša srca. Ker Sveti Duh pri vsakem zakramentu podarja tudi posebno zakramentalno milost, uresničuje tudi vsak zakrament poseben vidik božje svetosti v človeku in posvečuje njegove posebne življenjske naloge.

Sveti Duh, ki deluje v vsakem zakramentu, uvaja kristjane v Kristusovo veliko-nočno skrivnost in jih spodbuja, da se oblikujejo po Kristusu. »A Bog je sklenil ljudi poklicati k temu, da prejmejo deležnost pri njegovem življenju, ne le kot posameznike, brez vsake medsebojne povezanosti; hotel jih je namreč napraviti za ljudstvo, v katerem naj se njegovi otroci, ki so bili razkropljeni, zberejo v enoto« (M 2). Notranje oblikovanje po Kristusu je v Cerkvi in s Cerkvijo. Po zakramentih se vključuje kristjan v Cerkev, ki mu pomaga, da vztrajno napreduje na poti svetosti.

Če so zakramenti »spomin« velikih del odrešenja, ki jih je napravil Bog v preteklosti in »posedanje« velikonočne skrivnosti v času Cerkve, so tudi »prerokba« velikih prihodnjih del. »Pri zemeljskem bogoslužju vnaprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalemu, h kateremu romamo in kjer na božji desnici sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotora. Z vso množico nebeške vojske pojemo hvalospjev Gospodu; ko častimo spomin svetnikov, upamo na delež in družbo z njimi; pričakujemo Odrešenika, našega Gospoda Jezusa Kristusa, dokler se ne prikaže on, naše življenje in se mi z njim prikažemo v slavi« (B 8). Sveti Duh deluje v vsakem zakramentu in vsak zakrament je priložnost za delovanje Svetega Duha v Cerkvi. Ob premišljevanju pnevmatološke razsežnosti zakramentov piše sv. Ambrož: »Odprite ušesa in zaznajte prijeten vonj večnega življenja, ki vam prinaša veter Svetega Duha po zakramentih.«<sup>45</sup>

### **Povzetek: France Oražem, Delovanje Svetega Duha v zakramentih**

Razprava odkriva pnevmatološko razsežnost zakramentov, ki je v zahodni teologiji še vedno premalo navzoča. Naloga Svetega Duha je, da nadaljuje delo učlovečene Besede in ga privede do polnega uresničenja. Prav zakramenti so zaradi delovanja Svetega Duha časovna vez, ki posvečujejo božje ljudstvo z odrešenjskim Kristusovim dogajanjem in ga naklanjajo v sedanji zgodovinski trenutek. Pri vsakem zakramentu podarja sveti Duh posebno zakramentalno milost in posvečuje človekove življenjske naloge.

### **Summary: France Oražem, The Action of the Holy Spirit in the Sacraments**

This paper deals with the pneumatological dimension of the sacraments, which is still insufficiently present in Western theology. It is the task of the Holy Spirit to continue the work of the incarnated Word and to bring it to its full realization. Owing to the action of the Holy Spirit the sacraments represent a temporal connection, consecrating God's people with Christ's redemptory action and conferring it upon them in the present moment of history. With every sacrament the Holy Spirit confers special sacramental grace on men and consecrates their life-work.

<sup>45</sup> Sv. Ambrož, *De mysteriis* 1, 2; PL 16, 389B.





## Kristjani v javnosti\*

Apologija ali zagovor krščanstva v javnosti je tako stara kot krščanstvo. Miselno težo in posebno literarno obliko pa ji je dal sv. Justin<sup>1</sup> v drugem stoletju po Kristusu, da bi dosegel za kristjane pravico do obstoja in javnosti. Ko je naš svet postal uradno krščanski, je ta oblika razmišljanja zatonila. Ljudem se je zdelo samo po sebi umevno, da so kristjani. Nihče jih zaradi tega ni napadal ali zapostavljal.

\* Besedilo predavanja, ki ga je imel avtor na proslavi sv. Tomaža Akvinskega v Mariboru 5. marca 1987.

<sup>1</sup> **Misli iz prve Apologije sv. Justina:**

(1) V imenu ljudi iz vsakega rodu, ki so po krivici osovraženi in preganjani, jaz, Justin, naslavljam ta govor in to prošnjo vladarju Titu Ęliju Hadrijanu Antoninu Piju, vzvišenemu cesarju, njegovima sinovoma Marku Avreliju, filozofu, in Luciju Veru, svetemu senatu in vsemu rimskemu ljudstvu.

(2) Razum zahteva, da tisti, ki so resnično bogaboječi in modri, cenijo in ljubijo samo resnico in nočejo slediti starim nazorom, če so slabi. Ne le, da zdrav razum narekuje, naj ne hodijo za tistimi, ki delajo ali učijo krivico, ampak se mora prijatelj resnice v vsakem primeru ravnati po pravici v svojih besedah in dejanjih, četudi ogroža svoje življenje in mu preti smrt.

Vas imajo torej povsod za bogaboječe in modre, varuhe pravice in prijatelje znanosti. Toda videli bomo, če ste to v resnici. Tega govora nisem napisal, da bi vam laskal, niti da bi dosegel vašo naklonjenost. Pisal sem, ker zahtevam, da nas sodite pravično in po treznem premisleku. Tudi zato sem napisal ta govor, da ne bi vi obsodili sami sebe, ker ste pod vplivom predsodkov in ker želite ugajati prazno-vernežem. Kar se nas tiče, vemo, da nam nihče ne more storiti zla, če nam ne dokaže hudodelstva in če nismo spoznani za krive. Lahko nas umorite, škodovati pa nam ne morete.

(3) Ne mislite, da so to prazne besede in kljubovanje. Zahtevam namreč, da preiščete tožbe proti nam. Če bodo spoznane za utemeljene, naj bomo kaznovani, kot se spodobi. Če nam ni kaj očitati, pa še zdrav razum ne dopušča, da se dela krivica nedolžnim na podlagi klevetanja. (. . .) V očeh vsakega pametnega človeka je zahteva, da so podložniki svobodni v svojem vedenju in v svojih besedah, poštena in edino pravična. Vladajoči pa naj razsojajo v duhu usmiljenja in modrosti, ne pa v duhu nasilja in tiranstva. Tako bodo zagotovo srečni oblastniki in podložniki.

(11) Ko slišite, da pričakujemo kraljestvo, zlahka mislite, da gre za človeško kraljestvo. Toda mi govorimo o božjem kraljestvu. To dokazujemo, ko na naših zasliševanjih odgovarjamo, da smo kristjani, čeprav dobro vemo, da se s tem priznanjem obsodimo na smrt. Če bi pričakovali človeško kraljestvo, bi tajili, da bi tako rešili svoje življenje. Skrivali bi se, da ne bi bili prikrajšani za to, česar se nadejamo. Toda naše upanje se ne ustavlja ob sedanosti, zato se tudi ne bojimo svojih krvnikov. In končno, ali ni treba vsem umreti?

(12) V nas boste našli najbolj goreče prijatelje in sodelavce za mir. Po našem nauku namreč nihče ne more uiti Bogu: ne hudobnež ne skopuh ne zahrbtnjež pa tudi poštenjak ne. Vsak bo šel po svojih delih v večno kazen ali večno zveličanje. Če bi bili vsi ljudje o tem prepričani, bi nihče ne hotel storiti hudodelstva, ki traja le trenutek, ker bi vedel, da ga bo zadela večna kazen v ognju. Vsi bi se povsem zdržali hudega in bi se okrasili z vsemi krepostmi, da bi dosegli od Boga obljubljene dobrine in se izognili kazni.

V novem veku se ta misel znova pojavi kot apologetika v šolah. Z razumom je hotela dokazati resničnost religije proti ateizmu, resničnost krščanstva proti nekrščanskim verstvom in resničnost katolištva drugim krščanskim Cerkvam. V resnici pa je apologetika predvsem obramba pred novim in drugačnim.

Danes, ko Cerkev ne vpliva več neposredno na vse družbeno in politično življenje, ampak je le ena od sestavin sodobne družbe, moramo kristjani ponovno zagovarjati svojo vero. Biti kristjan v sodobni družbi ni več samo po sebi umevno. Marsikje kristjane zapostavljajo, zatirajo ali celo preganjajo. Zaradi novega položaja kristjani ponovno razmišljajo o svoji navzočnosti v družbi in o pravici do javnosti.

Tokrat ne izhajajo več iz sveta, ki ga je treba braniti in ohraniti, kot je to delala apologetika, ampak iz sveta, ki ga je treba šele ustvariti. Gre za svet, kjer se bo lahko vsak človek svobodno odločal in svoje prepričanje javno izražal, ne da bi zaradi tega kakorkoli trpel. V tem duhu je razmišljal zadnji koncil. Objavil je celo posebno *Izjavo o verski svobodi* s podnaslovom *Pravice osebe in skupnosti do družbene in državljske svobode v verskih zadevah*. Ta izjava je znamenje novih časov, tudi v Cerkvi.

Okoliščine in svet, v katerem živim, kot tudi osnovno bogoslovje, s katerim se ukvarjam in ki izhaja iz apologije, so me spodbudili, da bi v bežnih obrisih predstavil nekatere vidike krščanske navzočnosti v javnosti.

## Dve plati življenja

Znano je, da označujemo zadnje obdobje Jezusovega življenja kot javno delovanje. V tem času so mu posamezniki in nekatere skupnosti nasprotovali, verske in politične oblasti pa so mu pripravile javen sodni proces. Med preiskavo ga je véliki duhovnik spraševal, Jezus pa mu je odločno odvrnil: »Javno sem govoril svetu. Vselej sem učil v shodnici in v templju, kjer se shajajo vsi Judje, na skrivnem pa nisem nič govoril. Kaj me sprašuješ? Vprašaj tiste, ki so slišali . . .« (Jn 18,20–21). Pavel omenja Jezusovo srečanje s Pilatom in pravi, da je »lepo pričal« (prim. 1 Tim 6,13). Javno pričevanje je zahteval tudi od svojih učencev in ob neki priložnosti jih je opomnil: »Nič ni skritega, kar se ne bo razodelo, in nič tajnega, kar se ne bo zvedelo. Zato se bo vse, kar ste povedali v temi, slišalo pri belem dnevu, in kar ste pri zaprtih vratih šepetali na uho, se bo oznanjalo na strehah« (Lk 12,2–3).

Ustanovitelj krščanstva je javno govoril in delal; pred nikomer ni imel nič skrivati. Izrecno je želel, da tudi njegovi učenci delajo tako. To seveda ne pomeni, da ne

---

V resnici se zdi, kot bi se bali, da bi vsi delali dobro in ne bi mogli več nikogar kaznovati. V tem primeru bi se vedli kot krvniki, ne pa kot dobri vladarji. Vendar mislimo, da niste tako malo razumni. Vladarji, ki žrtvujejo resnico javnemu mnenju, niso nič boljši od puščavskih razbojnikov.

(17) Mi torej častimo edinega Boga, za vse drugo pa smo vam radi pokorni in vas priznavamo za kralje in vladarje ljudstva. Boga prosimo, naj ljudje vidijo v vas poleg vladarske moči tudi modrost in razumnost. Če pa se ne boste zmenili za nas kljub našim prošnjam, čeprav delamo vse javno, zato še ne bomo trpeli. Verujemo namreč, ali bolje, prepričani smo, da bo vsak kaznovan v večnem ognju, kakor je s svojimi deli zaslužil, in bo dajal odgovor v skladu z oblastjo, ki jo je prejel od Boga. Kristus je rekel: »Od vsakega, ki mu je bilo veliko dano, se bo veliko zahtevalo« (Lk 12,48).

(68) Če se vam zdi, da se naš nauk sklada z razumom in resnico, ga upoštevajte. Če se vam zdi prazno govorjenje, ga omalovažujte kot čenče. Toda ne obsojajte nedolžnih ljudi na smrt kot sovražnike. Kajti vnaprej vam povem, da se ne boste izognili božji sodbi, če boste vztrajali v krivici. Mi pa bomo vzklikali: »Zgodi se božja volja!« (prevedel M. Špelič)

bi poznal trenutkov samote, daleč od javnosti. Ko so se učenci vrnili z misijonskega potovanja, jih je poslal na samotni kraj (prim. Mr 6,31). Ob drugi priložnosti jim je naročil, naj se ne razkazujejo, kadar se postijo, molijo in dajejo miloščino (prim. Mt 6,1-18).

Ustanovitelj krščanstva spodbuja torej svoje učence, naj negujejo tako javno kot zasebno življenje. Ta spodbuda se ujema z vsakdanjimi skušnjami. Vemo namreč, da je človek, ki nima možnosti za javno ali zasebno življenje, nujno okrnjen v svoji človečnosti in svobodi. So družbe in skupnosti, ki ukinjajo zasebnost, zahtevajo od svojih članov popolno prosojnost in jih dejansko podružbijo ali podržavijo. Birokrat v pripovedi Gorov Gradov zanosno pravi: »... človek nima več časa za tako imenovano zasebno življenje. To življenje so zamenjale dejavnosti, ki koristijo javnosti in so pod državno kontrolo. Država je postala človekova duša.«<sup>2</sup> V tem duhu delujejo države z uradno ideologijo in sekte. Druge družbe in skupnosti pa ne dovoljujejo ljudem, da bi javno nastopali ter izražali svoja mnenja in poglede. Določena skupina izbrancev je vzela javnost v zakup. V tem primeru omogočajo dostop v javnost predvsem neznačajnost, vdinjanje, konformizem in korupcija.

Kristjani odklanjajo obe skrajnosti, tako popolno pozasebljenje kot popolno podružbljenje osebe, čeprav nista redkost. Kjerkoli kristjani že so, poskušajo vzpostaviti določeno ravnovesje med obema poloma človekovega življenja, med javnostjo in zasebnostjo, tako da bi bilo čim manj izobčenih in izbrisanih pa tudi čim manj razosebljenih in podržavljenih. Za uresničitev teh ciljev je treba delovati na dveh različnih področjih, ki pa sta medsebojno povezani. Prvo področje je področje svobode vesti in ravnanja po njej, drugo pa so odnosi med Cerkvijo in državo.

## V svobodo poklicani

V zavesti kristjanov, nekoč in danes, glasno odmevajo Pavlove besede: »Vi ste bili namreč poklicani k svobodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za življenje po mesu, temveč služite drug drugemu v ljubezni« (Gal 5,13). Krščanski rodovi so to svobodo različno pojmovali in jo okoliščinam ustrezno uresničevali. K uresničitvi svobode, zase in za druge, je poklican tudi današnji rod kristjanov.

Za nami je drugi vatikanski koncil, ki pomeni prelomnico v pojmovanju svobode za kristjane. V Cerkvi so pojmovali svobodo kot pokorščino pastirjem. Sveti Pij X., ki je vladal v začetku stoletja, je glede tega jasen: »Samo zbor pastirjev ima pravico in avtoriteto . . . , krmariti in voditi. Večina nima nobene druge pravice, kot da se da voditi in sledi svojim pastirjem kot poslušna čreda.«<sup>3</sup> Nasprotno pa je koncil poudaril enako dostojanstvo in poslanstvo vseh, kljub različnim službam in nalogam.

Človek ni svoboden le, kadar se odloča za vero, ampak tudi potem, ko je vero sprejel in postal član Cerkve. Nihče ne more zamenjati človeka in njegove vesti. Cerkev je v službi človeka in mu učinkovito pomaga na njegovi poti k Bogu in vseplošni človeški rasti. V tem smislu je Cerkev kot ustanova drugotna v odnosu do

<sup>2</sup> Navaja M. Heller, *La machine et les rouages*, Paris 1985, 32. Na isti strani navaja V. Afanaseva, ki je v moskovskem Komunistu (1975/12) zapisal: »Vzgojitelj oblikuje človekova čustva in razum, ko posreduje in uvaja v njegovo zavest določeno sporočilo. To sporočilo usmerja človeka v vsakdanjih stvareh in v njegovih dejanjih.«

<sup>3</sup> Navaja L. Boff, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor 1986, 246.

kristjanov, ki vsi skupaj sestavljajo božje ljudstvo. Da bi lahko opravljala svojo službo, mora upoštevati zahteve vsega božjega ljudstva, jih oblikovati in izražati v javnosti. Tako se tudi izogne stalni nevarnosti, da bi se ujela v mreže institucionalne logike, si podvrgla kristjana in vse božje ljudstvo, namesto da bi mu služila.

Cerkev kot ustanova mora skrbeti, da vsi člani božjega ljudstva množijo prejete talente in se medsebojno bogatijo z darovi Svetega Duha. Ta naloga ni lahka, še zlasti ne, ker je obilje božjih darov neizmerno in ker Duh veje, kjer hoče. Zato odgovorni v Cerkvi večkrat mislijo, da jim vse uhaja iz rok. Največkrat je to tudi vzrok, da enkrat zavirajo, drugič grajajo, tretjič zviška poučujejo. Tako prihaja do napetosti med Cerkvijo kot ustanovo in vsem božjim ljudstvom. Priznati pa je treba, da je prav Cerkev kot ustanova velikokrat spodbudila in predramila vso Cerkev, ko se je ta upehala ali ustalila. Dovolj je, če omenimo prebujanje in ozaveščenje latinskoameriških kristjanov, ki ju je začela domača hierarhija.

Vsa Cerkev postaja kljub notranjim nasprotjem ali pa ravno zaradi njih vedno bolj odprt prostor, kjer je vsak sprejet in se more izražati v vsej svoji posebnosti in enkratnosti. Če je bila cerkvena javnost prej dostopna predvsem hierarhiji, je danes vse bolj odprta vsem članom Cerkve in skupinam v njej. Laiki se izražajo in zahtevajo več pravic in več odgovornosti. Ženske opozarjajo, da so v podrejenem položaju, kar ni prav, saj »ni več moškega in ženske« v Kristusu (prim. Gal 3,28); neevropski kristjani izražajo vero v svojih kulturah in verskih izročilih. Pestrost je spet dobila domovinsko pravico v Cerkvi, ki doživlja nove binokosti.

## Javnost za vse

Obenem s svobodo, ki jo je koncil ponovno razglasil za kristjane v Cerkvi, je zahteval podobno svobodo tudi v družbi. Tega pa ni zahteval le za kristjane, ampak za vsakega človeka. Tudi to stališče je novo v primerjavi z zadnjimi stoletji, ko so poudarjali le pravice institucije in krščanske vere v družbi. Pod Pijem IX. se je ta miselnost dokončno izoblikovala. Ta papež je označil za zmoto sodobnega časa prepričanje, da se sme vsak svobodno okleniti tiste religije in jo izpovedati, ki jo z razumom spozna za resnično (prim. Syllabus 15); kot norost je ožigosal prepričanje, da je svoboda vesti in kulta pravica, ki je lastna vsakemu človeku ter jo je treba razglasiti in zagotoviti v vsaki dobro urejeni državi (prim. *Quanta cura*).

Toda preskočimo sedaj zadnji dve stoletji, ko se je Cerkev vedno bolj zapirala, in pojdimo globlje v preteklost. Tam bomo odkrili velike osebnosti, ki so se navdihovale pri evangeliju, ko so se bojevale za ljudi in ustvarjale abecedo njihovih pravic. Vzemimo za primer »zbiralca indijanskih solza« Bartolomeja Las Casasa. Ta je sprožil ognjevite razprave o človeškem dostojanstvu in s svojo odločno obrambo indijanskih pravic skupaj s teologom Franciscom de Vitoria postavil temelje človeških pravic v novem veku. V ta boj se je samo petinštirideset let po odkritju Amerike vključilo tudi papeštvo. Pavel III. je v buli *Sublimis Deus* (1537) popolnoma nedvoumen glede pravic nekristjanov: »Odločamo in izjavljamo, da je prepovedano odvzeti Indijancem in vsem drugim ljudstvom, ki bodo še spoznala kristjane, njihovo svobodo in njihovo lastnino, čeprav so zunaj vere. Nasprotno izjavljamo in odločamo, da smejo svobodno in dopustno rabiti in uživati svobodo in svojo lastnino kot tudi do njiju priti; da jih nihče ne sme zaslužniti . . . in da je treba

Indijance in druga ljudstva povabiti h Kristusovi veri z oznanjevanjem božje besede in z zglednim življenjem.«<sup>4</sup>

Bogato in pestro cerkveno izročilo nedvomno potrjuje zasuk, ki ga je naredil zadnji koncil, ko je priznal pravico do svobode pripadnosti in zahteval pravico do javnosti za vse, ne glede na vero.

## Cerkev in države

V istem zamahu, ko je koncil odprl cerkveno javnost vsem vernikom, je zahteval, naj bo družbena javnost odprta vsem članom ne glede na njihovo prepričanje in naj državne oblasti spoštujejo njihovo izbiro. Tem zahtevam je pridružil še zahtevo, naj država prizna Cerkev in naj je ne ovira pri njenem poslanstvu.

Danes je Cerkev navzoča v skoraj vseh deželah sveta. Ponekod je ta navzočnost zgolj formalna, saj ji ne pustijo ne delovati ne sprejemati novih članov iz vrst domačinov. Tako je v mnogih islamskih deželah. V Latinski Ameriki ima Cerkev vse več težav z vojaškimi diktaturami in finančnimi krogi, ker se že dalj časa zavzema za revno in zatirano večino. V demokratičnih deželah prihaja navzkriž z javnim mnenjem na mnogih področjih, kljub temu pa tam ne ovirajo njenega delovanja. Drugače je v socialističnih deželah, kjer uradna ideologija še vedno obravnava religijo kot mračnjaštvo. Novembra lani je sovjetski voditelj Gorbačov govoril v Taškentu, da »se je treba odločno in neusmiljeno boriti proti verskim pojavom«, in je spodbujal komuniste, naj »okrepijo ateistično propagando«.<sup>5</sup> V mnogih deželah tretjega sveta pa so veseli cerkvene navzočnosti in lahko opravlja svoje delo in poslanstvo.

Odnosi med Cerkvijo in državo imajo torej zelo različne vsebine širom po svetu. Skoraj povsod je treba razlikovati med pravnim položajem in predpisi na eni strani ter dejanskim položajem v deželi na drugi strani. Na njihove razsežnosti vplivajo deloma razmerja moči v posameznih deželah in v svetu, še bolj pa kultura dialoga, odprta miselnost, apriorno spoštovanje in vzajemna dobrohotnost ljudi samih.

V naši domovini urejajo odnose med Cerkvijo in državo posebni zakoni ter protokol med Vatikanom in državo. V pogovoru o položaju Cerkve pri nas je ljubljanski metropolit in nadškof dr. Šuštar leta 1983 izjavil: »Večkrat pa sem slišal tudi opombo, da se je s protokolom spremenilo več v mednarodnih odnosih med Jugoslavijo in Vatikanom, manj med vrhovnimi predstavniki družbe in Cerkve pri nas, še manj pa v napetosti med vernimi in nevernimi v vsakdanjih življenjskih vprašanjih.«<sup>6</sup>

## Cerkev in družba

To mnenje še vedno velja, kot smo lahko brali lansko leto za dan republike v Delu: »S pravnega stališča je torej vse jasno: državljanske pravice niso odvisne od verske pripadnosti in nimajo torej nikakršne zveze z delitvijo na verne in ne-

<sup>4</sup> Pavel III., *Bulle du 2. juin 1537*, v: *Colonisation et conscience chrétienne*, Paris 1953, 140.

<sup>5</sup> *L'actualité religieuse*, janvier 1987, 6.

<sup>6</sup> A. Šuštar, *Na razpotjih časa*, Ljubljana 1986, 31.



verujoče. Pa vendar – v zvezi z verniki in vero ves čas uporabljamo izraz toleranca. Govorimo o strpnem odnosu, ne pa o sožitju. Če vzamemo za primer vzhodnoevropske države, potem je očitno, da smo z načelnimi stališči prišli veliko dlje, kot so tam. V praksi pa imajo verniki precej manjše možnosti za družbenopolitično uveljavitev, kot jih imajo tam (. . .). Pri vrhu socialistične zveze je nepartijcev komaj za vzorec, pa še tega imamo komaj nekaj po zadnjih volitvah. Strah pred religijo je očitno. Saj ni problemov pri sporazumevanju med vrhovi, težave so, ko gre za ljudi.«<sup>7</sup>

Med enakopravnostjo, ki je načelno zagotovljena, in njenim uresničevanjem v praksi, je razkorak. To dejstvo je mogoče različno razlagati. Vendar se mi zdi, da se Zdenko Roter ne moti, ko pravi: »Dodati je treba še to, da se zapostavljanje vernikov, glede na moje poznavanje stvari, ne dogaja naključno kot posledica ravnaj neučakanih ali napačno usmerjenih posameznikov, temveč to protislovno prakso obnavlja in omogoča družbenopolitični sistem. V njegovi zasnovi in funkcioniranju so napake, ki onemogočajo doseganje pozitivno opredeljenih ciljev. Od tod začaran krog neprestanega (besednega) ponavljanja nujnosti družbeno-politične enakosti vernikov in neprestanega obnavljanja nasprotno protislovne prakse.«<sup>8</sup>

Ko Cerkev zahteva pravico do družbene navzočnosti, se ne ukvarja s politiko in se ne vmešava vanjo. S to zahtevo ne posega na politično in oblastniško področje, ampak na področje temeljnih vrednot, ki jih je vsaka politična oblast dolžna spoštovati. Med nje pa gotovo spada nenapisana pravica državljanov do svobodnega združevanja ter do različnih verskih in ideoloških nazorov. Cerkev je ločena od države, ne pa tudi od družbe. V njej in zanjo deluje. O tem pravi koncil: »Cerkev ničesar ne želi bolj goreče kakor to, da bi se v službi blagru vsem mogla svobodno razvijati pod kakršnokoli obliko vladavine, ki priznava temeljne pravice osebe in družine ter potrebe skupne blaginje« (CS 42,5).

Do očitkov, da se Cerkev ukvarja s politiko, prihaja navadno zaradi neupravičenega enačaja vladajoče stranke ali države z družbo ali voljo ljudstva. To počnejo diktatorski in totalitarni režimi. Na to nas je opozoril že Trocki v svojem delu o Stalinu: »**Država, to sem jaz!**» je skoraj liberalni izrek, če ga primerjamo z resničnostjo Stalinovega totalitarnega režima. Ludvik XIV. se je enačil samo z državo. Rimski papeži so se enačili hkrati z državo in Cerkvijo – in še to samo med svetno vladavino. Totalitarna država gre daleč onstran cesaropapizma, saj obsega vse gospodarstvo dežele. V primerjavi s Sončnim kraljem lahko Stalin upravičeno pravi: »Družba, to sem jaz!«<sup>9</sup>

Da bi se izognili tej usodni teoretični in praktični zmešnjavi,<sup>10</sup> moramo razlikovati med politiko v širšem in ožjem pomenu. To razlikovanje so opredelili

<sup>7</sup> J. Grgič, *Pravila igre veljajo zgolj za vrhove*, v: *Delo*, 28. novembra 1986, 22.

<sup>8</sup> Z. Roter, *Brez enakopravnosti vernikov ni demokracije*, v: *Delo*, 28. novembra 1986, 22.

<sup>9</sup> L. Trocki, *Staline*, Paris 1979, 338.

<sup>10</sup> To usodno zmešnjavo je osvetlil, analiziral in pokazal njene uničujoče posledice za družbeno življenje Claude Lefort v delih: *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*, Paris 1976; *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981; *Essais sur le politique*, Paris 1986. Iz teh del razberemo, da pride do totalitarizma, kadar se monolitna oblast polasti civilne družbe, s silo uniči različnost in zaduši navzkrižja, ki vnašajo v družbo življenje in so sad družbenega življenja ter zlije v eno različna družbena področja: ekonomsko, politično, pravno, kulturno . . . Temu smrtonosnemu poenotenju se upira boj za demokracijo. Ta ni enkrat za vselej določen in zamejen političen režim, ampak trajen proces. Demokracija je namreč uglašena z nepredvidljivostjo civilne družbe in s človekovo presežnostjo. V njej nista družba in posameznik v službi oblasti in njene ideologije, kot se to

latinskoameriški škofje v sklepnem dokumentu iz Pueble. Tam beremo, da je politika v širšem pomenu besede dejavnost, ki »je usmerjena v skupno blaginjo, pospeševanje pravičnosti in človeških pravic, odpravljanje korupcije in kratenje človekovega dostojanstva. Politika, pisana z veliko začetnico, 'mora izoblikovati temeljne vrednote vsake skupnosti – notranjo edinost in zunanjo varnost – pri tem pa uskladiti enakost s svobodo, uradno avtoriteto s pravično avtonomijo in soodločanjem posameznikov in skupin . . . Določa tudi sredstva in etiko družbenih odnosov. V tem širšem pomenu je politika zares stvar Cerkve, vključno z njenimi škofi, ki so vendar služabniki edinosti'« (Puebla, št. 521). Škofje grajajo vse, ki »hočejo omejiti področje vere na osebno oziroma družinsko življenje in pri tem ne upoštevajo poklicne, gospodarske, družbene in politične ravnine, kot da greh, molitev in odpuščanje ne bi imeli s tem nič opraviti« (Puebla, št. 515).<sup>11</sup>

Politika v ožjem smislu pa je izvajanje »politične moči s ciljem, da bi reševali gospodarska, politična in socialna vprašanja po načelih in ideologiji posameznih skupin prebivalstva« (Puebla, št. 523).<sup>12</sup> Tokrat gre torej za strankarsko dejavnost. »Strankarska politika je področje laikov. Laiškemu stanu pripada ustanavljanje in vodenje strank, ki z ideologijo in strategijo pospešuje svoje pravične cilje« (Puebla, št. 524).<sup>13</sup>

Danes veliko slišimo in beremo o demokratizaciji naše družbe. Ni jasno, kako bi jo lahko uresničevali, če bi kristjani in Cerkev ne mogli v tem procesu sodelovati v vsej svoji enkratnosti in posebnosti: to se pravi kot ljudje in skupnost z lastnim prepričanjem, vrednotami in sredstvi. Če bi njihov glas odmeval zgolj v prazno in bi ga s posmehom zavrnil, češ: »Papež, Cerkev, kristjani, koliko legij?«, potem ne bi šlo za demokratizacijo in globoke družbene spremembe, ampak le za liberalizacijo,

---

dogaja v totalitarizmu. To je še zlasti očitno ob različnih simbolnih dejanjih. Tako npr. ob praznikih, pa naj bodo verski ali civilni, voščijo oblastniki, medtem ko zahteva totalitaristični ritual, da se ljudstvo pokloni oblastem, jim vošči praznike in, predvsem, izrazi svojo srečo zaradi tako enkratne oblasti, ki je – tega se ljudstvo zaveda – v vsej svoji nevednosti ne zasluži.

O nesmiselnosti te zmešnjave in poenotenja razmišlja naš pesnik Janez Menart v **Pridigi 1559**. V njej govori o Karlu V., ki je hotel za vsako ceno poenotiti svoje cesarstvo in ker ni uspel, se je zagrenjen umaknil v samoto.

Sto ur si je naredil in trudil se nad vsako  
le z eno sólo željo: da dve bi šli enako.  
Nastavljal je, popravljaj, a zmerom prej ko slej  
so ene zaostale in druge ušle naprej.

Nekoč pa zažarel je od blagega nasmeha:  
»Kako naj bi cesarstvo imelo več uspeha,  
ko še celo te ure, izdelek **mojih** rok,  
tiktakajo križemkražem, tako kot hoče Bog;  
jaz pa z besedo, mečem sem gnal se zaneseno,  
da pisano cesarstvo tiktaka naj kot eno.  
Zahvaljen bodi Jezus, da oči si mi odprl!«

(. . .)

Preljubi krščeni, ta prilika uči,  
da **ena** volja nikdar ni volja **vseh** ljudi.  
Pri vseh stvareh je eden **za** stvar in drugi **proti**,  
a tretji rad bi hodil po svoji tretji poti.  
Zato nihče ne bodi le v lastni Prav zazrt!  
Pustimo svetne marnje in mislimo na smrt!

<sup>11</sup> L. Boff, v op. 3 n. d., 58–59

<sup>12</sup> L. Boff, v op. 3 n. d., 60

<sup>13</sup> L. Boff, v op. 3 n. d., 60



ki ni nič drugega kot taktično ravnanje oblasti, da bi še naprej ohranila monopol nad javnim življenjem. Če pa je verjeti enemu naših kulturnikov, so tokrat spremembe korenite, kajti »Slovenija je dosegla tako stopnjo materialnega in duhovnega razvoja, da je naš nadaljnji napredek možen samo v pravi demokratični družbi, ki bo, v prostoru in času, v katerem živimo, razvijala najboljše dosežke samoupravne Socialistične Jugoslavije in zavrгла vso svojo preživelo, zavirajočo, nesvobodno dediščino.«<sup>14</sup>

V tem primeru pa je neizogibno dvoje. Neizogibno je, da kristjani so in smejo biti do družbe in ureditve, kjer živijo in delujejo, tudi kritični. Po besedah koncila je Cerkev »znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe« (CS 76,2), zato je kritična do vseh držav in sistemov, čeprav v vseh deluje, da bi človeku pomagala do celostne osvoboditve. Prav tako pa je tudi neizogibno, da so kristjani in Cerkev sprejemljivi za kritiko. Iz tega sledi, da Cerkev in kristjani ne morejo nikjer stati ob strani družbenih dogajanj. Razumno in vztrajno morajo opozarjati na družbene, gospodarske, politične, ideološke in kulturne mehanizme, ki ljudem jemljejo pravico do javnosti in jih spreminjajo v nemo neodgovorno in brezoblično maso. Pred oportunistom in konformizmom more obvarovati le pravica do javnega izražanja in delovanja. V javnosti se soočajo različni pogledi in mnenja, ne da bi kdo imel že a priori več pravice kot drugi. V javnosti je edino veljavna le moč besede in dejanj, ki besede potrjujejo ali ovračajo. Nobeno sklicevanje na Boga, ljudstvo in zgodovinske zasluge, ne more napraviti ene za bolj enake kot druge.

Javna navzočnost je bistvenega pomena za človekovo in družbeno celostno rast in osvoboditev, zato bi bilo neopravičljivo, če je kristjani ne bi želeli in spodbujali. Tudi ni razumljivo, če za ceno lastne varnosti ne zastavimo svoje besede, »krotko in spoštljivo, iz mirne vesti«, kot pravi Peter, v prid in zagovor tako tistih, ki nimajo pravice do javnosti, kot tudi tistih, ki jih zaradi poštenega in nekonformističnega nastopa oblast sramoti ali preganja. Vsako popuščanje na področju svoboščin krepi totalitarne mehanizme, ki hočejo uničiti človekovo presežnost, da bi lahko z njim razpolagali po svojih načrtih in zamislih.

## Noetova barka?

Auschwitz, Gulag in Hirošima so trdno zakoličeni mejniki v zgodovini človeštva: z njimi se začne nova doba. Pred njimi so ljudstva lahko živel druga brez drugega ali drugo proti drugim; po njih pa lahko preživijo samo drugo skupaj z drugimi. Nobeno ljudstvo si ne more narediti barke kot Noe, da bi ubežalo naraščajočim vodam; angelov ne bo, da bi nas odvedli na varno kot Lota in njegovo družino; faraonova hči se ne sprehaja več ob Nilu, da bi nas rešila gotove smrti, kot je rešila Mojzesa.

Iz našega sveta ni mogoče ubežati drugam kot v smrt; če pa ostanemo v njem, smo vsi v stalni smrtni nevarnosti. Ali smo prepuščeni sami sebi? Ali ni izhoda?

Izhod je, če postanemo drug drugemu barka, angeli, faraonova hči. Vendar smo prepuščeni sami sebi. Tega namreč ne more storiti nihče namesto nas. Posameznik ali skupnost ali narod lahko drugega sprejme ali zavrne, ljubi ali sovraži, prezira ali

---

<sup>14</sup> M. Mikeln, *Za pluralizem, ki ni oportunistično slogaštvo, ampak diferenciacija med različno mislečimi, toda enako spoštovanimi*, v Delo, 9. februarja 1987.

spoštuje. Posameznik lahko skupnost ruši ali gradi in skupnost more posameznikovo osebno rast pospeševati ali pa ga razosebiti ter ukrojiti po planu. Za kaj se bomo odločili?

Kristjani smo se odločili hkrati za Boga in človeka, v zasebnem in javnem življenju. To pomeni, da se hočemo oblikovati v trdne in zgrajene osebnosti, ki živijo iz prepričanja in ne trepetajo zase, ko ugotavljajo, da niso vsi ljudje kristjani. Ljudje s trdno hrbtenico in pokončno glavo pa ne morejo ostati v zapečku. Nasprotno, v javnosti mirno in suvereno živijo zvesto Jezusu Kristusu; njihova zvestoba se kaže v tem, da spolnjujejo zapoved ljubezni. Tedaj se uresničujejo Učenikove besede: »Vi ste sol zemlje . . . Vi ste luč sveta . . . Tako naj sveti vaša luč ljudem, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,5–16). Tedaj ima človeštvo nekaj več možnosti, ne le da preživi, ampak da živi prekipavajuče in polno, skratka, da ima življenje v obilju.

#### **Povzetek: Drago Ocvirk, Kristjani v javnosti**

Razprava je slavnostno predavanje, zato v posebnem slogu govori o vedno aktualnem vprašanju javnosti krščanske vere. Najprej pokaže nekaj značilnih zgodovinskih dejstev, nato pa se predvsem zadržuje pri sedanjem stanju v naši domovini in možnostih za prihodnost.

#### **Summary: Drago Ocvirk, Christians in Public Life**

This paper is an official lecture and therefore it deals with the ever-relevant question of living Christian faith in public in a special style. First it shows some historical facts after which it dwells on the present situation in our country and on the possibilities for the future.



Jože Krašovec

## Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi

Pridigar je znan kot skeptik glede vseh značilnih vidikov bibličnega verovanja.<sup>1</sup> Ta posebno izviren modrec izhaja iz lastnega izkustva, saj govori o tem, kar je sam videl in spoznal. Domala vse njegove ugotovitve se končajo z označitvijo **hebel** – »dih vetra«, v abstraktnem pomenu »ničnost, minljivost...« Kako osrednjega pomena je pri Pridigarju ta beseda, pokaže že statistično dejstvo. V celotni hebrejski Bibliji se beseda pojavi 73-krat, od tega 38-krat pri Pridigarju.

Ker sodi vprašanje glede povračilne božje pravičnosti v celotni Bibliji med najbolj osrednje teme, je zahteva logike, da Pridigar s svojim skepticizmom tudi tu ni prizanesljiv. Bralcu dejansko najbolj zbuja pozornost besedila, v katerih Pridigar govori o enaki usodi pravičnih in krivičnih ali celo obrne na glavo tradicionalno načelo o ustreznem povračilu.<sup>2</sup>

Stanje besedil in obstoječa mnenja narekujejo obravnavo v dveh delih: a) Besedila s tematiko božje pravičnosti; b) Kritična presoja besedil in razlag.<sup>3</sup>

### a) Besedila s tematiko božje pravičnosti

Povračilna božja pravičnost prihaja različno do veljave v nekaterih posebno vidnih besedilih: 1,12–2,26; 3,16–22; 7,15–22; 8,2–9; 8,10–9,10; 11,9; 12,14.

<sup>1</sup> Prim. A. Lauha, **Kohelet** (Biblischer Kommentar XIX), Neukirchen-Vluyn 1978, 14: »Pri svojem delu sem se trdno prepričal, da je treba razumeti knjigo Kohelet predvsem kot oster protest proti racionalno-mističnemu pojmovanju, ki se kaže tako v šolski modrosti Stare zaveze kakor tudi drugje v izraelsko-judovskem religioznem pojmovanju.«

<sup>2</sup> A. Lauha, ki v svojem dokaj novem komentarju podaja celotno panoramo novejših diskusij in študij Pridigarjeve knjige, dejansko tako v uvodu kakor v komentarju predvsem poudarja Pridigarjev skepticizem glede tradicionalne vere v božjo pravičnost. Prim. tudi E. Podechard, **L'Ecclesiaste** (Études bibliques), Paris 1912, 161.

<sup>3</sup> Med komentarji gl. poleg že omenjenih E. Podechard in A. Lauha še: G. A. Barton, **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes**, Edinburgh 1908; K. Galling, **Die Fünf Megilloth. Prediger Salomo** (Handbuch zum Alten Testament 18), Tübingen 1940, 47–90; H. W. Hertzberg, **Der Prediger** (Kommentar zum Alten Testament XVII/4–5) Gütersloh 1963; O. Loretz, **Qohelet und der alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet**, Freiburg-Basel-Wien 1964; P. L. Di Fonzo, **Ecclesiaste** (La Sacra Bibbia), Roma-Torino 1967.

### 1,12–2,26 – vse zadene ista usoda smrti

V pričujočem besedilu se Pridigar predstavlja kot kralj v Jeruzalemu, ki »z modrostjo« preiskuje vse, kar se dogaja pod soncem (1,12–13). V besedilu izpoveduje svoje poglede glede osnovnega vprašanja, ali ima dogajanje v svetu kakšen smisel. Kakor vedno, tudi tu svoje ugotovitve označuje z besedo **hebel**. Od 2,12 dalje se neposredno dotika vprašanja pravičnosti v svetovnem redu, ko govori o usodi modrih in neumnih oziroma pravičnih in krivičnih. Pridigar načelno priznava prednost modrosti pred neumnostjo, a z bolečino poudarja, da končno vendarle vse, tako modre kakor bedake, zadene ista usoda smrti (2,12–16). Zaradi tega zasovraži življenje in ves svoj trud (2,17–18). Posebno ga moti, da mora človek, ki si nekaj s težavo pridobi »z modrostjo, znanjem in spretnostjo«, vse zapustiti nekemu drugemu, ki se za to ni prizadeval (2,21).

Sklepna vrstica 2,26 končno prinaša izjavo, da Bog različno ravna s pravičnimi in krivičnimi:

Da, on daje človeku, ki mu je všeč, modrost, znanje in veselje, grešniku pa daje muko, da zbira in kopiči, da zapusti tistemu, ki je Bogu všeč.

Ker ta vrstica spominja na tradicionalno povračilno načelo, nekateri razlagalci sklepajo, da gre tu za dodatek kasnejšega glosatorja.<sup>4</sup> Nekateri drugi pa ugotavljajo, da v tej vrstici ni govor o povračilu, temveč o svobodi božjega delovanja, na katero človek nima nobenega vpliva. Zato ne vidijo razloga, zakaj bi morali besedilo odrediti Pridigarju.<sup>5</sup>

### 3,16–22 – tudi za sodbo je določen čas

Ta enota se neposredno dotika vprašanja božje pravičnosti v v. 17, ki se glasi:  
Rekel sem v svojem srcu:

Pravičnega in krivičnega bo Bog sodil,

zakaj je čas za vsako opravilo in vsako dejanje.

Sklepanje na božjo sodbo v 17a je ustrezno navezano na ugotovitev, da vlada v svetu nepravica. V v. 16 beremo:

Še nekaj sem videl pod soncem:

na mestu pravice je tam krivica,

na mestu pravičnosti je tam krivica.

Izjava o povračilu kljub temu preseneča, ker že neposredno sobesedilo nasprotuje takšnemu sklepanju. V v. 19–21 Pridigar ugotavlja, da človeka zadene ista usoda smrti kakor žival. Zato bi bilo prej pričakovati, da bo njegov sklep glede usode pravičnih in krivičnih podoben, da namreč smrt poruši sleherno razliko med obema kategorijama. Mar to pomeni, da je treba v. 17a preprosto razglasiti za poznejši dodatek?<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Gl. G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*, 84; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, 677; A. Lauha, v op. 1 n. d., 58. O. Eissfeldt dopušča, da so kasnejši dodatek tudi 3,17; 7,18b.26b; 8,5.12b.13a; 11,9b; 12,7b. A. Lauha, *Kohelet*, »Einleitung«, str. 7, pripisuje kasnejši roki: 3,17a; 5,18; 7,26b; 8,12b.13; 11,9b. Gl. tudi njegov komentar k omenjenim vrsticam. E. Podechard, v op. 2. n. d., 284, pravi k istemu mnenju: »Ta hipoteza se zdi utemeljena.« Gl. tudi »Introduction«, str. 160–62.

<sup>5</sup> Gl. K. Galling, *Kohelet-Studien*, v: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 9 (1932) 289; K. Galling, v op. 3 n. d., 57; H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 94.

<sup>6</sup> Gl. npr. G. A. Barton, v op. 4 n. d., 108.

Če smo pozorni na Pridigarjevo izhodišče in temeljne poudarke, se pokažejo še druge možnosti interpretacije brez hipoteze o kasnejšem dodatku. Kakor je razvidno iz izjave »zakaj je čas za vsako opravilo in vsako dejanje« v v. 17b, piše Pridigar enoto 3,16–22 pod vtisom svoje filozofije o »določenem času« za vse dogajanje na svetu (gl. predvsem 3,1–8). Potemtakem tudi v v. 17a poudarek ni na povračilu kot takšnem, temveč na sklepanju, da je tudi za sodbo nad pravičnimi in krivičnimi določen čas. Na osnovi v. 19–21 bi mogli domnevati, da Pridigar pri tem misli na smrt: smrt je absolutno zanesljiv čas sodbe za vsakega človeka.<sup>7</sup>

Kaj to pomeni za vrednotenje sodbe kot takšne? Pridigarjeva knjiga ne dopušča gotovosti glede vprašanja, ali avtor v svojem verovanju oziroma filozofiji vključuje sodbo z ustreznim povračilom po smrti. Toda ni dvoma, da krepost, pravičnost, modrost načelno višje vrednoti kakor njihovo nasprotje. Če zdaj ugotavlja, da v svetu vlada in uspeva krivica, se utemeljeno tolaži, da bo nekoč, to je vsaj s smrtjo tudi tega konec. To je sicer skromna tolažba, vendar pa v določenem trenutku lahko zadostuje; posebno če Pridigar sprejema slutnjo, da je vsako uspevanje brez modrosti in pravičnosti le navidezno in je torej konec krivičnih v vsakem primeru drugačen, kakor je konec pravičnih.

### 7,15–22 – ideal zlate sredine

Že velike razlike v razlagi kažejo, da je besedilo zahtevno. Obstoječe metode razlaganja premalo upoštevacjo literarno in jezikovno zgradbo besedila, to je organsko povezanost vrstic v dejanskem sobesedilu.

Vse kaže, da sta ključnega pomena dve izjavi: »Kdor se Boga boji, uide obema« (18b); »Kar se tiče človeka, ni na zemlji pravičnega, ki bi delal samo dobro in ne bi grešil« (20). Ti dve izjavi sta v vzročni zvezi. Za človeka je tem bolj logično, da se Boga boji, čim bolj se zaveda svoje omejenosti in nepopolnosti. Kdor spozna lastno nepravilnost, lahko odkrije svojo resnično možnost v presežni božji pravičnosti. Ta vzajemnost je pri Pavlu priostrena do skrajnosti in je osnova njegove teologije o opravičenju.

Iz spoznanja, da nihče ni zgolj pravičen, Pridigar logično sklepa, da se mora človek že v prizadevanju za pravičnost zavedati svojih meja. Ta sklep mu narekujejo vrstice 15–18, ki jih lahko ustrezno dojamemo le v njihovi notranji povezavi. Besedilo se glasi:

- 15 Oboje sem videl v dneh svoje ničnosti:  
Obstaja pravičnik, ki propade kljub svoji pravičnosti,  
obstaja krivičnik, ki dolgo živi kljub svoji hudobiji.
- 16 Ne bodi preveč pravičen,  
ne bodi pretirano moder!  
Zakaj bi se ugonabljal?
- 17 Ne bodi preveč krivičen,  
ne bodi bedak!  
Zakaj bi umrl pred časom?
- 18 Dobro je, da se oprimeš tega,  
pa tudi onega ne izpustiš iz rok,  
kajti kdor se Boga boji, uide obema.

<sup>7</sup> Prim. K. Gallig, v op. 3 n. d., 63–64; H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 110: »... Pri tem se zdi, da je smrt **sama** čas sodbe.«

V. 15 je izraz preprostega izkustva, ki ne potrebuje dokaza. S tem je postavljena pod vprašaj nesporna veljavnost tradicionalne teze o povračilu. Hoče Pridigar s to obrnjeno antitezo izraziti protest proti tradicionalni veri v božjo pravičnost, da bi dal duška svojemu pesimizmu?<sup>8</sup> Paralelizem v. 16–17 skupaj z nasvetom v v. 18 kaže, da je Pridigarjev osnovni namen precej drugačen, ker ne izhaja le iz površnega opazovanja videza ali čustvene romantike, temveč iz poglobljene in trezne refleksije. V. 16–17 sta čudovit izraz ideala zlate sredine, ki je med drugim značilen za Aristotelovo etiko.

Par v paralelizmu: »Ne bodi preveč pravičen . . .« // »Ne bodi preveč krivičen . . .« je izvirna oblika merizma v najbolj navadni obliki polarnega izraza, to je izražanja celote z nasprotji.<sup>9</sup> Avtor figurativno uporablja obe nasprotji, da poudari nesmiselnost človekovega naprežanja v najsplošnejšem smislu. Dejanski pomen figure bi lahko izrazili nekako takole: »Ne naprezaj se za vsako ceno!« ali »Varuj se vseh skrajnosti!« V. 18ab prinaša merističen povzetek merizma v. 16–17, da že omenjen abstraktno izražen nasvet ustrezno podkrepi. V. 18c pa razkriva teološko ozadje svarila. Izraža namreč prepričanje, da le »strah božji« človeka lahko obvaruje pred skrajnostmi oziroma pred ničevim naprežanjem, ki ugonablja. Iz vsega tega je razvidno, da se dejanska Pridigarjeva teološka perspektiva pokriva z vrhom značilnega bibličnega verovanja. Pridigar se zaveda, da je ravno pomanjkanje zavesti o lastnih mejah in zaupanja v božjo pravičnost in božjo modrost razlog ničevemu človekovemu naprežanju v najrazličnejših smereh. Če človek nič ali premalo upošteva božjo pravičnost in božjo modrost, za vsako ceno sam poskuša doseči pravičnost in modrost. Tako hoče življenje vzeti v svoje roke. Pridigarjevo svarilo je torej izviren izraz najbolj klasične biblične kritike glavnega človekovega greha: napuha, ki je razpoznavni znak farizejske zaverovanosti v lastno pravičnost in poganškega ponosa nad lastno modrostjo.<sup>10</sup>

Kakšna je po vsem tem vloga v. 15 v okviru celote? Nič drugo kakor priprava svarila pred pretiranim zaupanjem v lastno pravičnost. Bog s svojo pravičnostjo določa potek dogajanja v svetu. V svoji presežni pravičnosti si lahko dovoli, da so dejstva za človekovo omejeno izkustvo celo v nasprotju s povračilnim načelom. Človek se mora torej ukloniti determinaciji presežne božje pravičnosti in iskati

<sup>8</sup> Tako meni zlasti A. Lauha, v op. 1 n. d., 130–36. Kakor vedno A. Lauha tudi tu pretirava z enostransko ideologijo o Pridigarjevem »svetovnonazorskem bankrotu« in s tem dokazuje, da mu manjka potrebna intuicija za dojemanje globine in širine Pridigarjeve knjige.

<sup>9</sup> Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33), Rome 1977.

<sup>10</sup> Kot redkost lahko k tem ugotovitvam navedemo nekaj izjav iz komentarja H. W. Hertzberga (v op. 3 n. d., 153–154). K vrstici 15 pravi: »Mišljeni so primeri, ko pravičnost . . . postaja pedanterija, čistost pretirana sramežljivost, potrpežljivost neučinkovitost, pobožnost napuh . . .« K vrsticam 16–17 pa pravi: »Včasih so pravični in modri oziroma brezbožni in nespametni tako vzporedno drug ob drugem, kot bi šlo pri obeh parih za enako teološko osnovo: za stavek o božji pravičnosti, za katerega seveda tudi tukaj gre.« K vrstici 18 pravi: »Če kdo hoče spraviti vrstico 18a v zvezo s pravičnostjo in grešnostjo, zaide v nemogoče . . . Veliko bolj je potrebno, da upoštevamo oba opomina hkrati, se pravi, da **obdržimo pravo sredino**. . . Tudi tukaj prihaja do veljave, da sta za Pridigarja biti preveč pravičen in biti preveč hudoben samo **na sebi** nekaj nepravičnega, kajti s tem človek prekorači meje, ki so mu začrtane. Življenje iz človekove polne moči, kipeče po neizmernem, v katero koli smer se že obrača, je vedno greh. Zato sta v Pridigarju **skladna** pojma hoditi po srednji poti in bati se Boga. . . Najgloblji razlog za takó priporočeno odklanjanje skrajnosti je nagonski občutek, da so takšna pota le človeška in zato usmerjena proti Bogu – hibris. Kdor se boji Boga, se bo ogibal obeh skrajnosti in tako ušel posledicam, s katerimi grozi 16. vrstica.«



svoje ustrezno mesto, to je zlato sredino v realnih okvirih svojega bivanja. Odpovedati se mora ničevemu naprežanju, ki bi hotelo prekoračiti lastne meje. Če je Pridigar prišel do tega spoznanja po grenkih izkušnjah nekdanjih lastnih ničevih poskusov, da doseže pravičnost in modrost, je razumljivo, zakaj začenja enoto s stavkom: »Oboje sem videl v dneh svoje ničnosti (hebli).«

### 8,2–9 – vsaka reč ima čas in sodbo

Tu Pridigar zavzema stališče glede vprašanja, ali je smiselno, da se človek upira kralju, ki vlada nad njim v njegovo nesrečo (9). Njegov odgovor je negativen. Besedilo se začenja z nasvetom: »Drži se kraljevih besed, in sicer zaradi Bogu dane prisege« (2). Ni mogoče spregledati, da Pridigar v v. 2b navaja teološki razlog za svoje stališče. Pokorščina kralju ima končno svojo osnovo v zaprisegi Bogu. V tej luči je treba razumeti tudi v. 3–4, ki sicer zvenita pragmatično. Tu je poudarjeno, da bi bilo vsako zapletanje v »slabo stvar«, to je v upor proti kralju, nevarno, ker ima kralj vso oblast v svojih rokah. Zato ugotavljanje v v. 5a: »Kdor se drži zapovedi, ničesar ne ve o slabi stvari.« Ni mogoče z gotovostjo sklepati, čigava zapoved je mišljena, božja ali kraljeva, vendar v vsakem pogledu velja isto: moder človek bo ohranil pokorščino do kralja.

To stališče vendar ni izraz resignacije pred nezlomljivo despotovo oblastjo. Tudi se ne opira le na pragmatizem, ki ga narekuje izkustvo. V ozadju je trden teološki razlog, ki je dokaj jasno podan v v. 5–6:

Kdor se drži zapovedi, ničesar ne ve o slabi stvari,

toda o času in sodbi ve srce modrega.

Zakaj vsaka reč ima čas in sodbo,

kajti človeka težko pesti njegova krivda.

Tu Pridigar podaja značilno biblično verovanje, da je samo Bog absolutni gospodar nad zgodovino. On vsemu dogajanju v svetu in tudi vsem vladarjem določa »čas in sodbo«. V tem dejstvu je človekova tolažba, ko občuti svojo nemoč pred neredom v svetu. Neizbežnost božje sodbe se pokaže v dveh smereh: prvič v načelu, da ima vse svoj določeni čas, torej tudi svoj konec; drugič v krivdi. In ravno to je tu najbolj poudarjeno. Pridigarju se zdi samo po sebi umevno, da krivda mora biti kaznovana. Sodba je postulat božje pravičnosti.<sup>11</sup>

V v. 7–8 Pridigar osvetljuje svoje stališče z ugotavljanjem človekove popolne nemoči nad prihodnostjo, nad silami narave, nad vojno in nad smrtjo. To lahko velja kot utemeljitev, zakaj ni smiselno, da se podanik upira despotu, ali pa podkrepitev zavesti o sodbi v v. 6. V. 8 se namreč končuje z izjavo: »In hudobija svojih storilcev ne pusti prostih.« Na vsak način hoče Pridigar poudariti, da za krivičnika ni rešitve.<sup>12</sup> V sobesedilu tega besedila to pomeni, da krivičnega kralja neizbežno čaka božja sodba.

<sup>11</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 165: »Zato modri ve, da obstajata čas in sodba. Torej ni nujno, da bi se človek ogorčeno upiral usodi. Bog že ve, koliko časa bo vladar gospodoval, in če ter kdaj ga bo poklical pred sodbo.« Na str. 165–166 Hertzberg še ugotavlja: »Vrstica 6 hoče vrstico 5b podpreti s splošno resnico. Človek lahko v miru dela, ne da bi se pre naglil (3a), lahko čaka, da začno božji mlinci mleti: kajti za vse pride sodba. Ta resnica izhaja iz druge: takšen obračun pač terjajo človekovi grehi, saj jih je veliko. Vrstica je teološko pomembna. Ne kaže samo, da obstaja predstava o vesoljni sodbi (3,16sl.), temveč podaja tudi utemeljitev s trditvijo o vsesplošnem grehu.«

<sup>12</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 167: »Greh ima prav tako neizbežne posledice kot vojna in smrt in človek prav tako ne more zadržati teh nepreklicnih posledic, kakor ne more zadržati vetra. Misel o neogibnih posledicah, ki sledijo grehu, spominja na eni strani na Grke (erinije), na drugi pa se ujema z judovskim občutkom pravičnosti (Jer 31,29sl.), kjer Bog greh kaznuje.«

Z obrazcem »Dalje sem videl...« odpira Pridigar novo, daljšo enoto, ki do skrajnosti priostri nasprotje med verovanjem v presežno božjo pravičnost in med dogajanjem v svetu. V v. 10 izraža nasprotje med postulati pravičnosti in med resničnostjo v svetu. Usoda pravičnih in krivičnih je v živem nasprotju z zahtevami pravičnosti: krivični so deležni vse pozornosti, pravični pa morajo oditi iz svetega kraja in jih pozabijo v mestu.<sup>13</sup> Obstoječa nepravičnost v svetu brez ustrezne sankcije je krivičnim naravnost v spodbudo: »Ker se sodni izrek nad slabim dejanjem ne izvrši takoj, zato raste ljudem pogum, da delajo hudobije« (11). Takšno ugotavljanje hočeš nočeš zveni kot očitek Bogu: Zakaj vendar pusti človeško hudobijo nekaznovano, da se ta še bolj bohoti? »Grešnik stokrat stori hudo, in vendar dolgo živi« (12a).<sup>14</sup>

Na to vprašanje, ki vpije proti nebu, Pridigar najde odgovor izključno v nadizkustveni perspektivi večnega postulata božje pravičnosti (12b–13):

Da, vem tudi,  
da bo dobro tistim, ki se bojijo Boga,  
ker se ga bojijo,  
in da ne bo dobro krivičniku  
in ne bo dolgo živel, kakor senca,  
kateri se ne boji Boga.

Nekateri razlagalci to besedilo odrekajo Pridigarju, čeprav ne morejo navesti v podkrepitev nič drugega kakor svoje enosmerne ideologije.<sup>15</sup> Zato so toliko bolj dobrodošli primeri poglobljene eksegeze, ki ves čas upoštevajo temeljno Pridigarjevo nasprotje med vero v nesporno božjo pravičnost samo na sebi in med človekovo grešnostjo, ki ustvarja nered v svetu, in med mejami v prizadevanju človekove modrosti.<sup>16</sup>

Prav to temeljno nasprotje razlaga, zakaj se Pridigar po izpovedi vere v božjo pravičnost (12b–13) spet dotakne ničevega stanja v svetu (14):

Nično je, kar se dogaja na zemlji,  
da obstajajo pravični, ki jih zadene  
plačilo dejanja krivičnih,  
in da obstajajo krivični, ki jih zadene  
plačilo dejanja pravičnih.

Človek tega ne more spremeniti. Toda Pridigar se ne obrača s pozivom ali celo z obtožbo k Bogu. Njegovo stališče je zelo realistično: človek naj sprejme svojo omejenost in se veseli nad tem, kar mu je dano (15).<sup>17</sup> »Božje delovanje« mu končno

<sup>13</sup> Glede tekstnokritične problematike te vrstice gl. predvsem H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 173–174; A. Lauha, v op. 1 n. d., 155–156. Slednji pravi: »Vsekakor se mu zdi, da je tukaj na dnu edinstveno nasprotje: zločinci bodo pokopani, pravični pa pozabljeni« (str. 155).

<sup>14</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 174.

<sup>15</sup> A. Lauha, v op. 1 n. d., 157 navaja zelo enostavno utemeljitev svoje teorije, ko med drugim pravi: »Stavek je kot tujek vrinjen v smiselno popolnoma drugačen kontekst. Tako je najbolj preprosto, če razumemo vrstici 12b–13 kot pravoveren protest proti krivoverski Pridigarjevi usmerjenosti.«

<sup>16</sup> Gl. predvsem H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d. Hertzberg na več mestih v podkrepitev svojih na splošno izjemno poglobljenih ugotovitev navaja tudi druge avtorje, zlasti odličnega komentatorja F. Delitzcha.

<sup>17</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 175.

ostane prikrito. Naj se človek še tako napreza, nikoli ne bo mogel doumeti božjega delovanja.<sup>18</sup>

V v. 9,1–10 Pridigar nadaljuje z istimi ugotovitvami. Najprej izjavlja, da so pravični in modri v božjih rokah z vsem svojim delom (1). Potem poudarja, da vse ljudi zadene enaka usoda (2):

Vsem se pripeti enako,  
pravičnemu in krivičnemu,  
dobremu, čistemu in nečistemu,  
temu, ki daruje, in onemu, ki ne daruje,  
kakor dobremu, tako grešniku,  
tistemu, ki prisega, kakor onemu, ki se boji prisega.

Avtor v nasprotnih pojmih najbrž ne vidi predvsem moralnega pomena, temveč njihovo vlogo v slogovno-retorični figuri merizma. Glavni poudarek je na celoti človeštva. Pridigar hoče s to figuro poudariti, da zadene ista usoda vse ljudi brez izjeme, ne glede na njihove kvalitete. S tem hote ali nehote zanika vsako upravičenost, da bi se človek skliceval na svoje zasluge.<sup>19</sup>

V v. 3 še enkrat naravnost poudarja, da je zlo ravno v tem, da vse zadene ista usoda in je pri tem človekovo srce polno hudobije, v njegovem srcu nespamet. Zato imajo živi le majhno prednost pred mrtvimi. »Mrtvi ne vedo prav ničesar, zanje ni več plačila (šakār), kajti njihov spomin je pozabljen« (5). Za živeče pa nasprotno ostaja odprto še kakšno upanje. Glede na njihove dejanske možnosti Pridigar vendar nima boljšega sporočila, kakor da ponovi svoj značilni nasvet, naj se človek veseli nad vsem, kar mu je naklonila božja roka (7–10).<sup>20</sup>

#### *11,9 in 12,14 – svarilo pred sodbo*

11,9 je uvod v zadnjo večjo enoto 11,9–12,8 in se glasi:

Veseli se, mladenič, v svoji mladosti,  
tvoje srce naj bo vedro v tvojih mladih dneh.

Hodi po potih svojega srca  
in po želji svojih oči.

Toda vedi, da te bo za vse to  
Bog privedel pred sodbo.

Med novejšimi razlagalci jih približno polovica pripisuje svarilo o sodbi v v. 9c kasnejši roki, druga polovica pa ga razume kot sestavni del prvotnega besedila. Celotno Pridigarjevo naziranje v resnici bolj govori za to tezo. Pridigar ne priporoča uživanja brez čuta odgovornosti, zato je takšno svarilo zelo umestno.<sup>21</sup>

Končno se svarilo pred sodbo pojavi še v sklepni besedi Pridigarjeve knjige, ki je, po vsem sodeč, kasnejši dodatek. V 12,13–14 beremo:

Konec vseh besed se glasi:

Boga se boj in spolnjuh njegove zapovedi,  
kajti to velja za vsakega človeka.

Zakaj Bog bo privedel pred sodbo vsako dejanje,  
vse skrito, bodisi dobro ali slabo.

<sup>18</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 176.

<sup>19</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 177.

<sup>20</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 179.

<sup>21</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 208–209.

## b) Kritična presoja besedil in razlag

Presoja besedil in razlag, ki se tičejo vprašanja božje pravičnosti, ne more obetati veljavnih sklepov, če ne upošteva predvsem medsebojnega razmerja v smislu komplementarnosti med vsemi izreki Pridigarjeve knjige. Pozorno branje besedil namreč kaže, da Pridigar presoja vtise iz življenjskega izkustva s poglobljeno refleksijo in tako prihaja po najrazličnejših potih do istih temeljnih spoznanj o človeku in Bogu.

### aa) *Božja pravičnost v komplementarnosti besedil*

Pridigar največkrat spregovori o človeku, in sicer pod različnimi vidiki njegovega bivanja in njegove dejavnosti. Vse dogajanje v svetu, ki se tiče človeka in njegovo dejavnost, označuje z besedo **hebel** in nekaterimi sinonimi. Najbolj nesporen dokaz za sklep, da je vse nično, vidi v smrti. V luči smrti vidi zabrisane vse meje, ki sicer obstajajo v človeški zavesti: med živaljo in človekom, med modrim in neumnim, med bogatim in revnim, med pravičnim in krivičnim. Smrt mu pokaže, da končno nobena od naštetih vrst nima prednosti pred drugo. Konstantnost Pridigarjevega refrena o ničnosti hočeš nočeš naredi močan vtis, da je Pridigar klasičen primer skepticizma in pesimizma. Neredki razlagalci dejansko tako označujejo knjigo.

Toliko bolj velja, da je treba upoštevati vse tone in celotno idejno perspektivo Pridigarjeve knjige. Nekatera ključna besedila nedvoumno kažejo, da Pridigar vse dogajanje v svetu in vso človekovo dejavnost presoja v luči božje večnosti in presežnosti. Ker je za Pridigarja Bog edino neizpodbitno dejstvo, vse drugo zbledi v videz ničnosti. Prav besedila, ki neposredno izražajo božjo večnost in nespoznanost, so najbolj pomembna: 3,11.14–15; 6,10; 7,23–24; 8,16–17; 11,5. Če teh ne upoštevamo dovolj, je lahko celotna perspektiva v presojanju Pridigarjeve knjige zgrešena. Razlagalec ostane zgolj na površini. Poglejmo na primer 3,11:

Vse je (Bog) storil lepo ob svojem času,  
tudi večnost jim je položil v srce,  
samo da človek ne more doumeti  
dela, ki ga je Bog napravil, od začetka do konca.

V 3,14–15 Pridigar poudarja božjo večnost, ki določa vse, a ne pozabi pristaviti: »Bog je tako storil, da bi se ga bali« (14). V 8,16–17 beremo, kako človek zaman poskuša doumeti vse božje delovanje pod soncem. Zelo nazorno Pridigar isto izraža v 11,5:

Kakor ne veš, kakšna je pot vetra  
in kako nastajajo kosti v noseči ženi,  
tako ne moreš poznati dela Boga,  
ki deluje v vsem.

Z ugotavljanjem božje večnosti in nespoznanosti je neločljivo povezan vtis o determiniranosti vsega dogajanja. Od tod drugi Pridigarjev refren: vse ima svoj (določen) čas (gl. predvsem 3,1–10; 7,5–6). Človek se pred neskončnim Bogom čuti neznatnega, pred dogajanjem v svetu popolnoma nemočnega, tako da v luči smrti, ki zapečati njegovo usodo v svetu, dobi videz tragičnosti. Občutek lastne tragike človeka zlahka vodi v upor proti neskončnemu bitju, ki določa njegovo usodo. V njem zlahka vidi neizprosnega despota.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> A. Lauha, v op. 1 n. d. v resnici večkrat v tem smislu opisuje Pridigarjevo doživljanje Boga.

Prav ta nevarnost je odločilen test človekovega razmerja do Boga. Vsak upor proti Bogu pomeni najmanj dvom o božji pravičnosti. Človek hoče veljati za žrtev, ki po krivici trpi zaradi despotizma višje sile. To sta v resnici filozofija in vedenje samozavestnega despotizma sodobnega nihilizma, ki brez dvoma pomeni višek človeške ničnosti v človeški zgodovini. Toda Pridigar ne gre po istih tirmicah. V resnici nikoli ne obtožuje Boga, temveč le ugotavlja dejansko stanje, ki ga mora človek upoštevati, ko določa svoje mesto in vlogo svoje dejavnosti v svetu. Bog je za Pridigarja edino nesporno in nedotakljivo dejstvo.<sup>23</sup> Posledica Pridigarjevega poudarjanja neskončnega prepada med Bogom in človekom je determinizem s primesjo predestinacije, vendar njegov determinizem ni absoluten. Človeku ostaneta svobodna volja in odgovornost med modrostjo in neumnostjo, med pravičnostjo in krivičnostjo. Najbolj jasen dokaz za to je Pridigarjeva nesporna zavest o božji sodbi. Pridigar za vsako človekovo dejanje predvideva čas sodbe.<sup>24</sup>

Trditve določenih komentatorjev, da je Pridigarjevo knjigo treba razumeti predvsem kot protest proti tradicionalnemu verovanju v božjo pravičnost, so, po vsem tem sodeč, odveč. V resnici Pridigar po svoje do skrajnosti poudarja, da je samo Bog pravičen. Ko ugotavlja nezadovoljivo stanje v svetu, ne krivi Boga. Na eni strani v tem vidi osnovo za svojo tezo, da je vse božje delovanje v svetu nedoumljivo, na drugi pa ugotavlja, da je nered v svetu posledica človekove krivde. V tem je najbrž višek človekove tragike. Pridigar s **hebel** označuje ne le človekovo ontološko omejenost, temveč še bolj njegovo ničnost v etičnem smislu. Človekovo prizadevanje za modrost je končno le toliko nično, kolikor je zgolj človeško.

Ugotavljanje nedosegljive božje večnosti na eni strani in človeške ontološke ter etične omejenosti na drugi strani narekuje tretjo, zelo logično izpeljano značilnost Pridigarjeve knjige: sklep, da je za človeka najboljše, če vse sprejema od Boga kot dar in uživa. Ta sklep, ki se nekajkrat ponovi (2,24; 3,12–13,22; 5,17–19; 8,15; 9,7–9), nima negativnega hedonističnega prizvoka prav zaradi že omenjenih teoloških osnov.

Pričujoči oris dokazuje, da razlagalci pretiravajo, če označujejo Pridigarja kot skrajnega pesimista. Bolj ustrezno bi bilo, če bi ga označevali kot realista. V kateri kulturi in religiji teološke predpostavke dopuščajo in terjajo od človeka toliko realizma kakor v hebrejski?

### *bb) Pridigar v luči komplementarnosti celotne Biblije*

Da je Pridigar bolj zmeren realist kakor pesimist, nam pokaže tudi kritična primerjava Pridigarjeve knjige z drugimi besedili hebrejske oziroma celotne Biblije. Preden sploh začnemo primerjati, je treba imeti pred očmi načelo parcialnosti oziroma enostranosti vseh bibličnih besedil. Vsa besedila izražajo ugotovitve in obljube le pod določenim zornim kotom, zato so vsa potrebna dopolnila. Govorica je literarna, največkrat pesniška. Toliko bolj velja, da nobeno besedilo ni enoumen izraz celotne absolutne resnice. Da je temu tako, seveda ni naključje. To je posledica omejenosti človekovih spoznavnih in izraznih možnosti. Izrednega pomena pa je

<sup>23</sup> To na nekaj mestih poudarja H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d. Gl. zlasti njegov oris teologije Pridigarjeve knjige, str. 222–38.

<sup>24</sup> Prim. H. W. Hertzberg, v op. 3 n. d., 226.



tudi položaj, v katerem določen avtor govori. S pojmom razodetja tu tudi ne pride mo daleč, saj pri razodetju ne gre le za razodetje Boga samega, temveč tudi za človekovo sprejemanje razodetja v njegovih omejenih razmerah.

Če tega ne bi upoštevali, bi lahko nastali usodni nesporazumi, zlasti ko primerjamo besedila, ki si navidez zelo nasprotujejo: na primer skrajno optimistične napovedi prihodnjega odrešenja in mesijanske tekste na eni, na drugi pa Pridigarjev determinizem. Vsak avtor hočeš nočeš v marsičem pretirava, kadar hoče posebej poudariti določen vidik sporočila. Izkustvo lahko celo pokaže, da je sporočilo neresnično, če besedilo razlagamo več ali manj dobesečno, ne da bi upoštevali situacijo, ki je dala povod, in literaren izraz. Absolutiziranje besedil, ki so po vsej svoji naravi parcialna, nujno vodi v ugotavljanje, da si nasprotujejo ne le na videz, temveč tudi v resnici. Takšno ravnanje lahko vodi do vtisa, da so vsa besedila nastala kot protest enega proti drugemu.

V resnici ostajajo vsa besedila zaradi svoje nedorečenosti, parcialnosti in enostranosti odprta za dopolnila. Vsa se med seboj dopolnjujejo, kolikor izhajajo iz istih temeljnih teoloških predpostavk. Kakor povsod, moramo torej tudi v razlaganju Pridigarjeve knjige delati po načelu komplementarnosti. Če upoštevamo Pridigarjevo teološko izhodišče in zorni kot, iz katerega presoja dogajanja v svetu, ugotovimo, da so njegove posamezne ugotovitve zelo resnične, tako glede človeka kakor glede Boga. Isto ugotovimo, kadar presojamo druga, v marsičem nasprotna besedila. Po drugi strani marsikaj pogrešamo zaradi svojega zornega kota, iz katerega presojamo vsa besedila.

Na kaj se lahko opiramo, ko v pluralizmu situacij, pristopov in izraznih posebnosti vseh besedil iščemo skupno jedro, neke vrste skupni imenovalec? Najbrž ne zgolj na izkustvo samo na sebi, pa tudi ne zgolj na abstrakcijo nadizkustvenih teoloških postulatov, temveč na komplementarnost obeh komponent, končno vseh racionalnih in iracionalnih danosti. Pri vsem tem pa je osnovni pogoj, da stalno upoštevamo vse značilne hebrejske teološke predpostavke; brez njih bi vsa biblična poezija in pripovedi z vsemi mitičnimi, simboličnimi in antropomorfnimi značilnostmi zbledeli v kaos. Kaj lahko v Bibliji pomembnega razložimo brez predpostavk, da je Jahve absoluten začetek in konec vsega sveta, da je absolutno svet, moder, pravičen, dober, zvest?

Vse te predpostavke seveda pomenijo, da obstaja med človekom in Bogom neskončna razdalja. Pridigar ima torej popolnoma prav, ko v luči božje večnosti ugotavlja človekovo minljivost in ničnost vsega človekovega prizadevanja za lastno modrost in pravičnost. Končno isto različno izražajo tudi druge knjige hebrejske Biblije. Najbolj klasičen primer za to je Jobova knjiga. Slavno 28. pogl. na primer v čudovitih pesniških prispodobah ugotavlja, da modrost ni dostopna nobenemu ustvarjenemu bitju. V v. 23 pravi: »Le Bog ve pot k njej; on ve, kje jo je najti.« Konec besedila pa se glasi: »Človeku pa je rekel: Glej, strah pred Gospodom je modrost in hudega se ogibati je razumnost« (28). Da je za človeka najvišje pravilo »strah božji«, pa ve tudi Pridigar (gl. 3,14; 7,18; 8,12–13). V 3,14 na primer beremo:

Spoznal sem, da vse, kar Bog dela,  
ostane na veke;  
temu ničesar ni mogoče dodati,  
od tega ničesar ni mogoče odvzeti.  
In Bog je tako storil,  
da bi se ga bali.



Zares, tudi Pridigar se zaveda, da je začetek modrosti strah božji (prim. Prg. 1,7).

Nekateri razlagalci radi poudarjajo bistveno razliko med Jobom in Pridigarjem. Primerjava je zadovoljiva, če ostane le na površini in je bralec zadovoljen, preden je sploh zaslutil, v čem je bistvo problematike Jobove knjige. Ali niso vsi dialogi med Jobom in njegovimi prijatelji pokazali, da je vse zgolj človekovo prizadevanje za modrost, tam konkretno za razrešitev problema trpljenja v svetu, nično? Šele potem spregovori božja modrost, da pokaže, kako človek ničesar, tudi na videz najbolj preprostih reči, ne more doumeti (pogl. 38–42). Zato naj se ne pravda z Bogom, temveč popolnoma utihne. Job v resnici to spozna in izpove svoj »strah božji«: »Glej, premajhen sem, kaj naj ti odvrnem? Svojo roko položim na svoja usta« (40,4). »Kdo je tisti, ki načrtno delo zatemnjuje brez pameti? Torej sem govoril brez razumevanja; prečudežno je to bilo, da bi doumel. Poslušaj, govoriti hočem! Vprašal te bom in ti me pouči! Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko. Zato preklicujem in se kesam v prahu in pepelu« (42,3–6). Kje pride bolj do veljave »resignacija« pred domnevno nedoumljivo, večno božjo pravičnostjo kakor tu, če je rezultat Pridigarjeve knjige resignacija, kakor menijo mnogi? Saj se Job kesa »v prahu in pepelu« na robu smrti! In vendar razlagalci Jobove knjige spoznavajo: Edina nedotakljiva resnica je neskončna božja modrost in pravičnost; pred njo mora človek umolkniti v strahu božjem. Šele tu je osnova za zaupljiv odnos do Boga v veri, upanju in ljubezni. Pred božjo pravičnostjo nima človek nobenih zaslug, na osnovi katerih bi se lahko pritoževal pred Bogom. Človek nima nobene pravice, da bi sam določal, kako naj Bog vrši sodbo nad pravičnimi in krivičnimi. Človek je v celoti podarjeno bitje. Zato je njegova življenjska dolžnost v tem, da se odpove svoji ničevi modrosti, vse sprejema od Boga kot dar in ga časti.

Res je sicer, da je človek lahko deležen božje modrosti in pravičnosti. Bog jo človeštvu dejansko naklanja na najrazličnejše načine, slednjic po svojem Sinu. Toda za človeka velja vedno isti pogoj: spoznanje ničnosti lastne pravičnosti in pokorščina srca postavi božje pravičnosti. Kdo lahko trdi, da pri Pridigarju niso izpolnjeni temeljni pogoji za odločilno stopnjo: adoracijo večne božje pravičnosti, ki vlada onkraj majhnega sveta človeškega izkustva, življenja in smrti? Kdo lahko trdi, da Pridigar vsaj ne izključuje najbolj osebne adoracije in je torej vsaj odprt tudi za dopolnilo Nove zaveze?

### **Povzetek: Jože Krašovec, Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi**

V zgodovini interpretacije je močno zastopano mnenje, da Pridigarjeva knjiga neposredno ali posredno zavrača tradicionalno tezo o božji pravičnosti, ker govori o ničnosti oz. nesmislu vsega dogajanja v svetu. Pisec pričujoče razprave ugotavlja, da je takšno naziranje posledica poenostavljanja. Pridigarjeva knjiga v resnici ne zavrača nobenega vidika tradicionalne teze o božji pravičnosti, pač pa človekovo zmožnost, da bi spoznal delovanje božje pravičnosti v svetu. Besedila 1,12–2,26; 3,16–22; 7,15–22; 8,2–9; 8,10–9,10; 11,9; 12,14 nam kažejo, da Pridigar priznava povračilno božjo pravičnost. To je popolnoma v skladu z njegovimi teološkimi predpostavkami: Bog je večni, absoluten gospodar vesoljstva in določa vse dogajanje v svetu, med drugim tudi čas in način sodbe; človek je omejeno in minljivo bitje, ki lahko samo v spoznavanju svojih mej, v »strahu božjem« in uživanju vsega, kar mu je podarjeno, doseže modrost. Spoznavanje lastnih meja in božje večnosti pomeni ugotavljanje, da mora Bog vedno veljati kot modri in pravični Bog, čeprav človek ne more doumeti njegovega delovanja.

### **Summary: Jože Krašovec, The Problem of God's Righteousness in Ecclesiastes**

In the history of the interpretation of the Bible it has often been said that the Book of Ecclesiastes directly or indirectly rejects the traditional thesis of God's righteousness since it speaks of vanity, i.e. absurdity of everything going on in the world. The author of this paper emphasizes that such an opinion represents a simplification. Actually, the Book of Ecclesiastes does not reject any aspect of the traditional thesis of God's righteousness, however it denies man's ability to recognize the action of God's righteousness in the world. The texts 1.12–2.26; 3.16–22; 7.15–22; 8.2–9; 8.10–9.10; 11.9; 12.14 show that Ecclesiastes acknowledges God's retributive justice. This is in complete accordance with his theological presumptions: God is the eternal and absolute Lord of the universe and it is he who decides upon everything going on in the world, including time and the manner of judgement; man is a limited and transitory creature, who can only achieve wisdom by knowing his limitations, by »fear of God« and by enjoying everything that has been given to him. If one knows of his own limitations and of God's eternity, he realizes that God must always be considered to be wise and righteous even though man does not understand His actions.

Jože Ramovš

## Župnija prihodnosti kot občestvo skupin

Župnija, osnovna strukturna enota občestvenega verskega življenja v današnji katoliški Cerkvi, je tačas v obnovitvenem procesu. Kot že večkrat v zgodovini Cerkve, so tudi danes življenjske okoliščine prerasle ustaljene pravne, oznanjevalne, sožitvene in druge modele, ki jih ima današnja župnija od potridentskih časov sem. Teološke smeri za prenovo župnije je dal drugi vatikanski koncil zlasti s pojmovanjem Cerkve kot božjega ljudstva. Strukturni modeli, ki se nanovo oblikujejo in ki po njih župnija postopoma dobiva novo podobo, so z ene strani sad teh pokoncilskih teoloških pojmovanj, z druge strani pa odgovor na nove potrebe ljudi v današnji družbi.

Župnija kot občestvo skupin je eden od modelov nastajajoče župnije na pragu tretjega tisočletja. Ker je ta model dovolj zakoreninjen v potrebah časa in skladen s koncilskimi teološkimi pojmovanji, lahko pričakujemo, da se bo bolj ali manj uresničil. Tudi razvoj v zadnjem desetletju to potrjuje.

Preden bomo ta model podrobneje razčlenili, bomo operativno opredelili temeljno izrazje, ker ni o njem v današnji cerkveni rabi enoumne jasnosti.

**Skupina** je trajnejša celota ljudi; šteje od enega para do dvaintrideset članov, ki so tako povezani, da doživljajo neko medsebojno pripadnost; vsi med seboj neposredno občujejo, imajo določene skupne cilje, vrednote in norme in temu primerne dejavnosti ter lastno strukturo vlog in položajev.

Skupina je **temeljna, primarna ali naravna**, če so ljudje v njej povezani prvobitno po svoji naravi, zgodovinskem razvoju in osebni rasti, tako da so v njej doma in skupina živi iz svoje notranje energije. Če pa so ljudje povezani v skupino le iz trenutne potrebe, zaradi zunanjih okoliščin ali pa če se skupna pot teh ljudi za razvoj temeljne skupine šele oblikuje, je to **umetna oziroma sekundarna skupina**.<sup>1</sup>

**Verska skupina** ima svoje specifične značilnosti verske, zlasti cilje, vrednote, norme in dejavnosti.

**Skupinsko delo** je namensko in preiščeno delo s skupinami, ki ima določene cilje in primeren program dejavnosti, da te cilje doseže. Pri skupinskem delu gre

---

<sup>1</sup> Tukaj smo lahko za naše potrebe pojme temeljna, primarna in naravna skupina združili in enačili, ker pretežno pomenijo isto stvarnost, čeprav imajo deloma različen poudarek; tega je treba pri natančnejših opredelitvah razlikovati. Enako velja za sekundarne in umetne skupine.

torej vedno za umetno skupino, ki želi bodisi delati začasno, da zadovolji neke delne potrebe svojih članov, bodisi da se želi razviti v temeljno človeško skupino. Tisti, ki skupino zbere, organizira in usmerja program njenih dejavnosti, je **vodja ali voditelj**.<sup>2</sup>

S **skupinskim verskim delom** ali versko oblikujemo člane, da bi globlje versko živeli v svojih naravnih skupinah, ali pa oblikujemo novo temeljno versko skupino.

**Skupnost** je socialna in strukturna povezanost več ljudi, kot je skupina, vezi med njimi so rahlejšje in manj osebne.

**Občestvo** je »skupnost ljudi glede na duhovne vrednote, miselnost, izročilo«. <sup>3</sup> Beseda je zelo živa v verski rabi in pomeni skupni pojem za temeljne verske skupine, za umetne verske skupine in skupinsko versko delo ter za versko skupnost v vsej njeni prostorski razsežnosti vse do vesoljne Cerkve in v časovni razsežnosti živih ter umrlih, ki so že na cilju ali še na poti do njega.

### Nekatere pomembne spremembe v današnji stvarnosti

Nasploh velja, da je današnji čas prehodni, krizen, poln menjav in globokih notranjih sprememb. Te spremembe so splošno poznane, zato jih tu ne bom niti našteval. Omenil bom le nekatere, ki niso tako splošno znane, za področje, o katerem govorimo, pa so zelo pomembne.

1. Človek se v svoji zavesti čedalje bolj odtuja od stika z naravo, katere del je. Na mesto, ki ga je imela v razvoju življenja in človeka na zemlji narava s svojimi samodejnimi zakonitostmi, stopa čedalje bolj kultura. Ko Trstenjak<sup>4</sup> postavlja ta dva pojma v polarno nasprotje, mu je vezni člen med njima delovanje, ali natančneje, delovanje zavesti, ki sorazmerno avtonomno spoznava naravne zakonitosti in na tem spoznanju uravnava rabno ali funkcionalno delovanje v svoj prid. Človek doživlja torej naravo čedalje manj kot svojo »mater«, kot svojo »zibelko«, svoj »dom« in čedalje bolj kot svojo »delavnico«, kot »bojišče« za preizkušanje absolutnosti svoje moči, kot priložnost, v kateri se je treba znajti in jo izkoristiti. Z Bubrom<sup>5</sup> je treba reči, da človek izgublja ontološko doživljanje narave »jaz–ti« in jo doživlja potencirano funkcionalno v odnosu »jaz–ono«. Če je odnos jaz – ti neposreden, spoštljiv, dopuščajoč, dialoški in bogati obe strani, povzroča funkcionalno doživljanje jaz – ono posreden, zgolj raben, manipulatorski, obvladovalni in monološki odnos, ki koristi le enemu.

Pri tem pa je bistveno Bubrovo spoznanje, da brez rabnega odnosa jaz – ono človek ne more preživeti, kdor pa živi samo z njim brez ontološkega odnosa jaz – ti, ni več človek,<sup>6</sup> kajti odnos jaz – ono postane univerzalen model, ki zajame tudi

<sup>2</sup> Izraz animator ni tu primeren, saj gre v resnici za vodenje in ne le za navduševanje in podobno sportivno delovanje, ki ga izraža beseda animirati. Tudi izraz asistent ni dober iz istega razloga, saj sama prisotnost nikoli ne more oblikovati skupine, da bi dosegla zahtevne cilje. Poleg tega sta ta dva izraza nepotrebni tujki. Namesto vodja ali voditelj ju uporabljajo v umetnih skupinah iz manipulativnih razlogov – lahko nezavednih, ker je avtoritarno zlorabljeno vodstvo odvrtno. Toda zlorab niso krive besede in novo poimenovanje vloge ima iste skušnjave za zlorabljanje kot staro, ki z jezikovno pristnostjo izraža bistvo stvari v duhu jezika.

<sup>3</sup> Slovar slovenskega knjižnega jezika III, Ljubljana 1979, 175.

<sup>4</sup> Prim. A. Trstenjak, *Kršćanstvo in kultura*, Tinje 1875, 13–21.

<sup>5</sup> Prim. M. Buber, *Princip dialoga*, Ljubljana 1982, 3–26.

<sup>6</sup> Prim. M. Buber, v op. 5 n. d., 26.

doživljanje sebe in sočloveka in iz zavesti se izgubi sleherna sled svetega, kot ga je klasično odpredelil R. Otto.<sup>7</sup>

2. Človekov JAZ v zadnjih stoletjih ne more dovolj slediti zunanjemu razvoju; nasprotno je prešibak in premalo dozorel, da bi zmožl suvereno usklajati človekovo gonskost z njenimi energetskeimi silnicami (ONO), družbeno moralni kodeks vedenja v NADJAZU in zapletenost določene situacije, zato mu ne preostaja drugega, kot da s povečanimi obrambnimi mehanizmi vzdržuje navidezno osebnostno ravnovesje.<sup>8</sup> To je psihološka korenina odtujitve od sebe in od sočloveka, ali natančneje, nesposobnost za ozaveščeno doživljanje sebe, drugega in sveta. Toda takšno stanje človeka še zdaleč ni vrnitev k naravi, to je k spontani gonski skladnosti človeka z naravo; ta »raj« je za človeka dokončno izgubljen. Kot pravi Brajša: » . . . Če torej naš JAZ ne uspe opraviti te naloge, ostajajo naši nagoni nedorečeni, neizoblikovani, brez avtoregulacije in brez heteroregulacije. Prepuščeni sami sebi in načelu užitka, nehumanost in pogosto zunaj družbenega konteksta se velikokrat spreminjajo v nekaj razbrzdanega, destruktivnega, antičloveškega, nehumanega, v nekaj, kar ni niti živalsko niti človeško. V tem je vzrok, da človek nikoli ne more postati žival; je bodisi človek bodisi nečlovek, človek ali monstrem, človek ali nenavadno bitje, podobno živali in človeku, ne med njima, temveč pogosto pod njima.«<sup>9</sup>

Ta proces se pri človeku kaže navadno kot neka omama,<sup>10</sup> ki ima bolj ali manj značaj umetne življenjske opojnosti in odvisnosti ter pomeni moralno avtodestrukcijo. Pri tem ni bistvene razlike, ali gre za kemično omamljanje z alkoholom ali katerim drugim od množiče možnih sredstev, za ideološko omamljanje s kakšno omejujočo in izključujočo miselnostjo, za omamljanje z enostranskim in čezmernim zadovoljevanjem katerekoli od človekovih naravnih ali umetnih potreb ali za kako drugo obliko omamljanja; človekova zavest se vedno usodno zoži in pohabi, ujeta v mrežo obrambnih mehanizmov, da je stanje zelo podobno, kot smo ga srečali v prvi točki: človek doživlja sebe, druge in sleherno sveto tako zverženo in sprevrženo, da to ni le daleč od njegove naravne usmeritve, ampak navadno bolj ali manj v nasprotju z njo.

3. V povezavi z omenjenima dvema spremembama je tudi tretja: razpad in preoblikovanje človekovih naravnih skupin.

Aristotelova opredelitev človeka zoon politikon ne pomeni toliko, da je človek družbeno bitje, ki tvori države in druge makrosociološke ustanove, ampak predvsem, da je skupinsko bitje. V skupini (družini) se rodi, skupine ga odločilno oblikujejo (socializirajo), v skupinah dela in zadovoljuje vse človeške potrebe, v skupini doseza svoj smisel življenja; saj ljubezen lahko doživlja, daje in prejema le v skupini.

V nekaterih temeljnih skupinah je torej človek »doma«. Če nima nobene take skupine, je »brezdomec«, izkoreninjen, socialno mrtev. Osnovna naravna skupina je vedno družina, izvorna in lastna, nato pa zakon, delovna tovarišija, prijateljska

<sup>7</sup> R. Otto, *Sveto*, Sarajevo 1983.

<sup>8</sup> Ta spoznanja, ki so eno najpomembnejših odkritij Freuda in sploh psihoanalize, so pregledno strnjena v razpravi P. Brajša, *Freudova psihoanaliza in individualni obrambni mehanizmi*, v: J. Rugelj, *Uspešna pot*, Ljubljana 1983, 156–166.

<sup>9</sup> P. Brajša, v op. 8 n. d., 158–159.

<sup>10</sup> Prim. J. Ramovš, *Alkoholno omamljen*, Celje 1986 (2. izdaja).

združba. V okvir te zadnje bi lahko šteli tudi primarne verske skupine, lahko pa bi jih pojmovali tudi kot čisto svojsko kategorijo temeljnih skupin.

Vse naravne skupine so danes v krizi: stare oblike sožitja v njih razpadajo, ker so neživiljenjske za ta čas, novih modelov pa še ni. Kriza naravnih človeških skupin seveda ni dokončen razpad teh, ampak transformacija oblike, ki pa tem usodnejše prizadeva pokolenja v teh časih. To velja nasploh za vsa bistveno človeška področja, saj pomeni kriza naravnih skupin krizo vrednot, kajti te se oblikujejo in uresničujejo predvsem sožitveno v trdnih naravnih skupinah. Najgloblja korenina stisk v našem času je torej verjetno kriza naravnih skupin.

V tem okviru je kriza naravnih skupin tudi verska. Če je drugi vatikanski koncil pribil, da je Bog hotel človeka odrešiti ne posamič, ampak v občestvu,<sup>11</sup> pomeni, da je skupina kot bistvena sestavina sleherne občestvenosti tudi teološka zahteva. Občestvo (communio) je namreč tam, kjer se ljudje med seboj bogatijo, ko drug drugemu **občijo** (komunicirajo) ljubezen, ali konkretno: dajejo tvarno in duhovno dobro, ki ga premorejo, in isto od drugih prejemajo. Človeški delež je pri oznanjevanju in posredovanju vere v občestvu učinkovit le toliko, kolikor je pristno občenje lastnih verskih izkušenj.

Množični ateizem v deželah zahodne civilizacije, to je v deželah »krščanske kulture«, je tudi posledica omenjenih treh in drugih sprememb v današnjem svetu. Kot pravi Welte, je ta današnji ateizem za nas kristjane uganka, je bolečina in spotika,<sup>12</sup> je pa tudi izziv in kairos – čas ugodnega trenutka in božjega obiskanja, ki kliče po vsestranskem premisleku o tem, katera »smokva ne rodi več sadu in jo je treba posekati« in katere nove sorte je treba gojiti, da bo božji vinograd spet bolje rodil; ali z drugo besedo, katere oblike socialnega spreobrnjenja terja Bog od svojega ljudstva po znamenjih našega časa.

### Odnos med strukturnimi modeli v občestvu in med vernostjo

Pod vernostjo imamo tukaj v mislih vso versko vsebino s človeško in božjo razsežnostjo, pod strukturnimi modeli pa konkretne oblike verskega ravnanja, mišljenja, socialne oblike sožitja in organiziranja občestva, skratka, vso metodično plat konkretne pojavnosti verovanja v določenem času in prostoru.

Duh današnjega časa je še vedno precej pozitivističen, tako da ima čut pretežno le za določeno metodičnost oblik, glede vsebine in vrednot pa je pluralističen, relativističen, če že ne nihilističen. Zato je metodologija zelo v ospredju vseh antropoloških ved. Kar se ne da operacionalizirati v merljivo količino, torej v metodično oprijemljivo obliko, je skoraj toliko pomembno, kot bi sploh ne obstajalo. Operacionalizirati pa se ne da tisto, kar človeka presega; tudi sam v svoji lastni presežnosti se ne more, to pa ne pomeni, da vse to ni metodično v določeni obliki dojemljivo in človeku dosegljivo. Vendar pa pozitivistični duh časa za te oblike dosegljivosti nima posluha.

Kot reakcija na to je v cerkvenih krogih pogosto neki krčevit, iracionalen odpor do govorjenja o strukturnih oblikah, o modelih, o socialnih, doživljajskih in sploh antropoloških razsežnostih verovanja. Zaradi te okoliščine moramo z nekaj beseda-

<sup>11</sup> Primerjaj na primer: **Dogmatična konstitucija o Cerкви**, 9.

<sup>12</sup> Glej: B. Welte, **Ateizem: uganka, bolečina, spotika**, Ljubljana 1985.



mi razčleniti razmerje med strukturnimi modeli in med vernostjo v krščanskem občestvu, torej med obliko in vsebino, med metodičnostjo in bistvom.

Pri tem razčlenjevanju se lahko omejimo le na človeško, to je antropološko plat, kajti Bog s svojo ljubečo naklonjenostjo do stvarstva je konstanta; ni v »krizi« in razčlenjevanje tega bi bilo odveč. Kadar gre za božjo plat pri verskem dejstvu, mislim, da je bolje prepustiti se češčenju, kadar pa gre za človeško plat in njeno današnjo transformacijsko krizo, smo dolžni vanjo se poglobiti odgovorno tudi z vsem razpoložljivim pojmovnim aparatom, ki ga premore človeška pamet.

Osnovna zakonitost človeškega sveta je, da sta nam vsebina in bistvo dostopna le po svoji obliki in »operacionalizirani« metodični izvedbi v stvarnosti. Tudi najčišče simboleško umovanje je vedno odskok duha iz določene oblike; vsebina, ki bi ne dobila človeku primerne in dojemljive oblike, bi ostala človeškemu doživljanju popolna neznanka, enako kot bi ne obstajala. Kdor torej omalovažuje metodično plat in poudarja le pomen vsebine, je sam s sabo v nasprotju, saj je tudi to njegovo početje zgolj metodično.

Za kristjana pa ima metodična plat verovanja, to je utelešen božji odnos do stvarstva, še globlji, celo najgloblji teološki pomen. Osrednji verski resnici sta božje stvarjenje in odrešenje. To sta osrednji točki človeku podarjene dojemljivosti Boga, torej osrednja verska vsebina. In kaj sta z metodične plati? Dve obliki božjega razodevanja, dve poti Boga do stvarstva oziroma do človeka, torej dobesedno dve metodično konkretizirani izpeljavi božje ljubezni.

Antropološka in teološka razčlenitev torej pokažeta, da sta vsebinska in metodična plat neločljivi povsod, tudi pri verovanju. Vsebinska, tudi sleherna verska, je za človeka vedno v neki metodično izpeljani obliki; sleherna metodologija in oblikovna izvedba, najsi bo socialna, doživljajska ali kakršna koli, pa je utelešenje kakšne vsebine. Do vere, ki je po svojem bistvu nadnaravnega izvora, je za človeka edini možni dostop z metodične plati; božji vsebini se lahko bolj ali manj približujemo le s spreobračanjem življenja v konkretnosti; pot do čedalje popolnejše ortodoksije je ortopraksija.

Ortopraksija pa v današnji stopnji socializiranosti ni le ustrezno ravnanje posameznika, ampak v marsičem predvsem ustrezni strukturni model celotnega občestva.

### **Novе strukturne potrebe v krščanskem občestu**

Medsebojna zračenost strukturnih modelov in verske vsebine, ki smo pravkar o njej govorili, že določa osnovne značilnosti novim strukturnim potrebam, ki se danes pojavljajo v krščanskem občestvu kot njene naloge. Če se torej te potrebe kažejo navzven predvsem v svoji strukturni sociološki obliki, to ne pomeni, da gre le za poljubno menjavo zunanjega, ampak ustrenejša zunanja oblika povzroči obenem tudi ustrenejši dostop do verske vsebine v vsej njeni globinski razsežnosti. Druga značilnost pa je: menjava enega od strukturnih modelov v delovanju krščanskega občestva terja ustrezno menjavo vseh, kot pravi tudi evangeljska modrost, da se novo vino deva v nove mehove, kdor pa je pil staro vino, ostaja raje pri njem, ker ima starino za boljše.<sup>13</sup>

Ko govorimo o novih strukturnih potrebah in o menjavi strukturnih modelov v

<sup>13</sup> Prim. Lk 5,37–39.

krščanskem občestvu, to pomeni, da gre za poživitev temeljnih treh razsežnosti krščanske pastorale: liturgije, martirije in diakonije, to je:

- bogočastja v njegovi razsežnosti osebnega poglobljanja in kontemplativnosti in v razsežnosti občestvenega slavlja,
- oznanjevanja v njegovi razsežnosti tihega in spontanega pričevanja kristjanov s svojim življenjem med ljudmi in v razsežnosti namenskega katehiziranja in
- služenja potrebnim v razsežnosti osebne oziroma institucionalne dobrodelnosti in v razsežnosti pri večanju socialne pravičnosti v družbi.

Če je koncil čutil potrebo, da prenovi bogoslužje, ali če govorimo, da so nujne nove oblike katehiziranja, izhaja iz tega potreba po menjavi in prenovi vseh modelov na liturgičnem, martiričnem in diakonijskem področju, kajti »med tremi nalogami Cerkve, oznanjevanje, liturgija, diakonija ali martyria, leiturgia in diakonia, obstaja notranja enotnost.«<sup>14</sup> Potrebe po menjavi strukturnih modelov so torej na vseh treh temeljnih področjih pastoralnega dela.

Znani pokoncilski pastoralni teolog Klostermann, ki ga je papež Janez XXIII. že 1960 v pripravi koncila imenoval v komisijo za laiški apostolat, je orisal naloge in poti v prihodnost občestva, in sicer z naslednjimi splošnimi tezami<sup>15</sup>:

1. resno vzeti Jezusovo zahtevo in sporočilo,
2. resno vzeti legitimne zahteve našega časa in današnjih ljudi, saj so za Cerkev kairos, to je priložnost, ki jo pošilja Bog,
3. Jezusova zahteva narekuje novo razmerje služb in služenja v občestvu,
4. naučiti se moramo živeti s spori tudi v Cerkvi (poleg sociologije, psihologije in pedagogike konflikta je tudi teologija konflikta),
5. Cerkev in življenje po Jezusovi zahtevi poteka in se razvija najbolje v majhnih temeljnih občestvih in skupinah.

Bäumler<sup>16</sup> pa govori o načelih za oblikovanje cerkvenega občestva in ugotavlja, da Cerkev je, zato mora tudi delovati kot:

1. prazakrament za človeštvo,
2. skupnost za druge in
3. poskus osvobajanja.

Morda bi lahko osnovne strukturne potrebe v današnjem krščanskem občestvu strnili v dve zahtevi:

1. Premostiti je treba prepad med vero in vsakdanjim življenjem, ki je poglavitni današnji »verski razkol«.<sup>17</sup> Danes ni dovolj, da Cerkevno občestvo poskrbi za zakramentalizacijo, pač pa mora poskrbeti tudi za vse, kar predpostavlja zakramentalizacija in skupno proslavljanje vere: za versko doživljanje vsakdanje stvarnosti in za učenje razpoznavanja religiozne razsežnosti vsakdanjega življenja.

2. Izoblikovati je treba takšne socialne strukture za medsebojno sožitje v krščanskem občestvu, ki bodo ustrezale zahtevam iz prejšnje točke. To pa so temeljne verske skupine.

Naša tradicionalna slovenska vernost, ki se je doslej prenašala skozi vse rodove, se je (s človeške strani) oslanjala z ene strani na skupnostno oziroma množično

<sup>14</sup> Prim. A. Šuštar, *Pomen diakonije v pastorali*, v: *Bogoslovni vestnik* 38 (1978), 398.

<sup>15</sup> F. Klostermann, *Kirche – Ereignis und Institution*, Wien-Freiburg-Basel 1976, 139–142.

<sup>16</sup> Prim. Ch. Bäumler, *Gemeindeaufbau*, v: F. Klostermann und R. Zeffass, *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, 425.

<sup>17</sup> Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, 43, 1.

oznanjevanje v nasplošno verskem okolju, z druge strani pa na trdno družino in druge naravne človeške skupine, ki so verske vrednote in vedenjske oblike dosledno uresničevale v vsakdanjem življenju in jih socializacijsko prenašale. Danes je odpadla socialna opora veri, morali in duhovnosti naklonjenega okolja in so izginili vedenjski vzorci, po katerih so družina in druge naravne skupine prenašale in internalizirale te življenjske vrednote. V teh razmerah ostaja skupnostno, množično oznanjevanje Cerkve brez nujno potrebnih opornikov in konkretizerjev, s tem pa sorazmerno zelo nemočno. Edini, ki lahko uspešno zapolni to vrzel, so temeljne verske skupine.

V pokoncilskem desetletju je temeljna krščanska občestva raziskal Kleiner.<sup>18</sup> Tedaj so po vsem katoliškem svetu množično poganjale kot gobe iz tal spontane skupine in gibanja. To je bil primarni duhovni zagon tistega časa. Do danes je ostal primarni duhovni zagon zlasti v latinskoameriški in afriški Cerkvi, drugod pa je že nastopilo zrelo »zakonsko« obdobje rasti, ki ga sicer več ne poganja naravna energija »zaljubljenosti«, vendar pa nima sedaj nič manjših možnosti in nalog, le da moramo delati z lastnim zavestnim naporom, v primarnem zagonu pa »dela namesto nas narava«.

Preden razčlenimo mesto skupin in skupinskega dela v modelu slovenske župnije jutrišnjega dne, moramo razmisliti še o vlogi laikov pri opravljanju poslanstva Cerkve v današnjem času.

### **Ali pomoč ali sodelovanje laikov pri delu Cerkve?**

Omenili smo že, da so vse tri osnovne pastoralne naloge Cerkve v tesni medsebojni soodvisnosti. Šuštar<sup>19</sup> o tem pravi: »Zaradi notranje enotnosti oznanjevanja, liturgije in diakonije in nujnega sodelovanja treh služb in njihovih nositeljev v Cerkvi so te tri naloge v pastoralni druga za drugo preizkusni kamen in merilo za njihovo pristnost.« Če torej v kakšnem času in prostoru ne teče dobro opravljanje ene od njih, zahaja vse življenje krščanskega občestva v zagato. Zadnje obdobje se je to dogajalo; praktično so imeli vso pobudo in vso odgovornost na vseh teh področjih v rokah duhovniki oziroma kler, tako da je bila Cerkev glede na obliko socialne strukture resnično klerikalna znotraj sama sebe.

V današnji sekularizirani, marsikje pa socialno bolj ali manj izrazito proticerkveni družbi, so duhovniki izgubili ključni položaj na tolikih mestih v javnosti, da je pastora zahajala v slepo ulico in je šlo versko življenje po svojem tiru čedalje dalj od tira vsakdanjega življenja, dokler ni med obema nastal očiten prepad. Koncil je ta položaj uvidel in upošteval, zato v večini svojih dokumentov govori o popolnoma prenovljeni vlogi laikov v Cerkvi in pri njenem pastoralnem delu. To je epohalen premik, saj dobiva laik v praksi in v teološki refleksiji katoliške Cerkve postopoma spet vlogo, kakršno je imel zlasti v prvih stoletjih krščanstva.

Povod za ta premik je bila omenjena praktična, funkcionalna nuja. Največje katoliške množice v Latinski Ameriki so imele najmanj duhovnikov in v klerikalno pojmovanem pastoralnem poslanstvu bi sledilo pri njih razkristjanjenje. Zadnje desetletje je nastopila še nova funkcionalna nuja: pomanjkanje duhovnikov v starih krščanskih deželah Evrope.

<sup>18</sup> R. J. Kleiner, *Basisgemeinden in der Kirche*, Graz-Wien-Köln 1976.

<sup>19</sup> A. Šuštar, v op. 14 n. d., 399.

Ko govorimo o funkcionalni nuji, ki je sprožila prenovo laiške vloge v katoliški Cerkvi, je to antropološko gledanje, ki je popolnoma upravičeno in nujno, če hočemo stvari razumno dojeti. Seveda pa je treba imeti pred očmi tudi teološko dejstvo, ki je v veri samoumevna konstanta, da zgodovinsko dogajanje vodi Bog, zato so okoliščine in pobude, ki se pojavljajo v Cerkvi, vedno tudi božji milostni dar.

Razlogi za prenovljeno vlogo laikov, kot jo je opredelil drugi vatikanski koncil, niso zgolj funkcionalna nuja, ampak so predvsem teološki: utemeljeni v krstu, praksi apostolske Cerkve in v vsem Jezusovem evangeljskem oznanilu. Klostermann je kot eden najvidnejših koncilskih teologov glede vprašanja laikov strnil koncilski nauk o laikih v knjigi *Teze o laikih*.<sup>20</sup> Druga teza o laiku v svetu in njegovem teološkem mestu se glasi:

»Poleg krščanske prapoklicanosti – ta je laikom v svetu skupna z vsemi kristjani, torej tudi z najvišjimi hierarhi in redovniki, in na temelju katere v božjem ljudstvu vlada v najglobljem pomenu fundamentalna »resnična enakost« glede poklicanosti, dostojanstva in obveznosti – lahko laiki v svetu sodelujejo tudi v številnih drugih nalogah, ki postanejo vsaka zase po njihovi veri in krstu krščansko, nadnaravno poslanstvo.«<sup>21</sup>

Tretja teza v poglavju o nalogah laika v svetu in Cerkvi pa se glasi:

»Koncil ne dopušča nobenega dvoma o tem, da laik že v moči svojega »biti-kristjan«, ne glede na svojo posvetno službo sodeluje pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve, pri njenih nalogah evangelizacije in posvečevanja, in sicer tako v notranji izgradnji občestva kot v njenem poslanstvu navzven.«<sup>22</sup>

V razvoju laikove vloge v katoliški Cerkvi v zadnjih desetletjih se je lepo pokazala enost funkcionalno metodološke in vsebinsko teološke razsežnosti. Proces se je začel in nadaljeval iz funkcionalno metodološkega razloga: iz potrebe, celo iz nuje. Pripeljal pa je Cerkev v izrazito vsebinsko teološko dogajanje: v notranje strukturno spreobrnjenje bliže k pristnejšemu evangeljskemu modelu sožitja kristjanov v občestvu.

Takšen proces je tudi v slovenski Cerkvi. Prvo pokoncilsko sodelovanje vernikov je bilo konkretno, zlasti v župnijskih svetih. V brošurici *Duhovnikovi sodelavci v župniji* je 1971. škof Držečnik pisal<sup>23</sup>: »Zato je tudi na verskem področju potrebna specializacija laikov, da bi mogli in znali opraviti tisto delo, ki ga duhovnik sam ne more učinkovito opraviti.« Nakazuje torej že pastoralno specializacijo laikov in jim s tem daje vlogo, ki je za tiste čase še izjemna v naši Cerkvi, toda utemeljuje jo zgolj funkcionalno. Grmič v istem delu prikazuje tedanji položaj in vlogo laikov v različnih deželah, utemeljuje njihovo delo in povzema<sup>24</sup>: »Morda bi najkrajše in splošno odgovorili na to vprašanje, če bi rekli, da se laiki udeležujejo povsod, kjer niso nujno potrebni duhovniki.« Kljub širokemu gledanju ostaja vpet v funkcionalno gledanje na vlogo laika in v dualizem duhovnik – laik. Zanimivo je tudi, da je skupina okrog revije 2000, ki je eno najznačilnejših slovenskih gibanj iz primarnega pokoncilskega zagona in je ostalo zelo živo do danes, v javni pozornosti slovenske Cerkve zelo ignorirano, na robu; morda prav zato, ker je delovalo zelo malo v funkcionalnem smislu trenutnih potreb, tembolj pa v vsebinsko teoretičnem in še to

<sup>20</sup> F. Klostermann, *Teze o laicima*, Zagreb 1967.

<sup>21</sup> F. Klostermann, v op. 20 n. d., 12.

<sup>22</sup> F. Klostermann, v op. 20 n. d., 41.

<sup>23</sup> M. Držečnik–V. Grmič, *Duhovnikovi sodelavci v župniji*, Maribor 1971, 4.

<sup>24</sup> M. Držečnik–V. Grmič, v op. 23 n. d., 16.

morda korak pred siceršnjim razvojem mišljenja. To pa bi govorilo v prid hipotezi, da se pojmovanje razvija le pod neizprosni kladivom funkcionalne nuje v življenjski praksi, tudi v življenjski praksi Cerkve.

Dokler je gledanje na vlogo laika pretežno funkcionalno, še nismo na ravni drugega vatikanskega koncila. Kazalec tega je lahko tudi poudarjen miselni dualizem duhovnik-laik. Kakor imata tako duhovnik kot laik svoje specifično poslanstvo in vlogo ter sta različna uda na istem Kristusovem telesu, pa je specifična diferenca med njima v koncilskem gledanju zelo v ozadju v primerjavi z njunim skupnim imenovalcem. Strukturnalna analiza izrazja torej razgali dejstvo: kdor govori predvsem v dualističnem žargonu duhovnik-laik, ima svoje mišljenje usmerjeno predvsem na specifično razliko, in če že govori o poslanstvu laika v Cerkvi kot skupni nalogi z duhovnikom, dela to iz funkcionalne potrebe.

Tipičen primer, kako poteka razvoj laikove vloge v naši pastoralni, lahko sledimo tudi ob dilemi: ali je laik pomočnik ali je sodelavec pri delu Cerkve? Razčlenimo shematično to dilemo z obeh strani.

Cerkev, ki samo sebe jemlje pretežno kot hierarhično ustanovo, ima svoje služabnike, – v današnjem izrazju bi morali reči uslužbenca – ki opravljajo njeno poslanstvo in odgovarjajo za izvajanje osnovnih verskih razsežnosti. Kolikor sami tega ne zmorejo, si naprosijo, pridobijo ali naročijo pomočnike za pomoč. Pomočniki so v službi cerkvenih služabnikov, za svoje delo so odgovorni njim, ki so jih najeli, in ne predvsem sebi, občestvu in Bogu. Odnos med cerkvenim služabnikom in njegovim pomočnikom je enosmeren, hierarhičen in funkcionalen. Ta odnos je globoko zakoreninjen, obe strani ga v temelju tako doživljata in tudi izhaja iz dejanske lestvice odgovornosti za stvar. Če se torej reče, da je cerkovnik župnikov pomočnik, se nikaikor ne more reči, da je tudi župnik cerkovnikov pomočnik.

Ko pa Cerkev sama sebe pojmuje pretežno kot odrešenjsko ustanovo, kot božje ljudstvo, kot Kristusovo skrivnostno telo in kot bratsko občestvo vernih v hoji za Kristusom, vlada med vsemi verniki temeljna enakost, različnost pa je le v vlogah, ki jih opravljajo. Gre torej za funkcionalno različnost organov v telesu in ne za socialno različnost v stopnji pripadnosti in odgovornosti. Funkcionalna različnost pa je nekaj zelo obrobnega v primerjavi z ontološko enakostjo. Nihče torej ni bolj Cerkev kot drugi in Cerkev ni nikogaršnja »last« bolj kot drugega. Za osnovne razsežnosti verovanja in osnovne pastoralne naloge so torej vsi soodgovorni. Kdor to odgovornost bolj doživlja v svoji vesti, se bolj vključuje v delo, pač tam, kjer je nadarjen, poklican in kjer ga občestvo potrebuje in pošlje. Vsi, ki kakorkoli delajo pri osnovnih nalogah poslanstva Cerkve, so si medseboj sodelavci v istem pomenu besede. Birmanski voditelj je v enakem pomenu župnikov sodelavec kot je župnik sodelavec birmanskega voditelja. Zato v jedru ne more le župnik oblikovati birmanskih voditeljev, ampak tudi birmanski voditelji župnika; vsi se med seboj kot bratje sooblikujejo. Sodelavci se namreč med seboj sooblikujejo, pomočnike pa nekdo oblikuje.

Besedo sodelavci so zadnja leta začeli pri nas uporabljati mnogi v Cerkvi. Toda prevzeli so le novo besedo, ohranili pa starega duha: doživljajo in ravnaajo kot gospodarji ali kot pomočniki, pač s katere strani je kateri, saj je odnos vedno obojestranski; za pomočnika gre le tisti laik, ki ne doživlja svoje vere kot zrel brat vsem drugim vernikom in z laiki bratsko sodeluje le tisti duhovnik, ki Cerkev doživlja pokoncilsko v globini svoje zavesti. Samo uvajanje novih besed za stare odnose pa je vedno velika prevara ali samoprevara, ki se čez nekaj časa v praksi kruto maščuje:



daljnoročno ne doseže tega, kar je trenutno želela, prek zmede besed pa za kako pokolenje vzbudi odpor tudi do nove vsebine, ki jo ljudje zamenjujejo s staro prakso, pretihotapljeno v novo besedo. Orvellovsko socialno zmedo omogoča prav nepristna uporaba besed, to je novorek, kar je dobro vedel že Konfucij;<sup>25</sup> ne povzročajo le zgrešeni odnosi zmedenega jezika, ampak tudi obratno: netočno izražanje prinaša zmedo med ljudi.

Kako se ob dilemi: ali je laik pomočnik ali sodelavec pri delu Cerkve razhajajo poti predkoncilskega in koncilskega pojmovanja Cerkve, nazorno kaže Offele<sup>26</sup>, ko razpravlja o patologiji občestva. Med drugim si postavlja alternativni, kot sta: služiti ali vplivati, občestvo ljubezni ali interesna skupnost. Rešitev je jasna: patologija nastaja v današnjem krščanskem občestvu, če skušajo »očetje imeti otroke za pomočnike in nanje le vplivati«, če skušajo »sodelovati« z njimi le v besedi, sicer pa živeti z njimi svojo interesno skupnost . . .

Morda bi dejstva ob razvoju laikove vloge v Cerkvi lahko strnili takole. V času, ko je bila Cerkev že zrela »mati« in so prihajali ob preseljevanju novi narodi kot kulturni in verski »otroci«, je bilo samoumevno, da so se kleriške vloge absolutizirale in sakralizirale: odgovornost v družini z majhnimi otroki imajo lahko le starši. Z rastjo pa se v družini pojavi izrazita transformacijska kriza: otroci niso več otroci, ampak mladostniki. Bistvo krize družine kot skupine je v tem času to, da se prej zgolj »zunanja družina« internalizira in postaja notranja »družina« v zavesti večrajšjih otrok<sup>27</sup>: vrednote, norme in deloma celo modeli ravnanja postanejo pri mladostnikih notranji, s tem pa so sami sposobni enake odgovornosti kot starši. Zato odgovornost za skupne stvari v družini ne more biti več pokroviteljska, ampak bratsko pričevanjska.

»Pubertetno ravnanje« narodov Evrope in Amerike glede njihovih medsebojnih odnosov je hkratno s transformacijsko krizo naravnih skupin in s ponovno emancipacijo temeljne enakosti vseh kristjanov v poslanstvu Cerkve; morda to pomeni takšen sociološki prehod od zunanje družine k internalizirani »družini« nove razporeditve odgovornosti in vlog v modelih ravnanja in v sožitvenih strukturah. Tembolj, ker je vse to hkratno s sekularizacijo, ki je spet analogna navideznemu zavračanju vseh vrednot pri mladostniku, v resnici pa je to pri njem le nujno razvojno preizkušanje njihove trdnosti, preden jih odraščajoči dokončno ponotranji in prevzame. Zato ni čudno, če Metz<sup>28</sup> v zvezi z odgovornostjo krščanskega občestva za načrtovanje prihodnosti govori predvsem o pozitivnih teoloških vidikih sekularizacije.

Razčlenjevanje dileme: ali pomoč ali sodelovanje laikov pri delu Cerkve? lahko sklenemo z Restovimi<sup>29</sup> besedami; ko govori o duhovnikih in laikih v pokoncilskem krščanskem občestvu, končuje razpravo s slovesnim tonom, ki je za strokovno delo nenavaden, razumljiv pa postane v kontekstu aktualnosti vprašanja, ki ji je razvoj zadnji dve desetletji pritrnil: »Napočila je ura, ko sta se obe strani pripravlje-

<sup>25</sup> Prim. Konfucije, *Veliko učenje*, Beograd 1984, 12–13.

<sup>26</sup> Prim. W. Offele, *Pathologie der Gemeinde*, v: A. Exeler-J. B. Metz-W. Dirks, *Die neue Gemeinde*, Mainz 1968, 183–202.

<sup>27</sup> O internalizirani družini govori zlasti R. D. Laing, *Die Politik der Familie*, Reinbek bei Hamburg 1979.

<sup>28</sup> Prim. J. B. Metz, *Die Verantwortung der christlichen Gemeinde für die Planung der Zukunft*, v: A. Exeler-J. B. Metz-W. Dirks, *Die neue Gemeinde*, 247–260.

<sup>29</sup> W. Rest, *Priester und Laie in der Gemeinde*, v: A. Exeler-J. B. Metz-W. Dirks, *Die neue Gemeinde*, 46.



ni med seboj sprejeti in potrjevati v krščanskem bratstvu in polnoletnosti. Bržčas je to kairos, ki ga ne bo več, če ga sedaj **ne zaznamo in ne vzamemo zares**. Torej se mudi!» (podčrtano v izvirniku)

### Model župnije v začetku tretjega tisočletja

Župnija je temeljna strukturna enota Cerkve skorajda vso njeno zgodovino. Krajevna občestva med pokristjanjevanjem v prvih stoletjih imamo lahko za njene zakonite predhodnike, s širjenjem škofije zunaj mest pa dobiva že tedaj čedalje bolj podobo sestavnega dela škofije. Današnja župnija je pretežno krajevna, svojo podobo je dobila iz tridentinskega koncila, v naših krajih pa so jo juridično in delovno nekoliko preoblikovale tudi jožefinske reforme.

Današnja razprava o teritorialni župniji se je začela pred prvo svetovno vojno z vprašanjem o velikosti župnije. Od tedaj pa dobiva to vprašanje nove in nove vsebinske in strukturne razsežnosti. Pred drugo svetovno vojno je globlje posegalo v župnijsko prenavo liturgično gibanje in je zajelo tudi našo Cerkev; najprej z mladinskim gibanjem, pozneje pa tudi v precejšnji liturgični publicistiki; za naše razpravljanje je pomembna zlasti Oražmova<sup>30</sup> knjiga Naša župnija.

Posebno ostrino so vprašanja o župniji dobila ob novih velikih mestnih naseljih, kjer je klasična teritorialna župnija ostala kot nemočna starka; v njeni veliki, kot mravljišče naseljeni hiši jo poznajo in upoštevajo le redki prebivalci. To pa ne pomeni, da je teritorialna župnija dokončno preživela. Greinacher<sup>31</sup> je bil že takoj po koncilu mnenja, da bo imela teritorialna župnija v takih spremembah tudi v prihodnje veliko vlogo, ne bo pa edina oblika, zlasti pa se bo zelo popestrila v svoji notranji zgradbi in podobi.

Pri nas ni mogoče zajeti sedanjega stanja župnije v kakšen tipičen opis, saj so razmere župnije v novih mestnih naseljih z deset ali dvajset tisoč prebivalci popolnoma drugačne kot v kakšni podeželski župniji, ki jo sestavlja nekaj hribovskih vasi z večino ostarelih, ker so se mlajši odselili. Ker v tej drugi župniji niso v krizi ustaljeni strukturni modeli, moramo imeti pri našem razpravljanju v mislih le prvo, pa tudi vse druge župnije v živahno se razvijajočih manjših središčih po Sloveniji. Zanje je značilno, da cerkvena praksa upada, precejšen del župljanov pa so tako imenovani obrobni in oddaljeni kristjani, ki imamo stike z župnijo le pri tistih zakramentih in obredih, ki so najgloblje ukoreninjeni v tradicionalne življenjske navade.

Ustaljena pastoralna praksa poteka z ene strani skupnostno s pridiganjem, javnim bogoslužjem, tiskom in drugimi oblikami farnega življenja, z druge strani pa individualno s spovedovanjem in osebnimi pastoralnimi pogovori ob raznih priložnostih. Poleg skupnostnega in individualnega pastoralnega dela je utečen »šolski« verouk, povezan s šolsko obveznostjo od Marije Terezije sem. Čeprav dobiva v povojni dobi novo podobo, ne more po svoji naravi bistveno preseči veroučne šole in odločilno prispevati pri reševanju verske krize. Pri osnovnošolskem verouku tudi ne moremo govoriti o skupinah, saj otroci do mladostništva razvojno niso zmožni živeti v skupini in skupinsko delati v pravem pomenu besede.

<sup>30</sup> J. Oražem, *Naša župnija*, Ljubljana 1939.

<sup>31</sup> Prim. N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Mainz 1966, 346–351.

Ta pastoralni model danes ne more niti vzdrževati verske prakse, kaj šele, da bi deloval misijonsko v sorazmerno razkristjanjenem okolju. Kot smo ugotovili prej, so temeljne skupine ali majhna občestva edina metodično zmožna prevzeti to nalogo. Tako je v pastoralni literaturi čedalje več govora o skupinah in eden od možnih modelov župnije v začetku novega tisočletja je župnija kot skupnost skupin.<sup>32</sup> V naših župnijah je tudi dejansko čedalje več skupin. Poleg njih nastajajo tudi medžupnijske skupine, ki imajo prav tako svoje mesto v Cerkvi, toda o njih tukaj ne govorimo.

Župnijske verske skupine so dvojne: temeljne in sekundarne. Temeljne živijo svoje versko življenje celostno primarno, so »zrele« in sorazmerno trajne, sekundarne pa so umetne, priložnostne, začasne in prehodne, najsi želijo s svojim programom skupinskega verskega dela poglobiti posamezen izsek verskega življenja ali pa imajo namen izoblikovati se v temeljno versko skupino. V naših sedanjih razmerah ni kakšnega primarnega zagona, kot je bil po koncilu, niti ni take naravne spontanosti in eruptivnosti, kot je v Afriki in Latinski Ameriki. Zato se lahko oblikujejo župnijske skupine le z dobrim skupinskim verskim delom po ustreznih delovnih programih. Pri skupinskem verskem delu po metodi naključnih uspehov in zmot ni pričakovati, da bi se razvile župnijske skupine, ki bi imele kakšen večji pastoralni pomen in bi bile bistveno komaj kaj več kot modna muha enodnevnica. Primer je mladinski verouk, zanj so bila pred dvajsetimi leti zelo ugodna tla, do danes pa še ni našel svoje prave podobe, medtem pa so se tla precej izčrpala.

Odločilni pomanjkljivosti našega skupinskega verskega dela sta pomanjkanje dobrih delovnih programov za različne župnijske skupine in neusposobljenost pastoralnih delavcev za skupinsko delo. To je namreč metodično popolnoma drugačno kot individualno ali kot skupnostno pastoralno delo, pastoralni delavci pa se zanj niti teoretično niti praktično ne usposablajo. Toda o teh vprašanjih ne moremo tu razpravljati obširneje.

Kakšno mesto imajo torej skupine v jutrišnji župniji?

So najbolj živ del župnijskega življenja in iz njihove dinamike se napaja individualno in skupnostno pastoralno delo v župniji. Zlasti pa omogočajo svojim članom pristno versko izkušnjo, brez katere je vse versko življenje v župniji le folklorne narave.

Vsaka verska skupina v župniji, tako temeljna kot umetna, mora biti živ in dejaven člen celotnega župnijskega občestva, in sicer na liturgičnem, pričevanjsko oznanjevalnem in na diakonijskem področju. Konkretno na primer. Vsaka skupina nekajkrat na leto pripravi nedeljsko župnijsko mašo, pri večjih praznikih pa en del celotnega slavlja, stalno skrbi za nego nekaterih bolnikov, za branje verskega tiska slepim, njeni člani prevzemajo v pripravi na birmo nekaj birmancev in podobno.

Naj poudarim še, da bi bila župnija kot občestvo skupin verjetno tudi v veliki meri rešitev sedanje krize duhovniške identitete, saj bi bile temeljne skupine duhovniku pravi družinski dom, kjer bi se polnil in duhovno odpočil od nenehnega pastoralnega garanja. Toda to vprašanje bi zahtevalo širšo razčlenitev.

Strukturni model župnije kot občestva skupin lahko pregledno prikažemo v tejle risbi:

<sup>32</sup> Pri nas je imel na primer predavanje o župniji – skupnosti občestev dr. Rafko Valenčič na katehetskem tečaju na Mirnu 1979; gl. R. Valenčič, *Župnija – skupnost občestev*, v: *Bogoslovni vestnik* 39 (1979), 143–166.



## Skupine in skupinsko versko delo v župniji

Na prelomu v tretje tisočletje je stvarno možno, da bo imela naša župnija naslednje vrste temeljnih in sekundarnih skupin:

1. **Župnijski svet** je osrednja vodstvena, svetovalna in odgovorna skupina v župniji. Programom za delo župnijskih svetov je bila pri nas posvečena že precejšnja pozornost.<sup>33</sup> Člani župnijskih svetov so izmed najbolj dejavnimi verniki, zato so navadno tudi člani te ali one matične verske skupine v župniji, če v njej le obstajajo še druge skupine poleg župnijskega sveta.

2. **Pevski zbori.** Te vrste skupin so v župniji posebne, ker se v njih verniki zbirajo pretežno okrog glavne dejavnosti – petja. Zadnja leta uspešno zapolnjujejo z

<sup>33</sup> Poleg že omenjene Držečnikove in Grmičeve brošurice Duhovnikovi sodelavci v župniji so delu župnijskih svetov namenjeni še naslednji priročniki in publikacije s številnimi prispevki:

– **Župnijski sveti v ljubljanski nadškofiji**, pripravila Komisija za župnijske svete pri Škofijskem pastoralnem svetu, Ljubljana 1972.

– **Župnijski pastoralni sveti**, Priročnik I, Ljubljana 1980.

– **Župnijski pastoralni sveti**, Priročnik II, Ljubljana 1982.

– **List Naše poslanstvo**, pisma članom ŽPS, ki izhajajo od 1985 občasno kot posebna številka **Pastoralnega gradiva**, **Pastoralne priloge** in **Pastoralnih pogovorov**.

– Številni članki zlasti v pastoralni reviji **Cerkev v sedanjem svetu**.

orglarsko šolo pomanjkanje organistov in zborovodij. Mislim pa, da ostaja pri njihovem šolanju še naloga, da bi jih bolj usposobili za vodenje zbora kot človeške verske skupine, delovne programe pevskih zborov in ansamblov pa bi bilo treba razumno dopolniti zlasti s pokoncilskim liturgičnim duhom. Pevski zbor postane praviloma hitro naravna prijateljska skupina; ob neustreznem vodenju pa se v njem razmahnejo zelo »neverske« razvade (govorjenje in pitje med bogoslužjem na koru, podcenjevanje ljudskega petja kot temeljne oblike liturgičnega sodelovanja in podobno).

3. **Mladinske veroučne skupine** so prehodne, nikoli se ne razvijejo v naravno versko občestvo. Njihov namen je preraščanje otroške vere v osebno in odraslo, vključevanje v župnijo in poglobitev verske izobrazbe na srednješolsko raven. Program in vodenje te vrste skupin ima več posebnosti zaradi specifične mladostniške dobe. Pri njenem delu se da s pridom uporabljati kakih štirideset dejavnosti, po katerih bi dosegali zgoraj navedeni namen. V okviru mladinske veroučne skupine v župniji deluje lahko tudi nekaj stalnih ali občasnih podskupin (ansambel, pritrkovalci, dramska . . .).<sup>34</sup>

4. **Skupine za pripravo na zakon.** Slovenska Cerkev je zelo uspešno ukoreninila skupnostno informativno pripravo na zakon. Kot dopolnilo tega je treba začeti s skupinami od štirih do devet parov, ki bi se dobivali na primer dvotedensko dve leti (torej tudi po poroki) z namenom, da se skupaj naučijo nenehnega partnerskega usklajanja odnosov ter verskega doživljanja svojih vsakdanjih križev in medsebojne ljubezni.

5. **Zakonske skupine.** Medžupnijski model zakonskih skupin pri nas uspešno razvija zlasti p. Vider. Treba pa je razviti tudi model župnijskih zakonskih skupin, ki bi bil v prvih letih zakona nadaljevanje mladinske veroučne skupine in skupine za pripravo na zakon. Daljnja priprava tal za to vrsto skupinskega dela in skupin so tudi sedanja predavanja za zakonce ob misijonih, duhovnih obnovah in v nekaterih župnijah tudi redno med letom.

6. **Družinske skupine** so enako potrebne kot zakonske. Na njih sodelujejo zakonci skupaj s šolskimi in odrasčajočimi otroki. Take skupine bodo v veliki meri prevzele versko vzgojno vlogo sedanjega verouka, kajti pri njih bo šlo za celostno življenjsko sprejemanje verskega razpoloženja v skupini od intelektualnih informacij pri pogovoru do skupne molitve, bogoslužja, dobrotelčnosti, razvedrila . . . Kako bi bilo treba oblikovati programe za delo teh skupin, slutim po izkušnjah pri občasnem skupnem »mladinskem« verouku za mladince in za njihove starše, saj se je dobro obnesel.

7. **Skupine samskih.** Slovenskega kristjana so v preteklosti zelo oblikovale tete in strici v družinah. Tudi cerkvena tradicija Marijinih družb kot skupin samskih v župniji je bila bogata. Samskih je tudi danes veliko, so pa razkropljeni ob robu družbenega in cerkvenega ugleda in njihove velike proste sile se izgubljajo v škodo občestva in njih samih, saj začno z leti s svojo odvečno energijo »žreti« sami sebe, kot je ugotavljal v svoji razvojni shemi Erikson.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Z mladinskimi veroučnimi skupinami delam sistematično petnajst let, razčlenjujem in izpopolnjujem delovne programe (zlasti skupaj z dipl. teologom Imrejem Jerebicem), in ocenjujem vrednost dosežene. O vsebinskih vidikih dela mladinskih veroučnih skupin sem pisal v nekaj deset člankih v našem verskem tisku, približno toliko osrednjih vsebinskih tem mladine pa ostaja še neobjavljenih, kot naloga pa tudi sistematični prikaz spoznanj in izkušenj o metodiki dela z mladinsko veroučno skupino.

<sup>35</sup> Prim. E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1980.

8. **Skupine ostarelih in ovdovelih.** Stari so v današnjem svetu med najbolj osamljenimi in družbeno odrinjenimi. Njihove življenjske izkušnje so nujno potrebne občestvu, narodu, Cerkvi, da se lahko skladno razvija in ima potreben zgodovinski spomin. Podobno kot pri samskih so tudi tu zelo plodna tla, da bi v slovenski Cerkvi izoblikovali primerne programe za delo teh vrst skupin, nekaj časa z njimi delali in bi tako postale v župniji temeljne skupine, od katerih bi bili bogati sadovi.

9. **Molitvene skupine.** Te uvajajo pri nas zlasti razna gibanja, vendar pa imajo to pomanjkljivost, da slepo prenašajo tuje modele organiziranja in oblike (pesmi, molitve . . .), zanemarjajo pa v svoji duhovnosti slovenskega duha, naše izročilo in specifičnost naših sedanjih razmer. Kljub temu pa je njihova izkušnja vredna in jo bo treba upoštevati pri oblikovanju programov za tovrstne skupine. Molitvene skupine bodo v župniji lepo zapolnile praznino, ki je nastala z osipom nedeljskega popoldanskega blagoslova in nauka ter celodnevni čiščenj Najsvetejšega.

10. **Meditativne skupine** so posebna vrsta molitvenih, le da je pri njih poudarek na sistematičnem in celostnem učenju verskega doživljanja vsakdanje stvarnosti.<sup>36</sup> Meditativne skupine so seveda zlahka tudi medžupnijske.

11. **Biblične skupine.** Zanje mislim, da je ta čas pri nas posebno ugoden trenutek. Izšlo je toliko biblične literature kot nikdar od Trubarjevih časov sem. Nov prevod Nove zaveze je bil razgrabljen prvi dan, ko je izšel. Bogastvo biblične literature pa lahko zaživi v cerkvenem občestvu le, če se utelesi prek župnijskih bibličnih skupin. Treba je imeti pred očmi, kolikšna sila je živ stik občestva s Svetim pismom: drugi vatikanski koncil je bil v veliki meri sad bibličnega gibanja, današnja prenova verskega življenja Latinske Amerike v temeljnih občestvih se veliko hrani s Svetim pismom itd. Zato bi se morala slovenska Cerkev sistematično zavzeti za biblično delo, zlasti za župnijske biblične skupine.<sup>37</sup>

12. **Študentske skupine.** Sedaj so večinoma medžupnijske, organizirane okrog MOŠ. Številne njihove dejavnosti so dobro utečene (teološki tečaj, romanja, tisk . . .), niso pa še izdelani modeli dela na rednih srečanjih. Seveda je študentska populacija odprta, zato morajo biti delovni programi tovrstnih skupin prožni. Vsekakor bi bilo potrebno narediti vsaj bilančni presek in zbirni skup različnih možnosti dela v študentskih skupinah. Najsi so študentske skupine župnijske ali medžupnijske, so po obliki prehodne, podobno kot mladinske veroučne. Zdi se, da zaradi sorazmerno neizdelanih programov dela študentskih skupin naredijo za poglobitev verske izobrazbe na raven drugega akademskega znanja več teološki tečaji kot skupine, za poglobljanje duhovnosti študentov pa več duhovne vaje kot redna skupinska srečanja, čeprav bi redno delo skupin moralo nuditi v osnovi več kot te dopolnilne oblike.

13. **Izobraženske skupine.** Redno morajo biti izobraženci razpršeni po različnih vrstah drugih skupin, kajti življenjskost primarnih skupin oziroma temeljnih občestev je odvisna tudi od tega, ali obsega kar najširši življenjski prostor izkušenj najrazličnejših ljudi. Vendar pa so tudi posebne izobraženske skupine upravičene, sicer

<sup>36</sup> Tudi z meditativnimi skupinami delam že petnajst let, bil sem na tečajih meditacije pri K. Tilmanu in nekaterih drugih učiteljih, postopoma pa razvijam meditativne programe, ki bi bili primerni danes pri nas. Prim. J. Ramovš, *Sprostitev v zbitosti*, v: *Znamenje XII* (1982), 501–515.

<sup>37</sup> V letu 1985/86 sem prvič preizkušal enega od delovnih programov za župnijsko biblično skupino, ki sva ga pripravila z dr. Jožetom Krašovcem, nadaljnji delovni programi pa so pred tem, da jih tudi začnemo poizkusno izvajati v praksi. Jeseni 1986 sem začel delati z učno skupino duhovnikov za vodenje župnijskih bibličnih skupin.



si danes slovenski verni razumniki težko stalno pogloblja versko znanje na raven svojega siceršnjega posvetnega znanja, zlasti pa si težko zgradi most nad prepadom med vero in vsakdanjim življenjem, kar se praktično kaže kot »nikodemovski kompleks«. Delo vernih izobražencev se pri nas nanovo obuja, zato bi bilo treba misliti tudi na delovne programe teh skupin.

14. **Birmanske skupine** se pri nas naglo uvajajo kot priprava na birmo in po njej za pubertetnike (7. in 8. razred). Vodijo jih navadno mladinci in študentje, deloma starši, kar je bolj primerno. Sedanji programi so preveč teološki, so le nov »zvočnik« izobraževalno katehetskega dela v sedanjem verouku. Takim programom niso kos teološko neizobraženi sodelavci, niti po njih ni nujna ob sorazmerno veliko izobraževalnega verouka. Posebno pozornost je treba posvetiti voditeljem birmanskih skupin, tako da so le-ti skorajda samostojna **skupina birmanskih voditeljev** v župniji. Birmanske skupine so trenutno ena od obetavnejših možnosti slovenske kateheze, ker lahko oblikujejo skupinsko zavest takoj v začetku oblikovanja samostojne osebnosti (v puberteti), ker je ob njih zavzetih veliko voditeljev – laičnih sodelavcev iz župnije in ker so možnosti za uspešno gradnjo mostu nad prepadom med vero in vsakdanjim življenjem, še preden se mlad človek tega prepada ove v mladostništvu in s tem pogosto začne opuščati versko prakso.<sup>38</sup>

15. Poleg naštetih so v župnijah možne še **razne priložnostne skupine** (na primer gradbeni odbor ob gradnji in podobni). Nekateri uvajajo zlasti v okviru župnijskih svetov specializirane diakonijske, liturgične in podobne skupine. Mislim, da to ni dobro (razen kolikor gre za ozaveščanje in organizacijo teh vidikov prek župnijskega sveta), ker morajo biti vse te osnovne krščanske razsežnosti in dejavnosti primerne vgrajene v programe sleherne verske skupine. Pač pa je zelo pomembno, da bi sestavljali zelo živo **skupino vsi kateheti in pastoralni sodelavci** v eni župniji, lahko pa tudi iz več župnij, če so dovolj povezane. Pri sistematični obdelavi skupin v župniji bi bilo treba upoštevati tudi **redovna občestva v župniji in skupine ob njih** (»tretji redovi«) ter morebitne **skupine sodobnih duhovnih gibanj**, ki so večno razpete med absolutizirajočim »vsiljevanjem« svojega modela vsej župniji (na primer ponekod neokatehumenat) in med povlačenjem v osamo pred župnijo (ponekod ognjiščarji); ena in druga težnja pa sta zakonitost patologiziranja gibanja v sekto.

S tem seveda ne mislim podcenjevati gibanj, ki so pogloblitvena prenovitvena sila v Cerkvi. Poleg tega sodijo lahko v župnijske verske skupine tudi zelo posrečena diakonijska gibanja, kot sta **Bratstvo bolnikov in invalidov**, ki pri nas že dalj časa lepo dela, zlasti medžupnijsko ob reviji Prijatelj ali pa gibanje **Vera in luč** za duševno prizadete in njihove svojce, ki si zadnja leta tudi lepo utira pot pri nas in izdaja svoj časnik, Lučko.

Skupinsko versko delo in temeljna župnijska občestva, ki so sad dobrega skupinskega verskega dela, bo možno množično uvajati v župnijah slovenske Cerkve, če začnemo načrtno usposablјati pastoralne delavce ter oblikovati in primerno preizkušati delovne programe za različne skupine. Mislim, da je to velika skupna odgovornost slovenske Cerkve, posebej pa teološke fakultete.

Ob skupinskem verskem delu v župniji se odpirajo še številna teoretična in praktična vprašanja. Eno od zelo pomembnih je na primer prehajanje umetne ver-

<sup>38</sup> Tudi to delo sem študijsko preizkusil od začetka do konca v eni župniji, v nekih drugih pa sodeloval. Do navedenih spoznanj sem prišel ob tem delu. Poleti 1986 smo priredili 8-dnevni tečaj za župnijske sodelavce, pretežno voditelje birmanskih skupin; predavanja so izšla v zborniku **Uskovniški teden 1986**.



ske skupine ob skupinskem verskem delu v temeljno versko skupino. Toda to in druga podobna vprašanja presega okvir tega prikaza. Vsekakor sta za sedaj osnovno vprašanje in temeljna dilema, ali bo slovenska Cerkev zmogla pastoralni napor, da v nekaj desetletjih ustvari in uteče primerne modele za delo številnih župnijskih in medžupnijskih skupin in tako prenoši župnijo v občestvo živih malih skupin.

### **Povzetek: Jože Ramovš, Župnija prihodnosti kot občestvo skupin**

Razprava izhaja iz postavke, da bo župnija tudi v prihodnje ostala osnovna strukturna enota občestvenega življenja v katoliški Cerkvi.

Po opredelitvi izrazja v zvezi s skupino in skupinskim verskim delom v župniji so orisane nekatere relevantne spremembe v današnji stvarnosti, kot so: prevlada funkcionalnega doživljanja nad odnosnim, nesposobnost človekove zavesti, da bi se soočala s sodobno stvarnostjo brez patoloških obrambnih mehanizmov in omamljanja ter transformacijska kriza temeljnih človeških skupin. Vse to globoko zadira v verovanje sodobnega človeka; zlasti kot transformacijska kriza vseh metodičnih in strukturnih modelov verskega življenja, oznanjevanja in sožitja vernih. Možna rešitev krize se kaže v smeri, da bi oblikovali temeljne verske skupine.

### **Summary: Jože Ramovš, The Future Parish as a Community of Groups**

This paper is based on the assumption that the parish will remain the basic structural unit of community life in the Catholic Church.

After defining the terms in connection with group and religious group work in the parish, there are described some relevant changes in the present reality, e. g. the predominance of structural experience over the relational one, the inability of the human consciousness to confront modern reality without pathological defence mechanisms and without being drugged or intoxicated and the transformational crisis of basic human groups. All these phenomena deeply influence the believing of modern man, especially as a transformational crisis of all methodical and structural patterns of religious life, preaching and coexistence of the faithful. A possible solution to the crisis seems to lie in the direction of forming basic religious groups.



*Anton Strle*

### H. Urs von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi in o miru v teologiji

Gotovo je, da Bog »hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice« in Kristus je »sam sebe dal v odkupnino za vse« (1 Tim 2,4,6). Iz tega pa ne sledi, da se bodo gotovo navsezadnje zveličali vsi ljudje. Verska resnica o vsezveličavnosti božje volje pomeni, da noben človek ni izključen od poklicanosti k odrešenju in zveličanju, tudi ne tisti ljudje, h katerim evangeljsko oznanilo ni prišlo in ne bo prišlo. »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22, 5).

Vendar pa z druge strani Bog pri podeljevanju milosti brezpogojno upošteva in spoštuje svobodo svoje stvari. Bog ne ravna z ljudmi kakor z nedoraslimi bitji, ki navsezadnje ne morejo biti odgovorna za svojo lastno usodo. Bog nikomur ne vsili zveličanja; s podeljevanjem milosti, ki je potrebna za zveličanje, Bog ne odpravi svobodnega sodelovanja.<sup>1</sup> Zato nihče o sebi ne more s popolno gotovostjo vedeti, ali bo dosegel zveličanje. Božja milost mu je sicer zagotovljena, a ne ve, ali je ne bo svobodno odklonil in se v tem odklanjanju dokončno zakrknil. Tako apostol kliče: »Kdor stoji, naj gleda, da ne pade« (1 Kor 10,12); »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,13). Ko tridentinski koncil zanika takšno vednost, dostavlja: »Kljub temu so vsi dolžni postavljati in spet postavljati kar najtrdnejše upanje v božjo pomoč,« ko gre za milost, kakršna je potrebna za dosego zveličanja.<sup>2</sup>

Upati glede svojega lastnega zveličanja smo torej celo dolžni. Ali pa smemo upati tudi glede vseh ljudi, da se bodo zveličali (čeprav s pristavkom, da tega ravno ne vemo, da pa upamo)? Na to vprašanje odgovarja Hans Urs von Balthasar v svojem odzivu na hude pomisleke zoper nekatere njegove trditve. S tem vprašanjem povezuje Balthasar obenem vprašanje takšnega »miru v teologiji«, kakršen je danes zelo potreben. To je problematika, s katero se hočemo seznaniti v tem sestavku.

---

<sup>1</sup> DzS 1555 sl.: S (slov. prev. v: *Vera Cerkve*) 823 sl.

<sup>2</sup> DzS 1540: S 810.

## I. Ne »teolog praznega pekla«, temveč krščanskega upanja

V času, ko je H. U. von Balthasar prejel nagrado Pavla VI., se je v italijanskem časopisju pojavila trditev, da je nagrajenec »teolog praznega pekla«, češ da zagovarja mnenje, ki je podobno origenističnemu nauku o »apokatastazi«, »vesoljni poravnavi«<sup>3</sup>, mnenje, da končno ne bo prav nobenega pogubljenca, tudi ne satana (o katerem precej govori Sv. pismo), da se bo torej končno »pekel izpraznil«, če je sploh kaj »naseljen«. V pogovoru s časnikarji je nato Balthasar rekel: »Nikdar nisem rekel, da je pekel prazen. Ta stavek je sad hudega nesporazuma; jaz namreč zagovarjam nekaj zelo drugačnega od tega: da božja ljubezen nikogar ne zavrže. Kristusove besede: kar storite drugim, storite meni, odpirajo pri Pavlu in Janezu prepričanje, da Bog želi zveličanje vseh ljudi in da mora Cerkev moliti prav za vse, kajti za vse obstaja upanje. Samo kdor dokončno odkloni Kristusovo ljubezen, se pogubi: dejansko sam sebe pogubi; in ogenj, ki ga žge, je božja ljubezen, ki jo je odklanjal. Z druge strani sv. Pavel, ki se ne čuti krivega, ve, da ga bo Kristus sodil, a ne ve (in mi ne vemo), kako ga bo sodil – torej ne moremo napraviti nikakršne teorije.«<sup>4</sup> Tudi je Balthasar za odstranitev omenjenega nesporazuma objavil v časopisu *Il Sabato* Majhno katehezo o peklu, ki jo je nato (brez Balthasarjeve vednosti) ponatisnil *Osservatore Romano* v svoji nemški izdaji.

Ta »kateheza o peklu« ima štiri točke: O bistvu pekla; svetopisemsko razodetje; cerkveno izročilo; izkustvo križa pri svetnikih. V 3. točki pravi Balthasar: Kar se tiče cerkvenega učiteljstva, ni bilo nikdar dvomov o obstoju pekla (kot možnega pogubljenja ljudi); obenem to učiteljstvo naglašja, da hudobni sami sebi s svojo odločitvijo svobodne volje (*arbitrio voluntatis propriae*: DzS 443) pripravljajo pogubljenje. A medtem ko je cerkveno učiteljstvo mnoge razglasilo za blažene in svete, se pa nikdar ni o kakem določnem človeku izreklo, da je v peklu. – Teološko izročilo pozna dve skrajni stališči, ki sta danes obe nesprejemljivi. Eno z določnostjo ve, da bodo vsi ljudje končno rešeni, da torej nikogar ni v peklu. To stališče je obsojeno (D 411). Obsodba se obrača zoper origenistične trditve nekaterih menihov 5. in 6. stol. Danes ni gotovo, ali je Origen sam zastopal to stališče; najboljši poznavalci Origenovih del to zanikajo. Nasprotno stališče je Avguštinovo in je imelo vpliv na sholastični srednji vek in nato še na reformacijo in janzenizem: to stališče z določnostjo ve, da je tolikšno in tolikšno število ljudi (ali je večje ali manjše kakor pa število zveličanih, to je nekaj drugotnega) za večno pogubljenih. Tudi to drugo stališče ni združljivo z ravnanjem cerkvenega učiteljstva v tem pogledu, pa tudi ne s končno tendenco Sv. pisma Nove zaveze. Celotno oznanjevanje Cerkve bi moralo vprašanje o možnem pogubljenju, kakor pravi kardinal J. Ratzinger, obravnavati bivanjsko, eksistenčno, se pravi kot nekaj, kar si mora vsakokrat vzeti k srcu vsak posameznik zase; saj tu ne gre za nekakšno vsakdanjo objektivno resnico, ki se potem bolj tiče drugih kakor pa mene. Tukaj je danes vsekakor mesto za najpomembnejšo, življenjsko daljnosežno korekturo, ki je potrebna, korekturo, ki seveda čisto nič in v ničemer ne oslablja resnobe cerkvenega oznanjevanja, vendar pa pušča tudi odprt prostor krščanskemu upanju glede vseh ljudi – upanju, ki nikdar ne postane vednost. Tem premislekom Balthasar pristavlja: »Najbolje je govorila o tem vesoljnem

<sup>3</sup> Tako sloveni »apokatastazo« A. Ušeničnik, v: *IS VI*, 97. J. Ukmar sloveni z »zopetna prenova« ali »končna splošna sprava umnih bitij z Bogom«, v: *Eshatologija*, Škedenj pri Trstu 1972, 149 sl.

<sup>4</sup> V časopisu *La Repubblica*, 30. 8. 1984, 14, je izšel članek *Ecco il teologo dell'inferno vuoto. Il grande amore di Dio non respinge nessuno*, odkoder jemljem vsebino tega pogovora.

upanju sv. Terezija iz Lisieuxa. Terezija ne gre prek zahtevanih mejá ne na desno ne na levo, upa pa si postaviti v sredino upanje, ki brezpogojno zaupa v preobilje božje milosti in se pri tem tesno naslanja na to, kar je rečeno v 5. poglavju pisma Rimljanom.«<sup>5</sup>

Ta Balthasarjeva kateheza o peklu je v Nemčiji takoj izzvala ostre ugovore pri neredkih, ki so – pač po pravici – vznemirjeni zaradi današnjega, kakor se zdi, vedno močnejšega širjenja verskega in nramnega laksizma tudi med kristjani z vsemi nadvse žalostnimi posledicami, ki spremljajo takšen laksizem. Oglasili so se avtorji, ki menijo: eden od odločilnih vzrokov, da se usodno širi razkrajalni laksizem med kristjani (to potem vpliva na celotno okolje), je prav takšno ali podobno naziranje, kakršnega v tej katehezi zagovarja Balthasar – in to tisti Balthasar, ki je sicer znan po izrazito katoliškem mišljenju in po nemalokrat ostri, jedki kritiki zoper poskuse, da bi »zmehčevali« in »redčili« krščansko vero ter krščansko življenje. V mesečniku *Der Fels* se je z nekaj ostrimi članki oglasil G. Hermes; v reviji *Theologisches* pa sta kmalu za tem nastopila H. Schauf in J. Böckmann s sicer bolj umirjeno, vendar nič manj odločno kritiko zoper Balthasarjevo tezo o »upanju na zveličanje vseh ljudi«. Glavna trditev navedenih avtorjev je: Večno pogubljenje določenega števila ljudi je za kristjane nekaj popolnoma gotovega, tako da kristjan nikakor ne sme upati glede vseh ljudi, da bodo zveličani; takšno upanje je po mnenju teh avtorjev nujno združeno z zagovarjanjem apokatastaze in s pospeševanjem docela nekrščanskega laksizma. Če bi sprejeli Balthasarjevo tezo o upanju na zveličanje vseh ljudi, bi nujno zašli v zmote, ki jih je Cerkev enoumno obsodila, in bi praktično postali sokrivci za še večje razkristjanjevanje.

Ti avtorji so z ene strani preveč površno prebrali Balthasarjevo katehezo in trgali posamezne trditve iz miselne zveze, z druge strani pa so jemali za versko resnico takšne prvine iz nauka o »poslednjih rečeh«, ki so samo teološko mnenje ali pa takšna teološka razlaga, ki se ob globljem premisleku izkaže za nezdržljivo z resničnim naukom Sv. pisma in avtentičnega cerkvenega izročila. Le tako se je pač v njih mogel vzbuditi sum o »strogem« Balthasarju kot »teologu praznega pekla«, namesto da bi v njem videli teologa tistega pristnega krščanskega upanja, ki človeka nagiblje, da dela »s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,12) in že zaradi tega iz območja svojega upanja (ki je bistveno upanje na zveličanje) ne odpiše prav nobenega človeka – saj je Sin božji daroval na križu svoje življenje za vse ljudi in »božja ljubezen nikogar ne zavrže« (če je zavržen, se zavrže sam, ko se dokončno svobodno odloči zoper Boga in se zapre v svoj egoistični jaz).

Kako bi spričo teh nesporazumov in očitkov mogel molčati Balthasar, saj je kmalu po 2. vaticanskem cerkvenem zboru začel opozarjati na veliko škodo, ki jo napravljajo zgrešene smeri v teologiji in življenju Cerkve, in je povzel ta opozorila v dramatičen vzklik: »Položaj v Cerkvi je krvavo resen!«<sup>6</sup>

## II. Odgovor v eseju Kaj smemo upati?

Pred dvajsetimi leti je H. U. von Balthasar napisal knjigo *Cordula oder der Erstfall*, kjer je z nenavadno razvnetostjo in ihto izrekel svarilo pred lahkomiselnostjo

<sup>5</sup> H. U. von Balthasar, *Kleine Katechese über die Hölle*, v: *Oss. Rom.* (deutsch), 21. 9. 1984, 1 sl.

<sup>6</sup> H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln 1966, 134 str.



(»napredno«) usmerjenostjo nekaterih vplivnih krogov v katoliški teologiji (s tem pa tudi v oznanjevanju), knjigo, ki se tako rekoč izliva v že navedeni klic: »Položaj v Cerкви je krvavo resen!« Po dvajsetih letih se je marsikaj spremenilo, a položaj je v Cerкви (in v svetu) tudi še danes – čeprav v več pogledih drugače – vsekakor tudi po Balthasarjevem gledanju »krvavo resen«. Tako je Balthasar imel tako rekoč za svojo dolžnost, da napiše knjigo, ki je v nekem pogledu svoji »prednici« povsem nasprotna (čeprav je čisto nič ne preklicuje in mu tega tudi v ničemer ni treba), knjigo *Was dürfen wir hoffen?*<sup>7</sup> V tej se zdaj Balthasar z enako odločnostjo, čeprav – v skladu s stvarjo – bolj umirjeno, obrača zoper takšno usmerjenost v teologiji (in oznanjevanju), ki je v prejšnji knjigi kritizirani usmerjenosti čisto nasprotna in ki bi se hotela preveč togo in boječe držati ustaljenih, čeprav – ob globljem gledanju – neutemeljenih teoloških stališč (ne verskih resnic!) iz preteklosti, pri tem pa bi pozabljala na tisti zakoniti razvoj v Cerкви in v teologiji, na katerega misli 2. vati-kanski koncil, ko pravi, da »apostolsko izročilo v Cerкви ob podpori Svetega Duha napreduje. Raste namreč razumevanje izročenih stvari in besed«, kajti »Cerkev v stoletjih stalno teži k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo božje besede« (BR 8).

Knjigo *Kaj smemo upati?* avtor označuje kot esej (127). Razdeljena je na 11 poglavij.

1. *Streitpunkt und Anklage* (11–23). – Na vprašanje, ali more človek kot kristjan, ko stoji **pod** božjo sodbo, za vse ljudi upati na zveličanje, se je Balthasar drznil odgovoriti pritrdilno, čeprav je obenem zelo naglasil, da prav o sebi noben človek ne more vedeti, ali je opravičen ali ne, ali bo mogel obstati pred sodbo ali ne (1 Kor 4,4), in da je povsem smiselno zelo resno opravljati po Ignacijevem navodilu meditacijo o peklu kot realni možnosti zase. G. Hermes, H. Schauf in J. Böckmann so Balthasarja prav glede na to »poklicali k redu« (13). Balthasar odgovarja: Ti avtorji – in ne le oni – z gotovostjo **vedo**, da je realna možnost pogubljenja ne le možnost, marveč kratko malo realnost. Toda odkod vedo? Biblicist R. Schnackenburg na primer glede Juda ni gotov, če je pogubljen za vekomaj. Navedeni avtorji navajajo samo eno vrsto novozaveznih trditev, drugo vrsto (1 Tim 2,1–6; Jn 12,32; Rim 5,12–21 itd.) obidejo. A treba je imeti pred očmi obe vrsti. In človek, ki stoji **pod** božjo sodbo, nima pravice graditi tu nikakršnih sintez, predvsem ne takih, ki eno vrsto trditev podredijo drugi, tako da druga vrsta končno sploh izgine. Saj vendar ne more z gotovostjo vedeti, da velja le prva vrsta. G. Hermes je prezrl, da so bili v 12. in 13. stol. teologi tisti, ki so preveč vedeli glede izida božje sodbe (čeprav na podlagi nekakšnega – delnega – izročila), medtem ko cerkveno učiteljstvo »ni vedelo« (prim. DzS 625) (20). Dokler človek roma na zemlji, v resnici stoji **pod** božjo sodbo in ne ve, kako se bo ta sodba izšla, tako da niha med strahom in upanjem. Niti ne sme predrzno upati niti obupati (23).

2. *Das Neue Testament* (24–27). – Tu avtor prikazuje, kako imamo eno vrsto besedil, ki govore o večnem pogubljenju tistih, ki se ne odzovejo vabilu božje ljubezni; drugo vrsto takih, ki kažejo na to, kako Bog hoče in more rešiti vse ljudi. Glede Mt 25,31–40 se Balthasar pridružuje Rahnerju, ki pravi, da tega »ne smemo brati kot anticipirano reportažo o nečem, kar se bo nekoč zgodilo, marveč kot razkritje stanja, kakršno nagovorjenega človeka zdaj v resnici določa. Je namreč subjekt, ki je postavljen pred odločitev z nepovratnimi posledicami; je tisti, ki se more dokončno

<sup>7</sup> H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien 75), Einsiedeln 1986, 132 str.

pogubiti v odklonitvi božje ponudbe zveličanja» (v: Sacram. M. II, 736) (26). Enako je treba razumeti besedilo ob koncu Mr (16,16): »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen.« Tudi to ni reportaža, marveč sklepni poziv k odločitvi. Glede Janezovega Razodetja je treba upoštevati, da gre tu za videenje in ne za poročila. – Ob koncu tega poglavja pravi Balthasar: »Pretežno predvelikonočnih vidikov ni mogoče spraviti v pregleden sistem povezanosti s pretežno povelikonočnimi vidiki. Tisti strah pred možnim pogubljenjem, strah, ki ga zahtevajo predvelikonočna besedila, v besedilih drugega, namreč povelikonočnega vidika, ni odpravljen v prid vednosti glede izida sodbe; pač pa je starozavezna, z malo izjemami strogo dvostranska podoba o sodbi dobila tukaj razsvetlitev (sodnik je rešitelj za vse), tako da zdaj zaradi tega upanje prevladuje nad strahom. To ostane teološko utemeljena eksistenčna, nikakor pa ne teoretično-sistematska trditev. Zato bi je tudi ne smeli razlagati v takšnih tezah, ki sestavljajo sistem, kakor je to pri tezah K. Bartha, ko pravi: Jezus, božji izvoljenec, je zavržen namesto (an Stelle) vseh grešnikov, 'da bi se – razen njega – noben ne izgubil' (Kirchl. Dogm, II/1, 551). To besedo je K. Barth sicer obdal z drugimi, ki govorijo manj absolutno; izraza 'apokatastaza', 'vesoljne sprave' (Allversöhnung), se skrbno izogiblje in ga celo odklanja. Vendar se moramo odvracati od tako sistematične trditve in se omejiti na tisto krščansko upanje, ki z njim ne razprostrimo nikakršnega plašča čez prikrito vednost, marveč se bistveno zadovoljimo s cerkveno, v 1 Tim 2,4 zahtevano molitvijo za tisto zveličanje vseh, katerega hoče Bog (36 sl.).

3. *Origines und Augustinus* (38–58). – Med drugim navaja Balthasar tukaj v zvezi z Origenovim naukom, kako je sv. Hieronim vedno govoril le o duhovnem ognju, ker tvorni ogenj sploh ne more doseči duhovne duše (42). – Ne moremo trditi, da je Bog »ustvaril pekel«, kakor nekateri avtorji tudi še danes trdijo. M. Schmaus nasprotno pravilno poudarja: »Pekel ustvari ustvarjeno bitje, ne Bog. Vsak pogubljenec ustvari pekel, ki pripada njemu« (KD IV/2, 449). Balthasar navaja tudi G. Marteleto, ki pravi: »Če je Bog ljubezen, kakor nas uči Sveto pismo Nove zaveze, bi moral biti pekel nemogoč . . . Vendar prav zato, ker je ljubezen, ne odpravi naše svobode . . . Niti Kristus niti Duh niti Oče – nihče ne zmore ničesar zoper svobodo, ki sama sebe tako zelo zapre vase, da se odklonitev ljubezni toliko bolj vzpostavlja kot nekaj absolutnega, kolikor bolj se podarjena ljubezen izkazuje za neskončno . . . Toda če govorimo o odklonitvi ljubezni, ni nikoli Bog tisti, ki bi odklonil ljubezen. Nikoli ne bodo obstajala bitja, ki bi jih Bog ne ljubil, kajti Bog je ljubezen sploh. Če bi obstajal tak primer, bi morali najti Boga samega obtoženega – in naj bi bilo to tudi le v enem samem primeru –, češ da ni resnično ljubil. Zato moramo Novo zavezo brati in spet brati v luči božje ljubezni. Gotovo je govor o ognju, črvu in drugi smrti, ki izključuje od božjega kraljestva. Kristus ne pozna tistih, ki delajo krivice, odžene jih od sebe. Toda pekel, ki je odklonitev božje ljubezni, obstaja le enostransko: na strani tistega, ki neprestano sam zase ustvarja pekel. Nemogoče pa je, da bi Bog sam le v najmanjšem mogel sodelovati pri tej zmedi, predvsem nemogoče, da bi s to zmago svoje pravičnosti znova pridobil veličastvo svoje zatajene ljubezni; to pa so, žal, dovolj pogosto trdili . . . Smisel novozaveznih besedil torej gotovo ni: 'Poslušajte, kaj se vam bo zgodilo,' marveč: 'Poslušajte, kaj se vam prav v nobenem primeru ne sme pripetiti.' Če nam Kristus v evangeliju govori o možnem človekovem pogubljenju, ker ta odklanja ljubezen, tedaj to gotovo ni zaradi tega, da bi se moralo zgoditi, marveč edinole zaradi tega, da bi se ne zgodilo. Kako bi mogel Kristus, ki se je bojeval zoper smrt in greh, naložiti takšno pogubo in ji pritrditi, ko

je vendar storil vse, da bi se ji bilo mogoče izogniti« (G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*, Desclée 1974, 181–191) (43).

Posebej glede Avguščina pravi Balthasar: Že pred Avguštinom so v »ljudskih pridigah« mnogi radi preprosto dobesedno razlagali »dvojno sodbo« v Mt 25 in nekatera druga novozavezna besedila. Vendar je pri Avguštinu treba videti nekakšno preokretnico v cerkveni zgodovini in upoštevati: Besedila, ki prihajajo v poštev, Avguštin razlaga na način, ki kaže, da za izid božje sodbe kratko in malo ve. In vsi, ki so podlegli Avguštinovi avtoriteti, od Gregorja Velikega prek zgodnjega in visokega srednjega veka (tu so tudi Anzelm, Bonaventura in Tomaž) ter prav do reformatorjev in janzenistov, v enakem pomenu **vedo** in na podlagi te vednosti snujejo nadaljnje spekulacije o dvojni vnaprejšnji določitvi »pred predvidenimi zaslugami in po njih« (52).

Proti koncu tega poglavja Balthasar navaja iz Adrienne von Speyr: »Resnica ni kratko malo ali-ali: ali je kdo v peklu ali nihče. Oboje je delni izraz celovite resnice . . . Ta obstaja iz vsote delnih resnic, in vsako od teh delnih resnic je treba v **celoti** izraziti, v celoti premisliti in življenjsko prestati. Resnice ne dosežemo, če pokažemo samo en del in zakrijemo drugega. V vsaki perspektivi se mora izraziti celota.« To je treba upoštevati tudi glede obeh največjih genijev patristične teologije, glede Origena in Avguščina. Središče njunega teološkega mišljenja ni pekel. Glede Avguščina velja: »Čeprav njegovih neštevilnih miselnih nastavkov ni mogoče strniti v trdno sklenjen sistem, so vendarle živo povezani med seboj in kažejo skupaj na eno samo sredino, ta pa ni nobena druga kakor srce, ki plameni od ljubezni . . . En del ljubeče skrbi za duše je njegova misel, da mora svoje svarilo pred možnim pogubljenjem preliti v skrajno obliko. Njegov boj se ni usmerjal le zoper laksizem, marveč tudi, in to popolnoma upravičeno, zoper predrzno upanje vélikih, zgoraj imenovanih cerkvenih očetov, kakor da se kristjanom, tudi če imajo smrtni greh, ni treba bati, da bi jih doletela dokončna obsodba (57 sl.). Nato Balthasar dostavlja ugotovitve dveh »francoskih mojstrov teologije«. H. Rondet je 1969 zapisal: »Avguštin je iz tega, kar je bilo pri Pavlu dialektično nasprotje, napravil trdi historični nasprotji. Kakor da je teologa milosti premagal teolog izvirnega greha. Šele v naših dneh je katoliški teologiji uspelo najti pot iz slepe ulice.« A Manaranche pa (v svojem delu *Le monothéisme chrétien*, Cerf, Paris 1985, 238) pravi: »Celo véliki Avguštin je nehote prenesel pogansko prikazano božjo vsemogočnost na božjo ljubezen, ko je opisoval milost kot neustavljivo slast (*delectatio*), kot čisto nasprotje do grešne poželjivosti. Zato pri njem ne najdemo dejanskega učenja, da je Kristus umrl za vse ljudi, tudi za pogubljene, kajti potem bi se človeška svoboda mogla upirati vsemogočnemu usmiljenju. Ker to ni mogoče, nujno sledi, da pogublencu ni bila podeljena milost. Vnaprejšnja določitev za zveličanje je torej omejena, to pa nasprotuje Pavlovi trditvi (1 Tim 2,4) . . . Meja velikega Avguščina je tam, kjer spravlja odrešenjsko zgodovino iz ravnovesja, ko jo osredotoča v Adamu namesto v Kristusu. Sodba se tako ravná po prvem padcu v greh, ob odsotnosti prihodnjega Odrešenika . . . Po Avguštinovi trditvi je v Adamu ves svet obsojen na pogubljenje (čeprav neštete ljudi Bog iz posebnega usmiljenja vnaprej določi za zveličanje) . . . Toda odkod to Avguštin ve?« (58).

4. *Thomas von Aquin* (59–68). – Novost pri Tomažu je zlasti v tem, da – v nasprotju z Avguštinom in Lombardom ter njegovimi razlagalci – izvaja vesoljnost človekovega upanja iz vesoljnosti božje ljubezni. Ali pa ni tej ljubezni postavljena meja tam, kjer jo grešnik dokončno odkloni? Pri Tomažu tu ni jasnega odgovora;

glede gotovosti, da obstaja število pogubljenih, se ne oddaljuje od Avgušтина. – Tomaž sicer uči, da se mora človekova ljubezen ravnati po božji, ki je vesoljna in brez pridržkov. A tu nastopi vprašanje: Ali more ljubiti brez pridržkov, kdor realno računa s pogubljenjem le enega samega človeka? (63). – Vsekakor velja, da ne moremo postaviti teorije o izidu božje sodbe. Obenem moramo vztrajati pri »možnosti radikalnega, osebnostnega in za dokončnost odločenega 'ne' v razmerju do Boga . . . kot 'skrivnosti hudobije'«, kakor pravi K. Rahner (Grundkurs, 109). Vsekakor je tudi treba pritrditi Gabrielu Marcelu, ko pravi: Upati samo zase bi bilo neznosno egoistično in ošabno; vendar je skupno upanje – zase in za vse druge –, upanje, ki temelji v ljubezni (kar je izrazito poudaril Tomaž), neločljivo od ponižnosti in molitve, kar je popolno nasprotje od sleherne predrznosti (67).

5. *Der personale Charakter* (69–78). – »Oseba«, to se pravi jaz, ki vedno znova presega sam sebe v smeri k ti in k vsem, ljubi bližnjega le v takšnem preseganju. Z drugimi besedami, le v takšnem samopreseganju človek res ljubi bližnjega tako, kakor ga ljubi Bog, ki »daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi«; v upanju, ki se nanaša na vse ljudi, vidi vključenega tudi samega sebe, in to na zadnjem mestu. In celo če bi kdo o sebi mogel vedeti, da je vključen v tisto »gotovost«, ki je lastna krščanskemu upanju kot nekaj notranjega, je vendarle potrebno dostaviti, da kljub temu ne ve, ali se ne bo v prihodnosti pregrešil zoper ljubezen, s čimer more biti zanj izgubljena tudi gotovost upanja.

»Zato je neobhodno potrebno, da se vsak kristjan z največjo resnobo zaveda možnosti, da bi bil pogubljen. Kajti z ene strani bi bil gotovo izgubljen, če bi ga odrešenje po Kristusovem križu ne rešilo te izgubljenosti – 'ves svet je kriv pred Bogom . . . saj so vsi grešili in so brez božje slave' (rim 3,19.23) –; z druge strani pa po krščanski veri nihče ne more biti tako gotov glede svojega stanja milosti, da bi se ne mogel v tem motiti (DzS 1534, 1563). Zato Ignacij v svojih Duhovnih vajah hoče, da udeleženec ob koncu prvega tedna z neizprosno resnostjo in globoko prizadetostjo preišlja o peklu, da bi ga osebno prešinilo 'kar najgloblje občutje kazni, ki jih trpijo pogubljeni, da me vsaj strah pred kaznijo obvaruje greha, če bi po svoji krivdi kdaj pozabil na ljubezen do večnega Gospoda' (št. 65). Kdor pa preišlja, naj se v to ne pogloblja v peklenko zaprti, zaključeni samoti, marveč – to velja za vsa preišljevanja o grehu v prvem tednu – v 'pogovoru z našim Gospodom Jezusom Kristusom', ki je bil 'doslej z menoj vedno tako blag in usmiljen, da me ni pustil umreti in se pogubiti' (št. 71). Te usmiljene ljubezni pa posameznik ne more (antropomorfno) tako omejiti, da bi bilo mogoče vsaj v najmanjšem pripisovati 'mejam' potrpežljive Kristusove ljubezni, če bi človek na osnovi preziranja te ljubezni sam sebe pahnil v pogubo. In naša ljubezen se mora ravnati po božjem zgledu. Pridiga na gori to izrečno zahteva ravno v zvezi z ljubeznijo do sovražnikov (Mt 5,48; Lk 6,36)« (69 sl.).

Ob sodbi bo vsakdo postavljen pred tisti kriterij, ki ga je pokazal Kristus: »Lačen sem bil in mi niste dali jesti . . .« Moje navidezno majhne opustitve bodo dobile takšno tehtnost, da ne bo več časa gledati na levo in desno, kako je z drugimi. Moje malenkostne reči bodo postavljene nenadoma v absolutnost: »To ste meni storili.« Spričo dokončnega merila obstaja nekaj takega kakor sodba nad samim seboj (Selbstgericht). »Posameznik nenadoma spozna, kakšen je v resnici. To spoznanje lastne osebe z njeno krivdo in napakami moremo označiti kot sojenje samega sebe; a tudi to ima opraviti z velikim, vseobsegajočim božjim dejanjem sodbe . . . Človek vidi sebe takega, kakršen je . . . Ker mora gledati sam sebe in sebe presoditi, kakršen



je, brez zakrivanj in opravičevanj, postane v smrti svoj lastni sodnik . . . In gotovo se ta sodba nad samim seboj izvrši v pričo velikega razkritja poslednje resnice, namreč v pričo razkritja križa kot resnice tega, kar je svet storil Bogu in kar je Bog storil za svet: 'In vsako oko ga bo videlo, tudi tisti, ki so ga prebodli, in zaradi njega se bodo bili na prsi vsi narodi na zemlji' (Raz 1,7). Dovolj je torej, da se pokaže resnica, če naj se izvrši sodba. To je pač smisel Jezusove besede: 'Nisem prišel, da bi svet sodil, ampak da bi svet zveličal. Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; nauk, ki sem ga oznanil, ta ga bo sodil poslednji dan' (Jn 12,47.48). J. Ratzinger govori v tej miselni zvezi o 'poslednjem očiščenju kristologije in pojma o Bogu: Kristus nikogar ne pošilja v pogubljenje, Kristus je čista rešitev, in kdor stoji pri njem, stoji v prostoru rešitve in odrešenosti. Pogube ne odreja Kristus, marveč ta poguba sama po sebi obstaja tam, kjer je človek ostal daleč stran od Kristusa; poguba nastane s človekovim vztrajanjem v tem, kar je lastnega' (Eschatologie, Regensburg 1977, 169). Kaj in kako mnogovrstno more biti tisto lastno v nasprotovanju nebeškemu merilu, je opisal C. S. Lewis v svoji genialni noveli 'The Great Divorce' (nem. Die Grosse Entscheidung, Einsiedeln<sup>4</sup> 1985), kjer se po smrti, v onstranstvu v vedno novih fingiranih pogovorih nebeško stališče ljubezni vsakokrat sreča s peklenkim egoizmom, večinoma tako, da se pogovor konča brezuspešno, včasih pa tako, da je končno najden v egoizmu nastavek za vsaditev ljubezni in je potem mogoče stopiti na pot očiščenja« (72–74).

V navedeni Lewisovi noveli reče eden (umrli v onstranstvu): »Ne maram nobene pomoči. Hočem, da me pustijo pri miru, in samega.« Drugje slišimo glas (nebeškega bitja, angela): »Ko se ustvarjeno bitje zapre samo v sebe, v temnico svojega lastnega čustvovanja in mišljenja – tedaj nastopi pekel.« »Vsi, ki so v peklu, si pekel sami izberejo. Brez te samoizbire bi ne mogli biti v peklu.« – Lewisovo poročilo se končuje z dvema trditvama, ki ju ni mogoče povzeti v eno samo: Kako more kdo biti v nebesih brez sočutja s pogubljenimi? Odgovor se glasi: »Le največji se more napraviti dovolj majhnega, da stopi v pekel. Le Eden je stopil.« Potemtakem bi bili vsi rešeni? Na to druga trditev: »On koncu reči ne moreš ničesar vedeti, vsekakor pa ničesar, kar bi bilo mogoče izraziti v takšnih pojmi . . . Veličastno zveni, če rečete, da nočete sprejeti nobenega takšnega odrešenja, ki bi pustilo le eno samo ustvarjeno bitje zunaj v temi. Toda varuj se teh sofizmov.« Kajti govoriti morete – nadaljuje glas – le znotraj časa, v katerem ne stoji pred vami nič drugega kakor izbira. Svoboda, ki vas napravlja najbolj podobne vašemu Stvarniku! Toda »vsak poskus, da bi videli podobo večnosti drugače kakor skozi lečo časa, razbije vašo vednost glede svobode. Vzemite za zgled stavek o predestinaciji, stavek, ki dovolj resnično kaže, kako večna resnica ne čaka na prihodnost, da bi bila stvarna – toda kaže za ceno izpustitve svobode, ki je izmed obeh resnic najgloblja. In ali ne bi univerzalizem (apokatastaza) storil istega? Večne stvarnosti bi vi ne mogli spoznati na podlagi definicije. Čas, vsa dejanja in dogodki, ki napolnjujejo čas, so definicija, in treba jo je živeti« (75 sl.).

In Balthasar pristavlja: S temi premisleki so zavrženi tudi vsi poskusi, s katerimi so zlasti ruski pesniki, še posebej neredki liki pri Dostojevskem, hoteli očarljivo uveljaviti apokatastazo, temu so se pridružili tudi teologi (predvsem protestantski), naj bo to odkrito ali prikrito. »To velja tudi za poskus K. Bartha. Njegova središčna konstrukcija je sistematična: Edinega Izvoljenca, Jezusa Kristusa, doleti pogubljenje (wird verdammt) zaradi vseh grešnikov, da bi bili vsi krivci rešeni in odrešeni. Vsa Barthova zatrjevanja, da ne misli s tem na apokatastazo, nanašajočo se na vse, 'osta-



nejo končno retorična, kajti milost, ki bi morala obsegati in dosežati navsezadnje avtomatično vse in vsakogar, bi gotovo ne ostala svobodna in ne božja milost', kakor ugotavlja W. Kreck« (76 sl.).

6. *Zeugnisse* (79–92). – Tu avtor navaja več mistikinj in mistikov, nazadnje Marie de l'Incarnation, ki jo je H. Bremond označil za največjo francosko mistikinjno. »Videla sem, da sem zaslužila pekel in da bi mi Bog ne napravil nobene krivice, če bi me vrgel v brezno, in to mi je bilo prav, če bi le ne bila oropana prijateljstva z Bogom.« In nato Balthasar glede vseh navedenih pričevanj pravi: Vse to nima »nič opraviti z domnevno indifferenco kvietistov; vsa ta izkustva izvirajo iz goreče ljubezni do križa, iz želje, da bi trpeli skupaj z Jezusom za odrešenje človeštva in zaradi tega, da bi Bogu všečno prejeli majhen delež pri Jezusovi zapuščenosti od Boga . . . , da bi se prepustili za vse svoje človeške brate večni izgubljenosti« (90).

7. *Blondels Dilemma* (93–101). – Blondel, ta največji katoliški filozof, se je vse življenje ukvarjal z našim problemom, a nikdar ni sprejel apokatastaze, pa tudi ne janzenizma. Največje prizadevanje je Blondel posvečal temu, da bi pokazal, kako Bog ni kriv za večno pogubljenje zakrknjenih. Odklanjal je Michelangelovo upodobitev Kristusa z njegovo pogubljačo kretnjo in opozarjal namesto tega na Fra Angelica, ki daje, da Kristus pri sodbi kaže le svoje rane: »In pred tem prizorom se zakrknjeni grešniki obrnejo stran in se bijejo na prsi, da bi sami sebi pripisali krivdo. Še v starosti pokaže Blondel nazaj na svoje izhodišče: na človekovo 'svobodno izbiro', ki kot temeljna izbira nosi v sebi že nekaj 'nadčasovnega'« (94).

8. *Die Ewigkeit der Hölle* (102–108). – Sv. Tomaž Akvinski pravi: »V peklju ni resnične večnosti, marveč je tam bolj čas, ki bo trajal brez konca« (S. th. 1 q 10 a. 3 ad 2). To najprej pomeni jasno nasprotje med večnostjo (neizmernim bogastvom biti) pri Bogu v nebesih in tako imenovano večnostjo pekla. Ko sv. Tomaž pravi o večnosti, da je večnost »nunc stans« ali »tota simul possessio« (prim. 1 q 10 1 obj. 1), ne misli s tem podati prave definicije, marveč neko približevanje resničnosti, in sicer na podlagi naslonitve na čas. »Nunc stans« se bolj prilega peklju (103). Glede tega, kako človek dobi v dar delež pri božji večnosti, se je najbolje obrniti na grške cerkvene očete. Sv. Irenej na primer pravi: »Bog mora biti vedno večji onkraj vsega, in to ne le v tem svetu, marveč tudi v prihodnjem, tako da ostane vedno tisti, ki uči, človek pa se vedno kot učenec uči od Boga . . . Bog edini je dober in ima neizčrpno bogastvo ter kraljestvo brez konca in neomejeno poučevanje« (Haer 2,28,3). Gregor Niški velikokrat govori o neskončnem počivanju v Bogu, počivanju, kateremu Bog daje hkrati neskončno gibanje (saj je Bog – Oče – tako rekoč Praizvir, Prastudenec, ki se neizčrpno daje Sinu in Duhu). Ta teološki povedek, ki sledi iz večne živosti Boga, nas nagiblje, da ne razumemo božje večnosti »kot nasprotje do časa«. Bogu naj tudi ne pripisujemo brezčasovnosti, marveč neskončnost časa, kakor poudarja posebno O. Cullmann (107).

Glede »večnosti« pekla – pristavlja Balthasar – je treba pritrditi O. Betzu, ko pravi (v: *Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, 223; prim. DThC V/1, 921): »Terminološko zavajamo v zmotu, če govorimo o večnosti pekla. Večnost pripada v strogem pomenu samo Bogu, saj stoji nad časom in je Gospod nad njim. Ustvarjeno bitje more biti deležno božje večnosti, če dobi od Boga delež pri njegovem veličastvu. Pogubljeni pa nasprotno ni ne večni in niti mu Bog ne daje deleža pri svojem veličastvu. Pogubljenemu pripada drugačno bivanje, tako, ki je izraz njegovega obupa in brezizhodnosti: brezkončnost (Endlosigkeit), neprestanost. Greh torej ne živi 'večno', marveč naredi človeka otrdelega tako, da grešnik

zaide v nespremenljivo otrdelost, ki ne mara nobenega spreobrnjenja več in ne hrepeni po nikakršnem odpuščanju.« Po Winklhoferjevih besedah »bolečina pekla . . . ne vsebuje nobenega hrepenenja po Bogu. Pogubljeni hoče sam sebe takšnega, kakršen je, in pekel takšen, kakršen je« (105).<sup>8</sup>

9. *Die Selbstzerstörung des Bösen?* (109–115). – Tu avtor pojasnjuje svojo razlago nekaterih mest Razodetja. Nikjer ne trdi, da bo zlo samo sebe razjedlo v smislu uničenja, tako da bi s tem prišli na isto kakor nauk o apokatastazi.<sup>9</sup>

10. *Der Satan* (116–119). – Področje, na katero se nanaša odrešenje, ki je delo učlovečenega božjega Sina, je človeštvo; že s tem je nakazano, da stoje trditve o satanskih »močeh in oblasteh« bolj ob robu svetopisemskega razodetja. Zaradi tega ni mogoče podati čisto določne, sistematične demonologije. Z druge strani pa bi bilo zgrešeno, če bi se pridružili razsvetljenjskim tajitvam satana in demonskih bitij ter razglasili kar za naivno filozofsko-teološko izročilo glede tega vprašanja. Veliko prej moramo označiti za naivno tisto teologijo, ki zapira oči pred resničnimi globinami zla, takšno teologijo, ki jo v svojem »Pogovoru s hudičem« s pikrimi besedami ostro odklanja Kolakowski.

11. *Gerechtigkeit und Erbarmen* (120–127) je zadnje poglavje in kaže, kako so Avguštin, Bernard, Anselm in Tomaž reševali težavno vprašanje o razmerju med božjo pravičnostjo in usmiljenjem.<sup>10</sup> Avguštin vidi, da tega dvojega pri Bogu ni mogoče ločiti. Na prvi pogled se sicer zdi, da med tem dvojim obstaja nasprotje in da velja: kdor je usmiljen, ne more biti pravičen, in kdor se brezpogojno oklepa pravičnosti, nujno pozablja na usmiljenje. »Toda Bog je vsemogočen: niti ne pusti v

<sup>8</sup> H. U. von Balthasar gre torej pri vprašanju o večnosti pogubljenja in pri reševanju ugovorov zoper nauk, ki ga ima 2. vatikanski cerkveni zbor za predmet »rednega in vesoljnega« verskega učenja Cerkve (prim. o tem opombo v: J. Ukmar, *Eshatologija*, 151 sl.), po drugačni poti kakor pa naš slovenski teolog dr. J. Ukmar (+1971) v svoji *Eshatologiji* (str. 144–169). Ukmar je pisal svojo knjigo v 93. letu svoje starosti in menil, da se more brez nasprotja do cerkvenega nauka oddaljiti od »večnosti« pekla predvsem s svojo tezo o neobveznosti tega nauka, češ da ne gre za versko resnico. »Stvar se mi zdi še v svobodni teološki diskusiji . . . Sem pa vsak čas pripravljen pokoriti se cerkvenemu magisteriju,« pravi o tem v uvodu (7). V tem se Ukmar moti. Zelo prav pa ima v tistem, kar pove zoper to, kako opisujejo pogubljenje in njegovo večnost. Tako npr. piše: »Take maščevalnosti pa res ne smemo in niti ne moremo pripisovati neskončno svetemu in neizmerno usmiljenemu Bogu« (168).

<sup>9</sup> Pač pa najdemo podmeno o uničenju hudobnih oziroma pogubljenih pri našem teologu p. dr. Br. Korošaku OFM (roj. 1920), ki je profesor na Antonianumu in na Urbaniani v Rimu. V svojem zelo zanimivem in bogatem, čeprav kratkem učbeniku eshatologije (*Credo nella vita eterna. Compendio di escatologia*, Roma 1983) navaja (65–67) poleg drugih ugovorov zoper pekel in njegovo večnost zlasti Nikolaja Berdjajeva; ta teologe dolži skrajnega maniheizma, ko trdijo, da sta obe kraljestvi, božje in satanovo, večni in prikazujeta s tem Boga kot nesposobnega za zmago nad peklenjskimi silami. Korošak spodnese tla temu ugovoru s tem, da pravi: Hudobne Bog uniči, potem ko so dotrpeli v »vmesni eksistenci« (med klinično smrtjo in resnično smrtjo) zunaj časa in torej v »večnosti« »ne sicer kvantitativno, pač pa kvalitativno najhujše muke«. To svoje mnenje skuša Korošak utemeljiti biblično, ko pravi, da »večni ogenj« (prim. Mt 25,41) pomeni v smislu Jud 7 (»Sodoma in Gomora . . . so postavljena za zgled, s tem da trpijo kaznen večnega ognja«) dokončno uničenje oziroma razkrojitev (»definitiva decomposizione e putrefazione«, »destruzione«) ne le telesa, marveč tudi »zavestnega jaza«. »Ker dan za dnem nastopajo (ci sono) hudobni, ki zapadajo tej obsodbi, zato sv. Marko, navajaje Iz 66,24, trdi, da v peklu (geenna) 'njih črv ne umre in ogenj ne ugasne' . . . To uničenje (distruzione) je totalno, ker se tiče tako telesa kakor zavestnega jaza . . . gre tu za izvržke (rifiuti) človeštva, za človeško nesnago« (74). – Po natančnejšem premisleku se ta Korošakova razlaga izkaže za povsem nesprejemljivo in nezdržljivo s stalnim naukom Cerkve. Treba pa je pripomniti, da Korošak že v začetku svoje knjige izjavlja, da podreja svoja razpravljanja sodbi »tistih, ki jih je Sveti Duh postavil, da vodijo vernike po poti zveličanja« (12).

<sup>10</sup> Prim. M. Löhrer, *Gottes Gnadehandeln als Erwählung des Menschen*, v: *Mysterium Salutis IV/2*, 773–827, tu 780–789.

usmiljenju vendar pravičnosti niti ne obide usmiljenja v pravični sodbi« (Enarr. in Ps 32,5). Ob mnenju, kakršnega ima Avguštín o predestinaciji, pa se zaplete njegovo razmišljanje o združljivosti med božjo pravičnostjo in usmiljenjem v nekakšno onemoglost. Bernard nadaljuje Avguštínovo misel in jo dopolnjuje. Pri Anzelmú je združljivost med božjo pravičnostjo in usmiljenjem celo eno od glavnih vprašanj. In Anzelm pride polagoma do trditve: »Boljši je tisti, ki je hudobnim dober, ko jih obenem kaznuje in jim odpušča, kakor pa tisti, ki jim je dober le v kaznovanju« (122). V zvezi s tem je tudi Anzelmova teorija o odrešenju kot »namestniški zadostitvi«, teorija, glede katere je danes znova dognano, da nikakor ni tako zgrešena, kakor so še pred nedavnim neredki začeli zatrjevati, ne da bi si jo bili ogledali »iz prve roke«. Anzelm se je približal stališču, ki ga je nato Tomaž izrazil v načelu: »To, da je Bog dal svojega Sina kot zadostitelja, je bilo obilnejše usmiljenje, kakor če bi grehe odpustil brez zadostitve« (S. th. 3 q. 46 a. 2 ad 3). Tomaž poudarja, da se ima človek za svoje bivanje zahvaliti edinole božji dobroti. »V vsakem božjem delu se kaže njegovo usmiljenje kot prva korenina;« in ker se prvi vzroki uveljavljajo v učinkih najmočneje, zato »Bog iz preobilja svoje dobrote ustvarjeno bitje obdarja obilneje, kakor pa to zahteva notranje ravnotežje le-tega. Kajti za ohranitev reda pravičnosti bi zadostovalo nekaj manjšega, kakor je tisto, kar daje božja dobrota, ki presega sleherno notranje sorazmerje stvari« (S. th. 1 q. 21 a. 4). Dobro pravi J. Pieper (v: *Über die Hoffnung*, Leipzig 1935, 73): »'Antiteza' med božjo pravičnostjo in božjim usmiljenjem je privzeta v teološko upanje in s tem tako rekoč 'odpravljena' (aufgehoben), ne toliko 'teoretično' kakor bivanjsko (existentiell): nadnaravno upanje je ustrezen človekov odgovor na te nasprotujoče si – nasprotujoče si, če gledamo s stališča ustvarjenega bitja – lastnosti v Bogu. Kdor ima pred očmi le božjo pravičnost, more prav tako malo upati kakor tisti, ki vidi edinole božje usmiljenje: oba podležeta brezupnosti (Hoffnungslosigkeit), eden obupu (Verzweiflung), drugi predrznosti (Vermessenheit). Samo upanje bo kos tisti realnosti Boga, ki presega vsa nasprotja, realnosti tistega Boga, čigar usmiljenje je njegova pravičnost in čigar pravičnost je njegovo usmiljenje« (127).

Iz celotne knjige Kaj smemo upati jasno razberemo, da Balthasar ni zagovornik »praznega pekla« ali kakršnihkoli takšnih naziranj, ki bi bila neskladna z obvezujočim naukom Cerkve ali pa da bi o njih količkaj po pravici mogli trditi, da zavajajo kristjane v laksizem in lahkomiselnost glede skrbi za svoje zveličanje. Pravzaprav velja ravno nasprotno. Ko Balthasar prepričljivo kaže na neutemeljenost teze, ki z gotovostjo ve, da bo toliko in toliko ljudi pogubljenih, odstranjuje s tem takšne »poteze« v podobi o Bogu, ki so – če pogledamo od blizu – popolnoma nezdržljive s tisto podobo, ki sije iz evangelija. In ko poudarja, da kristjan ne sme izključevati iz upanja na zveličanje prav nobenega človeka (saj bi se s tem pregrešil zoper veliko zapoved ljubezni), tedaj temu spet in spet pridružuje opomin apostola Pavla: »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2,12), to pa je vključno tudi opomin k vneti prizadevnosti za zveličanje drugih; in v zvezi s tem Balthasar s sv. Ignacijem Lojolskim nujno priporoča vsakemu kristjanu tudi premišljevanje o večnem pogubljenju, ki v evangeliju redno stoji kot strašna možnost, če človek odbije ponudbo veličastnega daru božjega kraljestva.

### III. Vprašanje o vsezveličavnosti božje volje in téma o miru v teologiji

Zdi pa se, da je ostal premalo razjasnjen en vidik našega vprašanja, vidik, ki ga lahko izrazimo s podrobnejšim vprašanjem: Kako je mogoče kratko in malo obiti in

opustiti Avguštinovo tezo (o gotovosti, da se bo večno pogubilo neko število ljudi), ki so jo skozi stoletja v taki ali drugačni obliki ter bolj ali manj izrečno zagovarjali tudi največji teologi in je cerkveno učiteljstvo vsaj ni nikoli zavračalo? Ali more to mirno storiti teologija, ki se zaveda svoje odgovornosti v našem tako kritičnem času?

Ta vidik je Balthasar pojasnil v okviru vprašanja, kako je danes mogoče doseči mir v teologiji. Míru v teologiji je posvetil kratko, a zelo zgoščeno in tehtno razpravo.<sup>11</sup> Tu povzema načela, ki se jih mora držati vsaka katoliška teologija, če naj ustreza svojemu predmetu in svoji nalogi in če naj se izogne zgrešenemu zahajanju bodisi na »desno« bodisi na »levo«; to se kmalu izkaže ne le kot brezplodno, marveč tudi kot pogubno za Cerkev in za teologijo. V luči teh načel pa se hkrati kaže, da ne ravnamo lahkomišeln, če danes – na temelju novih uvidov v vsebino razodetja – opustimo tisto (na Avguštinova oprto) tezo, ki je kristjanu prepovedovala upati na zveličanje vseh ljudi (upati, ne vedeti!) in nekako postavljala v senco Boga Jezusa Kristusa. Razprava obsega štiri oddelke.

1. Najprej je govor o »**normah katoliške teologije**«. Te ne smemo izenačevati z nobeno antropološko znanostjo, naj bo to psihologija, sociologija ali veroslovje; zato teologija ne prejema nikakršnih normativnih smernic od historično spremenljivih oblik takšnih znanosti. »Mnogovrstnost kultur, v katere se je morala katoliška vera vseliti, je izrazu vere in s tem teologiji vtisnila določene posebnosti, sirsko, egiptovsko, indijsko, latinsko. Ameriško krščanstvo je moglo dobiti vsakokrat svojo obarvanost (Färbung), ne da bi na osnovi te kulturne pluralnosti izsilila teološki pluralizem. Zaradi tega tudi ne moremo reči (kakor skušajo pokazati znani teologi), da je sedanji položaj sveta ali struktura znanosti 'bolj pluralistična' ('pluralistischer') kakor pa svet v preteklih stoletjih in da moramo zato znotraj katoliške teologije imeti vsaj potrpljenje s 'pluralizmom'. Kaj ljudje radi slišijo, kaj imajo za 'pobožno' ('religiös') in kaj pričakujejo od religije, to vprašanje od začetka krščanstva in vse naprej ni služilo za normo krščanskega oznanjevanja.« Balthasar pristavlja: Nekaj čisto drugega je problem, kakšen odgovor morata oznanjevanje in teologija, ko zajemata iz razodetja, dajati novo nastajajočim vprašanjem človeštva.

»Norma krščanske teologije je že od nekdanj razodetje Jezusa Kristusa o bistvu in o ljubezni Boga Očeta, to razodetje pa Sveti Duh razlaga v mnogovrstnosti cerkvene življenja. K tej mnogovrstnosti prvin, ki sestavljajo skupaj spadajoči organizem, moramo prištevati strukturirano **občestvo** (communio) Cerkve in s tem prazročilo tega občestva. To prazročilo je dobilo svoj izraz v novozaveznih spisih, a se tudi ne odpoveduje tako imenovani Stari zavezi; svojo zgostitev dobiva v veroizpovedih, a se v liturgiji nasprotno svobodno razvija; vesoljni cerkveni zbori ga natančneje določajo, da bi zaščitili tisto prazročilo, ki prihaja iz razodetja« (285 sl.).

Tomaž Akvinski ima to pred očmi, ko poudarja, da so prav členi vere, formulirani v tako imenovani »apostolski veri« (in razčlenjajo, artikulirajo eno samo polnost razodetja), vsebina in norma krščanske teologije. »Tega ni mogoče ne zmanjšati ne pomnožiti; pač pa je potrebno in dovoljeno te člene v njihovi notranji božji polnosti razvijati vedno dalje in globlje, pogostoma nepričakovano. Sveti Duh more tiste zožitve, ki so se vrinile v potekanju zgodovine teologije, razbiti (aufsprengen), pa tudi nenadoma – kakor blisk z jasnega – pokazati nove vidike starega, vidike, ki doslej še niso bili opaženi. Kajti razodetje je razodetje neskončnega Boga, čeprav se

<sup>11</sup> H. U. von Balthasar, *Friede in der Theologie*, v: *IKZ* 14(1985)485–492.



je seveda izrazilo v končnih oblikah človeških pojmov in načina življenja; a vse, kar je končnega, se mora, ne da bi bilo kdaj zanikano, držati pripravljeno, da napravi v sebi prostor za takšna odprtja, ki jih podarja Duh, odprtja nasproti vedno večji resnici neskončnega Boga. Ta dinamika že od nekdaj spada k bistvu katoliškega izročila glede umevanja božje oikonomije in s tem tudi k normam, ki smo jih prej opisali« (487).

2. Vsebino nadaljnjega oddelka nakazuje naslov »**Vse ostaja misterij**«. Če se Bog v Jezusu Kristusu prek Svetega Duha obrne k nam in se nam odpre, potem ni nikdar tako, »da bi mi mogli neskončno resnico zajeti v pomanjkljive predstave naših pojmov. Sicer obstaja razumevanje vsebine vere, nikakor pa ni mogoče te vsebine kdaj zaporedno raztopiti v adekvatne razumske obrazce. Nasprotno, vedno je tako: čim globlje skušamo prodreti v skrivnost vere, tem više in tem izraziteje presega ta skrivnost našo moč dojemanja. Vsi veliki teologi (od Grkov do Avgušтина in Tomaža) so to vedeli in povedali; in svetniki, ki so dobili nekaj izkustva o božjih rečeh, še posebno . . . Npr. mnogokrat varirani povedek: Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali (1 Tim 2,4), da moramo torej gojiti upanje na rešitev vseh, ne da bi s tem dobili gotovost glede izida sodbe (Ausgang des Gerichts) za vse posameznike; zaradi tega mora po napotkih knjige Duhovnih vaj vsak grešnik po pravici ob premišljevanju o peklju pomisliti o možnosti lastnega pogubljenja (sein echt-mögliches Verloren-gehen-Können)« (487).

3. Ko Balthasar dalje govori o »**otrdinah**« (Verhärtungen), omenja med drugim takšne papeževe izjave, ki niso izrečene »ex cathedra«, in druge rimske izjave, poudarja nujno potrebno potrpežljivost in pristavlja, da je »potrpežljivost nekaj drugega kakor omalovaževanje ali preprosto neupoštevanje«. A takšna potrpežljivost je »še daleč bolj potrebna med teološkimi smermi, ki dobivajo nalepke 'desna' in 'leva'. Potrpežljivost naj bi bilo središčno stališče (Haltung), s katerim bi moral teolog nastopati zoper otdelosti front in s tem zoper neposredno nevarnost shizem« (488).

»Desna« otdina je nevarna predvsem zaradi tega, »ker se s svojim zatekanjem k izročilu skoraj vedno sklicuje na včerajšnjo črko, ki more po Pavlu umoriti, če je ne oživlja, razsvetljuje in razjasnjuje Duh, ki veje danes . . . Lefëbvre bi bil pripravljen priznati 2. vatikanski koncil 'v duhu celotnega izročila', to je z izključitvijo vsega, česar ni najti dobesedno v prejšnjih koncilih« (488 sl.). – Na »levem krilu« odloča skrb, kaj more ta »časovni duh ali 'modernej človek' še razumeti in v življenju uresničevati, kadar gre za sprejem izročene resnice«. Balthasar navaja tukaj za zgled poskus nekaterih, kako bi za skrivnost treh božjih oseb uvedli drug terminus. »Toda katerega?« Zlasti pa vzbuja pomisleke, ko hočejo zaradi težav, ki jih ima »moderen človek« glede umevanja, nadomestiti Kristusov križ (in vstajenje) z njegovim »za nas« na primer s »solidarnostjo Boga z grešniki« (489).<sup>12</sup>

Obojega, »desne« in »leve« otdine, se je treba izogibati in se vključevati v veliki tok izročila in notranjega življenja Cerkve, ki po besedah 2. vatikanskega koncila »v stoletjih stalno teži k polnosti božje resnice, dokler se v njej ne izpolnijo božje besede . . . Bog, ki je nekoč govoril, stalno govori z nevesto svojega ljubljene Sina, in

<sup>12</sup> H. U. von Balthasar temu »za nas« Kristusovega križa (neločljivega od vstajenja) mnogokrat posveča bogato razlago. Kaj vse vidi v tem »za nas« (seveda v dejanski miselni povezavi novozaveznih avtorjev), je mogoče razbrati npr. iz kratkega, a zelo tehtnega sestavka *Das Kreuz – für uns*, v njegovem delu *Kleine Fibel für verunsicherte Laien*, Einsiedeln 1980, 64–68.



Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike v vso resnico« (BR 8).

4. To, kar je bilo povedano v dosedanjih treh točkah, nekako samo po sebi vodi do ugotovitve: Nikakor ni lahkomišelnost, če se oddaljimo od teološke teze, ki je – pod Avguštinovim vplivom – tako rekoč (vključno!) prepovedala kristjanu, da bi v svoje upanje na lastno zveličanje vključeval tudi vse druge ljudi, ne da bi seveda smel pri tem prezreti apostolov opomin: »Delajte s strahom in trepetom za svoje – in bližnjikovo – zveličanje« (pri tem ve, da ne gre za suženjski strah, marveč za kar največjo spoštljivost do Boga kot Očeta).

Balthasar pri tem naglaša: »Nikakor ne bi smelo nastati mnenje, da je v dosedajni zgodovini Sveti Duh povedal vse, kar je 'bistvenega' (alles 'Wesentlichen') v tem smislu, da bi za prihodnost ne imeli pričakovati od njega ničesar pomembnega več in da bi se celotno delo teologa omejevalo na to, da bi ponavljal, kar je že bilo rečeno, in sicer, če je mogoče, v tonu stare guvernante, ki vtepa neumnim otrokom to, kar – vedno znova – pozabljajo.«

Zgled za takšno mnenje, ki nima razumevanja za delovanje Svetega Duha v Cerkvi vseh časov in je preveč zagledano v preteklost, je prav odnos do tistega avguštinskega izročila, ki »dopoveduje, da z gotovostjo ve: bolj ali manj veliko ljudi se za večno pogubi. Ne le veliki sholastiki srednjega veka, ampak tudi reformatorji in mnogi teologi 19. stoletja so to jemali kot samo po sebi umevno resnico, čeprav ni Cerkev nikdar kaj takega trdila, in je tudi tak cerkveni oče, kot je Gregor iz Nise, enoumno branil nasprotje, ne da bi bil obsojen. Novozavezna besedila pustijo vprašanje odprto; mnoga jasno govorijo o vesoljni zveličavni božji volji, druga z grožnjo kažejo na možnost, da se človek za večno pogubi, da greh zoper Svetega Duha ni odpustljiv ne na tem ne na onem svetu; in Ignacij postavlja v Duhovnih vajah posameznika neizprosno pred možnost, ki prizadeva osebno njega samega, seveda pa ne brez dodatnega opozorila, naj premišljevanje o peklu konča s pogovorom z Njim, ki je bil križan zame. Teolog naj bi ne hotel vedeti več kakor Cerkev; ta je sicer razglasila za zveličane mnoge svetnike, nikoli pa ni izjavila o kakšnem človeku, da je pogubljen. Če posplošimo, se to pravi: mogoče je, celo nujno je, da revidiramo tovrstne prodore (Vorstösse) posameznih teologov (čeprav bi jim bilo ime Avguština) naprej onkraj zadrževalnega (zurückhaltende) stališča Cerkve v luči Svetega Duha; mogoča in tudi nujna je takšna revizija celo v primeru, kadar se zdi, da napravimo pri tem korak nazaj; od preveč vedeti k manj vedeti, kar hkrati pomeni napredek – napredek k večjemu zaupanju v milost, k odpravi tistih temnih senc, ki jih je nauk o 'dvojni predestinaciji' (za nebesa in za pekel) razprostrl nad celotno zahodno teologijo« (491 sl.).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ne le Balthasar, marveč tudi nekateri drugi katoliški (in nekatoliški) teologi izrečno zapuščajo »avguštinsko« smer v razlaganju »vnaprejšnje določitve« (predestinacije). Sv. pismo – tako pravijo – ne pozna absolutne predestinacije posameznih ljudi, niti pozitivne niti negativne. Drugače povedano: Nihče ni že od večnosti rešen, nihče že od vekomaj pogubljen; dokončna sodba, ki »odloča« o večnem zveličanju ali večnem pogubljenju posameznega človeka, se izvrši šele ob koncu življenja. Predestinacija ali vnaprejšnja izvolitev za zveličanje je (v smislu Rim 8,28–30 in Ef 1,3–14 itd.) večni odrešenjski božji načrt, ki hoče v Kristusu in Cerkvi vsem ljudem odpreti dosego deležnosti pri notranjem življenju troedinega Boga. Na zveličanje posameznega človeka se zveličavna božja volja naravnava le v zvezi s Kristusom in Cerkvijo. Pri tem pa ni ne determinizma in ne indeterminizma (na to je premalo pazil Avguština, a tudi molinisti in tomisti v svojem zadevnem prepiranju). Zgodovina nikakor ne poteka mehanično po večnem božjem »načrtu« (antropomorfizem!), pa tudi ne naključno: realiziranje božjega načrta vključuje v zgodovini potekajočo odgovorno osebno človekovo dejavnost, pa naj se ta odpira za vabila božje ljubezni ali pa

Pri tem in podobnih primerih pa nikdar ne sme odločati premislek o tem, kaj »modernej človek« more ali česa ne more sprejeti. Saj je bila krščanska resnica za »moderne človeka vsakega časa vedno pohujšanje in nespamet« (492). – Kar se tiče eksegeze, more ta mnogo reči postaviti v novo luč; a središčnih verskih resnic ne more odpraviti. K takim resnicam pa spada tudi resnica o vsezvličavni božji volji, ki pa ne jemlje človeku svobodne volje, kajti Ljubezen ne dela nasilja nad človekovo svobodo.

\* \* \*

V povzetku celote lahko rečemo: Balthasarjeva teza o kristjanovem upanju za vse ljudi – teza, ki jo postavlja v okvir današnjega tako zelo potrebnega prizadevanja za mir v teologiji (seveda ne za pokopališki mir) – ni vabilo k lahkomiselnosti in mlačnosti, kaj šele k brezbriznosti za lastno zveličanje in za zveličanje drugih. Pač pa nasprotno, klic k poglobitvi »vere, ki deluje po ljubezni« (Gal 5,6), takšni ljubezni, ki je navdihovala apostola Pavla, da je bil pripravljen ljudem »dati ne samo božji evangelij, ampak tudi svoje življenje« (1 Tes 2,8). Biti kristjan »ne more obstajati v tem, da bi verovali v pekel bolj kakor v Kristus«. <sup>14</sup> Seveda pa ima prav neimenovani menih vzhodne Cerkve, ko polaga na Kristusova usta: »Veruj iz vsega srca vsako besedo mojega evangelija o grešniku, ki se ne skesa. Ne spuščaj se v razmišljanja in razpravljanja o številu grešnikov, o trajanju pogubljenja in o tem, kakšno je. Trdi, kar so trdili apostoli, kar trdi moja Cerkev. In ne reci ničesar več ...

---

jih odklanja. »Vnaprejšnje božje določitve« v Kristusu (in Cerkvi) si obenem ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem, med »prej« in »poznej«; tu ne gre niti za golo predvidevanje, pri katerem bi bil Bog le vsevedni gledalec, pa tudi ne za takšno vnaprejšnje načrtovanje, pri katerem bi bilo že od nekdaj vse tako rekoč shranjeno v božjem duhu in vse že v njem preigrano in bi se v zgodovini nič odločilnega več ne moglo dogoditi. Vprašanja o predestinaciji hkrati ne smemo obravnavati po kategorijah kavzalnosti; kajti kavzalnost le neustrezno izraža zgodovinsko in osebnostno naravo zveličavnega božjega delovanja. O tem prim. zlasti Georg Kraus, *Neue Perspektiven in der Praedestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems*, v: *Catholica* 36(1982)115–129, posebno 126–129. G. Kraus je že prej izdal monografijo o tem vprašanju: *Verherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 1977, 392 str.). Teza te knjige je: Niti Rim 9–11 (na to je gradil Avguštín) niti nova zaveza ne pozna »predčasovne odločitve za zavrnjenje posameznikov. Dvojne predestinacije ne uči ne Stara ne Nova zaveza. »Božja ljubezen je od vekomaj vnaprej določila za vse ljudi kot cilj to, da morejo doseči večno zveličanje, ta cilj pa obstaja v veličastnem božjem otroštvu. Za dosego tega cilja je božja ljubezen od vekomaj določila zgodovinski odrešenjski red, namreč srednika zveličanja in pogoje za zveličanje: od vekomaj sta določena Jezus Kristus kot absolutni srednik in Cerkev kot – od njega odvisna – relativna srednica zveličanja; od vekomaj so vnaprej določeni zveličavni pogoji, naloženi posameznim ljudem, namreč vera in – iz nje prihajajoča – ljubezen.« Predestinacija torej označuje »načelno le nekaj pozitivnega: predestinacija je evangelij absolutne vseobsegajoče božje ljubezni in trdno zanesljivega eshatološkega upanja ljudi«. Ta misel o predestinaciji »ne izključuje človeške svobode, marveč sestavlja – v korelativni, dialoški inkluzivnosti – temelj ter jamstvo za človeško svobodo (Bog je temelj človeške svobode).« »Da more posameznik doseči od večnih časov pripravljeno zveličanje, mora udeležati vero in ljubezen. Tako ne obstaja za posameznike nikakršna absolutna predestinacija za zveličanje; obstala je absoluten dar odrešenjsko-zveličavnih moči vere in ljubezni, obstaja tudi absolutna vnaprejšnja odreditev, da mora posameznik, če naj doseže zveličanje, udeležati te moči v lastni odgovornosti.« Evangeličanski teolog H.–G. Pöhlmann v svoji recenziji (priobčeni v: *ThRev* 74, 1978, 409 sl.) Krausove knjige navaja pravkar navedene Kfausove trditve, v jedru pa ne spodbija tega gledanja. Na črti Krausove teze se več ali manj giblje tudi M. Löhrer (glej v op. 10 omenjeno razpravo).

<sup>14</sup> G. Martelet, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris 1975, 182; to navaja tudi H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 43 sl.

Boj se, otrok moj, da bi bil zavržen. Ne zaupaj tistim, ki jim je malo do osebnega zveličanja. Jaz nisem govoril tako. Nikoli pa ne pozabi, da pusti dobri pastir vse svoje zveste ovce, da gre iskat in prinese na rami nazaj izgubljeno ovco, ki je pobegnila. – Zadostuje naj ti, da imaš gotovost o eni stvari: da **sem jaz**, da **je moja oseba** odgovor na boječe vprašanje o neskesanem grešniku. – Če je moja oseba odgovor, moraš, čeprav nejasno, slutiti smisel tega odgovora. Naj se ti ne mudi izraziti odgovor z besedami. Glej in poglobi se v molk. Odgovor more biti samo v skladu z mojo osebo. Glej na podobo Križanega. Križani je odgovor na vsa vprašanja – tudi na **to** vprašanje.«<sup>15</sup>

Duh, ki veje iz razmišljanja tega slovitega duhovnega pisatelja<sup>16</sup>, je tudi duh, ki prešinja Balthasarjevo misel v obravnavanem vprašanju.

---

<sup>15</sup> Un moine de l'Eglise d'Orient, *Simple regards sur le Sauveur*, Chevetogne 1960, 113–115; slov. prev. D. N., *Jezus. Preprosti pogledi na Jezusa*, Pleterje 1979, 65 sl.

<sup>16</sup> Gl. o tem L. Bouyer, *Das Handwerk des Theologen*, Einsiedeln 1980, 12 in 24.

*Eugen Biser*

### Kakšni prihodnosti gre Cerkev naproti?\*

Kdor si noče svojevoljno nadeti vloge preroka, se mora ob tem vprašanju najprej zavedeti svojih meja. Upoštevati te meje pomeni odpovedati se slehernemu napihnjenemu napovedovanju in namesto tega podati le spoznanja, do katerih pride na znanstveni osnovi. Ta spoznanja so ekstrapolacija tega, kar je mogoče na določenih strukturah že sedaj pokazati. Nedvomno obstajajo prizadevanja, iz katerih lahko sklepamo na prihodnost, in ko jih povežemo skupaj, nakažejo približno podobo prihodnosti. Če to prenesemo na vprašanje o prihodnosti Cerkve, lahko rečemo, da gre naproti takšni prihodnosti, kakršna izhaja iz njenih sedanjih odločitev. Tako postane vprašanje o prihodnosti odvisno od vprašanja o sedanjem položaju in se glasi: Kako se krščanstvo in Cerkev predstavljata svetu in katere težnje predvsem opredeljujejo njuno zunanjo podobo?

#### **Conditio christiana**

Najprej se vprašujemo o »conditio christiana«, to je, o religioznih determinantah v sedanjem zgodovinskem trenutku, torej o tistih silnicah, ki neposredno oblikujejo religiozno življenje. Že dolgo smo vajeni te silnice označevati s skupnim pojmom »sekularizem«. Zdi se, da je s tem poimenovanjem opredeljen proces, ki neustavljivo napreduje in teži za tem, da polagoma razvrednoti in izvotli krščanske vsebine in jih končno izprazni v čisto leporečje. Medtem se množijo celo takšne prognoze, ki napovedujejo skrajno stopnjevanje sekularizacije. To je tem manj presenetljivo, ker daje cela vrsta znamenj slutiti, da zahodno krščanstvo odmira. Obisk v cerkvah drastično upada, prejem zakramentov na obeh občutljivih področjih, pri krščevanju otrok in zakramentalnem sklepanju zakona, zastrašujoče nazaduje, versko znanje pojema in tudi vera le fragmentarno prevaja to znanje v dejanja. V tej zvezi velja opozoriti tudi na »zabrisanost mejnih področij« v današnji veri in na

---

\* Članek je izšel v reviji *Stimmen der Zeit* 112 (1987), 3–14 in ima naslov *Welcher Zukunft geht die Kirche entgegen?*

statistično potrjeno dejstvo, da osupljivo veliko kristjanov začenja vero v vstajenje zamenjavati s predstavami o reinkarnaciji. Tako se zdi, da se potrjuje trpka opazka Karla Rahnerja v njegovih zadnjih letih, da je današnja Cerkev padla v zimsko otrplost.

Očitno pa je Rahner uporabil izrazito dvopomensko prisposodbo. Pod zasneženimi polji in zaledenelimi jezери se namreč življenje pripravlja, da nanovo vzbrsti. Lahko bi se vprašali, ali si morda pod površino, ki kaže navedene simptome, ne utira poti neko dosti bolj pozitivno gibanje. Kdor se resno loteva tega vprašanja, ne bo mogel prezreti, da je celostna slika stanja religije mnogo obetavnejša, kot pa nakazujejo zastrašujoči simptomi. Medtem ko se cerkve praznijo, nastaja tudi pri nas nekakšna »Electronic Church«. Medtem ko smo upravičeno zaskrbljeni zaradi zakonske morale, dobiva krščanska ljubezen do bližnjega nove razsežnosti v skrbi za stisko v tretjem svetu in v pozornosti do izkoriščane narave. Medtem ko se manjša pripravljeno verovati, se budi religiozna žeja kot že dolgo ne. Če dodamo še, da se je poleg tega profil nevere vztrajno spreminjal – nehal je nastopati polemično in agresivno – smemo pričakovati preobrat v sekularizaciji. Pozitivno povedano: tehtni razlogi govorijo za to, da se sekularizacija ne le končuje, temveč da že prehaja na nasprotni pol. Nadaljnji dokaz za ta preobrat je reakcija Cerkve, ki reagira prvenstveno prospektivno, čeprav ne gre prezreti tudi nasprotnih teženj.

### Prospektivni odgovor

K prospektivnemu odgovoru moramo šteti predvsem slog sedanjega **pontifikata**, slog, ki ga zaznamujejo potovanja po svetu. Pri tem ni pomembno znano dejstvo, da ta potovanja niso toliko v korist Cerkvi v obiskanih deželah kot pa religioznemu interesu nasploh. Kar zadeva neposredno cerkveni učinek, se zdi, da je toliko manjši, kolikor večja so bila pričakovanja. Kljub temu gre Janez Pavel II. s svojimi potovanji po svetu po poti, ki sta jo začrtala koncilski papeža. Nedvomno so ta potovanja na črti naslednjih dejstev: epohalnega odpiranja, za katero se je Cerkev na 2. vatikanskem koncilu odločila; – odpovedi tiari, s čimer je Pavel VI. dal znamenje za novo kolegialnost; – in ne nazadnje simbolične poteze, pri kateri je nezasedeni Kristusov prestol med papežem in patriarhom naznanjal obdobje interkonfesionalnega in interreligioznega zблиževanja.

Tako gledano imajo ta svetovna potovanja hkrati teološko in cerkvenozgodovinsko osnovo. Teološko ustrezajo – še bolj z dejstvi kot z besedami – koncilskemu prepričanju, da lahko najdemo v vseh veroizpovedih in verstvih prvine resnice, ki spadajo k polnosti razodete resnice, zaupane Cerkvi. Nič manj pomembna pa ni cerkvenozgodovinska perspektiva. Svetovna potovanja so namreč pomembni dokazi za oddaljevanje od pretežno zahodnega krščanstva in iskanja takšne podobe Cerkve, ki bo odprta vsemu svetu in bo pri njeni graditvi enako udeleženo azijsko, latinsko-ameriško in temnopolto krščanstvo. V isto smer kaže tudi to, da je ta novi stil opredeljen s pojmom »romanje«; to sloni, gledano z vidika zgodovine dogem, na novih vidikih, kako Cerkev pojmuje samo sebe. To ni več statičen pojem božje ustanove, dvignjene nad časovno dogajanje, temveč dinamičen pojem potujočega božjega ljudstva, ki roma k svojemu eshatološkemu cilju. Papež romar postane tako nekakšen simbol tega novega samopojmovanja Cerkve.



Prospektivno naravo imajo tudi posamezni programi in pobude. Sem spada ustanovitev **Sveta za kulturo**, ki si vsaj prizadeva, da bi kulturno dogajanje imelo pravico do glasu pri graditvi občestva vernih in pri iskanju oblik oznanjevanja. Še učinkovitejša v tem smislu naj bi bila programska beseda »civilizacija ljubezni«, ki jo je uporabil že Pavel VI. in jo je povzel Janez Pavel II. To je prva razločna pobuda k težko pričakovanemu in od vseh zaželenemu preobratu v zavesti in ravnanju. Prospektivni učinek ima ta program zlasti zato, ker odpravlja razširjeni predsodek, češ da je družba, potem ko je opredelila medčloveške odnose, o njih že izrekla zadnjo besedo. Ta program se ne loteva kritike dosedanjega reda, pač pa postavlja nasproti tej pomanjkljivi sočlovečnosti, ki ji pravimo družba, veljavnejšo alternativo, in je toliko prepričljivejša, ker ima na svoji strani avtoriteto evangelija.

### Restavrativno-obramben odgovor

Če si predočimo nesorazmerje med ponudbo in sprejetjem, nesorazmerje, ki zate mnjuje zamisel »kulture ljubezni«, smo s tem že nakazali nasprotni, restavrativno-obramben odgovor Cerkve na današnje razmere. Ni potrebno izgubljeni besed o tem, kako zelo je ta odgovor trenutno v ospredju. Medtem ko je vse več znamenj že začetega preobrata v veri, kardinal Joseph Ratzinger, prefekt rimske kongregacije za verski nauk, izrazilo pesimistično presojo »stanje vere«. Čeprav še zdaleč ne podcenjuje znamenj novega začetka, meni, da mora glede na duhovno »klimo« prejšnjemu slej govoriti o »krizi vere in Cerkve«. Tudi Nikolaus Lobkowitz, prominenten član papeškega sveta za kulturo, mu pritegne s pravo črepinjsko sodbo o pokoncilskem razvoju.

Razumljivo je, da zaradi takega ozadja pojem »restavracija« dobi novo težo, ki je še pred desetimi leti sploh ni imel. Nedvomno se v tem izraža utemeljena skrb in iz nje izhaja razumljivo hotenje, da bi zajezili napačno tolmačenje smernice 2. vatičanskega koncila in zatrli divje poganjke. Vprašljivo pa bi bilo, če bi se pod zastavo restavrativnega programa širilo mišljenje, ki bi si zmago nad opisano krizo obetal od vrnitve k predkoncilskim pozicijam. Duhovni – in še posebej religiozni – razvoj je po svoji najbolj notranji strukturi takšen, da ga ni mogoče obrniti nazaj. Če bi ga skušali ustaviti, bi to povzročilo nevarne jezove ali pa vsaj negotovost in vzdraženost, to pa bi samo povečevalo nevrotično obremenitev, medtem ko bi bila na novo pridobljena gotovost zgolj videz.

V tej zvezi je treba z Lobkovicem spomniti še na to, da je pojem restavracija po izviru političen in ne religiozen. Pojavil se je po Napoleonovem padcu, ko so si v trenutni brezizhodnosti obetali trdnosti, orientacije in družbene urejenosti od tega, da se ponovno vzpostavi »stari režim« (ancien régime). Nikomur ne pride na misel, da bi ta model vsaj približno lahko prenesli na cerkvene razmere. Njegov religiozni korelat je bilo geslo Pija X.: »Omnia instaurare in Christo«. Ta stavek iz pisma Efežanom (1,10) govori o sedaj začetem in ob dopolnitvi časov uresničenem zbiranju vseh v življenjski prostor mističnega Kristusa. Samo v tem pomenu je mogoče govoriti o krščanski »restavraciji«, vendar ne v smislu utrjevanja in ohranjanja odnosov, ki so sicer še živi, vendar jih je čas prehitel.

Močnejše kot restavrativni programi pa se v tej zvezi uveljavljajo podobno usmerjene težnje, h katerim spadajo zlasti nekakšne **zaostritve** v tem, kako se današnja Cerkev na zunaj kaže. Nastopajo tako na notranji fronti – na primer v

napetostih med uradno Cerkvijo in teologijo ali med cerkveno institucijo in kari-zmatskimi skupinami – kot tudi na posebno občutljivih točkah zunanje fronte.

Sem spada v prvi vrsti očitna slabitev, ki jo doživlja **ekumensko razpravljanje** kljub vsemu zagotavljanju, da ni tako. Čeprav je treba visoko ovrednotiti, da smo na visoki in najvišji ravni podčrtali skupne prvine različnih veroizpovedi in prenehali z medsebojnim obsojanjem, vendar ni mogoče prezreti, da je zagon v ekumenskem gibanju pojenjal. Zdi se, da se med tistimi, ki so si v optimizmu začetne stopnje želeli seči v roke, nenadoma pojavljajo čustvena razhajanja, ki mnogo bolj ovirajo delo za edinost kot pa izrečne razlike v verovanju. Temu razkoraku med dvema načinoma čutenja se pridružujejo skoraj enako usodne ovire, ki kot neartikulirani pridržki in pojavi medsebojnega odtujevanja hromijo voljo do edinosti. Tovrstne ovire pa dajejo sem ter tja tudi pobudo za razmišljanje. Jasneje povedano: voditi utegnejo k preverjanju ekumenskega modela, ki so ga doslej brez pomišljanja spreje-mali. Kot cilj vseh prizadevanj je doslej veljala podoba monolitne Cerkve. Ob pri-merjanju s tem modelom so vse drugačne oblike vere, začenši z arijansko, nestori-jansko in monofizitsko Cerkvijo v dobi zgodnjega krščanstva pa vse do novodobnih oddaljevanj v obliki luteranskega, kalvinističnega in pietističnega protestantizma, veljale za krivoverska popačenja.

Če pa v duhu 2. vatikanskega cerkvenega koncila izhajamo iz tega, da božji Duh veje vsepovsod in ga je čutiti tudi v zunajcerkvenih izrazih krščanstva, se ne more-mo več oklepati tega modela. Ko smo pa o njem izrazili dvom, nastane tudi vpraša-nje, ali naj si končno podobo Cerkve kot ene črede pod enim pastirjem res zamišlja-mo monolitno ali pa je morda možna oblika edinosti, ki daje razlikam njihov delni prav in tako zajema celoto, ne da bi se razlike stopile v uniformiranost. V osnovi je tako opisan alternativni model že davno dan v naravi. V njeni evoluciji je izhodi-ščna točka edinost, cilj pa diferenciacija. Evolucija potrjuje to usmerjenost tako, da onemogoča povratna križanja, in sicer z dejstvom, da obstaja med vrstami, ki so sposobne za razmnoževanje, agresivnost.

Mar bi bilo glede na to predrzno domnevati, da tudi diferenciacija veroizpovedi ustreza kakšnemu smislu ali pa celo božjemu načrtu? In, ali ni nastopil čas, da emocionalno napetost med veroizpovedmi, napetost, ki drži pokonci medsebojne razlike, navsezadnje zamenjamo z novo, bolj človeško in zlasti bolj krščansko stra-tegijo? Ta pa ne bi bila v poskusih izenačevanja, ampak v novem mišljenju in ravn-anju, v katerem sprejemamo drugačnost drugega, ne da bi ji dopustili, da bi nas določala. Seveda bi morala ta strategija slediti neki novi logiki. Ta pa je že davno podana, odkar je Guardini v povezavi z logiko neskončnosti N. Cusanusa označil Boga kot »drugega« na način »nedrugečnosti«. Omemba Nikolaja Cusanusa pa je pri tem vse prej kot naključna, saj je prav on v svojem mirovnem spisu *De pace fidei* (1453) razvil zamisel o eni religiji, ki vključuje različne oblike čiščenja. Če hočemo na področju ekumenizma ravnati razumno, moramo tukaj iskati izhodišča.

Občutna zaostritev je nastala tudi v **odnosu med učiteljstvom in teologijo**. Prefekt kongregacije za verski nauk je teologiji očital, da je s svojim metodičnim prijemom »zaprla« prej »odprto« knjigo Sv. pisma, jo pridržala le znanstvenim izvedencem in jo tako iztrgala iz rok preprostega bralca. Če s tem leti graja zgolj na zoženje, ki ga je povzročila zgodovinsko-kritična metoda, potem gre očitno na roke celo vsem, ki so se že od nekdaj potegovali za to, da se eksegetski instrumentarij kritično preve-ri in se poiščejo alternative k zgodovinski kritiki. Prav tako ne bo nihče ugovarjal Lobkoviczu, ki je tudi v tej točki dodal svojo tezo. Pravi, da mora preprost bralec

Sv. pisma imeti in ohraniti pravico, da se neposredno, tj. brez »pomoči« znanstvene eksegeze približa bibličnim tekstom.

Druga stvar pa je, če bi bili z omenjeno kritiko vera in znanstvena teologija postavljeni v medsebojno nasprotje in bi v slednji videli vir nevarnosti za vero. Čeprav utegne kdaj teologija s pretiranimi postulati in zmotnimi hipotezami vnašati negotovost – zмота je na področju končnega razuma prej ko slej neizogibna cena za napredovanje v spoznavanju – je vendarle vse od novozaveznih začetkov sèm kot ogledalo: šele v njem vera celostno dojame samo sebe. Ker je vera kristjanov vera »mnogih« in ker morajo biti »vsakomur pripravljeni odgovoriti« (1 Pt 3,15), morajo vedeti, zakaj in komu verujejo. Le če vera sámo sebe tudi spoznavno dojema, bo sposobna, da se naprej posreduje in zagovarja. To pa pomeni, da je vera kristjanov že od začetka »teološka« in da je teologija njena nepogrešljiva učiteljica. Tega ravno danes v svetu, ki je v dialogu odkril načelo za preživetje, ne smemo pozabiti, še manj pa zavestno prezreti.

### Inovativni odgovor

Napetost, ki obstaja med propektivnim in restavrativnim odgovorom, bi lahko postala usodna, če ne bi Cerkev vedno znova, predvsem njen teološki vrh, odgovarjala še na tretji način, namreč inovativno. V tej zvezi naj mimogrede omenimo najprej pojave, kot je latinskoameriška teologija osvoboditve, ki ji gre, po nedvomno pravilnem gledanju prefekta kongregacije za verski nauk, manj za dopolnjevanje in bolj za novo interpretacijo krščanstva in krščanskega nauka. Zelo verjetno ne bo ostalo pri tej edini novi interpretaciji, ampak bosta že v bližnji prihodnosti tako azijska kot afriška Cerkev nastopili z lastno teologijo, ki jo bodo navdihovala njihova kulturna izročila.

V mislih pa imamo predvsem dogajanje, ko se **današnja teologija** – morda nezavedno – uglasuje na alternativne oblike, ki so ji nasprotne. To dogajanje lahko opredelimo najprej negativno. Najbolje, če se ozremo na Karla Rahnerja. Ta je želel osnovati teološki sistem po vzorcu »Cerkvene dogmatike« Karla Bartha, a je namesto tega zapustil le miselni material, ki se ga je lotil v svojih številnih zvezkih Spisov o teologiji. Če se zamislimo, kako so ta pričakovanja pritiskala nanj, nam bo jasno, kako velika je bila njegova odpoved. Odpoved teološkemu sistemu pa je izrazito značilna za omenjeno dogajanje. Vse od Kierkegaarda naprej se namreč vsakemu sistemu lahko oponaša, da si njegov graditelj pri vsem sijaju stavbe v »velikanski obokani palači« ni napravil tudi bivališča zase – očitek torej, da v sistemu za človeka ni prostora. V prestrukturiranju vere pa kot pravi subjekt verovanja ne sili v stavbo teološkega sistema le posameznik, temveč skupaj z njim tudi občestvo verujočih. Komaj je kakšno drugo vprašanje sodobnejše od tistega, ki ga je zastavil in nanj hkrati odgovoril romantični teolog Johann Adam Möhler v svojem mladostnem spisu *Edinost v Cerkvi* (1825):

»Njega, ki je celoto ustvaril, je mogoče spoznati le iz celote, ker se je samo v celoti ves razodel. Kako naj ga posameznik spoznava? Tako, da celoto zajame z ljubeznijo, tem velikim občutjem, čeprav sam ne more postati celota. Čeprav torej on sam ni celota, je ta vendarle v njem in on jo spoznava. V ljubezni se človek kot posameznik razširi v smeri celote: ljubezen zajame Boga« (§ 31).

Domovinske pravice v zgradbi teološkega sistema pa ne iščejo le ljudje, povezani v versko občestvo, ampak nič manj tudi področja, ki so zaradi svoje znanstvene strukture odrinjena in izključena. Od teh imenujmo tri: estetsko, socialno in terapevtsko. Te razsežnosti so se teologiji tem bolj odmikale, čim bolj se je oblikovala njihova znanstvena narava. Na višku srednjega veka je teologija najprej izgubila slikovno razsežnost in s tem pričevanje o veri, h kateremu sta prispevali umetnost in literatura. Na začetku novega veka to velja za socialno razsežnost: ko se je misel osredotočila na misleči jaz, je tudi teološko umevanje zapadlo subjektivizmu. V nadaljnjem razvoju se je od teologije oddaljila tudi razsežnost zdravljenja. Zaradi preoblikovanja teologije v doktrino so namreč o zveličanju govorili le še abstraktno.

Skoraj hkrati s sklicanjem 2. vatikanskega koncila je vzniklo novo, razsežno nasprotno gibanje. Hans Urs von Balthasar je v svojem monumentalnem delu kot prvi, čeprav naslonjen na dela predhodnikov Deutingerja in Guardinija, ustvaril trilogijo, katere en del (»Herrlichkeit«) se v osrednjem zvezku (»Theodramatik«) zavzema za ponovno vključitev estetskega, zlasti literature in pesništva. Podobno hoče »politična teologija«, predvsem v obliki, kakršno ji je dal Johann Baptist Metz, veljati za korekturo subjektivističnega zoženja. Ta korektura si je, kot že omenjeno, v svoji latinskoameriški izdaji – v teologiji osvoboditve – postavila za cilj celó razširitev subjekta verovanja: če je bilo doslej vse prepuščeno intuitivni moči posameznega misleca, pa zdaj – vsaj prizadevanje je takšno – »sensus fidelium« prevzame krmilo misli.

Sedanjemu trenutku pripadajo končno tudi tiste pobude, ki se trudijo za to, da bi se teološka misel spet rešilno obračala na človeka in postala »nekakšna terapija«. Tu nikakor ne gre za poskus, da bi vdirali v pristojnost medicine kot znanosti in ji odvzemali »teren«, ki ga je teologija izgubila tedaj, ko se je medicina osamosvojila. Pač pa gre za spoznanje, da ima teologija nezamenljivo vlogo, da pacientu pokaže, kako bo laže sprejel svojo bolezen. To bi pa bil že prvi korak poti nazaj k svetopi-semškemu pojmovanju zveličanja, ki mu gre bolj za naklanjanje zveličanja kot pa za teorijo o njem, in ki v »zveličanju« vidi integriteto celotnega človeka.

Tako je torej današnja teologija, za katero se mnogim dozdeva, da stagnira, dejansko v obdobju samokorekture. Gornja omemba človekovega stanja odrešenosti hkrati jasno kaže, da pri tej korekturi navsezadnje gre za to, da bi človeku in vsem izrinjenim področjem znova zagotovili domovinsko pravico v zgradbi teološkega sistema. Ta bi tako ne bil več »sistem« v konstruktivistično-abstraktnem pomenu besede.

## Prihodnja podoba Cerkve

Po sprehodu skozi tri kroge vprašanj se logično in neizogibno zastavlja vprašanje, kakšna bo prihodnja podoba Cerkve. H kakšni končni podobi mora biti pri svojem razvoju naravnana, če naj bo v pomoč in razumljiva človeku, ki je našel novo domovinsko pravico v njeni miselni zgradbi. Če gledamo na dobljena spoznanja s tega stališča, se nam odgovor na to vprašanje kar sam ponuja ter se glasi: Cerkve prihodnosti mora biti ekumenska, medijsko prebujena, mistična in človeška. Naj te lastnosti še na kratko osvetlimo.

Prvič: Cerkev naj bi bila **ekumenska**, vendar v širšem smislu, kot to besedo navadno uporabljajo. V tem razširjenem pomenu izraz »ekumenski« kaže smer, ki



je nasprotna od zaostritvenih prizadevanj, ki so opazne na notranji in zunanji fronti današnje Cerkve. Strategije, ki so v ozadju teh prizadevanj in ki Cerkev zapirajo navzven, so tem manj učinkovite, ker obstaja huda nevarnost, da bo Cerkev zaradi rasti prebivalstva v pretežno nekrščanskih in ateističnih predelih sveta v prihodnjem stoletju dokončno v številčni manjšini. To pa je perspektiva, ki je združljiva z misijonskim naročilom Vstalega samo pod pogojem, da se učinkovito področje dejavnosti razširi prek meja dejanske pripadnosti Cerkvi. V bistvu se tu znova pojavlja težava, ki je pestila že apostola Pavla in jo je v pismu Rimljanom opisal z besedami, ki mu jih je narekovala apostolska skrb:

»Kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca? In kako naj oznanjajo, če niso bili poslani? Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa posredovanje Kristusove besede« (Rim 10,14.15.17).

Rahner je s svojim zelo spornim teoremom o »anonimnem kristjanu« stopil pravzaprav na apostolovo sled. Skupaj z Guardinijem ni mislil le na »strukturalno« krščanstvo, torej na tako, ki je vtakano v časovno-zgodovinske razmere, ampak celo na »anonimnega Kristusa«, ki v skritem dnu zgodovine naprej deluje in trpi in se s tem približa tudi tistim, ki jih ne doseže beseda oznanila. Srečanje z Jezusom v »tuji podobi« je lahko preobrat v njihovem življenju. Jezus jih pritegne v svoje območje, čeprav se v polnosti ne zavedajo njegove identitete (v nasprotju z doživetjem učencev na poti v Emavs). »Ekumensko« v polnem pomenu besede je takšno krščanstvo, ki je odprto za to možnost in upošteva, da »gre Jezusova stvar naprej« (Marxsen) ne le v zgodovinskem, ampak tudi v etnološkem smislu. Da se to uresniči, pa se mora nekaj podobnega zgoditi tudi na notranji cerkveni fronti, zlasti pri disputu med različnimi smermi v teologiji, ki ga obremenjujejo mnoge polemike. Vsi bi morali že uvideti, da nikakor ni mogoče polemizirati o evangeljskem sporočilu, saj izvira iz ljubečega božjega samopodarjanja. Sicer je podarjeno sporočilo v nevarnosti, da se zaradi neprimernega posredovanja odmakne in pokvari.

Drugič: Cerkev se bo morala zavesti, **kaj pomenijo mediji**. Nikoli ni dovolj naglašeno, da pripada prihodnost temu, ki ima sredstva obveščanja. Dokler Cerkvi ne bo uspelo, da vzpostavi pozitiven odnos do medijev – to pomeni, da se duhovniki in verniki usposobijo za kritičen in konstruktiven odnos do njih – vse dotlej ni upanja, da bi dobila bitko za prihodnost. Pravilen odnos do medijev pa se začne šele tam, kjer dojamemo zakonitosti njihove strukture ter spoznamo, kako te zakonitosti vplivajo na preoblikovanje posredovanega sporočila. Prvi korak je teorija, osnovana na skrbni analizi, cilj pa je praktična uporaba medijev. Ta teorija mora enako upoštevati aktivnega uporabnika medijev kot tudi tistega, ki je le sprejemnik. Tudi slednji mora vedeti, da ima pri »sprejemu« opravka z občutno prestiliziranimi vsebinami. Če naj ne trpi škode, mora to prestiliziranje podobno kompenzirati, kot ga mora oznanjevanje, ki zna pravilno uporabljati medije. To pa pomeni: medtem ko na področju oznanjevanja stopajo pedagoške strategije v ozadje, je medijska pedagogika toliko nujnejša zahteva časa. Edino ta pedagogika more preprečiti, da bi se zasojejenost današnjega človeka od medijev, ki dobiva že zastrašujoče oblike, razvila v »tehnično simbiozo« z neslutnimi posledicami.

Tretjič: Cerkev prihodnosti mora biti **mistična**. Znana Rahnerjeva napoved pravi, da bo kristjan prihodnosti mistik ali pa ga sploh ne bo. S tem je Rahner v pozitivno preusmeril eno najbolj lucidnih in radikalnih pozicij Nietzschejeve kritike krščanstva. Ta pravi, da se zgodovina krščanstva giblje po poti nenehnega samo-preseganja: potem ko je preseglo samo sebe kot »dogmo«, je na tem, da prekorači



tudi svoj »moralni« stadij in preide – po Nietzscheju – v končni stadij samorazkroja, za Rahnerja pa, da dobi svojo mistično prihodnjo podobo. Notranja upravičenost tega razvoja temelji na tem, da se samo mistično poglobljena vera dotakne današnjega človeka v njegovi identiteti in eksistencialni stiski. Če lahko povežemo reinkarnacijski sindrom ter moteno in slednjič neuspešno iskanje identitete, se tu, v postulatu »verske mistike« odpre pot k cilju tega iskanja. V tem primeru je pot hkrati že cilj. V središču verske mistike živi Pavlova beseda: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20). Niti teologija niti duhovnost pa še nista docela dojeli razsežnosti te besede. Krščanstvo prihodnosti si ne more več privoščiti, da bi obstalo v svojem lastnem preddverju; marveč mora vstopiti v središče svojih možnosti. Čim bolj pa se to uresniči, tem bolj se bo njegova podoba spreminjala in tem bliže bo svoji »mistični« podobi.

Četrtič: Cerkev prihodnosti mora biti **človeška**. Krščanstvo bo postajalo toliko bolj gibalo in končni cilj verovanja, kolikor bolj bo prisluhnilo današnjemu človeku, njegovemu iskanju smisla in njegovi življenjski stiski. Čim bolj bo današnji – in prihodnji – človek v krščanstvu odkril svojo najpopolnejšo podobo in v njem našel tudi odgovor na svoja življenjska vprašanja, toliko bolj bo pripravljen sprejeti njegovo sporočilo. Jasneje povedano: krščanstvo bo za človeka na pragu prihodnosti prepričljivejše, če bo v njem odkril religijo **premagovanja strahu**, pozitivno rečeno, religijo upanja, religijo svobode in miru. Najprej zmaga nad strahom: današnjega človeka preganjajo kot že dolgo ne očitni in skriti strahovi. V svoji življenjski volji se čuti oslavljen in nesposoben, da bi se spoprijel s samim seboj in s prihodnostjo, tako da ji dobesedno obrača hrbet. Z napotili in maksimami se mu le težko približamo, mnogo lažje pa s spodbudami, ki mu pomagajo, da prenese izziv sedanjosti in zre z zaupanjem v prihodnost.

To pa seveda od Cerkve zahteva revizijo dosedanjega pastoralnega koncepta. Če je bil ta uglašen prvenstveno na navajanje vernikov na poslušnost, bo potrebno doslej vse sile preusmeriti v to, da jih pripravimo na življenjski boj. S tem, da človeku vlivamo poguma za bivanje, se je že začel odločati za vero, kot kaže primer Reinholda Schneiderja. Zato bo morala v središče časa primerne pastoralnega koncepta stopiti povezanost med molitvijo in vero. Današnjemu človeku mora postati jasno, da je temelj vere molitev. Ta se namreč že po svoji strukturi loteva vprašanja Boga in ga zastavlja tako, da more nanj polnovredno odgovoriti samo vera. Obratno pa veri, zasidrani v molitvi, ne bo več mogoče očitati, da se je popačila v nekaj zgolj intelektualnega in formalnega, ker jo vernik spontano doživlja kot silo, ki premaguje strah.

Enako jasno se bo moralo krščanstvo prihodnosti izkazati kot religija **svobode**. Tudi v prostoru liberalno-demokratskih državnih ureditev se nenehno množijo strukturalni pritiski in težnje po nivelaciji. Še usodnejša po svojem antropološkem učinku pa je »enodimenzionalnost« teh življenjskih prostorov, kakor jo je opisal Herbert Marcuse. V njih lahko preživi samo človek, ki je omejen zgolj na vnaprej programirane šablone in načine vedenja. Zato bo moralo krščanstvo prihodnosti delati ne toliko za emancipacijsko svobodo, ki stresa stene ječ in trga verige, ampak predvsem za provokativno svobodo, ki človeka dviga na človeško raven. Tudi to meri na nujnost, da se poslovimo od vse preveč udomačenega modela, ki je imel svoje težišče v tem, da vernike obvaruje in zaščiti. Podobno, kot je že storila družina, bo morala tudi Cerkev uvideti, da v moderni družbi ni več nobenih »zavetij«, v katerih bi bil ta model še uresničljiv. Tisto, kar mora krščanstvo posredovati, je

svoboda, ki človeka osvobaja za njegove višje možnosti in ga tako potrdi v njegovi odgovornosti zase. Kolikor pa je emancipacija še na mestu, mora biti njen krščanski impulz usmerjen predvsem proti skrivnim pritiskom in zavajanjem, ki skušajo človeka potisniti v vedno nove oblike nezrelosti.

Predvsem pa mora krščanstvo neprimerno bolj kot doslej nastopati kot religija **miru** sredi današnjega sveta, ki je skrajno ogrožen in hkrati prežet z nepotešljivim hrepenenjem po miru. To pa tem bolj, ker je prav sedanje razpravljanje o miru pripeljalo do spoznanja, da politična in filozofska teorija miru prideta vedno le do negativnega pojmovanja miru, takšnega, ki meri zgolj na preprečevanje vojne. Hrepenenje današnjega človeka pa si prizadeva, čeprav še komaj zavestno, k pozitivni vsebini miru. To vsebino najdemo samo v svetopisemskem razumevanju, predvsem v Jezusovi obljubi miru. Mir, ki ga on obljublja, se bistveno razlikuje od tistega, ki ga daje svet, prav zato, ker Jezus v tem daru miru podarja sam sebe (po Jn 14,27). Če je mir v sklepnem prizoru Odiseje, ko Atena po naročilu očeta bogov prepreči grozečo morijo, še tako veličastno opisan, je vendar šele o Kristusovem miru mogoče reči, da presega vse, kar si lahko predstavljamo, in varuje srca in misli (prim. Flp 4,7).

Če se bo prihodnja podoba Cerkve razvijala v to smer, bo Cerkev morda vendarle uspelo, da spet pritegne k sebi dve skupini ljudi, ki jima danes grozi, da se Cerkev usodno odtujita: mladino in žene. Pri tem zbuja manj skrbi, da se je odtujilo precej mladih, ker v večini primerov to še ne pomeni, da odklanjajo vse religiozno. Pri nemem odhodu žena iz Cerkve pa gre prav za slednje. Temu ne bo mogoče od pomoči z nobenim še tako dobronamernim obratom teologije k feminizmu, ker je teološki feminizem bolj že simptom odklona kot pa apel k novemu približanju. Tem bolj pa se bo nova podoba Cerkve dotaknila zavesti žen. Krščanstvo bo zanje postalo verodostojno le kot religija tistega, ki se je v nasprotju z vsemi ustaljenimi pravili svojega časa zavzel za vse, ki so odrinjeni na stranski tir družbe, med njimi še posebej za otroke in žene. Če se pa to zgodi, bo za Cerkev zmaga v bitki za prihodnost že dobljena.

*Prevedel Bogdan Dolenc*



*Jean-Yves Calvez, S.J.*

## Kritizirana in sprejeta »teologija osvoboditve«\*

*Po dveh navodilih Kongregacije za verski nauk*

Še pred desetimi leti mnogi evropski teologi sploh niso jemali zares miselne smeri, imenovane »teologija osvoboditve«, čeprav so že začenjali vedeti za njene teme. Vsekakor pa se jim ni zdelo, da bi ta smer sodila v znanstveno analizo, s katero se ukvarjajo na teoloških fakultetah. Slišal sem profesorja, kako je študentu, ki je želel pisati doktorsko disertacijo o nekem vidiku teologije osvoboditve, odgovoril, da v tem ne vidi nobenega predmeta za solidno univerzitetno delo.

Če se je stanje v desetih letih močno spremenilo, me to preveč ne preseneča; potreben je čas, da se v Cerkvi informacija razširi od celine do celine. Vendar se tu nedvomno vidi, da so teološke raziskovalne in učne ustanove premalo pozorne do neučenaških izvorov krščanske refleksije.

Teologija osvoboditve je postala velik dogodek v življenju vesoljne Cerkve. Mogoče je po II. vatikanskem koncilu najbolj pomemben. V kontekstu posebnega področja se je pojavila nova smer krščanskega mišljenja in življenja hkrati in po malem pritegnila pozornost celotnega cerkvenega telesa. Temu je sledil dialog, ki je imel za posledico kritiko določenih vidikov tega pojava, sedaj pa se hoče vsaditi, pravzaprav sesesti, v zavest in mišljenje vse Cerkve. Ta zanimiva zgodovina – izjemen primer razmerja med kakšno posebno teologijo in vesoljno Cerkvijo – poteka pred našimi očmi v samih dokumentih učiteljstva, ki so se vrstili v teh zadnjih letih, posebno v dveh navodilih Kongregacije za verski nauk: Navodilu o nekaterih vidikih teologije osvoboditve (6. avgusta 1984) in Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi (22. marca 1986). Z vidika razmerij med teologijo osvoboditve in vesoljno Cerkvijo bi tukaj radi podali končni rezultat teh dokumentov.

### **Od 1968 do 1986**

Če sta Navodili iz leta 1984 in 1986 zbudili pozornost, se z njima še zdaleč ni vse začelo. Najprej je bil papež Pavel VI. leta 1968 navzoč v Medellinu, na drugi konferenci latinskoameriških škofov. Ta ni sprožila vprašanja o teologiji osvoboditve.

---

\* Članek je izšel v *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), 845–859 in ima naslov *La »théologie de la libération« critiquée et accueillie. Après les deux Instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.*

tve v pravem pomenu, pač pa je odprla nove poti hkrati s svojim dokumentom o pravičnosti in s svojo odločitvijo v prid ubogim. Neposreden odmev na to najdemo na ravni vesoljne Cerkve v delu škofovske sinode leta 1971.

Ta sinoda je objavila dva dokumenta: eden zadeva duhovniško službo, drugi, ki nas zanima bolj neposredno, pravičnost v svetu. Tu beremo stavek: »Boj za pravičnost in soudeležba pri spreminjanju sveta se nam vseskozi razkrivata kot sestavni del oznanjevanja evangelija (. . .) za odrešenje človeštva in njegovo osvobojenje od vsakega zatiralskega stanja.«<sup>1</sup>

Naslednja sinoda o evangelizaciji leta 1974 se spet loteva tega vprašanja. Izrečno upošteva temo »osvobojenja«, torej teologije osvoboditve. Res ne formulirajo končnega dokumenta; Pavel VI. jo je zaključil s svojo apostolsko spodbudo *Evangelii nuntiandi* leta 1975.

Odlomki, ki so posvečeni osvobojenju, so v tem tekstu med najbolj pomembnimi. Tu beremo, kako Pavel VI. trdi: »Cerkev ima (. . .) dolžnost oznanjati osvoboditev milijonov človeških bitij, od katerih so mnogi njeni sinovi; Cerkev je dolžna pomagati, da pride do te osvoboditve; dolžna, da pričuje za to osvoboditev in da dela za to, da bo osvoboditev popolna. Vse to evangelizaciji ni tuje.«<sup>2</sup>

A tudi opozarja: »O osvoboditvi, ki jo oznanja in skuša uresničiti evangelizacija, moramo marveč reči: Ne more se omejiti samo na ozko ekonomsko, politično, socialno ali kulturno razsežnost, temveč mora imeti pred očmi celotnega človeka v vseh njegovih razsežnostih, tudi v njegovi odprtosti nasproti absolutnemu, tudi nasproti Absolutnemu, ki je Bog. (. . .) Cerkev človeško osvoboditev tesno povezuje z odrešenjem v Jezusu Kristusu. nikdar pa ju ne enači.«<sup>3</sup>

Naslednje leto (1976) je o istem predmetu objavljena izjava Mednarodne teološke komisije. Ta komisija, ki jo imenuje Sveti sedež, je seveda samo posvetovalni organ; vendar pa prinaša o našem predmetu novo reakcijo vesoljne Cerkve na teologijo, ki je izšla iz latinskoameriške celine. Pogled je tokrat usmerjen na marksistično-leninistične analize, ki jih ta smer vključuje: »Ko teološki poskusi, ki so usmerjeni k vzpostavljanju bolj človeške družbe, sprejemajo sociološke teorije, morajo upoštevati, kaj s tem prevzemanjem tvegajo. (. . .) Pogosto so namreč samo navadne domneve. Ni redko, da vsebujejo izrecne ali implicitne ideološke prvine, osnovane na vprašljivih filozofskih predpostavkah ali na zmotnem antropološkem pojmovanju. To se dogaja, na primer, pri pomembnem delu analiz, ki jih navdihuje marksizem-leninizem.«<sup>4</sup>

Janez Pavel II. je zelo hitro naletel na isto vprašanje. Nekaj mesecev po svoji izvolitvi je sodeloval na tretji konferenci latinskoameriških škofov v Puebli, kjer je bilo vprašanje osvobojenja v središču razprav – čeprav se sam izraz ne pojavlja v končnem dokumentu. Za pomembnimi pripombami o kristologiji, povezani s teologijami osvoboditve, papež v Puebli bolj na široko pristavlja: »Celota opazk, ki jih je dal Pavel VI. glede osvoboditve (v *Evangelii nuntiandi*), ohranja vso svojo veljavo.«<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Documentation Catholique* 69 (1972), 12.

<sup>2</sup> *Evangelii nuntiandi* 30, v: *Documentation Catholique* 73 (1976), 6; prim. slov. prevod: O evangelizaciji današnjega sveta, Ljubljana 1976, 30.

<sup>3</sup> Prav tam 33, 35.

<sup>4</sup> *Déclaration sur la promotion humaine et la salut chrétien* 2. C, v: *Documentation Catholique* 74 (1977), 763.

<sup>5</sup> *Discours pour l'ouverture des travaux de la III<sup>e</sup> Conférence de l'Episcopat latino-américain* III. 6, v: *Documentation Catholique* 76 (1979), 171.



Dokument iz Pueble ne imenuje teologije osvoboditve, pač pa prevzema nauk Pavla VI. in Janeza Pavla II. in opozarja na skušnjave, da bi krščansko osvobojenje skrčili na zgolj politične in družbene razsežnosti ter se opredeljuje tako do marksistične analize in njene povezanosti z ideološkimi prvinami kot do »razrednega boja«. P. Pedro Arrupe, generalni superior Družbe Jezusove, sledi Puebli in s svoje strani piše oktobra 1980 jezuitskim provincialom Latinske Amerike pismo o marksistični analizi, še vedno v zvezi s prvinami marksizma, o katerih so tedaj veliko razpravljali v določenih krogih, ki so pripadali teologiji osvoboditve.

Nato nastopi nekaj let sorazmerno zatišje do dveh Navodil Kongregacije za verski nauk v letih 1984 in 1986. Vendar omenimo, da vsebuje enciklika *Dives in misericordia* (30. novembra 1980) pomembne aluzije na pravičnost, ki v določenih primerih postane krivičnost zaradi ideoloških togosti, namesto da bi bila vključena v ljubezen. Z druge strani pa v letu 1984 vidimo, da se Janez Pavel II. poudarjeno in celo nekako ognjevito izjavlja v prid prednostne odločitve za uboge. Ker so ga obtoževali, da o tem samo govori, da opozarja na kvarne razlage, je reagiral na to sumničenje. K temu se bomo pozneje še vrnili. Če le spomnimo na te zaporedne dokumente, vsekakor lahko ocenimo širino razpravljanja v vesoljni Cerkvi, ki se je začelo ob teologiji osvoboditve. Če razčlenimo točke, o katerih so razpravljali, vidimo tudi po tej plati pomen vsega, za kar gre.

### Vprašanje iz marksizma privzetih pogledov

Nekaj časa in predvsem zavoljo prvega Navodila se je razpravljanje v prvi vrsti nanašalo na poglede, ki jih je teologija osvoboditve privzela od marksizma. Na kratko rečeno, več teologov Latinske Amerike je mislilo uporabljati različne marksistične prvine. Druga področja Cerkve pa so s svoje strani imela zelo široko izkustvo in znanje o marksizmu in njegovem razmerju do krščanstva; odtod vrsta značilnih opozoril.

Prvo Navodilo omenja, da razni latinskoameriški teologi, in širše, »nekateri kristjani«, govorijo o marksizmu, ko hočejo razčlenjevati vzroke krivičnosti, da bi nanje učinkovito delovali (A VII, 1).<sup>6</sup> Predvsem pa, pripominja Navodilo, dopušča, da jih pretirano impresionira označba »znanstvenost«, ki si jo poceni daje marksistična analiza. Od vsake znanstvene misli je treba zahtevati njene dokaze (A VII, 4–5; prim. A VIII, 7). Sicer pa ima lahko za teologijo prispevek filozofije in ved o človeku samo vrednost »orodja«, nikoli pa veljavo »zadnjega in odločilnega kriterija« (A VII, 10).

Drugič pa je vsekakor marksizem misel, ki »totalizira«: ideologija in filozofija – s krščanstvom nezdržljiva filozofija – nista nikoli daleč. »Ideološki apriorizmi so podlaga za branje družbene resničnosti. Tako postanejo raznorodni elementi, ki sestavljajo to epistemološko hibridno mešanico nerazdvojljivo; ko človek misli, da

<sup>6</sup> Z veliko začetnico A označujemo prvo Navodilo: *Instruction sur quelques aspects de la »Théologie de la libération«*, v: *Documentation Catholique* 81 (1984), 890–900; prim. slov. prevod: *Navodilo o nekaterih vidikih »teologije osvoboditve«* (Cerkveni dokumenti 24), Ljubljana 1984. Z veliko začetnico B pa označujemo drugo Navodilo: *La liberté chrétienne et la libération*, v: *Documentation catholique* 83 (1986), 393–411; prim. slov. prevod: *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi* (Cerkveni dokumenti 31), Ljubljana 1986. Navedke je vzel prevajalec iz omenjenih slovenskih prevodov, le da jih je ponekod rahlo spremenil.

ne bo sprejel drugega kot tisto, kar se predstavlja kot analiza, se zato ujame in hkrati sprejme tudi ideologijo.«<sup>7</sup>

Navodilo dostavlja, da ostaja to res tudi danes, kljub diferenciaciji marksistične misli, ki je »porodila več tokov, ki se drug od drugega znatno razlikujejo. Koliko so ti tokovi še naprej resnično marksistični, se tudi še naprej povezujejo z določenim številom temeljnih tez, ki niso združljive s krščanskim pojmovanjem človeka in družbe. V tej zvezi nekateri izrazi niso nevtralni, temveč imajo še naprej pomen, ki so ga dobili pri izvornem marksističnem nauku« (A VII, 8).

Naš tekst dostavlja, da je »tako z 'razrednim bojem'. V marksističnem kontekstu ima izraz 'razredni boj' zelo določen pomen in ga ohranja. »Ta izraz je še naprej prepojen z razlago, ki mu jo je dal Marx; zato ga ne moremo imeti, ko gre za njegov življenjski pomen, za enakovrednega izrazu 'oster socialni spopad'« (prav tam).

Pogledi, ki jih mislijo privzeti od marksizma, so obarvani posebno z »ateizmom« in »zanikanjem človekove osebe, njegove svobode in njegovih pravic«, ki »sta v središču marksističnega pojmovanja«. »Kdor hoče v teologijo vključiti 'analizo', katere kriteriji za razlago so odvisni od tega ateističnega pojmovanja, se ujame v pogubna protislovja« (A VII, 9). Pri tem ne bi govorili o tistih posledicah marksističnega pojmovanja, ki se nanašajo na podrejanje osebe »skupnosti«, to pa vodi do zanikanja »načel družbenega in političnega življenja v skladu s človekovim dostojanstvom« (prav tam).

Druga plat te zadeve je v tem, da je v marksističnem kontekstu (»po logiki marksistične misli«) »'analiza' neločljiva od prakse« (A VIII, 2). »Analiza je tako orodje kritike in kritika sama je le en moment revolucionarnega boja« (prav tam). To prakso in ta boj pa pojmuje marksizem zelo določeno, enako kot tudi razume v zelo določenem smislu razredni boj, kar smo pravkar izpostavili. »Objektivno nujno je torej – pravi naš dokument – spustiti se v razredni boj (ki je dialektično nasprotje izkoriščanja, ki je obsojeno)« (A VIII, 5) »Objektivna nujnost«: izraz se nanaša na zgodovinski materializem, za katerega tukaj gre.

Obstaja nekakšna obveznost priključiti se revolucionarnemu boju. Vendar ne v imenu moralne zahteve. Kot pravi Navodilo, je marksizem dejansko bolj »političen amoralizem«, in »sklicevanje na etične zahteve, ki kličejo po korenitih in pogumnih strukturnih in institucijskih reformah, zgubi vsak smisel« (A VIII, 7). Nad človekovo izbiro visi determinizem: enako vnaprej določen zakon nasilja in protinasilja. Temu je vse podrejeno in s tega vidika se vse presoja. In »pravilno lahko kritizira samo tisti, ki se udeležuje tega boja« (A VIII, 3). Naš dokument dostavlja, da »je prava zavest potemtakem *pristranska* (strankarska, partijska) zavest. (. . .) ni drugod resnice, (. . .) kot v *pristranski* (strankarski, partijski) praksi in po njej« (A VIII, 4). To pa Navodilo zagotovo vidi kot popolnoma nasprotno krščanskemu pojmovanju tako resnice kot etike. »Prav narava etike sama je zaradi sposojenih idej pri takih tezah marksističnega izvora do kraja vprašljiva. Saj je z vidika razrednega

---

<sup>7</sup> A VII, 6. Tukaj Navodilo opozarja na razmišljanja Pavla VI., ki je ugotavljal, da lahko razlikujemo več vidikov marksizma in s tem različna vprašanja, ki se postavljajo kristjanom glede njihovega premisleka in dejanja; a dodaja z navajanjem Pavla VI.: »(. . .) varljivo je in nevarno zaradi tega pozabiti na tesno vez, ki te vidike in vprašanja v korenini družji. Prav tako varljivo in nevarno je sprejeti prvine marksističnega raziskovanja, ne da bi upoštevali njihovo zvezo z naukom, kakor končno vključiti se v razredni boj in sprejeti njegovo marksistično razlago, spregledati pa značaj nasilne družbe in totalitarne oblasti, v katero po malem vodi ta dejavnost« (*Octogesima adveniens* 34; slov. prevod: *Ob osemdesetletnici*, Ljubljana 1972, 34).

boja implicite zanikan presežni (transcendentni) značaj razlikovanja dobrega in zlega, ki je počelo npravnosti« (A VIII, 9).

## Razne posledice

Vsi teologi osvoboditve, ki se opirajo na marksizem, tega ne mislijo do konca (oziroma »niso kar tako pripravljeni iti po tej logiki do kraja«); kljub temu pa je tukaj, pravi Navodilo, »sistem«, ki »je kot tak prevračanje krščanskega sporočila, ki ga je Bog zaupal svoji Cerkvi« (A IX, 1). Natančneje, »po tem pojmovanju je razredni boj gibalno zgodovine. Zgodovina postane tako osrednji pojem. Trdi se, da Bog postaja zgodovina. Dodaja se, da je ena sama zgodovina; v njej ne gre več razlikovati med zgodovino odrešenja in svetno zgodovino« (A IX, 3). Dejansko teži marksizem k odstranjevanju sleherne transcendentne dimenzije zgodovine, enako kot izključuje moralo, ki se opira na transcendenco.

Na tej poti prihaja zelo konkretno tudi do odstranjevanja tega, kar bi lahko ljubezen zahtevala kot preseganje vključevanja v boj, ki ga narekuje zgodovina. »(. . .) volja, da bi že zdaj ljubili vsakega človeka, naj pripada kateremukoli razredu, ter mu šli naproti po nenasilnih poteh dialoga in prepričevanja, pa se obsoja kot kapitulantska dejavnost, ki nasprotuje ljubezni do ubogih. Če se trdi, da ne sme obstajati predmet sovražstva, se z druge strani trdi, da je zaradi objektivne pripadnosti svet bogatih najprej razredni sovražnik, proti kateremu se je treba boriti. Tako postaneta veseljnost ljubezni do bližnjega in bratstvo eshatološko načelo, ki bo veljalo šele za 'novega človeka', ki bo vstal iz zmagovite revolucije« (A IX, 7).

Iz takih pogledov pa sledijo za teologijo še nekatera druga značilna pojmovanja. Najprej kar zadeva nauk o Cerkvi: »Cerkev ubogih pomeni potem razredno Cerkev, ki se je zavedela nujnosti revolucionarnega boja kot stopnje na poti k osvoboditvi in ki proslavlja to osvoboditev v svoji liturgiji« (A IX, 10) in nič drugega kot to. Z druge strani pa tu ne vidi v pojmu »Cerkev ljudstva« nič drugega kot »Cerkev zatiranega ljudstva, ki mu je treba 'vzbujati zavest' v smislu organiziranega osvobodilnega boja«. »V tem smislu pojmovano ljudstvo postane za nekatere celo predmet vere« (A IX, 12). Postavljajo pod vprašaj »zakramentalno in hierarhično strukturo Cerkve, kakršno je hotel Gospod sam«. »Teološko pomeni tako stališče isto, kot da je ljudstvo izvor služb in da si lahko po svoji izbiri najde služabnikov v skladu s potrebami svojega zgodovinskega revolucionarnega poslanstva« (A IX, 13).

A preoblikovana je tudi kristologija. »Ko dajejo tako vso prednost politični razsežnosti, pridejo do tega, da zanikajo radikalno novost Nove zaveze in da predvsem zube pravi pojem o osebi našega Gospoda Jezusa Kristusa, pravega Boga in pravega človeka, kot tudi o svojski naravi osvoboditve, ki nam jo prinaša in ki je najprej osvoboditev od greha, ki je izvor vsega hudega. (. . .) Ostajajo seveda po besedi pri obrazcih vere, posebno pri kalcedonskem, pripisujejo jim pa nov pomen, ki je zanikanje vere Cerkve. (. . .) hočejo se približati 'Jezusu zgodovine' na podlagi revolucionarne skušnje iz boja ubogih za njihovo osvoboditev. Doživeti hočejo podobno izkustvo, kot naj bi ga bil doživljal Jezus. Izkustvo ubogih, ki se bojujejo za svojo osvoboditev, ki naj bi ga imel tudi Jezus, naj bi, in sicer samo ono, odkrilo spoznanje pravega Boga in spoznanje kraljestva. (. . .) zanikajo vero v učlovečeno Besedo, ki je umrla in vstala za vse ljudi in ki jo je 'Bog postavil za Gospoda in Maziljenca'.

Na njeno mesto postavljajo 'podobo' Jezusa, ki je nekakšen simbol, ki v sebi povzema vse zahteve boja zatiranih« (A X, 7, 9–11).

Tudi če ne upoštevamo filozofskega ateizma, ni zame nobenega dvoma, da marksizem, sprejet v nekaterih njegovih osrednjih trditvah, kot je tista o razrednem boju, poslednjem zakonu zgodovine, vodi do te vrste spremenjenega razlaganja vere v Kristusa in vere v Cerkev. Zato je ta očitek na račun nekaterih teologov osvoboditve, da so natanko tako privzemali marksistične poglede, zelo težak. Sicer pa govori Navodilo brez ovinkov o »novatorski razlagi vsebine vere in krščanskega bivanja«, ki »se resno oddaljuje od vere Cerkve, še več, jo dejansko zanikava« (A VI, 9).

Po drugi plati pa se Navodilo takole izjavlja o dejanskem stanju: »Stališča, o katerih je tu govor, so včasih v nekaterih spisih 'teologije osvoboditve' izrečena brez prikrivanja. Pri drugih logično slede iz njihovih predpostavk. Drugod jih predpostavljajo določene liturgične navade, kot npr. 'evharistija', spremenjena v slavje ljudstva v boju, čeprav se tisti, ki se takih pobožnosti udeležujejo, tega ne zavedajo popolnoma« (A IX, 1).

Besedilo je gotovo niansirano. Kljub temu pa odločno. Če gre za obdobje okrog 1970, mislim tudi jaz, da lahko to ugotovitev podpremo z določenim številom primerov. Mislim pa prav tako, da so se po tem začele stvari spreminjati; celo v okoljih, kjer so nekaj časa bile takšne radikalne težnje, je po letih 1981 ali 1982 opaziti neke vrste umik, ponovno presojanje drž, samokritike; nekateri tedaj izjavljajo, da odslej vidijo nevarnosti, ki so se jim poprej izpostavljali. Danes ne bi več srečali toliko teologov, ki bi jih marksizem tako fasciniral.

### **Skušnja, da bi krščansko osvobojanje zreducirali na politične osvoboditve**

Kljub temu pa se sprašujem, če nismo tudi danes tako kot včeraj soočeni s širšim vprašanjem, katerega je Pavel VI. omenjal v *Evangelii nuntiandi*, ne da bi bil to spravljal v zvezo z marksizmom kot takim: s problemom težnje, da bi vsako osvobojevanje skrčili na družbenopolitično ali psihološko, vsekakor zgolj človeško osvobojevanje. Po zaslugi II. vatikanskega koncila veliko bolj vidimo, da je treba osvobojevanje, ki ga je izvršil Kristus, prevesti v naše tostranske osvoboditvene ukrepe in je človeška dejavnost v veselju že zmožna razodevati skrivnostno navzočnost Kraljestva. Ali pa se tedaj ne dogaja, da nekateri ne dajejo več mesta neki drugi dimenziji osvobojevanja po Kristusu? Določeni teologi osvoboditve, ki jih priganjajo nujne in vnebovpijoče razmere, so lahko postali žrtve te skušnjave.

To bolj široko vprašanje načenjajo prvi deli Navodila iz leta 1984. Naj gre za marksizem ali ne, rečemo lahko, da gotovo »spričo perečih problemov nekatere namreč moti skušnjava, da bi enostransko naglašali osvoboditev iz sužnosti zemeljskega in časnega reda, tako da se zdi, da postavljajo na drugo mesto osvoboditev od greha in ji s tem praktično ne pripisujejo več prvenstvenega pomena, ki ga ima« (predgovor).

Začetek Navodila ponovno takole predstavlja osrednjo točko: »Osvoboditev je najprej in prvenstveno osvoboditev iz sužnosti greha. Njen namen in konec je svoboda božjih otrok, milosten dar. Z logično doslednostjo pa zahteva osvoboditev iz mnogih sužnosti kulturne, gospodarske, družbene in politične narave, ki imajo končno vse svoj izvor v grehu in ki postavljajo toliko ovir, da človek ne more živeti

v skladu s svojim dostojanstvom. Nepogrešljiv pogoj za teološko razmišljanje o osvoboditvi je torej jasno razlikovanje med tem, kar je temeljnega, in tem, kar spada med posledice« (prav tam).

Ko Navodilo iz leta 1984 podaja svetopisemske temelje pristne teologije osvoboditve, za tem na dolgo poudarja religiozno naravo temeljnega osvobojenja, za katero gre v Svetem pismu. Najprej na splošno: »Radikalno izkustvo krščanske svobode (. . .) predstavlja tu stvar, ki jo je treba upoštevati. Naš osvoboditelj Kristus nas je osvobodil greha ter sužnosti postavi in mesu, ki označuje stanje grešnega človeka. Svobodne nas torej naredi novo življenje milosti, ki je sad opravičenja. To pomeni, da je najradikalnejša sužnost sužnost greha. Druge oblike sužnosti imajo torej svojo najglobljo korenino v sužnosti greha. (. . .) svoboda v polnem krščanskem smislu (. . .) je novo življenje v ljubezni« (A IV, 2).

Z druge strani pa glede odhoda iz Egipta, »temeljnega dogodka v oblikovanju izvoljenega ljudstva«, Navodilo pripominja: »Ne smemo pozabiti, da dobiva dogodek svojski pomen od svojega smotra; zakaj ta osvoboditev (izpod tuje oblasti in sužnosti) meri na ustanovitev božjega ljudstva in na kult zaveze, ki so ga obhajali na Sinaju. (. . .) Sicer je pa značilno, da Sveto pismo namesto izraza osvoboditev včasih uporablja drugega, ki je temu zelo blizu – odrešenje« (A IV, 3).

Poleg tega pa po izgnanstvu v izraelskem ljudstvu posamezniki »živijo v upanju na novo osvoboditev in prek nje v pričakovanju dokončne osvoboditve. Zaradi tega izkustva priznavajo Boga kot Osvoboditelja« (A IV, 4).

Navodilo tudi razlaga, da »nam psalmi kažejo pot k izkustvu, ki je bistveno versko; samo od Boga psalmist pričakuje rešenje in ozdravljenje. Bog in ne človek ima moč, da lahko spremeni bedno stanje« (A IV, 5). In pri prerokih: »Zvestobe zavezi ni mogoče razumeti brez izvrševanja pravičnosti. Pravičnost v razmerju do Boga je neločljiva od pravičnosti v razmerju do ljudi« (A IV, 6).

Končno pa Navodilo predstavlja tudi Novo zavezo v vsem njenem verskem pomenu. Razkriva, kako kreposti, ki jih predlaga Jezus, niso zgolj človeške in »popolnost, ki jo Jezus zahteva od svojih učencev (Mt 5,18), je v dolžnosti biti usmiljen 'kakor je tudi vaš Oče usmiljen' (Lk 6,36)«. Hkrati »nas razodetje Nove zaveze uči, da je greh najgloblje zlo, ki človeka zadeva v srčiki njegove osebnosti. Prva osvoboditev, ki je merilo vseh drugih, je osvoboditev od greha« (A IV, 12).

Tukaj zadenemo ob vprašanje »družbenega greha«, ki ga teologija osvoboditve tako poudarja. »Prvi učinek greha je, da vnese nered v razmerje med človekom in Bogom. Potemtakem ne gre področje greha omejiti na tako imenovani 'družbeni greh'« (A IV, 14). V tem kontekstu označujemo z družbenim grehom nered v razmerjih med ljudmi, v družbenih odnosih na splošno.

Gotovo je res, da lahko družbeni greh pomeni tudi bolj natančno neurejeno strukturo samo. Pogosto zelo poudarjajo ta vidik stvari. Odtod ta dodatna pripomba Navodila: »Tudi ne bi smeli videti zla predvsem in edino v slabih ekonomskih, socialnih in političnih 'strukturah', kakor da bi vse drugo zlo izhajalo iz teh struktur kot iz svojega vzroka, tako da bi bilo ustvarjanje 'novega človeka' odvisno od vzpostavitve drugačnih ekonomskih in socialno-političnih struktur. (. . .) Dobre ali slabe strukture so sad človekovega delovanja in zato najprej posledice, šele potem vzroki. Korenina zla tiči torej v svobodnih in odgovornih osebah, ki jih mora spreobrniti milost Jezusa Kristusa, da začno živeti in delovati kot nove stvari v ljubezni do bližnjega ob uspešnem iskanju pravičnosti, obvladovanju samega sebe in izvrševanju kreposti« (A IV, 15).



Jasno je, da tukaj ponekod izrecno, ponekod pa implicitno očita Navodilo nekaterim teologijam osvoboditve, da prisojajo takšno vrednost osvoboditvam, ki naj jih človek izvrši, da postavljajo na drugo mesto, v skrajnem primeru pa celo popolnoma omalovažujejo, radikalno osvobojenje, ki ga izvršuje Bog. To je prav tako smisel izjav Pavla VI. v *Evangelii nuntiandi* (1975).

### Navodilo iz leta 1986

Treba je omeniti, da drugo Navodilo Kongregacije za verski nauk, sicer tako drugačno v tonu, povzema isto misel. Na primer v tej pripombi: »Jahvetovi ubogi vedo, da je občestvo z Njim najbolj dragocena dobrina, ki v njej človek najde svojo pravo svobodo. Zanje je najbolj tragično zlo izguba tega občestva. Zato dobi njihov boj proti krivici svoj najgloblji smisel in svojo uspešnost v hotenju, da bi bili rešeni iz suženjstva greha« (B 47).

To pa ne pomeni, da bi bile po tem Navodilu dolžnosti človeškega osvobajanja in pravičnosti drugotne. Beremo na primer: »Posledica evangeljske ljubezni in tiste poklicanosti k božjemu otroštvu, ki je namenjena vsem ljudem, je neposredna in nujna zahteva po spoštovanju vsakega človeškega bitja v njegovih pravicah do življenja in dostojanstva« (B 57). »Evangelizacija je oznanjevanje odrešenja, ki je božji dar. (. . .) Toda ljubezen, ki priganja Cerkev, da vsem priobčuje milostno deležnost pri božjem življenju, jo tudi vodi do tega, da z učinkovito dejavnostjo svojih članov dela za resničen časen blagor ljudi, da jim pomaga v njihovih stiskah, da skrbi za njihovo kulturo in pospešuje celostno osvoboditev od vsega tistega, kar ovira razvoj oseb« (B 63).

Prav tako pa je rečeno: »Ko torej Cerkev daje izjave o pospeševanju pravičnosti v človeški družbi (. . .) ne prestopa meja svojega poslanstva. Skrbno pa gleda na to, da bi se to poslanstvo ne izčrpalo v skrbi za časen red ali se skrčilo na to skrb. Zato z veliko skrbnostjo pazi, da bi jasno in trdno ohranjala enoto in hkrati razlikovanje med evangelizacijo in delom za človeški napredek: enoto, ker ji gre za blagor celotnega človeka; razlikovanje, ker spadata ti dve nalogi v njeno poslanstvo iz različnega razloga« (B 64; prim. 99).

Nekateri teologi osvoboditve vidijo v tem ohranjanje »dualizma«, ki ga je, pravi jo, II. vatikanski koncil prerasel.<sup>8</sup> Toda ali s tem ne težijo sami k temu, da bi preveličevali, kaj pomeni vključenost človeške dejavnosti v Božji načrt in Kraljestvo, ki ga mora Kristus izročiti svojemu Očetu ob dopolnitvi zgodovine? Koncil se je vedno zavedal kvalitativnega skoka, do katerega pride, ko Kristusovo delo očisti, presvetli in spremeni naša dela. Zavedal se je tudi svojevrstnega poslanstva Cerkve, ki ga ni mogoče skrčiti na političnost in družbenost.

Zveza med Božjim in človekovim osvoboditvenim delom je zagotovo eno najbolj občutljivih vprašanj sodobne teologije in teologije osvoboditve so imele prav, da so se ga lotile. Ostane vprašanje: ali niso včasih delovale v duhu liberalnega krščanstva, ki izpraznjuje religiozno govorico njene lastne vsebine in zreducira religijo na človeški, predvsem družben in političen podvig? Gotovo je res, da je Bog neviden in presežen, toda ali iz tega sledi, da v naši psihologiji ni odnosov do tega presežnega bitja, različnih od drugih odnosov, ki jih tudi doživljamo. To je neizčrp-

<sup>8</sup> Glej J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, 1985.

no vprašanje, kot bi se strinjala večina teologov; treba se je vsaj varovati, da bi prisilili k molku tistega, ki ga zastavlja, rekoč na primer, da se dve stvarnosti čisto preprosto stapljata v eno samo.

## Prispevki teologij osvoboditve vesoljni Cerkev

Ta pripomba pa že usmerja našo pozornost k prispevkom, ki so jih teologije osvoboditve dale refleksiji vesoljne Cerkve. To nas dejansko sedaj zanima. Resnično, če je vesoljna Cerkev ob srečanju s teologijami osvoboditve opozorila na nekatere njihove vidike in o njih izrekla svojo zaskrbljenost, je treba omeniti, da po zaslugi tega srečanja hkrati sprejema določeno število pogledov, ki dosedaj niso bili tako navzoči v njeni zavesti. To ugotavljamo v različnih dokumentih, ki zadevajo teologije osvoboditve, posebno pa v drugem Navodilu o krščanski svobodi in osvoboditvi.

Najprej Cerkev sprejema ali ponovno najde za svoje lastno razmišljanje posvetne ali splošno razširjene besede, ki imajo pomen v življenju vsakega človeka: 'osvoboditev' in 'svoboda'. To dejstvo je zelo pomembno. Četudi je na primer izraz 'odrešenje' še tako koristen, se v primerjavi z osvoboditvijo pokaže kot zelo ezoteričen. Z izrazi 'osvoboditev' in 'svoboda' ali njim enakovrednimi besedami izreka vedno Cerkev svojo najbolj pristno vero, pridobiva pa prednost, da se opira na otipljivo izkustvo, ki se v bistvu ne izmakne nobenemu človeku. Vključuje se v razpravljanje ali pogovor, v katerega so vsi že vpleteni.

Poleg tega so teologije osvoboditve po svoji metodi izrecno težile k temu, da bi se konstituirale z razmišljanjem o izkustvu, posebno o izkustvu kristjanov in občestev, zavzetih v nalogah osvoboditve. To je značilno za veliko temeljnih občestev, ki so se v zadnjem času razvila v latinskoameriški Cerkev. Drugo Navodilo pa na novo sprejema to naslonitev na izkustvo. To izkustvo je gotovo soočeno z »neokrnjeno celovitostjo krščanske vere« in se ga presoja ob »poslušanju božje besede«, v »zvestobi nauku cerkvenega učiteljstva in hierarhični uredbi v Cerkev ter zakramentalnemu življenju«. Pod temi pogoji pa tudi posebno izkustvo tega ali onega občestva »postane bogastvo za vso Cerkev« (B 69).

Nadaljnje izvajanje je v tem pogledu mogoče še bolj pomenljivo: »Teološko razmišljanje, ki se razvija na podlagi posebnega izkustva, more sestavljati zelo pozitiven prispevek; omogoča namreč postaviti v jasno luč vidike božje besede, katere celotno bogastvo doslej še ni bilo v polnosti dojeta.«

Gotovo dokument vztraja pri tem, naj bo tudi v takem izkustvu razmišljanje »res branje Svetega pisma, ne pa projekcija, s katero bi v božjo besedo vnašali smisel, kakršnega v njej ni«, in naj »teolog skrbno gleda, da bo izkustvo, iz katerega izhaja, razlagal v luči izkustva Cerkve same« (B 70).

Dialektika te vrste v idealni obliki izraža razmerje med teologijami osvoboditve in vesoljno Cerkvijo kakih petnajst let sem.

Teologije osvoboditve in bolj na splošno praksa Cerkev Latinske Amerike je tudi obrnila pozornost vesoljne Cerkve na vernost preprostih ljudi, katero smo radi omalovaževali. Drugo Navodilo to takole omenja: »Pastirji in vsi tisti duhovniki in laiki, redovniki in redovnice, ki si pogosto v zelo težkih razmerah prizadevajo za evangelizacijo in celovit človeški napredek, morajo biti polni upanja ob misli na to, kakšne izredne vire moči za svetost vsebuje živa vera božjega ljudstva. Treba je de-

lati za to, da bi se ta bogastva verskega čuta mogla v polnosti razviti in prinašati bogate sadove. S poglobljenim premišljevanjem o odrešenjskem načrtu, kakor poteka pred očmi Device Marije v Magnifikatu, je potrebno pomagati veri ljudstva ubogih, da bi se jasno izražala in se uresničevala v življenju. Tukaj obstaja častna in plemenita cerkvenostna naloga, ki čaka teologa« (B 98).

### Odločitev v prvi vrsti za uboge

Končno se celotna Cerkev pod vplivom teologij osvoboditve in življenja Cerkev Latinske Amerike ponovno začenja zavedati, kaj pomeni »odločitev v prvi vrsti za uboge« ali dolžnost »prednostne ljubezni do ubogih«, kot pravi drugo Navodilo, ki predstavlja to odločitev kot docela temeljno značilnost krščanske vere in življenja.

K temu še pripomnimo, da nas nedvomno pod istim vplivom Navodilo drži proč od romantičnega ali zgolj spiritualističnega, ne bomo rekli »mizerijskega« pojmovanja uboštva. Revščina je vsekakor označena kot »zlo, od katerega je treba kolikor le mogoče osvoboditi človeška bitja« (B 67).

Z druge strani pa po Navodilu kristjan ne more omejiti svoje pozornosti na tiste, ki trpijo gmotno pomanjkanje, temveč jo mora razširiti na tiste, ki trpijo krivico in ki so zatirani, pa tudi na telesno in duševno prizadete. Zajeti mora vsako bedo, tudi smrt, ki je najbolj globok izraz naše slabosti. Vsi, katere tare ta človeška beda, so »predmet prednostne ljubezni Cerkev, ki jih od začetkov naprej kljub brezbriznosti mnogih svojih udov ni nehala tolažiti, braniti in osvobojevati« (B 68). Navodilo poudarja, da to obsega »pospeševanje strukturnih sprememb v družbi, da bi prišlo do življenjskih razmer, ki bi ustrezale dostojanstvu človeške osebe« (prav tam); to Cerkev dela s svojim družbenim naukom in s pozivom, da bi ga uresničevali.

Drugo pomembno določilo je tudi to, da »z ljubeznijo do ubogih Cerkev končno pričuje za človekovo dostojanstvo. Cerkev jasno naglašča, da je človek več vreden po tem, kar je, kakor po tem, kar ima. Cerkev spričuje, da ni mogoče uničiti tega dostojanstva, pa naj bo kakršnakoli tista revščina, preziranost, zavrženost, nemoč, v katero je človeško bitje zašlo. Izkazuje se solidarna s tistimi, ki nič ne štejejo v očeh družbe, ki jih je duhovno in včasih celo fizično zavržla« (prav tam). Sem so vključeni tudi »otroci, ki zaradi človeške hudobije nikoli ne bodo videli luči, kakor tudi osamljeni in zapuščeni stari ljudje«.

Omenimo tukaj, da je pred kratkim papež Janez Pavel II. izredno močno zagotovil, da daje prednost odločitvi za uboge, kakršna koli je že bila nekaj časa njegova skrb, da bi se izognil njeni politizaciji v smeri marksizma. O tem pričuje vrsta nagovorov, predvsem škofom raznih dežel v letih 1984–85. Najbolj izrazito formulacijo najdemo mogoče v nagovoru kardinalom 21. decembra 1984. Splača se navesti ta odlomek: »To 'odločitev', ki jo danes s posebno močjo poudarjajo škofje Latinske Amerike, sem ponovno potrdil, tudi po zgledu svojega nepozabnega predhodnika Pavla VI. Rad uporabim to priložnost, da ponovim, da je zavzemanje za uboge prevladujoči razlog moje pastirske dejavnosti, stalna skrb, ki spremlja mojo vsakdanjo službo Božjemu ljudstvu. To 'odločitev' sem storil za svojo in jo imam za svojo, z njo se enačim. Čutim, da ne more biti drugače, kajti to je večno sporočilo evangelija. Tako je delal Kristus, tako so delali apostoli, tako je delala v svoji dvatisočletni zgodovini Cerkev. Spričo sodobnih oblik izkoriščanja ubogih Cerkev ne more molčati.

Da, Cerkev jemlje *odločitev za uboge* za svojo. Ponavljam, da je to *prednostna odločitev*. Torej ni *izključna* ali *izključujoča* odločitev, kajti odrešenjsko sporočilo je namenjeno vsem. Poleg tega je to odločitev, ki se *bistveno utemeljuje z Božjo besedo*, ne pa z merili, ki jih dajejo vede o človeku ali nasprotne ideologije, ki pogosto skrčijo uboge na abstraktne družbenopolitične ali ekonomske kategorije. Gre pa za odločno in brezprizivno odločitev.«<sup>9</sup>

Janeza Pavla II. so tudi te besede, izrečene v govoru paragvajskim škofom 15. novembra 1984: »Res je, da ljubezen do vseh ljudi ne dopušča nobenega izključevanja. Dopušča pa posebno zavzetost v prid najbolj ubogih.«<sup>10</sup>

Lahko pa se ponovno sprašujemo, če bi te trditve, pa naj bodo še tako utemeljene v evangeliju, slišali tako danes brez stališč, ki jih je zavzela teologija osvoboditve – še več: brez zgleda Latinske Amerike? Med drugim se ta zgled zrcali v teologiji osvoboditve.

Gotovo je treba še danes biti pozoren na opazko, povedano na začetku Navodila iz leta 1986: »Med obema dokumentoma« – iz leta 1984 in leta 1986 – je organsko razmerje. Enega je treba brati v luči drugega« (B 2). Kritika in razločevanje, h katerima poziva dokument iz leta 1984, ostaneta v veljavi. Vendar pa hkrati povejmo, kako že z dokumentom iz leta 1984 in še bolj jasno s tem iz leta 1986 vsa Cerkev tudi sprejema teološki napor, ki je odslej poznan pod imenom »teologija osvoboditve«. Potemtakem lahko že brez obotavljanja zatrdimo: če se je pojav »teologije osvoboditve« pokazal kot kriza, se v Cerkvi ni zgodil zaman, temveč jo je vso obogatil.

*Prevedel Anton Stres*

---

<sup>9</sup> Le service de l'unité et la défense de l'authenticité de l'Évangile, 9, v: Documentation Catholique 82 (1985), 170.

<sup>10</sup> Evangéliser l'homme et la société, 7, v: Documentation Catholique 81 (1984), 1159.





### Teološka fakulteta v akademskem letu 1985–86

Teološka fakulteta v Ljubljani z oddelkom v Mariboru je tudi v akademskem letu 1985–86 nadaljevala svoje redno znanstveno in pedagoško delo.

#### Predavatelji in slušatelji

V tem akademskem letu je na Teološki fakulteti v Ljubljani in na njenem oddelku v Mariboru predavalo 39 predavateljev teoloških in drugih predmetov ter 4 predavatelji živih jezikov. Proforski zbor je obsegal 2 redna in 7 izrednih profesorjev, 5 docentov, 19 honorarnih predavateljev in 4 asistente. Od upokojenih predavateljev sta predavala še naprej dr. Valter Dermota in dr. Stanko Janežič. Na koncu predavanj se je upokojil predavatelj cerkvene glasbe v Mariboru Gregor Zafošnik. Na njegovo mesto je bil 26. junija 1986 imenovan Marijan Potočnik. Za habilitirana docenta sta bila izvoljena: 30. septembra 1985 dr. Ivan Rojnik za katehético in homiletiko, 26. junija 1986 dr. Drago Ocvirk za osnovno bogoslovje. Dr. Vinko Potočnik je bil 29. januarja 1986 izvoljen za predavatelja psihologije in bo prevzel predavanja, ki jih je to leto še imel dr. Valter Dermota. Dr. Jurij Bizjak je bil istega dne izvoljen za honorarnega predavatelja Svetega pisma Stare zaveze. Na študijskem dopustu je bil dr. Jože Krašovec; v Parizu je dosegel združeni doktorat iz teoloških ved na Katoliškem inštitutu in na Sorboni.

Na seji plenarnega fakultetnega sveta v Mariboru 26. junija 1986 je bil za dekana fakultete izvoljen izredni prof. dr. Rafko Valenčič.

Na začetku zimskega semestra se je v vseh sedem letnikov vpisalo 191 rednih in izrednih slušateljev, od tega v prvih šest letnikov 163 in 9 izrednih. Laiških slušateljev je bilo 20, od tega 11 rednih in 9 izrednih.

Bogoslovci in redovnice so pripadali naslednjim škofijam in skupnostim: ljubljanska nadškofija 47, mariborska škofija 35, koprška 20, salezijanci 29, frančiškani 10, frančiškani iz Bosne 4, kapucini 8, minoriti 4, lazaristi 4, cistercijani 1, iz drugih škofij 2, Marijine sestre 1, uršulinke 1, notredamke 3, šolske sestre 1.

V prvem letniku jih je bilo 46, drugem 34, tretjem 37, četrtem 18, petem 28, šestem 21 in sedmem 7.

Zaradi majhnega števila slušateljev je bil v Mariboru to leto samo 5. letnik.

#### Doktorati

Dne 27. septembra 1985 je obranila doktorsko disertacijo s. Snežna Večko. Naslov disertacije: Božja in človeška zvestoba v hebrejski bibliji. Tako je s. Snežna prva doktorica teologije na naši fakulteti.

Dne 12. decembra 1985 je obranil disertacijo p. Marko Karamatič. Njegova disertacija je bila posvečena zgodovini frančiškanov v Bosni za časa avstro-ogrske uprave (1878–1914).

Dne 18. januarja 1986 je obranil disertacijo Jože Ramovš. Njegova disertacija ima naslov Doživljanje – temeljno človekovo duhovno dogajanje. Jože Ramovš je prvi laik, ki je na naši fakulteti dosegel naslov doktorja teologije.

#### Tomaževa proslava

Proslava zavetnika Teološke fakultete sv. Tomaža Akvinskega je potekala v Ljubljani v četrtek, 6. marca 1986. Kot po navadi se je začela s slovesnim bogoslužjem v stolnici ob 9. uri, ki ga je vodil veliki kancler fakultete ljubljanski nadškof in metropolit dr. Alojzij

Šuštar. V govoru je še posebej poudaril, kaj pomenita iskanje resnice in ljubezen do nje. Odločno je odklonil pisanje, ki je prav takrat izhajalo v dnevniku Delo, in je enostransko prikazovalo osebnost nekdanjega profesorja ljubljanske Teološke fakultete in poznejšega ljubljanskega škofa dr. Gregorija Rožmana.

Ob 10.30 je bila v veliki avli Teološke fakultete akademija v čast sv. Tomažu. Gradivo za kulturni program je skupaj s prof. J. Troštom pripravil dr. Ivan Rojnik, ki je tudi imel slavnostni govor z naslovom Medčloveški odnosi v oznanjevanju in katehezi. Poleg tega je spored obsegal še tri pesmi, recitacije odlomkov Svetega pisma, koncilskih in pokoncilskih listin in del akademika prof. dr. Antona Trstenjaka. Ta je namreč med proslavo tudi prejel najvišje slovensko cerkveno odlikovanje: odličje sv. Cirila in Metoda, saj je dobra dva meseca poprej obhajal osemdesetletnico življenja; dr. Janez Janžekovič, ki je nekaj dni poprej dopolnil petinosemdesetletnico življenja, pa se je za odlikovanje zahvalil.

Promovirani so bili trije doktorji teologije: Božo Lujčić (promotor dr. Anton Strle), s. Snežna Večko (promotor dr. Jože Krašovec) in Jože Ramovš (promotor dr. Anton Trstenjak).

Od zadnje podelitve diplom je diplomiralo 19 slušateljev, od teh je večina prejela diplomo med Tomaževo proslavo. Od novih diplomiranih teologov so duhovniki ljubljanske nadškofije Pavel Juhant, Slavko Kalan, Jože Pavlakovič in Andrej Šink, duhovnika koprške škofije Alojz Suban in Jože Tomažič, duhovniki mariborske škofije pa Marijan Fesel, Andrej Firbas, Jože Hrastnik, Karel Pavlič, Danijel Slatinek in Jože Vehovar. Franc Kovše in Stanislav Zore pripadata frančiškanskemu redu, Karel Gržan pa kapucinskemu. Jože Planinšek je lazarist in Vinko Cingerle salezijanec. Diplomirala sta tudi dva laika: Ivanka Tadina in Alojzij Rojko.

Tomaževo nagrado pa je dobil slušatelj Jože Turk za svojo diplomsko nalogo Duhovni poklici. Njegov mentor je bil prof. dr. Valter Dermota; ta je v obrazložitvi poudaril, da je bila naloga rezultat široke in temeljite informacije, solidne metode in zgledne obdelave.

Proslave so se udeležili zastopniki Katoliške teološke fakultete iz Zagreba pod vodstvom dekana dr. Bonaventura Duda in Pravoslavne teološke fakultete iz Beograda pod vodstvom dekana prof. dr. Ireneja Bulovića.

### Diplomske naloge

V tem študijskem letu so napisali in uspešno zagovarjali diplomske naloge (v oklepaju so navedeni mentorji): Branko Brezovnik, Tragično občutje Simona Gregorčiča (dr. J. Rajhman), Janez Cevcec, Luč in Bog je (Religioznost v Cankarjevih delih) (dr. F. Oražem), Blaž Cuderman, Salezijanski misijoni (Slovenski salezijanci in misijoni) (dr. F. M. Dolinar), Jože Čonč, Ustvarjalnost pri osnovnošolski katehezi (dr. I. Rojnik), Janez Ferencek, Arhiv stolnega pevskega zbora v Mariboru (dr. I. Rojnik), Anton Gorjup, Srečanje z drugim v romanu Idiot F. M. Dostojevskega (dr. D. Ocvirk), Jože Jakopič, Katehetska duhovnost (Krščanska duhovnost pod vidikom poslanosti) (dr. F. Oražem), Anton Jamnik, Eksistenca na meji med ne-bitjem in bitjo samo (Tillichova filozofska utemeljitev teologije) (dr. Anton Stres), Stojan Kalapiš, Religiozna rast otroka – cicibančka (dr. V. Dermota), Stanislav Koštric, Luteranski nauk o Cerkvi (dr. S. Janežič), Miha Lavrinec, »Pride pri zaprtih vratih« (Priprava na meditacijo) (dr. F. Oražem), Peter Leskovar, Nauk o Cerkvi v slovenskih veroučnih učbenikih po letu 1945 (dr. F. Perko), Janez Maučec, Zgodovina in pastorala župnije sv. Ladislava v Beltincih (dr. J. Rajhman), Janez Novak, Evangelizacija v današnjem času (dr. D. Ocvirk), Ciril Ogorevc, Prva tri poglavja preroka Ozeja (dr. J. Bizjak), Jože Pasičnjek, Katehetski tečaji na Mirenskem Gradu (dr. I. Rojnik), Martin Pečnik, Samostojnost osebnosti (dr. V. Potočnik), Janez Potočnik, Laiški apostolat mladih (dr. A. S. Snoj), Jože Rajnar, Metodika novih katehetskih priročnikov od 5. do 8. razreda osnovnih šol (dr. I. Rojnik), Aleksander Skapin, »Blagoslovljen mož, ki zaupa v Gospoda« (Jer 17,7) (dr. J. Bizjak), Ivan Suhoveršnik, Slomšek – pesnik (dr. S. Janežič), Jože Štupnikar, Človek v službi človeku (Redovniki skrbe za bolnike) (p. dr. M. Benedik), Mato Valjan, Pastorala migracije v katoliški Cerkvi in pastorala

hrvaških delavcev na začasnem delu v zahodni Evropi (dr. J. Gril), France Vidmar, Zgodovinski drobci o župniji Hinje (dr. F. M. Dolinar), Jože Turk, Duhovni poklici (dr. V. Dermota), Borut Zemljič, Razvezani in drugič poročeni (dr. S. Ojnik).

### Tečaji, simpoziji in predavanja

Teološki tečaj, ki ga fakulteta navadno prireja v tednu po veliki noči, je bil v tem akademskem letu 2. in 3. aprila 1986, in sicer tako, da so bila 2. aprila v Ljubljani predavanja prvega dne, v Mariboru pa predavanja drugega dne, 3. aprila pa obratno. Tečaj je pripravila katedra za cerkveno pravo, vendar je bil interdisciplinaren in je bil posvečen vprašanjem o zakonu. Prvi dan je obsegal prva tri, drugi pa zadnji dve predavanji. Prvi dan je predaval F. Rozman o odnosu med spoloma v Svetem pismu, V. Potočnik o vplivu sodobne družbe na zakon in G. Rudolf o pripravi na zakon. Drugi dan je F. Vrhunc predaval o mešanih zakonih, S. Ojnik pa o pogojih za veljavno privolitvev. V BV je bilo objavljeno samo Rozmanovo predavanje (prim. BV 46 (1986), 339–352).

Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja se je tudi Teološka fakulteta vključila v splošno praznovanje. Dne 14. in 15. maja 1986 je skupaj s svojim Inštitutom za zgodovino Cerkve priredila v Ljubljani simpozij, na katerem so nastopili s svojimi prispevki naslednji člani fakultete: voditelj Inštituta za zgodovino Cerkve F. M. Dolinar, Od reforme do reformacije, M. Benedik, Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja, F. Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo?, M. Peklaj, Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma, F. Oražem, Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega vidika, A. S. Snoj, Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja, J. Rajhman, Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge. Vsa predavanja so izšla v BV 46 (1986), št. 3.

V okviru sodelovanja med Teološko fakulteto regensburške univerze in ljubljansko Teološko fakulteto sta bili v Ljubljani dve predavanji profesorjev iz Regensburga: 21. novembra 1985 je predaval prof. dr. Karl Josef Benz o eshatologiji in politiki pri papežu Gregorju VII., 13. maja 1986 pa prof. dr.

Wolfgang Beinert o odrešenjski službi Cerkve v zakramentih. V Regensburgu je bil od 25. novembra do 2. decembra 1985 na študijskem bivanju dr. Franc Škrabl in je imel tam v seminarju predavanje o katehezi odraslih; 23. junija 1986 je v Regensburgu predaval prof. dr. Vekoslav Grmič o kontekstni teologiji, prvi teden avgusta 1986 pa se je tam na študijskem bivanju mudil prof. dr. France Rozman.

### Inštitut za zgodovino Cerkve

Naš Inštitut za zgodovino Cerkve je pod vodstvom habilitiranega docenta dr. France Martina Dolinarja zelo dejaven. Že v okviru prejšnjega akademskega leta, 7. julija 1985, je v Stični pripravil program slovenske proslave ob 1100-letnici Metodove smrti in 850-letnice Stične. Prav tako je ob Metodovi obletnici sodeloval pri znanstvenem posvetovanju slavističnega društva, ki je bilo v Ljubljani 11. decembra 1985. Tudi pri omenjenem Trubarjevem simpoziju je nosil največje breme. V tem letu je izdal dve številki svoje publikacije *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, sedmo in osmo po vrsti. Sedma je bila posvečena Metodovi obletnici, osma pa prinaša delo dr. Rajka Bratoža z naslovom *Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. V teku so tudi priprave na *Oris zgodovine Cerkve na Slovenskem*, prevedeni pa so že tudi 4 zvezki od skupno 5 *Splošne zgodovine Cerkve in čakajo na izdajo*, ki jo je obljubila Družina.

### Teološko-pastoralni in orglarski tečaj

V okviru Teološke fakultete v Ljubljani delujeta tudi teološko-pastoralni in orglarski tečaj.

Prvi je namenjen laikom, ki se pripravljajo na pastoralno delo, predvsem katehezo, in razvija svojo dejavnost na različnih krajih v Sloveniji. Njegov predstojnik je prof. dr. Valter Dermota, vodijo pa ga iz Ljubljane (s. Karmen Ocepek) in Maribora (dr. Vinko Potočnik). V ljubljanski nadškofiji je v tem študijskem letu potekal v Ljubljani (20 slušateljev), Kranju (18 slušateljev) in Novem

mestu (17 slušateljev). V koprski škofiji je bil v Kopru (29 slušateljev) in Novi Gorici (28 slušateljev), v mariborski pa v Mariboru (33 slušateljev), Murski Soboti (26 slušateljev) in Celju (27 slušateljev). Vsega skupaj je ta tečaj v Sloveniji v tem akademskem letu obiskovalo 298 slušateljev. Poleg strokovnega izpopolnjevanja se slušatelji izpopolnjujejo tudi duhovno na svojih duhovnih sreča-

njih ali duhovnih vajah. To leto je 40 slušateljev tudi prejelo diplome.

Orglarski tečaj vodijo prav tako iz Ljubljane (prof. Jože Trošt) in Maribora (prof. Marijan Potočnik). Pripravnice so namreč tudi po nekaterih drugih mestih. Ljubljanskega orglarskega tečaja se je na njegovih različnih stopnjah udeleževalo 161, mariborskega pa 119 učencev.

*Anton Stres*

G. Jarczyk – P.-J. Labarrière, *Hegeliania*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, 366 str.

Gwendoline Jarczyk je sicer novinarka pri dnevniku *La Croix*, vendar jo poleg novinarstva zanimata še mistika in filozofija, Pierre-Jean Labarrière pa je član Družbe Jezusove in predava filozofijo na pariškem Katoliškem inštitutu ter na jezuitski ustanovi Centre Sèvres v neposredni bližini Katoliškega inštituta. Oba sta znana kot odlična poznavalca Hegla, skupno sta prevedla v francoščino Heglovo Znanost logike, P.-J. Labarrière pa je objavil tudi nekaj knjig o Heglovi Fenomenologiji duha. Tesno sodelujeta, njuno pojmovanje Hegla pa je dokaj izvirno in Heglu vsekakor zelo naklonjeno. Zato ga določeni krogi odklanjajo in jima očitajo, da sta do Hegla premalo kritična. Trudita se, da bi Heglovo misel prikazala v sprejemljivi in razumljivi obliki.

Knjiga z naslovom *Hegeliania* obsega njunih 25 člankov in razprav, vendar vsi še niso bili objavljeni. Razporejeni so v 4 celote. Najprej sta dva uvodna članka o Heglovi aktualnosti. Oba je napisal P.-J. Labarrière. V njima priznava določen Heglov neuspeh (str. 15, 30), vendar pa ga hkrati tudi brani pred krivičnimi očitki in nepravilnimi razlagami. Seveda ne gre za to, da bi Hegla samo ponavljali. »Brati ponovno Hegla se ne pravi ponavljati njegovo govorjenje, temveč poslušati, da bi odkrili v več logikah, ki jih je iznašel za svoj čas, tisto logičnost, ki je povsod na delu...« (str. 30). Že iz povedanega stavka je razvidno dvoje: 1. Hegel je pravzaprav izoblikoval več logik, se pravi v skladu s svojimi potrebami; 2. vsem tem logikam pa je nekaj skupnega, obstaja skupna struktura smiselnega mišljenja, govorjenja in bivanja, ki je navzoča povsod, to pa je treba znati ponovno odkriti in uveljaviti. Gre pa tudi za misel, da Hegel ni noben monist, da njegova filozofija ni totalitarna, da je z ene strani njegov sistem odprt, z druge pa je nekakšna sistematičnost nepogrešljiva sestavina vsakega dojetja smiselnega bivanja. Vsekakor pa Hegla ni mogoče razlagati kot misleca, ki je namera-

val ukinjati in odstranjevati različnost, raznolikost in drugost.

Uvodnima člankoma sledi skupina razprav, ki ima skupen naslov *Dialektike*. Obsega šest člankov, od teh je vsak zase celota, zato je težko podati skupno rdečo nit. Vendar ne bomo daleč od resnice, če rečemo, da sta osrednji Heglovi misli, ki določata njegovo dialektiko, misli na posredovanje in refleksijo. Posredovanje pa pomeni usklajeno in dopolnjevalno artikulacijo več različnih momentov, tako da vsak dobi svoj pravi smisel in mesto v celoti in povezanosti z drugimi, prek katerih biva in se prek njih da razumeti. Glavno posredovanje je seveda posredovanje med mislijo in stvarmi. Stvari dojemamo prek svoje misli, prek logike. Zato je pravzaprav nemogoče zahtevati neposredno dojetje. Isto izražamo tudi s pojmom refleksije. Refleksivnost je za oba avtorja osrednja značilnost Heglove dialektike, je dialektika sama. Če razumemo refleksivnost, razumemo ves sistem. Refleksivnosti pa so tri vrste: postavljajoča, zunanja in določajoča. To je tisto, kar povzema Heglovo dialektiko, ne pa Micheletova vulgarizacija teze, antiteze in sinteze. Posebej pa še poudarjata pomen zunanje refleksivnosti; z njo namreč Hegel dokazuje, da »je enako daleč od vsake odtujevalne ločenosti in vsakega združevalnega krčenja« (str. 84). Razmerja, ki jih vzpostavlja Hegel med členi svojega sistema, ne bi smela voditi k uničenju izvirnosti in posebnosti vsakega teh členov. Med druge značilne ideje, ki jih obravnava ta del, je treba še uvrstiti Heglovo idejo silogizma ali sklepanja, ki je nekaj drugega kot silogizem aristotelske logike; pomen idealizma, ki ga ne smemo enačiti s subjektivizmom; smisel izraza »aufheben«, za katerega sta prevajalca v francoščino skovala nov izraz, »sursumer«, kar bi mogoče v slovenščino lahko prevedli tako nekako kot »povzeti«; preseganje je potemtakem bolj povzemanje v višjo celoto. Končno P.-J. Labarrière podaja nekaj bistvenih načel, na katerih je zgrajena Heglova dialektika, ki jih je dobro navesti: »1. Teoretsko in praktično razumevanje kake stvari je njen sestavni del. 2. V vsaki tako konsti-



tuirani stvarnosti rasteta vzajemno identičnost in različnost. 3. Če gre za člene, ki jih povezuje razmerje nujnosti, je njihovo razmerje sama oddaljenost. 4. Vse, kar opredeljujemo tako, da kako stvar izključujemo, je dejansko negativno določeno s samim tem, kar izključuje. 5. Resnica tistega, kar je dejansko, je enako oddaljeno tako od redukcijske 'prozornosti' kot od vase zaprte 'tujosti' in se zaveda, da je 'avtonomno' – ta avtonomija pa je relacijska. 6. Tako daje logika otrdelosti prostor logiki svobode« (str. 101).

Besedila, iz katerih je sestavljen drugi del, imajo skupen naslov Štirje stebri heglovstva. Takoj je očitno, da gre za razprave, posvečene štirim Heglovim osrednjim delom: Fenomenologiji duha, Znanosti logike, Temelnim očrtom filozofije prava in Enciklopediji filozofskih ved. Fenomenologiji duha sta posvečeni dve: v ospredju je vprašanje, kakšen pomen ima to prvo Heglovo zrelo delo in kakšno je njegovo razmerje do drugih njegovih del. Fenomenologija namreč ni samo preprost uvod v sistem, saj so v njej že navzoče vse osnovne trditve Heglove filozofije. Zato P.-J. Labarrière vidi v njej predvsem dejstvo, da se »v njej dvojni potek zgodovine in religije združuje v enega in poraja znanost« (str. 147), se pravi, celoten sistem, kot ga podaja Enciklopedija filozofskih ved.

Druga skupina peterih razprav je posvečena prvemu delu sistema, to je, Znanosti logike, in sicer predvsem mestu in vlogi logike v samem sistemu. Logika je namreč po Heglu nekakšna metafizika ali prva filozofija, to pa pomeni, da predstavlja njegov temelj. Kako je to mogoče? Zavoljo Heglovega temeljnega idealističnega stališča oziroma njegove kritike slehernega dualističnega nazora, to pomeni, da obravnava Hegel tudi misel o bistveni razliki med notranjostjo in zunanostjo, subjektom in objektom kot dualizem. Zanj je stvarnost ena sama, tudi če tega ne pojmuje monistično. Tako pa je mogoče v strukturah mišljenja prepoznati tudi strukture biti same, tako je logika lahko s samim tem ontologija. Skupaj s tem pa je tudi mogoče prepoznati njeno vlogo v sistemu. Sistem obsega poleg nje še filozofijo narave in filozofijo duha. Tako pa je logika pravzaprav tisti osrednji element, v katerem duh dojema naravo, se pravi, logičnost je okolje, v katerem postaja narava narava, se

pravi povnanjenje logičnosti in duhovnosti, ti dve slednji pa sta njena notranjost. To pa tudi pomeni, da logika nujno predpostavlja in zahteva svojo zunanjo realizacijo v svetu in zgodovini. »Logično umevanje ni drugega kot samoumevanje narave in duha« (str. 214).

Tretja skupina člankov je posvečena Heglovemu najbolj znanemu tekstu, njegovim Temelnim očrtom filozofije prava. Tukaj izstopa še ena novost Labarrièrove nove razlage: nasproti ustaljenemu prepričanju, da je Hegel filozof državne moči, dokazuje, da so že pri Heglu državne ustanove vcepljene na tako imenovano meščansko ali civilno družbo, se pravi na ekonomsko življenje, ki ga raziskuje ekonomija in ki jo je poznal tudi Hegel. Heglova filozofija je namreč filozofija svobode; svoboda pa je po njegovem prepričanju nekaj bistveno utelešenega v vsakdanjih zgodovinskih strukturah, te objektivne pogoje svobodnega življenja je treba poznati, zato je treba proučevati tudi objektivne ekonomske pogoje. Tako je Hegel že pripravil teren Marxu, čeprav sam ni prisojal ekonomiji tiste odločilne vloge, kot ji jo prisojata Marx (prim. str. 228). Na splošno se avtorja tudi tukaj trudita pokazati na ne dovolj upoštevane vidike Heglove filozofije, tokrat politične, in zavoljo tega nam odkrivata tudi drugačnega Hegla, kot si ga navadno predstavljamo. Hegel je kot človek sredine, sprave in dialektike tako skoraj neulovljiv tudi na področju politične filozofije: ni ne demokrat ne avtokrat ne revolucionar ne nazadnjak. Njegova izvornost je v tem, da ni zavračal monarhije, hkrati pa spet zahteval udeležbo ljudstva pri vladanju. Tako naj bi obstajali dve smeri političnega vplivanja: od zgoraj navzdol in od spodaj navzgor, nekakšna umirjena demokracija, ki bi se izogibala pogubnim skrajnostim centralistične avtokracije in anarhistične samovolje. Zadnja razprava, ki jo je prispevala G. Jarczyk, pa še posebej obravnava Heglovo pojmovanje politike, njegovo zavračanje določenih oblik demokracije in očitke na ta račun, zavoljo česar je Hegel na splošno obveljal za nazadnjaka, posebno še v liberalnih krogih prejšnjega stoletja, ki so se upirali slehernemu vplivu osrednje državne moči. Avtorica si prizadeva prikazati Heglova stališča v čimbolj naklonjeni luči. Tu se mogoče najbolj vidijo dejan-

ski Heglovi politični nazori, ki bi hoteli biti enako oddaljeni tako od liberalnega anarhizma kot od avtoritativnega monarhizma, ki pa vendar ne uspejo podati dovolj uravnovešene podobe družbenega življenja.

Četrta in zadnja skupina člankov iz tega drugega dela, posvečenega štirim stebrom heglovstva, se ukvarja z Enciklopedijo filozofskih ved, se pravi, s tistim Heglovim tekstom, ki podaja celotno zasnovano njegovega sistema. Sestavljajo jo trije članki, lahko bi pa bili tudi kje drugje, na primer med tistimi, ki se ukvarjajo z Znanostjo logike, ker so posvečeni pojmu filozofije kakor tudi Heglovi filozofiji pojma. O pojmu govori logika, vemo pa, da Hegel ne pojmuje pojma v navadnem in vsakdanjem pomenu besede, temveč mu daje čisto posebno vsebino: pojmovno je mišljenje, ki samo sebe pojmuje kot bivanje pri sebi v drugem. Pojmovno mišljenje gleda na stvarnost zunaj sebe kot na svojo drugost, se pravi, kot na svoj drugi pol, v katerem je vedno pri sebi. Misel misli samo sebe, tudi takrat, ko misli predmete ali stvarnost zunaj sebe. Enako je tudi razmerje filozofije v celoti do vseh drugih ved in pojavov človekovega bivanja in delovanja. Vse človeško bivanje ima zato nekakšno filozofsko jedro, ima smisel, ki se najpopolneje izreka in udejanja v filozofiji, to pa seveda ne pomeni drugega kot v Heglovi filozofiji. Zato je razumljivo, da s paragrafi, posvečenimi filozofiji, Hegel sklene ves svoj miselni sistem. To poudarja tudi G. Jarczyk v enem svojih prispevkov: »Tako razumemo 'logiko' filozofije; kajti filozofija je zadnji lik, v katerem se povzema vsa stvarnost stvari. Tako se razodeva 'temeljna' razsežnost absolutnega duha, se pravi, razsežnost njegovega posredovanja s samim seboj« (str. 293). Enako razume absolutnega duha tudi P.-J. Labarrière: tudi zanj je Heglov absolutni duh, s katerim se končuje njegova filozofija duha, samo »logična substanca vse stvarnosti, tisto, po čemer je ta stvarnost to, kar je (. . .)« (str. 301). Pač pa nam avtor zelo poučno in koristno razčlenjuje in razloži Heglov pojem absolutnega: absolutno je tisto, kar se samo razodeva in razkriva. Pri tem je pomembno dvojje: 1. Popolnost in dovršenost tistega, kar se imenuje absolutno; 2. potek povnanja, razodevanja, razkrivanja ali uresničenja zunaj sebe v zunanosti časa in prostora.

Absolutni duh, o katerem govori Hegel, si potemtakem nikakor ne zadošča, temveč se njegova polnost in dovršenost lahko preveri, izkaže in dokaže samo, če se ta duhovnost povnanja v določenem in otipljivem zgodovinskem delovanju. Z drugimi besedami: Heglov absolutni duh je podlaga za zgodovinsko delovanje, ne pa potuha za beg pred njim, kot so nemalokrat pojmovali Heglov idealizem.

Tretji del zbornika ima naslov Svoboda. Vsebuje tri razprave. Prva je posvečena zgodovini in svobodi. Gre pravzaprav za zelo pomembno zadevo pri razumevanju Hegla, za dialektično razmerje med časom in mislijo, med zunanostjo in notranostjo. P.-J. Labarrière poudarja eno svojih najbolj osrednjih misli, da je Heglova filozofija dialektično združenje večnosti in časa, sedanosti in časovne odsotnosti v preteklosti in prihodnosti: večni sedaj se kot bela sončna svetloba stalno razpršuje v časovno zaporedje, ki ga predstavlja zgodovina; notranost se izraža in razkriva v svojih povnanjanjih, v zgodovini in naravi. »Vse bogastvo naravnega in človeškega sveta (. . .) se odslej uveljavlja kot dejanskost v sedanosti navzočega absolutnega (. . .)« (str. 332). Svoboda je torej v tem, da človek dojame poslednjo strukturo vsega bivanja in se tako z njim spravi. Svoboda se začne z umevanjem. Naslednja razprava je posvečena pojmu dialektike in spekulacije. P.-J. Labarrière poudarja razliko med pojmom dialektike in pojmom spekulacije pri Heglu: prva je predvsem usmerjena v negacijo določil ali vidikov na stvarnosti, ki se zdijo določeni in dani enkrat za vselej, druga pa pomeni predvsem integracijo najrazličnejših vidikov stvarnosti v celoto. Avtor se trudi podati bistveno značilnost Heglove dialektike in spekulacije v takem pojmovanju bitja in vse zgodovine, da bo mogoče vsak posamičen dogodek razumeti iz celote, celoto pa kot povnanjenje enega samega počela. To počelo ni nič »mističnega«, temveč je samo logično načelo, da se pravi biti postati drug in v tem drugačenju isti. Vse je torej v nastajanju, to nastajanje pa ni samo kopičenje v nedogled, temveč je hkrati tudi poglobljanje v središče. Dogodki in bitja so deli smiselne celote. Na koncu pa avtor še enkrat podaja svojo razlago heglovstva kot »absolutnega idealizma«. Ta idealizem po njegovem ne pomeni nič

drugega kot to, da se mora ideja povnanjiti in razviti v zunanjem svetu svojega utelešenja. Zato Heglu tudi ne bi bilo mogoče, tako kot Marx, očitati zaprtosti v misel in duhovno notranjost, temveč prav nasprotno: za absolutni idealizem je bistveno, da se notranjost izraža v zunanosti, če hoče biti notranjost. To pomeni, da v imenu same notranjosti zahteva delovanje navzven (prim. 346). Zadnji članek, s katerim se končuje tretji del in knjiga v celoti, ne prinaša kakšnih bistveno novih spoznanj, temveč samo na novo poudarja, da Heglov sistem ni monističen. Avtorica G. Jarczyk ponovno dokazuje, da Hegel ni ne monist ne dualist, temveč mislec, za katerega je stvarnost poenotena različnost in razčlenjena in diferencirana enotnost. »Niti monizem niti dualizem, temveč tisto, kar je v pravem pomenu spekulativno in ki je ravno v tem 'dejanju dojeti nasprotje v njegovi enosti oziroma pozitivnost v negativnosti'. Vsa logična in filozofska 'avantura' je povzeta v tem« (str. 356).

Zbornik člankov, ki nosi naslov Hegeliana, podaja bistvene poglede na Hegla obeh avtorjev. Normalno je, da se določene misli ponavljajo, so pa vsakokrat drugače osvetljene, zato to olajšuje njihovo razumevanje. Pogled obeh avtorjev na Hegla pa je sorazmerno izvirno. V luči njunih razlag postane Hegel razumljiv in sprejemljiv, vsaj do določene mere. Jasno pa je tudi, da gre za razlago, ki močno odstopa od ustaljenih nazorov o Heglovem idealizmu, zato je razumljivo, da je vsi ne sprejemajo. Kljub temu pa je treba reči, da ima Hegel samo v tej in takšni interpretaciji še kaj povedati.

*Anton Stres*

**Theologische Realenzyklopädie (TRE)**, Walter de Gruyter, Berlin. Band 11–15. 1983–1986.

Veliko nemško teološko enciklopedijo, ki zdaj izhaja pri znani berlinski založbi in jo pišejo protestantski in katoliški teologi, naši bralci že poznajo (prim. BV 43/1983, 222–226). Potem ko je izšlo opisanih prvih deset zvezkov, se njeno izhajanje redno nadaljuje na že ustaljeni način. Prav je, da tokrat pregledamo še novih pet zvezkov.

Za 10. zvezek sem v prejšnjem prikazu (na str. 225) mislil, da geslo o teoloških fakultetah še ni dokončano, zdaj to popravljajam, kajti 11. zvezek obsega gesla od **Familie** do **Futurologie**. V 12. zvezku so gesla od **Gabler** do **Gesellschaft und Christentum**, v 13. se to geslo še nadaljuje in sega do gesla **Gottesbeweise**, 14. zvezek sega od **Gottesdienst** do **Heimat**, v 15. pa so opisani **Heinrich II** do **Ibsen**.

V prejšnji tovrstni enciklopediji *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* je bilo geslo *Gottesbeweise* na koncu 6. zvezka, Ibsen bi bil nekako na sredi 8. zvezka od celote, ki je obsegala 22 zvezkov. Iz te primerjave lahko sklepamo, da bo prvotni načrt za TRE, ki naj bi obsegala 24 zvezkov, kar krepko presežen.

Na nekaj straneh seveda ni mogoče povedati veliko o tem, kaj vsebuje okrog 4000 strani v teh petih zvezkih, opozoril bi rad le bolj knjižničarsko prihodnje uporabnike oziroma bralce, kaj vse lahko najdemo v tem priročniku.

Po nam že znanem načinu je prvo geslo v 11. zvezku o družini (*Familie*) razdeljeno v 6 oddelkov, ki jih je v tem primeru vsa napisal isti avtor: družina v napetostnem polju različnih mnenj, družina v evangelijski svobodi, v družbenih spremembah, socializacijska vprašanja v sedanji družini, družinsko svetovanje in vzgoja zanjo, družinska politika. Drobnost tiskanega seznama ustreznega slovnstva je na koncu članka skoraj 3 strani – natančno 176 vrstic: vse besedilo v enciklopediji je namreč ob robu označeno s številkami, da je kazalo pojmov na koncu vsakega zvezka lahko res natančno.

Zanimiv je članek o postu in postnih dnevih (*Fasten/Fasttage*) z veroslovnega, judovskega, bibličnega in zgodovinskega vidika, kar so napisali štirje avtorji na 18 straneh. Tudi članek o vich (*Fegfeuer*) je vreden posebne omembe, saj gre za starodaven teološki pojem, v nasprotju s tem pa članek o televiziji (*Fernsehen*) opisuje zelo nov pojav, podobno tudi opis begunstva (*Flucht*) in pastoralne skrbi za begunce (slovnstva je spet za tri in pol strani).

Novejši teološki pojem o literarnih oblikah zlasti v Svetem pismu (*Formgeschichte*) tudi prinaša 4 strani slovnstva. Značilno za novejšo teologijo je razpravljanje o ženi, vlo-

gi ženske v zgodovini odrešenja in danes (Frau/kirchliche Frauenarbeit/Frauenbewegung): za vsa tri gesla je 9 avtorjev, 4 moški in 3 ženske, potrebovalo 65 strani. Tudi pojem svobode (Freiheit) so različni avtorji obdelali na 53 straneh, posebno geslo pa obravnava prosti čas (Freizeit). Tudi strah (Furcht) je bilo treba teološko analizirati. Pojem Freikirche je sicer nam manj znan, za vse, ki so vezani na protestantizem, pa pomeni tista cerkvena občestva, ki so nastala zaradi odpora do »ustaljenih« – etabliranih cerkvá. Organizacijsko in vsebinsko še manj vezana hočejo biti svobodna verska gibanja (Freireligiöse Bewegungen), o katerih se tudi lahko poučimo v tem zvezku TRE. Veselje (Freude), prijateljstvo (Freundschaft) in mir (Friede) so gesla, ki bi jih v kakšnem starem leksikonu ne našli obdelanih tako pozorno in obširno kot v TRE (o miru npr. 47 strani).

Proti koncu 11. zvezka so še obsežnejša gesla o fundamentalizmu, osnovnem bogoslovju (Fundamentaltheologie) in futurologiji. Izjemoma je tukaj (verjetno iz avtorskih razlogov) objavljen še članek o episkopalizmu, ki je bil najavljen že v 9. zvezku. Na koncu vsakega zvezka je seznam vseh navedenih svetopisemskih mest, imen, krajev in stvari (pojmov), sodelavcev (z navedenimi gesli, ki so jih obdelali) in prevajalcev tistih člankov, ki so jih napisali nemški avtorji. Dodan je še seznam zemljevidov in vseh gesel (z imeni avtorjev) ter napak, ki so jih odkrili pred izidom.

Pavlovo pismo Galačanom (Galaterbrief) je obdelano kmalu v začetku 12. zvezka, precej obsežen je članek o zapovedih (Gebot). Za naše pisanje o cerkveni zgodovini je poučno, da so v TRE, ki jo izdajajo predvsem protestanti, premaknili geslo o protireformaciji (Gegenreformation) za nekaj zvezkov naprej in bo izšlo pod naslovom Katoliška obnova in protireformacija (Katholische Reform und Gegenreformation). Temeljiti teološki članek je o duhu, Svetem Duhu in njegovih darovih (Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben): sedem avtorjev je na 84 straneh to obdelalo s starozaveznega, judovskega, novozaveznega, dogemskozgodovinskega, dogmatičnega in etičnega, pastoralnega in filozofskega vidika. Slovtvo, predvsem novejše, je navedeno na 10 straneh.

Spregovoriti je bilo treba tudi o denarju

(Geld), pravičnosti (Gerechtigkeit) in božji sodbi (Gericht Gottes). Papeško diplomacijo opisuje geslo Päpstliches Gesandtschaftswesen. Več kot za normalno knjigo je deset oddelkov članka o zgodovini, zgodovinopisju in filozofiji zgodovine (Geschichte/Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie), seveda z zelo obsežnim seznamom slovstva. Geslo o družbi, zlasti v zvezi s krščanstvom (Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum) se začne v 12. zvezku, nadaljuje in konča pa v trinajstem na skupaj 78 straneh.

Pojem postave (Gesetz) je seveda spet eden temeljnih teoloških pojmov, zato je biblično in zgodovinsko temeljito obdelan na 85 straneh kmalu v začetku 13. zvezka. Poseben članek razpravlja o postavi in evangeliju (Gesetz und Evangelium).

Za sedanjí čas zelo pomembni sta gesli o nasilju/nenasilju (Gewalt/Gewaltlosigkeit) in o sindikatih (Gewerkschaften). Izrazito teološko je razpravljanje o *vesti*.

Precej prostora in črno-belih ilustracij so namenili prikazu slikanih oken (Glasmalerei), neprimerno več pa seveda razpravi o veri (Glaube), ki skupaj z zvezami: vera in mišljenje (Glaube und Denken), izpoved vere (Glaubensbekenntnisse) obsega 170 strani. Vsebinsko in po (nemški) abecedi je z vero povezano vprašanje o milosti (Gnade), obdelano na 52 straneh, in nekoliko krajši prikaz gnoze in gnosticizma. Kar 8 strani slik na prilogah so zavzele umetnine iz dobe gotike ob ustreznem članku, podobno je prikazana tudi grafika. Razprava o Bogu in dokazih zanj (Gott/Gottesbeweise), s katero se končuje 13. zvezek, je seveda zahtevala kar 184 strani.

Modernejši pojem je skupinska dinamika (Gruppendynamik) v 14. zvezku, kjer pridejo na vrsto tudi predstavitve preroka Habakuka in njegove knjige ter teološka razprava o krihivih verah (Häresie) tako v Novi zavezi kot v cerkveni zgodovini. Samostojni gesli imata tudi judovska hagada in halaka, prav tako prerok Agej (Haggai) s svojo knjigo. Zanimivo se mi zdi, da ni niti kazalke za pojem hagiografí, kakor ponekod označujejo pisce svetopisemskih knjig.

Na prvi pogled nas lahko začudi članek o hiši (Haus), seveda pa gre za obdelavo pojma, ki je zlasti v nekaterih dobah zelo vplival na krščansko življenje in bogoslužje. Precej



prostora je bilo potrebno za Pismo Hebrejcem in za članek o hebrejščini. Seveda niso mogli mimo Hegla in njegovega nauka, saj so mu s seznamom slovstva vred posvetili 29 strani. Poganstvo (Heidentum) je prikazano predvsem z bibličnega in misiološkega vidika.

Izrazito teološko je vprašanje zveličanja in odrešenja (Heil und Erlösung), zato so mu posvetili 33 strani. Z bibličnoteološkega področja je članek o svetosti Jahveja in izvoljenega ljudstva (Heiligkeitgesetz), bolj na duhovno področje pa posega geslo o posvetitvi (Heiligung). Izpeljank iz nemške besede Heil je še več, tako medicinskoteološka razprava (Heilkunde) poleg pedagoške (Heilpädagogik), nato opis skupnosti Heilsarmee, teološki razmislek o zavesti odrešenosti (Heilsgewissheit) in še o čudežih ozdravljanja v Novi zavezi in cerkveni zgodovini (Heilung/Heilungen). Na koncu 14. zvezka je še geslo o domovini (Heimat).

Helenizmu je posvečeno prvo bibličnoteološko geslo 15. zvezka (16 strani, od tega več kot četrtina za slovstvo). O Henohu in Henohovi knjigi se tudi lahko obširno poučimo, še bolj podrobno pa je seveda geslo hermenevtika (48 strani). Med svetopisemskimi osebami je seveda tudi članek o Herodu in njegovi družini.

Božje vladarstvo (Herrschaft Gottes/Reich Gottes) je pojem, ki je v zvezi s Kristusom Gospodom zaslužil obravnavo na 71 straneh. Samo po nemški besedi je bližnje geslo o češčenju vladarja (Herrscherkult). Spregovoriti je bilo treba tudi o pojavu hezihazma in o čarovnicah (Hexen), nekaj dalje v knjigi pa je predstavljen Hillel in njegova rabinska šola. Poseben daljši članek je o Kristusovem vnebohodu (Himmelfahrt Christi) in ustreznem prazniku.

Na področje tujih verstev sega članek o hinduizmu, z bibličnega pa sta razprava o Jobu (Hiob) in njegovi knjigi (skupaj 20 strani, od tega 8 strani za slovstvo) in o kralju Ezekiju (Hiskia). Področje cerkvenega življenja anglikanske Cerkve in protestantizma osvetljuje razprava o visoki Cerkvi (Hochkirchliche Bewegung). Članek o cerkvenih visokih šolah (Kirchliche Hochschule) nekako dopolnjuje predstavitev teoloških fakultet v 10. zvezku.

O peklju (Hölle) so v TRE spregovorili z

veroslovnega in cerkvenozgodovinskega vidika. Kristusova pot v predpeklo (Höllenfahrt Christi) je po nemški abecedi dobila svoje mesto takoj v naslednjem članku.

Popolnoma različna področja obdelujejo članki o radiu (Hörfunk) in radijski igri (Hörspiel), upanju (Hoffnung) in Visoki pesmi (Hoheslied) – povezuje jih le zakonitost abecede.

Umetnostno področje lesoreza in bakroreza v reformacijski dobi (Holzschnitte und Kupferstiche der Reformationszeit) se je urednikom zdelo pomembno in so zlasti s prilogami živo prikazali tedanje razpoloženje v srednji Evropi. S protestantskim življenjem in pastoralo je zelo povezano geslo o homilectiki: pomembnost pridiganja, komunikacije in oznanjevanja so razložili na 40 straneh.

Biblično tematiko obravnava članek o preroku Ozeju (Hosea) in njegovi knjigi. Kratek članek o hostiji in čudežu krvaveče hostije je vključen najbrž zaradi zanimive tematike, ki je zlasti nekoč močno vplivala na krščansko pobožnost. Zadnja gesla v 15. knjigi obravnavajo še hugenote, humanizem in humanost (Humanität).

Ni mi zameriti, če posebej predstavim gesla z liturgičnega področja v obravnavanih petih zvezkih TRE. Najprej so bili na vrsti prazniki (Feste und Feiertage). Na 50 straneh jih je 6 avtorjev obdelalo z veroslovnega, starozaveznega, judovskega, cerkvenozgodovinskega, etičnega in praktičnoteološkega (= pastoralnega) vidika. Desetino prostora zavzema navedeno slovstvo. Članek o birmi (Firmung) je na 12 straneh napisal sloviti strokovnjak za zgodovino uvajanja v krščanstvo Georg Kretschmar.

O liturgičnih stalnih molitvenih in izpovednih besedilih izčrpno razpravlja članek liturgische Formeln. Pisati je bilo treba tudi o pokopališču (Friedhof) in pobožnosti (Frömmigkeit). Molitvi (Gebet) so posvetili veliko prostora zlasti v povezavi s predstavitvijo molitvenikov (Gebetbücher): skupaj 93 strani. Obljube – zaobljube (Gelübde) so seveda predstavili tudi z drugih vidikov, podobno pojem občestva (Gemeinde). Liturgični pribor (liturgische Geräte) so prikazali tudi s fotografijami.

Razmeroma obsežen je opis pesmaric (Gesangbuch), kar je seveda razumljivo z vidika protestantskih avtorjev in uporabnikov



enciklopedije. Članek o liturgični drži in kretnjah (Gesten, Gebärden) je med krajšimi, zato pa so z istega področja liturgičnih znamenj posvetili več prostora liturgični obleki (Gewand), precej tudi zvonovom (Glocken).

Sistematična in vsestranska je razprava o bogoslužju (Gottesdienst), razdeljena na veroslovni, staro- in novozavezni del, na čas »stara Cerkev«, posebej pa opisuje bogoslužje katoliške, pravoslavne, anglikanske in evangeličanske Cerkve. Dodan je še sistematičnoteološki del in opis bogoslužja »mladih Cerkva« – misijonov. Vsega skupaj je 97 strani.

V članku Hagiographie so predstavili zlasti spise o življenju svetnikov v različnih dobah, svetnike in njihovo češčenje pa je opisano posebej (Heilige/Heiligenverehrung), prav tako tudi teološka razprava o svetosti (Heiligkeit). O polaganju rok (Handauflegung), ki je v zvezi z zakramenti tako pomembno, je zelo dolg članek na 30 straneh.

Cerkveno glasbo predstavljajo članki o gregorijani, himnah in himnologiji zahodne in vzhodnih Cerkva.

Dežele, narodi in pomembnejša mesta z univerzami so v TRE predstavljeni predvsem glede na versko življenje v njih. Tukaj morem naštetih samo pomembnejše, ki imajo daljše članke. To so Finska, Frankfurt na Odri, Francija s posebnim člankom o francoski revoluciji, Freiburg im Breisgau, Freiburg v Švici, Ženeva (Genf), Georgija. Germani nimajo skupnega gesla, ampak so posebej obdelani posamezni rodovi in narodi, na tem mestu so v 12. zvezku prikazani le arijanski misijoni med njimi in njihovo verstvo (arianische Germanenmission, Germanische Religion). Zanimivo je tudi naslednje geslo o germanizaciji krščanstva (Germanisierung des Christentums) z ustreznim slovstvom. Pod geslom Geschichte Israels je obdelana zgodovina bibličnega izvoljenega ljudstva.

Predstavljeni sta seveda tudi Grčija, posebej še biblična grščina in grško verstvo, ter Groenlandija. Z bibličnim svetom so v zvezi opisi mest Hazor in Hebron ter naroda Hetitov in njihovega verstva. Pomembne univerze nemškega jezikovnega področja so Giesesen, Graz, Greifswald, Groningen, Halle, Hamburg, Hannover, Heidelberg (s posebnim člankom o Heidelberškem katekizmu), Helmstedt, Hessen in Hessen-Nassau. Tudi

harwardska univerza je seveda zaslužila posebno geslo.

Iz starejše cerkvene in splošne zgodovine s patristiko vred se v teh zvezkih TRE lahko temeljito poučimo o številnih osebnostih. Naštejem seveda le najbolj znane: Faustus iz Rieza, Febronij, Fénelon, Feuerbach, Fichte, Vlačić (Flacius Illyricus) z dvema stranema slovstva o njem, Frančišek Asiški (tudi o frančiškanih in frančiškanski šoli), Freud, različni Friedriki, Galileo Galilei, papež Gelazij, Gellert, sv. Jurij (Georg) z upodobitvami na prilogi, Gerson, Gertrud iz Helfte, Gesenius, Goethe, Gratian, papeži Gregor Veliki, VII., IX., XIII., cerkvena očeta Gregor Nazianški in Gregor iz Nise pa še vrsta drugih. Slikar Matthias Grünewald je zaslužil slikovno prilogo. Papeža Hadrian I. in VI., skladatelj Händel, zgodovinar Hefele in filozof Hegel so tudi obdelani. Poleg cesarja sv. Henrika II. je še več Henrikov, pedagog Herbart, Herder (ima izjemno dolg članek 25 strani). Članek o cerkvenem očetu Hieronimu je za nas posebej zanimiv, ker je njegov avtor, francoski patrolog Pierre Nautin, brez obotavljanja napisal, da je bil Hieronim rojen v Stridonu pri Emoni, za katero pa navaža samo nemško ime Laibach. Seveda ne manjkajo Hilarij iz Poitiersa, Hildegarda iz Bingena, rimski Hipolit, Hobbes, Hölderlin, papeža Honorij I. in III., Honorij iz Autuna, Stanislav Hosius, Hrabanus Maurus. Balthasar Hubmaier nam je znan, ker je bil Trubar na Dunaju priča, kako so ga sežgali na grmadi. Na koncu tega seznama so še Hugo od sv. Viktorja, Humboldt, Hume, Hus in husiti, von Hutten.

Med osebnostmi novejšega časa je seveda vrsta nam manj znanih imen, omenim le kardinala Faulhaberja, teologa Gogartena, vključeni so še Maurice Goguel, Charles Gore, Martin Grabmann, Romano Guardini, Hermann Gunkel, Adolf Harnack in njegov oče Theodosius, Charles Hartsborne (med redkimi še živečimi), Martin Heidegger, Johann Huizinga, Edmund Husserl in Henrik Ibsen, s katerim se sklene 15. zvezek enciklopedije.

Najbrž se bralcem zdi to naštevanje že skrajno dolgočasno (če so se sploh lotili branja), zdi pa se mi prav, če sem bil nekoliko obširnejši, da bi še bolj začutili potrebo po vsaj skromnem teološkem leksikonu (če že

ne zmoremo prave enciklopedije) tudi za slovenske bralce. Tudi pri nas bi najbrž marsikdo rad kaj zvedel o omenjenih témah, osebah, krajih in pojavih, pa razen nekaj splošnih priročnikov, ki za versko problematiko nimajo posebnega posluha, skoraj nimamo kaj vzeti v roke. Pred leti smo na teološki fakulteti za leksikografom Fr. Ks. Lukmanom že načrtovali Slovensko bogoslovno enciklopedijo (SBE), o čemer je bilo v BV objavljeno poročilo leta 1979 (str. 86–95). Pregled velike nemške enciklopedije nam lahko pomaga pri izbiri primernih in potrebnih gesel, zlasti novih, ki jih *prinašata* svet in življenje, ki se stalno razvijata.

Marijan Smolik

## Anthropos 2 (1986) 1

Revija za proučevanje osebe in družine je v drugem letniku jezikovno še bolj pestra. Poleg dosedanjih razprav v italijanščini, angleščini, nemščini in francoščini je odslej navzoča še španščina.

Prva številka je v sistematičnem delu posvečena vlogi laikov. Kurt Krenn iz Regensburga podaja **teološke osnove za odnos med duhovniki in laiki** (1–19). Prepričan je, da so današnje krize v Cerkvi in v teologiji najtesneje povezane z najpomembnejšim vprašanjem, in sicer vprašanjem resničnosti Boga (1). To velja tudi za pojmovanje odnosa med laiki in duhovniki. Horizontalistična in sekularizirana teologija govori na osnovi humanističnega in razsvetljskega ideala o »emancipaciji« in o »enakosti«. Drugače meni 2. vatikanski koncil, ki glede odnosa med laiki in duhovniki poudarja enakost v dostojanstvu, a različnost v služanju (C 32). Odlok o laikih pa govori o različnosti službe in enosti poslanstva (LA 2). Na osnovi teh dveh trditvev K. Krenn pojasnjuje pravi odnos med duhovniki in drugimi v.....

Če bi bilo človekovo odjostanstvo samo stvar dogovora, bi bilo zelo nestanovitno. Odvisno bi bilo od igre moči interesov. Dejansko je temelj človekovega dostojanstva Bog (5), Cerkev pa je znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe (CS 76) in s tem njenega pravega dostojanstva. Ob upoštevanju enakega dostojanstva duhovnikov in laikov ni potrebna niti klerikalizacija laikov

niti laizacija klerikov (5s). Pri tem je potrebno imeti pravi pojem o Cerkvi. Cerkev resnici le prisluhne, nikakor pa je ne ustvarja. Cerkev je ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha (C 2). Avtor opozarja na zlorabe pri uporabi pojma božje ljudstvo, ki ga nekateri uporabljajo le sociološko in pri tem pozabijo na trinitarni temelj. V teologiji, ki ne jemlje resno Boga, postane resnica hčerka časa (Veritas filia temporis) (10). V sekularizirani teologiji dejansko izgine ljubezen. Če postane namreč ideal popolna enakost, je prostor samo za pravičnost, ne pa več za ljubezen. Kjer govore o »razrednem razlikovanju« med laiki in duhovniki, manjka ljubezni in čuta za skrivnost. Vse temelji v tem primeru zgolj na profani sociološki enakosti (11). Različnost služenja moramo razumeti v podobi Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa. Tu je različnost v službi celote. Kjer pa je absolutna enakost, je prizadeta celota (12). Če bi bili ljudje po emancipacijskih načelih vsi enaki, bi ravno ne bilo enakega dostojanstva.

O poslanstvu laikov razmišlja tudi José Luis Illanes Maestre, dekan teološke fakultete univerze Navarra v Pamploni v Španiji. Naslov njegove razprave je **Poslanstvo laikov, svet, svetost** (21–31). Tudi on navaja koncilsko besedilo: »V Cerkvi so različne službe in enota poslanstva« (LA 2). Poslanstvo laikov je znotraj Cerkve, in sicer kot deležnost pri Kristusovem poslanstvu (22). Poslanstvo vključuje dvojni vidik: povečevanje Boga in zveličanje ljudi (23). Človek se v polnosti uresničuje samo, kadar je Bog priznan kot Gospod, češčen in ljubljen. Laiki so še posebej poklicani, da se ukvarjajo s časnimi stvarmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo (C 31). Poklicani so, da vzpostavljajo red, ki ga opisuje apostol Pavel: »Vse je vaše, vi Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,22s) (26). Ključnega pomena za pravo razumevanje poslanstva laikov je medsebojna povezanost reda stvarjenja in reda odrešenja (27). Potrebno pa je zemeljski napredek skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva (CS 39). Četrto poglavje dogmatične konstitucije o Cerkvi moramo povezovati s petim poglavjem, ki govori o poklicanosti vseh k svetosti.

Jezuit Georges Chantraine iz Bruslja v Belgiji je povsem v duhu Hansa Ursa von

Balthasarja napisal zanimivo razpravo: **Bi-stvena izbira vsakega kristjana: zakrament zakona in posvečeno življenje** (33–41). Kristjanu lastno dejanje je reči Kristusu »da«, ga izbrati kot »svojega Gospoda in svojega Boga« ter mu pripadati. To je dejanje vere. Krščanska vitalnost je odvisna od tega. Vsak kristjan je poklican, da izbere ali zakonsko življenje ali Bogu posvečeno življenje (33). Luter je v 16. stol. črtal zakon iz seznama zakramentov, odstranil pa je tudi posvečeno življenje v Cerkvi. Od 18. stol. dalje je odnos med možem in ženo znaturaliziran (34).

Za razumevanje zakramenta zakona in posvečenega življenja je potrebno zreti na Marijo v skrivnosti njenega Sina. Avtor jo gleda najprej kot Jožefovo ženo in s tem kot vzornico zakonskega življenja. Chantraine opisuje, kako pomeni sv. družina ozdravitev zakona in vrnitev v začetno stanje, v katerem ni bilo greha (35). DA zakoncev je zakramentalen. Po svojem DA se vrnejo zakonci v začetek (izključijo vse druge ženine in neveste) ter se vključijo v skrivnost Kristusa in Cerkve (Ef 5,22–27). Med zakonci obstaja še napetost med svetim in posvetnim, katero opisuje Pavel v 1 Kor 7,32–34. Starši morajo otroke sprejemati od Boga in jih darovati Bogu (37).

Kot zgled posvečenega življenja navaja avtor Janeza in Marijo. Devišтво prejema svoje življenje neposredno od križa in daje duhovno rodovitnost. K bistvu posvečenega življenja spada naravnost na skupnost, kajti posvečeno življenje se je porodilo v skupnosti Janeza in Marije. Naravnano je k življenju za druge, ne zase. Janez je bil apostol, duhovnik. Latinska Cerkev je ohranila celibat duhovnikov. Zakon pripada Stari zavezi, devištvo pa Novi zavezi. Zato Cerkev uči, da ima na objektivnem področju devištvo prednost pred zakonom (DS 1810). Vendar s tem ne reče ničesar glede subjektivnega področja. Bog svobodno kliče, kogar in kakor hoče. Oboji, zakonci in Bogu posvečeni, morajo hoditi za Kristusom na križ. Odločilno je odgovoriti na božji klic. Ta klic mora biti vsakemu posamezniku na prvem mestu. Pri posvečenem življenju ne gre za odpoved ljubezni, pač pa za drugo obliko ljubezni. Človek ni omejen samo na eno družino. Izbira navadno ne gre brez bojev. Avtor omenja tri napačna stališča ob božjem klica-

nju za posvečeno življenje: 1. Mlad človek se noče odreči zaročencu ali zaročenki. Kratko malo ne daje prostora za Boga. 2. Pripravljen je sprejeti božjo voljo samo toliko, kolikor se sklada z njegovo voljo. Tako nastane nesprejemljiva kombinacija »da – toda«. 3. Dekle hoče fanta, ker pripada Bogu. To je egoizem. Na koncu avtor razlaga, da je za Cerkev in za družbo pomembno tako zakonsko kakor Bogu posvečeno življenje.

Rocco Buttiglione je napisal daljšo razpravo o **vlogi družine pri posredovanju vere** (43–64). Ob Tomažu Akvinskem kaže, da je vera v prvi vrsti dar. Prav tako posredovanje vere. Vendar pri tem posredovanju človek tudi sodeluje in k sodelovanju so še na poseben način poklicani starši. Buttiglione se ustavlja predvsem pri tistem tihem pričakovanju, ki ne poteka na besednem področju, ampak na področju »biti« vsakega posameznika (58s). Zato je za vzgojo odločilno, da zakonci živijo med seboj pristno zakonsko ljubezen (59).

Filipo Santoro, profesor dogmatike v Rio de Janeiru, je napisal razpravo **glede problemov in perspektiv teologije osvoboditve** (65–78). Avtor najprej pove, da je izvir teologije osvoboditve strahotna drama revščine, ki jo doživljajo ljudje v Latinski Ameriki. Ob tem se je pojavljalo vprašanje, kako se upreti tako nečloveški resničnosti. Že v petdesetih letih se je začela vse bolj in bolj uveljavljati misel o osvoboditvi. Drugo splošno zasedanje konference latinskoameriškega episkopata v Medellínu 1968 je to smer tako rekoč uzakonilo (66). Pod vplivom evropskih teoloških tokov (teologije zemeljskih stvarnosti, politične teologije, teologije upanja) so začeli vse bolj in bolj poudarjati, da posega Kristusovo odrešenje tudi v sedanost in ne samo v eshatologijo. Ko so teologi spremljali nekatere teološke tokove v Evropi, so pri teologiji osvoboditve začeli ločevati razodetje, učlovečenje in krščansko vero na eni strani ter odrešenje na drugi. Od progresističnih evropskih teologij se teologija osvoboditve razlikuje v tem, da poudarja prednost prakse (68). Vedno večji vpliv na napačno teologijo osvoboditve je imel marksizem. Po izjavi kongregacije za nauk vere glede nekaterih vidikov teologije osvoboditve poudarjajo razliko med zgodovinsko-pozitivnim marksizmom in teoretičnim »marksizmom« kot teorijo socialne

analize (69). Glede ekleziologije in inkulturacije se je po avtorjevem mnenju potrebno ravnati po določilih zadnje izredne škofovske sinode v Rimu. Potrebno pa je tudi imeti pozitiven odnos do ljudske vernosti (78).

Vsebinsko najbogatejše v celotni številki *Anthroposa* je predavanje Carla Caffarra, ki ga je imel na začetku generalnega zasedanja sveta za družino 11. decembra 1985. Naslov predavanja je **Vest, resnica in cerkveno učiteljstvo v zakonski morali** (79–88).

Caffarra govori najprej na splošno glede odnosa med vestjo in učenjem Cerkev o npravnosti. Vest je delovanje našega razuma, sodba, po kateri odkrijemo npravno resnico, ki nam ovrednoti posamezno dejanje. Vendar je razlika med sodbo vesti in drugimi logičnimi sodbami. Logične sodbe so samo pogojne, Spremlja jih »če«. Sodbe vesti pa so brez tega »če«. Navzoča je brezpogojna dolžnost. *Dejstvo*, da se človek ne more oprostiti od zahteve lastne vesti, kaže, da oseba sodi o resnici, ki biva pred vestjo. To pomeni: ni odvisna od resnice, ampak vest je odvisna od resnice. Iz tega pa sledi, da je avtonomija vsakega posameznika podrejena resnici. Po nauku sv. Avgušтина »iustum est ut omnia sint ordinatissima« (De libero arbitrio 1,6,15). V moči deležnosti človeškega razuma pri luči božje stvariteljske modrosti odkriva človek ta notranji red biti in more tako presojsati, ali je njegovo dejanje znotraj tega reda ali pa ga zanika. Videti notranji red biti in spoznati nespremenljive zahteve moralnih načel je največje dobro za vest. Brez tega spoznanja je vest prikrajšana za luč, ki omogoča videti dobro ali slabo pri dejanju, ki naj se izvrši. To spoznanje je za vest kakor luč za oči. Brez luči oko sploh ne more videti. Od sodbe vesti je odvisna človekova večna usoda. Dejansko je človek izpostavljen zmoti, negotovosti in težavam pri odkrivanju resnice glede pravnega in napačnega. Zato je Bog podaril cerkveno učiteljstvo, ki poučuje glede nesprejemljivih zahtev npravnega reda. Tako morejo biti sodbe vesti pravisna človekova večna usoda. Dejansko je človek izpostavljen zmoti, negotovosti in težavam pri odkrivanju resnice glede pravnega in napačnega. Zato je Bog podaril cerkveno učiteljstvo, ki poučuje glede nesprejemljivih zahtev npravnega reda. Tako morejo biti sodbe vesti prave. Govoriti o konfliktu med

vestjo in cerkvenim učiteljstvom je isto kakor govoriti o konfliktu med očesom in svetlobo. Svetloba ne ovira gledanja, marveč ga omogoča. Sploh je gledanje na vest in cerkveno učiteljstvo kot na rivala možno samo tedaj, če vesti pripisujemo ustvarjanje resnice in če nismo prepričani, da ima cerkveno učiteljstvo karizmo resnice. V tem okviru je potrebno gledati na »pravice vesti«. Cerkevne učiteljstva ne smemo enačiti z državno avtoriteto. Namen države je samo »skupno dobro«, edini namen Cerkev pa je voditi ljudi k večnemu občestvu (communio) z Bogom. Če politična oblast ne upošteva človekove integritete, so njeni zakoni neveljavni (npr. legalizacija splava). Ostati v Kristusovi resnici je prvi pogoj za obstoj Cerkev. Tako zadenemo v srce problemov: v konflikt med dogmatičnim in liberalnim načelom (84). Liberalno načelo je proticerkveno »par excellence«, ker kratko in malo zanika pokorščino razodeti resnici (85). Ravno liberalno načelo je tisto, ki vidi v vsakem poseganju cerkvenega učiteljstva omejevanje vesti in zahteva »versko svobodo« na področju vesti. Ob sprejetju dogmatičnega načela moremo govoriti o »pravica vesti« samo znotraj soglasja s cerkvenim učiteljstvom. Vernik ima pravico, da ga cerkveno učiteljstvo pouči glede npravnih resnic. Vest ima pravico do cerkvenega učiteljstva.

Nato se avtor na kratko ustavlja pri odnosu vesti, cerkvenega učiteljstva in odgovornega starševstva (85ss). Bistvena za Humanæ vitæ je trditev o neločljivi zvezi dvojnega smisla zakonskega dejanja: smisla združitve in smisla roditve v zakonskem dejanju (HV 12). Ta resnica je utemeljena v stvari sami, je »ontološka resnica« (86). Resnica o nerazdružni povezanosti dvojnega smisla zakonskega dejanja obstaja vedno, preden se jo zavedamo in neodvisno od tega, koliko se jo zavedamo. Če človek ne pozna resnice, ne deluje v resnici in izgublja svobodo. Ustvarjal bo eksistenco v zmoti; ustvarjal bo neeksistenco. Humanæ vitæ razodeva resnico o človeški osebi. To je konkreten primer o izvajanju globoke povezanosti med vestjo in cerkvenim učiteljstvom. Cerkev ne uči ideala. Uči resnico o človeku, tej pa se mora vsakdo podrediti. Resnica človeka osvobaja. Cerkveno učiteljstvo odkriva resnico o zakonski ljubezni. Ta resnica napolnjuje za-



konce s pravim veseljem.

Iz življenja instituta pa zvemo, da je bilo v akademskem letu 1985/86 140 vpisanih in da so v akademskem letu 1984/85 trije doktorirali, štirje postali magistri in da je bila podeljena ena diploma. Dne 22. 10. 1985 je bil enodnevni seminar glede podaljševanja življenja, od 31. 1.–2. 2. 1986 pa je bil tridnevni seminar o bioetiki.

*Andrej Pirš*

### **Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 16 (1987) 1.**

Prva številka v l. 1987 je posvečena edinosti Cerkev. V uvodnem razmišljanju razlaga Hans Urs von Balthasar med drugim, da je papež vidno znamenje edinosti in da postanemo deležni bistva ene in edine Kristusove Cerkev po krstu, eharistiji in spovedi (1).

Walter Kasper je napisal sestavek Cerkev kot zakrament edinosti (2–8). Najprej pokaže, kako ima edinstvo v Bogu svoj izvor, v stvarjenju svojo utemeljenost, v Jezusu Kristusu svojo izpolnitev in v Cerkvi svojo začasno (vorläufige) zgodovinsko uresničitev ter svoje orodje (3). Cerkev je namreč nekaj zakrament, tj. znamenje in orodje edinosti z Bogom in med ljudmi (C 1). Na osnovi Svetega pisma se je kasneje razvil nauk o trojni vezi edinosti: vez ene, skupne veroizpovedi; vez istih zakramentov, in vez cerkvenega občestva pod enim vodstvom (C 13). V drugem delu svojega razmišljanja govori W. Kasper o različnosti. Od vsega začetka je v Cerkvi tudi bogata raznolikost. Samo po različnosti se razodeva svoboda in univerzalnost evangelija in njegova neodvisnost od določene kulture ali politične oblike in je zajamčeno spoštovanje svobode sleherne osebe. Cerkev se uresničuje v različnih načinih oznanjevanja, bogoslužja, pobožnosti, v različnih teologijah in cerkvenih zakonodajah (4). V tretjem delu W. Kasper nakaže, kako morata biti edinstvo in različnost v medsebojni harmoniji. Zakonito, zaželeno in potrebno raznolikost moramo razlikovati od nesprejemljivega pluralizma. Vsi smo poklicani h graditvi enega Kristusovega telesa, ki je sestavljeno iz mnogih udov. To je prvotni bibličen pojem za koinonia oziroma communio.

Vsaka delna Cerkev mora biti povezana s celoto. Brez te communio izgubi svojo identiteto. Enost (enota) v različnosti in različnost v enosti (enoti) ima svojo prapodobo in poslednji temelj v načinu enosti (enoti) Boga samega. Enost Boga se uresničuje v treh božjih osebah in tri božje osebe obstajajo v enem samem božjem bistvu. Edinstvo (enota, enost) Cerkev je potrebno umevati po vzoru trinitarične edinosti (enote). V skrivnosti sv. Trojice najdemo odgovor na odnos med edinstvom in različnostjo (5). Katoliško umevanje edinosti se razlikuje od pravoslavne, anglikanskega in protestantskega. Vključuje namreč vedno tudi edinstvo in hierarhično communio s petrovsko službo. Petrovska služba je centrum, fundamentum et principium unitatis (prim. DS 3051; C 18). Krajevna Cerkev ima svoje vidno znamenje edinosti v škofu, vesoljna Cerkev pa v papežu. Tako more biti katoliška Cerkev jasnejše in konkretnije znamenje edinosti za svet (7). W. Kasper navaja, kako ravno pravoslavni v nauku o sv. Trojici ob upoštevanju enakosti vseh treh oseb poudarjajo hierarhičnost. Prizvir je pri Očetu, ki svobodno vse daje Sinu in Svetemu Duhu in od njiju ponovno vse prejema. To neprestano izmenjavanje ima svoj notranji nespremenjeni red. Za Cerkev je to potrebno razumeti v analognem pomenu (8).

H. U. von Balthasar nato na kratko razmišlja o edinosti med Staro in Novo zavezo (9–11). Pridružuje se Karlu Barthu, ki je vztrajal pri tem, da je samo ena zaveza z Bogom. Vendar Balthasar razlaga, da so prejšnje zaveze v različnih stopnjah naravnane na svojo izpolnitev in dopolnitev, ki je v Jezusu Kristusu (9). S spoštovanjem moramo gledati na tiste Jude, ki pričakujejo Mesija (10). Drugače pa je tedaj, kadar hočejo tisti Judje, ki so razočarani nad Mesijevim prihodom, izgraditev božjega kraljestva vzeti v svoje roke in ustvarjajo ateistične totalitarizme, ki so bolj peklensko kakor pa božje kraljestvo. Krščanstvo je z judovstvom globoko povezano (11).

Severnoameriški jezuit Francis A. Sullivan (r. 1922), ki poučuje dogmatiko na Gregorijani in je vodja instituta za duhovno teologijo, je napisal razpravo Sveti Duh – počelo edinosti Cerkev (12–16). Cerkev je hkrati skupnost vere, upanja in ljubezni ter hierar-



hično urejeno občestvo. Temeljno počelo edinosti obojnega vidika Cerkve je Sveti Duh (12). Sveti Duh obdarja in vodi Cerkev z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi (C 4). Hierarhiji so podrejeni tudi karizmatiki. Prave karizmatike navdaja Sveti Duh s spoštovanjem do avtoritete apostolov in njihovih naslednikov. Sv. Frančišek Asiški je na primer zelo spoštoval celo nevredne duhovnike. Pastirji so poklicani, da podpirajo in urejajo karizme. Na institucije moramo gledati v luči analogije med Kristusovo človeško in božjo naravo. Isti Duh, ki prebiva v Kristusu, prebiva tudi v Cerkvi.

Sledi odlomek iz Balthasarjeve knjige o Karlu Barthu o razcepljeni Cerkvi (17–21). V Svetem pismu je različnost podrejena edinstvi (17). Tudi Barth je videl pomen vidne edinstvi. Poudarjal pa je, da mora edinstvo vedno temeljiti na teološki osnovi in nikoli na politični ali praktični (18). Vsako zedinjenje mora temeljiti na jasno formulirani veroizpovedi. Barth svari pred kompromisi in irenizmom (19). Iskal je stika tudi s katoliško Cerkvijo. 1927 je v Münstru predaval: Rimski katolicizem kot vprašanje protestantski Cerkvi. Bil je mnenja, da so si v 16. in 17. stoletju protestanti in katoličani vsaj gledali iz oči v oči, medtem ko v njegovem času gledajo drug mimo drugega (19). Pota za zedinjenje bomo odkrili samo, če bomo jasno vedeli, zakaj nismo edini. Izraz sestrinska Cerkev je Barth uporabljal samo za druge protestantske Cerkve. Glede katoliške Cerkve je izrekel svoj anathema, a je priznaval, da je tudi tam ohranjena cerkvena substanca. Zavedal se je, da nas ločujejo samo komparativi (21). Balthasar zaključuje, da moramo tudi mi v protestantih na osnovi krsta gledati resnične ude Kristusovega telesa.

Sledi pogovor s sedaj že pokojnim jezuitom Oskarjem Simmlom o težavah glede edinstvi (22–37). Simmel poudarja, da moramo ob govorjenju o edinstvi v prvi vrsti upoštevati delovanje Svetega Duha (22). Če hoče biti Cerkev znamenje troedinega Boga, mora biti edina (23). Edinstvo Cerkve je dar Svetega Duha, ker Sveti Duh prebiva v Cerkvi in je ne bo nikoli zapustil. Pavel opominja Efežane, naj varujejo edinstvo Cerkve. Edinstvo je torej dobrina, ki jo moremo tudi izgubiti (24). Na vprašanje glede bazičnih skupnosti Simmel najprej pojasnjuje njihov izvor. Ime

se je pojavilo 1968 v Franciji. Ob vsej raznolčnosti je bazičnim skupnostim skupno to, da niso zadovoljne z delovanjem uradne Cerkve. Simmel priznava, da so se vse prenove začele od spodaj, vendar se je to dogajalo v povezanosti s hierarhijo. Današnje bazične skupnosti se dajo raje voditi čustvom kakor pa jasnemu in treznemu spoznanju. Če se hočejo bazične skupnosti osamosvojiti od cerkvenega vodenja, pripelje to kmalu v razdore (30). Ne gre za slepo, ampak za svobodno pokorščino Kristusu (31). Na vprašanje glede krivde zaradi nastalih razdorov pa meni Simmel, da moramo biti zelo previdni v sodbah in obsodbah (32). Glede osebne krivde Kerularija, Humberta in Lutra bi mogel soditi le spovednik, končno le Bog sam (33). Po vsakem razdoru je Kristus svojo Cerkev obdaril z novo močjo vere. Težave moremo premagovati le, če se naslonimo na Kristusa.

Med kritike in poročila je najprej uvrščen dokument mednarodne teološke komisije o Jezusovi zavesti glede samega sebe in svojega poslanstva. Objavljeno je tretje spopolnjeno besedilo, ki je bilo sprejeto takoj po škofovski sinodi 8. 12. 1985. Besedilo je pripravila podkomisija, ki jo je vodil Christoph Schönborn. Prvotno je imela namen obdelati dvojno vprašanje, in sicer: Quid scitur a Jesu Christo? in Quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato? Ker pa se je petletno obdobje članov komisije že iztekalo, je drugo vprašanje odloženo za kasnejšo obravnavo. Vprašanje o Jezusovi zavesti je postajalo vse bolj in bolj aktualno zlasti ob soočenju cerkveno-dogmatičnega pojmovanja z zgodovinsko-kritičnim pojmovanjem. Še posebej ob vprašanju, ali se je Jezus zavedal svojega božanstva in ali je imel namen ustanoviti Cerkev, so bili odgovori strokovnjakov različni. Ta razdeljenost mnenj je prišla tudi v sredstva družbenega obveščanja; in tako je vsebina Kristusove zavesti postala pomembno pastoralno vprašanje. Vsebina dokumenta je izražena v štirih tezah, ki so nato utemeljene s komentarji na osnovi besedila iz sinoptičnih evangelijev in na koncu še posebej z Janezovim evangelijem, ki večkrat izrečno govori o tem, kar imajo drugi evangeliji le vključno. V prvi tezi je rečeno, da se je Jezus zavedal, da je Sin božji in v tem pomenu sam Bog. Zavedal se je torej svojega božanstva. V drugi tezi

je rečeno, da se je Jezus zavedal namena svojega soteriološkega poslanstva kot tisti, ki ga je poslal Oče. V tretji tezi je poudarjeno, da je Jezus hotel ustanoviti Cerkev, ki je bila dokončno ustanovljena na veliko noč in na binkošti. V četrti tezi je govor o Kristusovi ljubezni do vseh ljudi in o tem, da Jezus osebno ljubi slehernega človeka. S temi štirimi tezami so pozitivno zavrnjene trditve zgodovinsko-kritičnega umevanja Svetega pisma.

Škof Paul Josef Cordes, tajnik papeškega sveta za laike in že sedem let deluje v tem svetu, opisuje nekatera najbolj razširjena duhovna gibanja (49–66). Svět za laike je namreč pristojen za mednarodno razširjena gibanja. Iz te Cordesove predstavitve zvemo marsikatero značilnost in zanimivost posameznih gibanj.

Američan Thomas H. Hart (r. 1939 v Milwaukeeju, Wisc.) predstavlja spreobrnjenca, pisatelja in časnikarja G. H. Chestertona (1874–1936), in sicer pod vidikom njegove apologetske usmerjenosti (66–83). Chesterton je objavil okoli sto del. Pri njem se pozna vpliv Newmana. V krščanstvu je Chesterton videl uresničitev vseh človekovih teženj (70). Chestertonova apologetika se ne osredotoča niti na Boga niti na Kristusa, ampak na Cerkev (72). Zoper racionalizem je poudarjal prvino čudenja. Dejal je, da se moramo ponovno naučiti čuditi se (76). A ob vsem čutu za skrivnost spoštuje tudi razum (82). Chestertonova apologetika sloni na človekovih težnjah. Vedno znova je Chesterton prihajal do prepričanja, da katoliška Cerkev daje več ko kdorkoli drug. Zelo rad se je izražal v podobah. Ena od teh je primerjava med ključem in ključavnico. Če ključ odpre ključavnico, vem, da je ključ pravi (73).

Filmski kritik Josef Schnelle (r. 1949) ob določenih filmih analizira, kako so avtorji v njih skušali v gledalcih prebuditi občutek strahu (83–90).

Balduin Schwartz poroča, da so 28. 10. 1986 v mestu Schaan v kneževini Liechtenstein odprli mednarodno akademijo za filozofijo. Predstojnik akademije je Josef Seifert.

Na koncu Franz Greiner piše, kako danes v ZR Nemčiji mnogi gledajo na Cerkev preveč kot na pozunanjeno. Avtor meni, da bi se ponovno morali bolj zavedati njene skrivnosti.

*Andrej Pirš*

Concilium 205 je posvečen cerkvenim ustanovam in nosi naslov: Cerkev njeno pravo, njena stvarnost. Ima uvodnik: Cerkevno pravo – stvarnost Cerkev, in tri poglavja: Splošna vprašanja, Posebna vprašanja, Sprejetje. Uvodnik sta napisala James Provost in Knut Walf. Po predhodnih opombah skušata ugotoviti, koliko je novi zakonik ohranjen, koliko je prerovski, koliko je cerkvenosten (ecclesiastical). V splošnih pripombah pravi: »V tej številki Conciliuma obravnavamo novi zakonik, da bi presodili njegove odnose z današnjo Cerkvijo, njegovo skladnost s podobo, ki si jo ustvarja Cerkev o sami sebi, in njeno ustvarjalnost, da bi se odzvala pastirskim izzivom našega časa« (9f). Nato razlaga, kako zakonik pojmuje Cerkev, kakšno vlogo pripisuje vodstvu in božjem ljudstvu, kakšna je napetost med vrhovno oblastjo in med božjim ljudstvom, kakšna je napetost med vrhovno oblastjo in med oblastjo krajevnih Cerkva (tako skušam brez tujk izraziti smisel, ki jih imajo verjetno besede »l'application du principe de subsidiarité) in koliko bi utegnil koristiti verskemu življenju.

Prvo razpravo je napisal švicarski duhovnik Eugenio Corecco, profesor za cerkveno pravo v Fribourgu, podpredsednik Mednarodnega sveta Studio Iuri Canonici Promovendo. Naslov razprave: Cerkevni (ecclesiologiques) temelji zakonika cerkvenega prava. Vse posnetke razprav je v tej številki podalo uredništvo, zato jih kar prevajam. Moji bi bili morda bolj sočni, toda daljši, predolgi za BV. – Posnetek Coreccove razprave:

»E. Corecco podaja pomemben bogoslovni vidik za presojanje novega zakonika. Ugotavlja dve pojmovanji Cerkve, ki sta v njem: Cerkev kot popolna družba in Cerkev kot občestvo ter razvija primere za obe. Kljub marsikaterim obžalovanjem vrednim slabostim v obravnavanju Cerkve kot občestva, je uspel, da navede važna občestva vernikov, Cerkva in njenih služabnikov, ki so značilna za osnovne okvire prava« (12).

Druga razprava ima naslov: Pojem prava in razvoj pravnosti, kakor ga prikazuje Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983. Napisal jo je Avstrijec Richard Potz, profesor za cerkveno pravo na dunajskem vseučilišču, član Dunajske katoliške akademije, podpredsed-

nik Društva za pravo vzhodnih Cerkva, svetnik Odbora za spremembe prava vzhodnih Cerkva. Posnetek razprave:

»R. Potz uvršča novi zakonik v miselno zvezo današnjih pravnih pojmovanj, zlasti tistih o zgodovinskosti (historicité) prava. Ta zakonodaja je samo eden izmed trenutkov v zgodovinskem razvoju, ki se nadaljuje. Napetost med pojmovanjem Cerkve kot popolne družbe in Cerkve kot občestva je v ostalem dokazana v njegovih razčlenitvah sedmih knjig Zakonika in v odnosu do posebnih predmetov v zakonodaji.

Tretjo razpravo je napisal nizozemski jezuit Peter Huizing iz Nijmegena, upokojeni profesor za cerkveno pravo in bivši svetovalec papeškega odbora za presnovo cerkvenega prava. Dal ji je naslov: Osrednji pravni sestav in samostojne Cerkve. Posnetek:

»Mesto novega zakonika v občestvu krajevnih Cerkva razčlenjuje P. Huizing. Opira se na učenje Vatikana II in podaja skrbno razčlemba Cerkve ene, ki je v vsaki krajevni Cerkvi, in Cerkve ene, ki je začeni s krajevnimi Cerkvami in zunaj njih. Njegova razprava je pomemben opomin, da zahteva pravilna razlaga zakonika stalno preučevanje Vatikana II« (12).

Ali novi Zakonik izboljšuje pravo katoliške Cerkve? Tako se sprašuje kanadski duhovnik Francis Morrissey, dekan in profesor na fakulteti cerkvenega prava na Saint Paul University, bivši predsednik Kanadskega društva za cerkveno pravo in častni član družtev za cerkveno pravo v Ameriki, Kanadi, Veliki Britaniji in Irlandiji, Avstraliji ter Novi Zelandiji. Posnetek:

»Splošno ocenitev v luči pričakovanj, ki so jih gojili pred zakonikom, podaja F. Morrissey. Novi zakonik na splošno ustreza raznim merilom, ki so jih vnaprej postavljali zanj. Pisec je mogel ugotoviti več raznih stvarnih postavk v pravu. Vendar je določeno število točk, ki bodo zahtevale prilagoditev ali bistveno spremembo v prihodnjih letih« (12).

»Naslednja skupina razprav, ki se obrača proti posebnim področjem, ki so važna za pastirstvo, raziskuje zakonik od znotraj. Te razprave presojajo popravljeni zakonik glede na njegov odnos do stvarnosti današnjega katoliškega življenja« (12).

Prvo tako razpravo je napisal francoski duhovnik Jean Bernhard, bivši profesor na katoliški bogoslovni fakulteti v Strasbourgu, ustanovitelj in urednik glasila *Revue de droit canonique*, sotrudnik papeškega odbora za posodobitev zakonika cerkvenega prava in član Francoskega cerkvenopravnega odbora. Naslov razprave: Novo zakonsko pravo. Posnetek:

»J. Bernhard sooča zakonsko pravo z velikimi prosvetnimi spremembami, ki se dogajajo v današnjih zahodnih družbah. Zakonik, tako zaključuje, zavzema preroško stališče proti današnjemu prevladujočemu mnenju, da je poroka posameznikova zadeva, in poziva skupnost, naj se zavzame za par. Ugotavlja pa tudi, da se zakonik ne dotika resničnih stvarnih pastirskih vprašanj, ki se tičejo vere tistih, ki se danes poročajo« (12).

Švicarski duhovnik Libero Gerosa, duhovni voditelj vseučilišnikov v Tessinu, si je pridobil doktorat z delom: Ali je izobčenje kazni? Svoji razpravi v Conciliumu je dal naslov: Kazensko pravo in cerkvena stvarnost; uporabnost kazenskih ukrepov, predvidenih v novem cerkvenem zakoniku. Posnetek:

»Med pripravami za novi zakonik so vstala težka vprašanja glede bogoslovnih dokazov, ki govorijo v prid kazni v Cerkvi. L. Gerosa raziskuje, kako se novi zakonik loteva teh vprašanj, ali se vzdržuje, da bi se jih lotil. Tudi on ugotavlja dvojnega duha v zakoniku: bogoslovno zavzetost za občestvo, ki zagotavlja z načinom, kako pojmovati kazni, pomemben napredek v primeri s prejšnjim zakonikom, z druge strani pa 'stvaren' ('positiviste') pristop, ki se zadovoljuje s ponavljanjem načel starega zakonika, ne da bi jih napravil razumljivejša za današnjega človeka« (13).

Župnijsko življenje in novi zakonik. To je naslov razprave, ki jo je napisal ameriški duhovnik John Huels iz reda servitov, ki predava cerkveno pravo na Catholic Theological Union v Chicagu. Posnetek:

»Način, kako obravnavajo župnijsko življenje, je v očeh J. Huelsa (v novem zakoniku) boljši (kakor v prejšnjem). Pristop novega zakonika daje prednost župnijskemu občestvu in omogoča pisano množico ustrojev udeleževanja in služb. Vprašljiva podro-

ča obstajajo in se gibljejo od pomanjkljivega obravnavanja nekaterih predmetov v zakonu-ku do širših vprašanj zamotanega cerkvenega prava, vprašanj, ki se tičejo župnijskega življenja in naraščajočega pomanjkanja duhovnikov« (13).

Dominikanka doktorica Elisabeth McDonough, Američanka, ki je doktorirala iz cerkvenega prava na Ameriškem katoliškem vseučilišču, kjer je danes profesorica. Učila je tudi na papeškem zavodu Josephinum, mnogo predavala po raznih krajih v ZDA in postala svetovalka v zadevah cerkvenega prava v raznih redovniških skupnostih, je napisala razpravo: *Ženske in novo cerkveno pravo*. Posnetek:

»E. McDonough ceni izboljšanje pravnega položaja žensk v novem zakonu in objasnjuje, kako so dosegli ta napredek s tem, da imajo ženske za laike in gledajo nanje kot nasprotje moških. Pravne težave ostajajo, pa tudi splošnejša vprašanja o odnosih med duhovništvom in laištvom ter o izgubi za Cerkev, izgubi nadarjenosti, strokovnega znanja in izkušenj velikega števila svojih udov zato, ker so ženske izključene iz položajev, ki so pridržani moškim« (13).

Razpravo: *Redovniško življenje in posodobljeni zakonik* je napisal duhovnik Richard Hill, jezuit, profesor za cerkveno pravo na bogoslovni šoli Družbe Jezusove v Berkleyu v Kaliforniji. Posnetek:

»R. Hill ugotavlja, da je poglavje o redovnikih v novem zakonu eno izmed tistih, ki so bila najbolj temeljito predelana. Njegovo razglabljanje o štirih bistvenih prvinah redovnega življenja kaže s prstom na različnost ravnanja, ki nanjo naletimo v Severni Ameriki. V ozadju te različnosti se skriva trajna napetost med vrednoto svobode in osebne neodvisnosti, pa med omejitvami, ki jih nalaga izročilo in pravo« (13).

»Tri sklepne razlage tega zvezka se lotevajo novega zakonika z vidika najrazličnejših izkustev. Slikajo različne primere, kjer ena Cerkev s svetovno razsežnostjo razvija svojo dejavnost in kjer je torej treba upoštevati njeno pravo« (13).

Prvo sklepno razpravo je napisal ameriški maronitski duhovnik John Faris, kancler škofije Saint-Marion, predavatelj na Ameriškem katoliškem vseučilišču. Naslov njegove razprave: *Pogled vzhodnih katoliških Cerkev*

na novi zakonik latinskega cerkvenega prava. Posnetek:

»Odnos novega zakonika latinske Cerkev do vzhodnih katoliških Cerkev raziskuje J. Faris. Spričo Cerkev, ki je v resnici občestvo obrednih Cerkev 'sui iuris' se določbe novega zakonika nanašajo na pripadnost Cerkv, na pravice in na prejetje zakramentov ter na bistvene ustroje cerkvene ureditve. Pravna ureditev vesoljne Cerkev bo ostala nepopolna, dokler ne bo dokončana posodobitev prava vzhodnih Cerkev« (13).

Razpravo: *Odmev v protestantskih Cerkvah z nemškega jezikovnega področja* je napisal Albert Stein, profesor na bogoslovni fakulteti na vseučilišču v Heidelbergu, profesor za cerkveno pravo na Dunaju in upravnik najvišjega sveta pokrajinske evangeličanske Cerkev v Badnu (Karlsruhe). Posnetek:

»A. Stein podaja zelo poučen pregled, kako so se odzvale na novi rimsko-katoliški pravni zakonik Cerkev z nemškega jezikovnega področja, ki so izšle iz reformacije. Ugotoviti je mogel tako poteze pritrdilnega stališča kakor zaskrbljenosti zaradi vloge papeštva, položaja laištv in zakramentalnega prava. Vendar pa zakonik utrjuje določeno jasnost, ki je pomembna za ekumenski pomenek« (14).

Steven Bwana, doktor utriusque iuris Lateranskega papeškega vseučilišča dela na sodišču v Tanzaniji v Dar es Salaam, je ud narodne tanzanijske katoliške skupine in mednarodne Caritas. Napisal je razpravo: *Kakšen učinek je imel novi zakonik v Afriki*. Posnetek:

»Novi zakonik je bil razglašen za Cerkev svetovne razsežnosti. Koliko se sklada s stvarnostjo življenja v Afriki, to je tisto, kar zanima S. Bwana. Meni, da je pravo in tudi sicer velik del običajnega katoliškega ravnanja še vedno tuje krajevnim omikam. To more postati kočljivo, kadar se nanaša na stvarnosti, kakor je poroka, ki posega v samo versko življenje v različnih okoljih omike. Čeprav ima zbornik namen urejati oblast rimskega papeža nad celotnostjo Cerkev, so vendar potrebni prilagodljivostni ukrepi, da prikrojijo njegove uredbe krajevni življenju. Pomoček za to je cerkveno sodišče« (14).

Razpravo: *Novi zakonik v eni izmed škofij v andskih Kordiljerah* je napisal škof José Dammert Bellido, ki je predaval rimsko in



cerkveno pravo na Katoliškem vseučilišču v Peruju, postal svetnik papeškega odbora »pro recognoscendo CIC« in podpredsednik Peruske škofovske zveze. Posnetek:

»J. Dammert-Bellindo piše s svojega vidika kot škof z ene izmed podeželskih škofij v perujskih Andah. V novem zakoniku odkriva mnogo prijemljivih postavk na ravni vsakdanjega življenja. Kljub temu ostaja ta zakonik zelo evropski in zelo meščanski. Z vidika cerkvenega življenja v njegovi in v drugih podeželskih župnijah pomeni novi zakonik preveč zamotan in nadroben škofijski ustroj in brez učinkovitega odnosa do Cerkve, ki je bolj in bolj odvisna od pomoči neduhovnikov« (14).

Kaj naj še rečemo? Prvič, zakonik je tu. Drugič, v njem so dvoumja. Tretjič, zakonik odpira Cerkvi velike možnosti. Četrtič, zakonik je skušnjava, da bi se zabubili vanj in prezrli, da mora Vatikan II razlagati zakonik in ne narobe. »Namen zakonika ni, da bi nadomestil Evangelij, in ne, da bi bil pregrada, ki bi nas ločila od stvarnosti, ki v njih živi Cerkev, ali da bi celo izpodrinil izrečne izjave Vatikana II. To, za kar gre, je, da daje sredstvo, kako uporabiti Evangelij in učiteljstvo v stvarnosti cerkvenega življenja« (14–15).

*Janez Janžekovič*







# VSEBINA

(Table of Contents)

## RAZPRAVE (Articles)

<b>France Oražem</b>	
Delovanje Svetega Duha v zakramentih . . . . .	89
<i>The Action of the Holy Spirit in the Sacraments</i>	
<b>Drago Ocvirk</b>	
Kristjani v javnosti . . . . .	105
<i>Christians in Public Life</i>	
<b>Jože Krašovec</b>	
Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi . . . . .	115
<i>The Problem of God's Righteousness in Ecclesiastes</i>	
<b>Jože Ramovš</b>	
Župnija prihodnosti kot občestvo skupin . . . . .	127
<i>The Future Parish as a Community of Groups</i>	

## PREGLEDI (Surveys)

<b>Anton Strle</b>	
H. U. von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi in o miru v teologiji . . . . .	145

## PREVODI (Translations)

<b>Eugen Biser</b>	
Kakšni prihodnosti gre Cerkev naproti? . . . . .	161
<b>Jean-Yves Calvez</b>	
Kritizirana in sprejeta »teologija osvoboditve« . . . . .	171

## POROČILA (Reports)

Teološka fakulteta v akademskem letu 1985–86 (A. Stres) .	183
---	-----

## OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

G. Jarczyk – P. J. Labarrière, <b>Hegelianana</b> (A. Stres) . . . . .	187
<b>Theologische Realenzyklopädie (TRE)</b> (M. Smolik) . .	190
<b>Anthropos 2</b> (1986), 1 (A. Pirš) . . . . .	194
<b>Internationale katholische Zeitschrift (Communio)</b> 16 (1987), 1 (A. Pirš) . . . . .	197
<b>Concilium</b> 1986, 205 (J. Janžekovič) . . . . .	199

