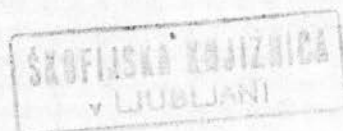


# BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI

LETO XXVII  
ZVEZEK 3-4



LJUBLJANA 1967





**VSEBINA**  
**(Index)**

**RAZPRAVE (Dissertationes):**

Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju (Fides iuxta Constitutionem »Dei Verbum«), Anton Strle . . . . .	161
Leto vere v luči svetega pisma (Annus fidei et Sacra Scriptura), Jakob Aleksič . . . . .	170
Oblike modernega ateizma (Species atheismi huius temporis), Vekoslav Grmič . . . . .	179
O predmetu vere (De obiecto fidei), Janez Fabijan (†) . . . . .	211
»Reconciliatio amicitiae«, Štefan Šteiner . . . . .	223
Svetost, svetniki in češčenje svetnikov (De sanctitate et de cultu sanctorum), Anton Strle . . . . .	233
Spregled od splošnih cerkvenih zakonov (De potestate dispensandi a generalibus Ecclesiae legibus), Stanko Ojnik . . . . .	255
Poslušalci in pridiganje (Auditores et praedicatio), Štefan Šteiner . . . . .	261

**IN MEMORIAM**

Profesor Janez Fabijan (1889—1967) . . . . .	287
Umrli je mož..., Vilko Fajdiga . . . . .	288
Pastoralna in ekumenska usmerjenost dogmatike profesorja Fabijana, Anton Strle . . . . .	291
Bibliografija dr. Janeza Fabijana, Vekoslav Grmič . . . . .	294

**PREGLEDI IN POROČILA (Conspectus et relationes):**

Priprave za dialog v semeniščih in na fakultetah, Vilko Fajdiga . . . . .	298
Nekaj pripomb o zakramentu sv. pokore, Anton Strle . . . . .	300
Še vedno aktualna knjiga o evharistični katezezi, Anton Strle . . . . .	303
Zbornik teološke fakultete I.—X. (1951—1960), Marijan Smolik . . . . .	308

**OCENE (Recensiones):**

Karel Vladimir Truhlar, Pokoncilski katoliški etos, Vekoslav Grmič . . . . .	310
Bibliotheca Sanctorum IX., Maks Miklavčič . . . . .	311
Patrologiae Latinae Supplementum, Marijan Smolik . . . . .	314

ZAPISKI (Notitiae) . . . . .	316
------------------------------	-----



## Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju\*

Anton Strle

### FIDES IUXTA CONSTITUTIONEM »DEI VERBUM«

**Summarium:** Numerus 5 Constitutions »Dei Verbum« praebet fundamentalia lineamenta renovati tractatus theologici de fide. Et quidem in tribus punctis:

1. Fides in relatione ad revelationem. Iuxta num. 3 eiusdem Constitutionis revelatio minime exhibetur tantum tamquam doctrina. Deus primo »seipsum« revelat non autem »veritates de seipso«; homini »sacramentum voluntatis suae« notum facit. Ita conceptus revelationis »personalizatur«. Ideo magis »personalizandus« est conceptus fidei.

2. Fides tamquam personalis actus totius hominis. Homo per fidem »se totum Deo committit«, unde in fide non agitur tantum de »ratione«, quae certe non excluditur, sed et de »corde« (praesertim in sensu biblico). Unde, iuxta conceptum biblicum de fide, fides complectitur tum confessionem (cognitio-agnitio), tum fiduciam, tum oboedientiam, in quantum recipimus salutiferam Dei activitatem, praecepta, consilia. Sed neque favemus bultmannismo, ac si fides excluderet veritates: iuxta S. Scripturam, et consequenter iuxta Concilium II Vaticanum, in tuto ponuntur fundamenta rationalia tum revelationis quam fidei.

3. Fides tamquam donum Dei. Supernaturalitas fidei, saltem partim, iam patet ex eo, quod iam non definitur ut merus »assensus veritatibus divinitus revelatis«, sed ut personale obsequium Deo in eius agape. Unde patet quod eius initium eiusque existentia continuo dependent ab »internis Spiritus Sancti auxiliis...«

V članku o splošnem papeževem molitvenem namenu za mesec maj 1966 ima ugledna revija Herder-Korrespondenz zapisano trditev: »Žal, da drugi vatikanski koncil ni mimo prvega razvil nauka o osebnostni veri, ki pomeni več kakor imeti določene cerkvene verske nauke za resnične.«<sup>1</sup>

Ali ta trditev drži? Ali 2. vatikanski koncil res ni izrekel nič takega, kar bi od nas zahtevalo, da gledamo na vero bolj poglobljeno, kakor pa se to rado zgodi v naših navadnih teoloških učbenikih, še bolj pogosto pa morda v katekizmih?

Na to moramo odgovoriti z odločnim: »Ne!« Res je sicer, da koncil ni govoril kaj več posebej o veri; saj je bila njegova osrednja téma nekaj drugega, namreč Cerkev »ad intra et ad extra«. Vendar pa je tudi o veri in o njenem osebnostnem, celostnem značaju povedal toliko, da omenjena trditev revije Herder-Korrespondenz nikakor ne drži. Naloga teologije pa je, da koncilski nauk o veri dalje razvije in osvetli.

\* Pričujoči sestavek je bil pod naslovom »Vera kot človekov odgovor Bogu razodevavcu (objavitelju)« priobčen že v »Bogoslovski Smotri« 37 (Zagreb 1967) 126—133. Tukaj je nekoliko spremenjen in dopolnjen. S precej drugačne strani je ista téma lepo obdelana v razpravi dr. V. Grmiča, »Vera kot nadnaravna odločitev za Boga (po konstituciji Dei Verbum)«, v: Katehetski tečaj 1966, Blije-p. Renče (ciklostil), str. 5—28.

<sup>1</sup> Herder-Korrespondenz 20 (1966) 160.

Drugi vatikanski koncil je o veri marsikaj povedal tudi v drugih svojih tekstih, npr. v izjavi o verski svobodi (npr. št. 10), a našemu kratkemu očrtu nauka o veri oziroma verovanju naj bo podlaga le 5. člen dogmatične konstitucije o božjem razodetju »Dei Verbum«.<sup>2</sup> K preglednosti naj pripomore razdelitev na tri točke: 1. pojem vere v odnosu do pojma razodetja; 2. vera kot osebno dejanje celotnega človeka; 3. vera kot božji dar.

### 1. Pojem vere v odnosu do pojma razodetja

Vero (ali verovanje) moremo kratko označiti kot človekov odgovor Bogu, ki se razodeva. Že iz tega vidimo, da je vero treba umevati kot korelat razodetja. Takšno ali drugačno pojmovanje vere je torej odvisno od takšnega ali drugačnega pojmovanja razodetja.

Ker se je za pravilno gledanje na pojem vere nujno treba ozirati na pojmovanje razodetja, naj se vsaj nekoliko tudi tukaj ustavimo ob vprašanju, kako konstitucija DV pojmuje razodetje.

Prvotni osnutek konstitucije je v 1. poglavju govoril o tem, kako je Jezus oznanjal evangelij in kako se je to oznanjevanje nadaljevalo po apostolih in se bo do konca sveta nadaljevalo po Cerkvi. O pojmu razodetja osnutek ni posebej razpravljal. Vendar je bilo iz celote razvidno, da je razodetje prikazoval v prvi vrsti in skoraj izključno le kot božji nauk. Po takem gledanju je »revelatio« isto kakor »doctrina«, nauk o Bogu. — Tudi drugi osnutek je imel v bistvu še vedno isti pojem o razodetju, čeprav je bil v drugih pogledih tekst v primeri s prvim osnutkom močno izboljšan.

Kaj sledi iz takšnega pojmovanja razodetja za pojem vere? Reči moramo: Če je »revelatio« isto kakor »doctrina divina«, potem je vero treba v resnici definirati tako, kakor jo definira npr. Ad. Tanquerey: »Fides est assensus veritatibus praedicatis propter auctoritatem Dei revelantis«,<sup>3</sup> čeprav je mogoče kak izraz tudi predrugčiti. Potem so naši nedavni in morda kje tudi še sedanji katekizmi odlično zadeli bistvo vere, ko so na vprašanje: »Kaj se pravi verovati?« navadno odgovarjali: »Verovati se pravi, za resnico imeti, kar nam je Bog razodel.« Če so običajno dostavljali: »in kar nam po sv. katoliški Cerkvi zapoveduje verovati«,<sup>4</sup> je v bistvu ostalo pri enakem pojmovanju.

Močno drugačno in izpopolnjeno gledanje na razodetje pa je razvil tretji osnutek konstitucije. Tu že najdemo glede pojmovanja razodetja domalega isti nauk, kakršnega vsebuje dokončni, to je četrti osnutek, ki ga je koncil sprejel kot dogmatično konstitucijo DV. Tukaj razodetje ni več prikazano kot nekaj istovetnega z »božjim naukom«. Razodetje je sedaj v luči odrešitvene zgodovine prikazano kot resnično »teocentrično« in ne »doktrinocentrično«, kakor da bi Bog z razodetjem hotel ustrezati pravzaprav le človekovi radovednosti in k človekovim naravnim spoznavam in pojmom dodati še nove pojme in spoznave. Konstitucija uči,

<sup>2</sup> Odslej naprej bom konstitucijo označeval s kratico DV (po začetnih besedah »Dei Verbum«).

<sup>3</sup> Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*. T. I<sup>24</sup>, Parisiis-Tornaci-Romae 1937, n. 45.

<sup>4</sup> Katoliški katekizem, Ljubljana 1941, vpr. 3.

da se v razodetju v prvi vrsti Bog sam s svojim odrešitvenim delovanjem približa človeku in mu odkriva sklepe svoje volje glede človekovega odrešenja in zveličanja ter ga na neki način že s tem samim odrešuje. Razodetje je nekaj »zgodovinskega« in se vrši v zgodovini, v nekem dogajanju. Z razodetjem Bog sam posega v zgodovino, da bi odrešil človeštvo. Razodetje se uresničuje z dejanji in besedami. In to dvoje, dejanja in besede, je med seboj tako povezano, da z ene strani besede pojasnjujejo in potrjujejo dejanja, z druge strani pa besede dobivajo jasnost in potrdilo v dejanjih. Bog sicer razodeva tudi nauk, tudi resnice ali bolj resnico o sebi. Toda tudi resnica je razodeta z namenom, da bi človeka samega, in ne le njegov razum, privedla v skupnost, v občestvo, v zedinjenje z Bogom samim, ne pa le z njegovim naukom.<sup>5</sup>

Kdo ne bi videl, da takšno, rekli bi bolj personalistično pojmovanje razodetja nujno zahteva tudi bolj personalistično, bolj celostno pojmovanje vere? Če prvenstveni predmet razodetja niso ravno resnice ali nauki o Bogu, marveč Bog sam in skrivnost njegove volje glede nadnaravnega dvignjenja človeka, potem pri dejanju vere nikakor ne gre le (in niti ne v prvi vrsti) za sprejemanje »verskih resnic«, ne gre le za pritrditev tistim naukom o Bogu, ki jih slišimo iz oznanjevanja in ki naj jih zaradi božje avtoritete sprejemamo kot nekaj nedvomnega. Z vero se namreč oklenemo v prvi vrsti in najprej Boga samega, ne pa nekih pojmov in resnic o Bogu (čeprav se prvemu pridružuje tudi to drugo). Z vero se osebno odločimo v prvi vrsti in najprej za Boga samega in se odpremo ponudbi njegove suvereno svobodne ljubezni, s katero nas vabi, naj vstopimo v prijateljski, tako rekoč družinski odnos do njega samega in do skrivnosti njegovega notranjega življenja. Nauki in pojmi o Bogu so za vero v tem pomenu nekaj drugotnega in pravzaprav le sredstva za osebno srečanje z Bogom samim, kakor je npr. jasno učil sv. Tomaž Akvinski.<sup>6</sup>

## 2. Vera kot osebno dejanje celotnega človeka

a) **Nauk konstitucije DV o veri.** — Iz poglobljenega pojmovanja razodetja konstitucija DV dejansko izvaja poglobljeno pojmovanje vere. Vendar se je to zgodilo šele v četrti obliki osnutka. Nekateri škofje so namreč močno kritizirali opis vere, kakršnega je bilo najti tudi še v tretji obliki osnutka, v katerem je bila vera še vedno prikazana le kot sprejemanje in izpovedovanje božjega nauka, čeprav se to nikakor ni ujemalo z bolj »personalistično« usmerjenim pojmovanjem razodetja, ki je bilo v tretjem osnutku že uveljavljeno.

Pristaviti je treba, da se tudi dokončna formulacija pojma vere deloma še naslanja na opis vere, kakršnega najdemo v tekstih tridentinskega in 1. vaticanskega koncila. A to pač ustreza običajnemu, dobro utemeljenemu katoliškemu prizadevanju za kontinuiteto s preteklostjo; obenem je s tem poskrbljeno za varstvo pred enostranostmi.

<sup>5</sup> Prim. Gregory Baum, Die Konstitution »De divina Revelatione«, v: *Catholica* 20 (1966) 87—92.

<sup>6</sup> Sv. Tomaž Akvinski, S. th. 2-2 q. 1 a. 2 ad 2.



V opisu vere koncil na prvem mestu ugotavlja, da se vera nanaša na Boga samega: »Deo revelanti praestanda est obeditio fidei«, »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni poslušnost vere«. Koncil je, kakor smo videli, »personificiral« pojmovanje razodetja, ko je izjavil, da je predmet razodetja najprej Bog sam: »Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare«, »Bog je v svoji dobroti in modrosti sklenil razodeti samega sebe« (št. 2). Logična posledica tega je bilo »personificirano« gledanje na vero.<sup>7</sup> Z vero izkazujemo poslušnost Bogu, ki se razodeva, ki razkriva in priobčuje človeku samega sebe in svojo odrešitveno voljo glede človeštva in vsega stvarstva. Pri tej označitvi vere se more konstitucija sklicevati na sv. pismo, ki nikakor ne govori v prid zoženemu in osirotelemu pojmovanju vere, kakršno se kaže v trditvi, da je verovati isto, kakor »imeti za resnico, kar je Bog razodel«.<sup>8</sup> Pa tudi teksti prejšnjih koncilov, ki jih konstitucija DV navaja, podajajo bolj osebosten pojem vere,<sup>9</sup> kakor pa je to mogoče reči o pojmu vere, kakor ga določajo mnogi teološki učbeniki potridentske dobe prav do sedanjega časa.

Koncil opisuje vero kot nekaj takega, kar med Bogom in človekom vzpostavlja živ, življenjski odnos, odnos osebe do osebe. Z vero človek samega sebe »totum libere Deo committit«, sebe vsega svobodno izročča Bogu. Vera torej pomeni pritrditvev Bogu samemu, ne pa le nekim naukom o Bogu, pa naj bi jih tudi izvedeli samo od Boga. Z vero se človek vsega daruje Bogu in se osebno odloči zanj, ki odrešuje človeka in ga dviga k sebi, potem ko ga je iz ljubezni ustvaril. Če s sv. pismom označimo srce kot tisto jedro človekove osebnosti, v katerem padajo bistvene življenjske odločitve, potem moramo reči, da človek z vero odpre svoje srce za Boga samega in šele v zvezi s tem za sprejem stvarnih vrednot odrešenja, med njimi tudi za sprejem »resnic« oziroma spoznav o Bogu.<sup>10</sup> Tista svobodna izročitev Bogu, kakršna je vsebovana v veri, ki je v polnosti vredna tega imena, je pravzaprav še bolj stvar človekovih težavnih zmognosti kakor pa stvar razuma, čeprav seveda razuma ne smemo izključiti. O veri namreč pravi konstitucija DV, da se z njo človek svobodno vsega izroči Bogu; spoznanje samo pa človeka še ne izroči Bogu — to stori šele teženje, ljubezen,<sup>11</sup> ki pa seveda podstavlja spoznanje kot pogoj, da se sploh moremo na resnično človeški način izročiti Bogu in torej res verovati; popolnoma na slepo ali celo v očitnem in jasnem nasprotju do razuma izročiti se Bogu, bi pomenilo storiti nekaj nečloveškega.

Tukaj more nastopiti ugovor: Vse to, kar je bilo tukaj povedanega, velja le za pojem žive vere, za vero, ki deluje po ljubezni. — Na ta pomislek moramo poudariti, da tudi t. i. »mrtva vera«, to je verovanje človeka, ki je v smrtnem grehu, ni mogoča brez nastavka ljubezni; tudi

<sup>7</sup> Prim. R. Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution »Dei Verbum«*, v: *Gregorianum* 47 (1966) 10.

<sup>8</sup> Razen tekstov navedenih v DV, prim. Ef 1, 13; 1 Kor 15, 11; Mr 16, 15—16 itd.

<sup>9</sup> Denzinger-Schönmetzer 2778. 3008. 3542.

<sup>10</sup> Prim. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964, 38.

<sup>11</sup> Prim. sv. Tomaž Akvinski, *S. th.* 2—2 q. 82 a. 2 ad 1: isti, *De ver.* q. 14 a. 1 ad 10: pri veri je potreben »quidam appetitus boni repromissi« — takšen »appetitus« nagiblje k verovanju, brez teženja po sreči pa bi človek sploh ne mogel v pravem pomenu verovati, naj bi tudi Boga spoznal.

v taki »mrtvi« veri, po pravici pravi J. Trütsch, živi »teženje k luči, k življenju, ven iz puščave smrti«; tudi mrtva vera je pripravljenost na sprejem odrešenja, na sprejem Boga samega.<sup>12</sup> Normalna vera je pa resnično samo tista, ki deluje po ljubezni. In sv. pismo govori redno samo o taki veri.

**b) Skladnost koncilskega nauka z bibličnim naukom o veri.** — Pojem vere kot celostnega dejanja celotnega človeka je edino v vsem skladen s tem, kar nam o veri pove sv. pismo.

Že v knjigah stare zaveze je vera prikazana kot celostno razpoloženje in celostni življenjski odnos izvoljenega naroda in posameznikov, ki ta narod sestavljajo, do Jahveja, Boga zaveze in razodetja, do Boga, ki je rešitelj svojega ljudstva. Prvine, ki jih takó pojmovana vera obsega, je mogoče reducirati na tri: 1. izpovedovanje (*confessio*) ali poveličevanje Boga (k temu spada *cognitio et agnitio Dei*, tj. spoznanje in priznanje Boga, iz česar priteka »*confessio*«); 2. zaupanje (*fiducia, confidentia*) v božje obljube in v božjo zvestobo; 3. pokorščina (*oboedientia*) božjim zapovedim, božji volji.<sup>13</sup>

Verovati se v hebrejščini pravi »he'emin«, kar septuaginta prevaja z grško besedo »*pisteuein*«, ki pomeni ne le verjeti, temveč tudi in predvsem zaupati, zanesti se. Vera je odgovor na božjo »*émeth*«, ki pomeni ne le »resnico« v našem običajnem, to je v spoznavnem, kognitivnem smislu, povzetem po grškem pojmovanju resnice; »*émeth*« marveč še mnogo bolj kakor »resnico« v našem običajnem smislu pomeni »zvestobo«, zanesljivost, trdnost, nevarljivost. Verovati se torej v bibličnem smislu pravi isto, kakor reči »amen« Jahvejevimi besedam, obljubam in zapovedim; pri tem pa je treba opozoriti, da amen ne pomeni le hladnega »tako je«, marveč eksistencialno odobritev, »angažma« glede tistega, k čemur rečemo »amen«.<sup>14</sup> Vera je zato hkrati trdnost in zvestoba v oklepanju Boga in osebni odgovor na božjo zvestobo (prim. Iz 26, 2. 3; Oz 2, 22; Hab 2, 4).

V novi zavezi se pojem vere v glavnem krije s starozaveznim, vsaj kolikor gre pri veri za izročitev vsega človeka Bogu, ki se razodeva in odrešuje. Opaziti pa je mogoče razliko v naglasih, ki so dani trem omenjenim prvinam: *confessio, fiducia, oboedientia*. Glede *oboedientia*, tj. pokorščine (*hypakoë*) Bogu in njegovi besedi pač med obema zavezama ni pravih razlik, razen kolikor nova zaveza staro izpopolnjuje, in sicer izpopolnjuje s podelitvijo Svetega Duha, ki kot duh poveličanega Gospoda z ljubeznijo nagiblje človeka k izpolnjevanju božje volje. Ni pa tako z ostalima dvema prvinama: medtem ko v stari zavezi zaupanje v božje obljube zavzema prednostno mesto, pa je v novi zavezi bolj naglašena prvina spoznavanja, boljše rečeno izpovedovanja, hvaležnega in poveljučjega priznavanja odločilnega božjega posega v zgodovino, posega, ki se je odločilno izvršil s Kristusovo skrivnostjo, predvsem z njegovim »pa-

<sup>12</sup> J. Trütsch, v: *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hrsg. v J. Feiner u. M. Löhrer), Band I, Köln 1965, 846.

<sup>13</sup> Prim. L. Malevez, *Le Christ et la foi*, v: *Nouv. Rev. théol.* 98 (1966) 1012 sl. Tam je navedena še nadaljnja literatura.

<sup>14</sup> Prim. Ch. Thomas, v: L. Dufour etc., *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1962, 33 sl.; dalje R. Schnackenburg, v: *LThK IV*<sup>2</sup> (1960) 913—917.

shalnim misterijem«. To se pravi: v novi zavezi ima v veri, tako se zdi, sprejem resničnosti kerigme, resničnosti (in seveda tudi absolutne trdnosti in zanesljivosti) bistvenega odrešitvenega oznanila bolj izrazito mesto kakor pa vidik zaupanja, čeprav tudi vidik zaupanja nikakor ni potisnjen v senco (prim. Rimlj 10, 9—13).<sup>15</sup>

Poleg te splošne označbe novozaveznega pojmovanja vere pa je treba upoštevati tudi razliko med posameznimi spisi. Pri sinoptikih je še vedno v ospredju, vsaj v veliki meri, predvsem prvina popolnega zaupanja v božjo vsemogočnost, čeprav že nastopa tudi kot oklepanje Jezusa Kristusa, kot priznavanje njegovega mesijanstva, napovedanega po prerokih. V Janezovem evangeliju je na prvem mestu vidik spoznanja; vendar to spoznanje Jezusa kot božjega Sina po Janezovem mišljenju ni nekaj zgolj intelektualnega, marveč vsebuje spremenitev mišljenja in dejavnosti ter ljubezensko vdanost Kristusu in notranjo povezanost s Kristusom; tako ima človek z verovanjem v Kristusa že sedaj v posesti večno življenje, nadnaravno življenjsko povezanost z Bogom, ki je v Kristusu postal Emanuel, »Bog z nami«. <sup>16</sup> V Apostolskih delih pomeni začeti verovati isto kakor okleniti se apostolskega oznanila in s tem priznati od mrtvih vstalega Kristusa za Gospoda in Odrešenika; a tudi tukaj je vera odgovor vsega človeka Bogu, »ki oživlja mrtve« (Rimlj 4, 17); je poslušnost (Apd 6, 7) in zaupanje v izvršitev obljub (Apd 27, 25). Pri sv. Pavlu pa je posebno naglašen vidik novega življenja, postavljenega na prepričanje o Jezusovem vstajenju (prim. Rimlj 10, 9, 10); toda tudi vidik poslušnosti ni opuščen (Rimlj 10, 17; 6, 16, 17; 15, 18); pač pa sv. Pavel zaupanje manj povezuje z vero kakor z upanjem, katerega razlikuje od vere, ne da bi ga odtrgal stran od nje (1 Kor 13, 13; Kol 1, 3—5; 1 Tes 1, 3; 5, 8; 2 Tim 2, 22).

**c) Vendar ima vera za svoj predmet tudi »resnice«.** — Poudarili smo, da vera nikakor ni le stvar razuma in da pri veri nikakor ne gre v prvi vrsti ali celo samo za razumski sprejem nauka ali resnice o Bogu. Toda izključiti moramo tudi nasprotno skrajnost, tisto namreč, ki bi prezirala razumske temelje in razumsko stran vere in ki bi v veri gledala le neko odločanje, odločanje za nekaj, o čemer sploh ne vem, ali ima kaj vsebine ali nič. Tako pojmovana vera bi bila resnično skok v popolno temo, in sicer pred razumom neopravičen in neopravičljiv, zato pa neopravičljiv tudi pred človeško vestjo in človeškim srcem. Kakor moramo odklanjati enostransko intelektualistično ali celo racionalistično pojmovanje vere, tako moramo zavračati tudi iracionalno, antiintelektualno pojmovanje vere, kakršnega najdemo npr. v ekstremnem »bultmannizmu«. <sup>17</sup>

Takšno skrajnost izključuje pravzaprav že naša trditev, da je vera osebno dejanje celotnega človeka, res celostni človekov odgovor Bogu, ki se nam razodeva. Če bi se vera ne opirala na trdne razumske temelje

<sup>15</sup> Gl. Malevez, v op. 13 n. d. 1013; Schnackenburg, v: LThK IV<sup>2</sup> (1960) 913 sl.

<sup>16</sup> Glej J. Alfaro, Fides in terminologia biblica, v: Gregorianum 42 (1961) 503 sl.; Schnackenburg, v: LThK IV<sup>2</sup> (1960) 916 sl.

<sup>17</sup> Prim. Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten, v: Concilium 2 (1966) 7; tudi J. Bourke, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, v: Concilium 2 (1966) 15.



in če bi se nanašala na nekaj, v čemer razum ne more videti nikake vsebine in nikake vrednote, potem bi ne mogla biti res človeški odgovor človeške osebe božji osebi, ki se iz neskončne razdalje svoje transcendence sklanja k človeku, da bi ga v ljubezni in usmiljenju dvignila k sebi. O veri, ki bi po besedah Bultmannovega učenca F. Burija bila zgolj »brezpogojnost osebne predanosti«, brez razumskih osnov in »brez vsebine«, bi morali reči, da je nekaj nečloveškega ali pa celo podčloveškega in protičloveškega, »alienacija« v najslabšem pomenu. Kajti samo Bog ne potrebuje nikakih razlogov (zunaj sebe), ker je sam razlog vsemu: prav tako ne potrebujejo, da bi jih spoznale podčloveške stvari, ker nimajo svobodne volje.<sup>18</sup>

Koncil ne zapada skrajnostim in enostranostim in pravi, da je vera »plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium«, popolna pokorščina razuma in volje Bogu, ki se razodeva, in sicer svobodna pokorščina (čl. 5), taka, da človeku podeli višje dostojanstvo in višjo svobodo.

### 3. Vera kot božji dar

Močan poudarek daje konstitucija DV nadnaravnemu značaju vere. Zato kratko še o tem.

Kakor pri zavezi, katero je Bog hotel skleniti s človekom, tako tudi pri verovanju, ki ima tesen odnos do zaveze, iniciativa (pobuda) prihaja z božje strani in ne s človeške. Človek more Bogu razodevavcu odgovoriti šele tedaj, ko ga Bog nagovori. Z razodetjem pride Bog človeku naproti, se skloni k njemu in mu razkrije skrivnost svoje volje — odrešiti človeka, pritegniti ga v območje deležnosti pri skrivnosti notranjega božjega življenja. Da se človek sploh more z vero obrniti k Bogu in se mu dati v prijateljstvu, to prihaja iz docela nezasluženga božjega daru, iz božje milosti. Razen tega človeka v njegovi dejanski situaciji grešnosti in zato nesposobnosti za dialog z Bogom<sup>19</sup> šele milost osvobodi mnogoterih grešnih vezi, ki ga priklepajo na prvine tega sveta (Gal 4, 3), in ga dvigne v božjo brezmejnost, izraženo v odgovoru ljubeče vere: »Aba, Oče.«<sup>20</sup>

Dar božje milosti je nujno potreben ne le na začetku, ko človek z vero prvokrat odgovori na skrivnostni božji nagovor, marveč tudi še naprej. V nobenem trenutku ni vera rezultat zgolj človekove dejavnosti, temveč vselej v prvi vrsti božji dar.

Ali pa je za vero dovolj že tako imenovana »zunanja milost«, to se pravi, ali je dovolj za vero že to, da evangeljsko oznanilo zveni na človekova ušesa? Koncil v skladu s sv. pismom in izročilom jasno uči, da to ni dovolj. Poleg zunanje milosti in še bolj kot zunanja milost je za nadnaravno vero potrebna tudi notranja milost, in sicer »praeveniens et ad-

<sup>18</sup> Glej A. Brunner, *Entlehrter Glaube*, v: *Stimmen der Zeit* 164 (1958) 187; tudi J. Trütsch, v: *Mysterium Salutis* I. 840.

<sup>19</sup> Tako označujeta izvorni greh Z. Alszeghy-M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evolucionistica*, v: *Gregorianum* 47 (1966) 201—225.

<sup>20</sup> Prim. Trütsch, v: *Mysterium Salutis* I, 835.

iuuans gratia Dei«, milost, ki človekova dejanja<sup>4</sup> šele sproži in jih nato podpira, kakor ob naslonitvi na izjave tridentinskega in 1. vatikanskega koncila<sup>21</sup> naglašaja konstitucija DV.

Milost je v konstituciji nato opisana še z bolj bibličnimi in hkrati bolj personalističnimi izrazi. Koncil namreč pravi: »Opus est... internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moueat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat et det omnibus suavitate in consentiendo et credendo veritati.« Če naj človek sploh veruje, mora Sveti Duh s svojim delovanjem odpreti človekovega duha in človekovo srce za luč, ki prihaja od zgoraj (prim. Mt 16, 17; 11, 25; Apd 16, 14; 2 Kor 4, 5). Oče sam mora po Svetem Duhu pritegniti človeka h Kristusu, drugače se mu ne bo približal (Jan 6, 44). To delovanje milosti imenuje apostol Janez »pričevanje Svetega Duha« (1 Jan 5, 6). Brez tega notranjega pričevanja Svetega Duha noben človek ne more spoznati Kristusove »resnice«, ki je hkrati in najprej ter v najvišji meri »ljubezen«, kaj šele da bi nanjo oprl vse svoje življenje, kakor to stori človek z vero v polnem pomenu.

Ob koncu 5. člena govori konstitucija DV še o tem, da je tudi tisto poglobljeno umevanje razodetja, ki je nedvomno zelo važno za globoko in dejavno vero v Cerkev, delo Svetega Duha in njegovih darov. Dar vere je namreč kakor seme, ki naj neprestano zori in raste, tako v celotni Cerkvi kakor v njenih posameznih udih, dokler vsi ne dospemo »do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

### Sklep

Za sklep naj bodo besede Y. Congarja: »Vrednote pojma verovanja v pomenu totalne človekove zavzetosti v živi poslušnosti Bogu sestavljajo jedro celotne današnje prenovе pridige in kateheze. Ker smo prevzeti od novega oblikovanja nauka o Cerkvi, premalo pazimo na to, da je takšna prenova prav tako važna kakor prenova ekleziologije, s katero globoko soglašaja.«<sup>22</sup> — Oznanjevanje ne sme ostati nedotaknjeno od poglobitve pojmovanja vere. Seveda pa mora ta poglobitev priti tudi in najprej v teološki traktat o veri in v vse veroučne knjige. Gre za povratek k bibličnemu in patrističnemu razumevanju verovanja kot celostne odprtosti za Boga, da bo Gospod vladal v vsem našem življenju. Če to upoštevamo, takoj vidimo, da je treba več pozornosti kakor v splošnem doslej posvečati temu, kar se imenuje »fides qua«, ne pa se enostransko ustavljati preveč le pri »fides quae« (da bi čimbolj vsestransko poznali verski nauk) in poleg tega ustvarjati vtis, kakor da med razodetimi resnicami ni nikakršnega hierarhičnega reda in kakor da so vse verske resnice enako važne. Tudi je treba posvečati večjo pozornost »neracionalnim« prvinam vere. Zavedati se je namreč treba, da bodo ljudje le tedaj globoko verovali in vztrajali v veri, če bodo iskreno živeli po vesti, če bodo torej poslušni Bogu z vsem bitjem, ne le z razumom, in pa, če bodo gojili molitev, dialog z Bogom. Zelo rado se zgodi, da pri verovanju vse premalo upoštevamo pomen milosti in volje oziroma vesti, tj. tistega »človekovega najbolj skri-

<sup>21</sup> Denz.-Sch. 1925. 1526. 3008.

<sup>22</sup> Congar, n. d. 7.

tega jedra in svetišča, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti«, kakor se izraža pastoralna konstitucija »Veselje in upanje« (št. 16). A ravno za »živo in zrelo vero, to je vero, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati« (VU 21, 5), so poleg razumskih korenin in temeljev, ki jih prav nič ne smemo podcenjevati, prvine milosti in volje ali srca še posebno važne.

Skoraj kar neprekosljiv zgled, kako je treba prvinam milosti in volje (oziroma vesti in srca) v zadevah vernosti treba dajati prednost pred razumom, vendar pa brez najmanjšega krnjenja pravic in zahtev razuma, nam je kardinal J. H. Newman. Še kot anglikanec je zapisal načelo, katerega se je neomahljivo držal skozi vse življenje: »Ne smemo misliti, da bi imel jaz kak strah pred dokazi razuma za stvar krščanskega verovanja, kakor da bi bila pamet za to nevarna, kakor da bi vera ne mogla obstati pred natančnim raziskovanjem. Nič ni bolj neumestnega, čeprav je kar preveč v navadi, metati ta očitek na branivce cerkvenih nauk. Naj imajo s svojimi dokazi v posameznostih prav ali ne, toda dejansko postavljajo dokaze; pripravljani so dokazovati; prepričani so, da imajo razum na svoji strani. Toda druge spominjajo in spominjajo tudi sebe na sledeče: čeprav je razumski dokaz v celoti stvări resnice samó v oporo, čeprav se ga (branivci cerkvenih nauk) tako malo boje, da je táko dokazovanje za njihovo zavest pomembno orožje v njihovih rokah — vendar po vsem tem moramo reči: ako človek hodi okrog samo z dokazi, ako ne išče Boga z zanesljivejšimi sredstvi — s pokorščino, z vero, pred razumskim dokazom —, tedaj ali resnice ne bo dosegel, ali pa bo dobil o njej samo votel, nestvaren nazor in bo imel v njej le slabotno oporo... V vsem, kar delamo, moramo iskati duhovne okrepitve, ne pa zgolj spoznanja.«<sup>23</sup>

Obenem se ob Newmanu zavemo, da so res dobri katoličani vsaj na praktični način vero vendarle skozi vse čase pojmovali globlje, kakor pa moremo na prvi pogled razbrati iz tako revnega in hladnega »za resnico imeti, kar je Bog razodel«. Newman namreč pravi: »Tisto, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in določb, marveč je Kristus sam, kolikor je živo predstavljen v evangelijih... Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor smo mi sami.«<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Kardinal H. H. Newman - O. Karrer, Die Kirche I, Einsiedeln 1945, 107.

<sup>24</sup> Newman, n. d. 240.

# Leto vere v luči svetega pisma

Jakob Aleksič

## ANNUS FIDEI ET SACRA SCRIPTURA

**Summarium:** Annus fidei, a Summo Pontifice Paulo VI promulgatus, paterna est invitatio ad reficiendam nostram fidem.

Fides »acceptio est verbi Dei revelati«, dicitur in Homilia Summi Pontificis. Verbum Dei in revelatione nobis per historiam populi Dei Veteris Testamenti necnon Ecclesiae primaevae donabatur; revelatio est velut intexta in ipsa historia. Et ideo historia est motus dynamicus (Cf. Constitutio Gaudium et Spes, 5); est effectus duarum voluntatum, scilicet Dei Creatoris et hominis creativae industriae.

Conceptus certe dynamicus historiae autem nonnisi ex Sacra Scriptura deduci potest, id est, ex recta interpretatione testimonii Sacrae Scripturae de mundi creatione, si nempe creatio mundi ut eventus evolutivus continuus explicatur.

Tunc vero tempus praeteritum cum tempore praesenti in cursu historiae salutis intime conectitur, et festa historica, exempli causa »annus fidei«, praeterita »mirabilia Dei« in praesentiam et conscientiam nostram vivide attrahunt. Sunt re vera restitutio et refectio fidei.

Za 1900-letnico mučeniške smrti apostolskih prvakov sv. Petra in sv. Pavla je sv. oče Pavel VI. izdal dne 22. februarja 1967 apostolsko pismo, v katerem je razglasil leto vere, ki naj traja od 29. junija 1967 do 29. junija 1968. Pavel VI. pravi, da je to storil po zgledu Pija IX., ki je leta 1867 razglasil slovesen spomin mučeništva sv. Petra.

V javnem konzistoriju je nato dne 29. junija na trgu sv. Petra leto vere slovesno odprl. Pri sv. maši, ki jo je imel skupaj z novo imenovanimi kardinali, je v svoji homiliji po uvodnih pozdravih dejal: »Želimo na slovesen način v spomin poklicati in v nas poživiti spomin na tragično in slavno smrt dveh popotnikov, ki sta prišla iz Jezusove dežele in s svojim oznani- lom, s svojo službo in s svojim mučeništvom ustanovila katoliški Rim.« Nato sv. oče nadaljuje in pravi, da je »Cerkev bila zgrajena na prvem načelu, iz katerega se porajajo odnosi življenja in zveličanja med Bogom in človekom, to je na veri, ki je sprejetje razodete božje besede... Peter in Pavel sta bila prva učitelja vere. S svojim delom in s trpljenjem svojega apostolata sta dala veri njen prvi razmah, njen prvi izraz, njeno prvo verodostojnost. In da ne bi bilo nobenega dvoma o izvestnosti njunega novega nauka, čudovitega in zahtevnega, sta po zgledu svojega Učenika in v gotovosti na končno zmago zapečatila svoje pričevanje s svojo krvjo. Pričevala sta s heroično preprostostjo za našo gotovost, za našo edinost, za naš mir, za zveličanje nas in vseh naših bratov, ki sledijo Kristusu, za vse človeštvo.«<sup>1</sup> 16. 7. 1967, kol. 1306.

Iz celotnega konteksta homilije je razvidno, kakšen namen in pomen pripisuje papež letu vere: Leto vere naj bi bilo celoletni zgodovinski praznik, v katerem naj bi kristjani ob spominu na mučeništvo obeh apostolov, »prvih učiteljev vere«, poživili v sebi isto krščansko

<sup>1</sup> Nav. po francoskem prevodu v »La Documentation Catholique«, Nr. 1498,



vero, ki jo tudi sami izpovedujejo in za katero sta apostola Peter in Pavel pretila svojo kri.

Po krščanskem svetu so se ponekod slišali glasovi, da je papežev razglas leta vere znak njegove osebne velike, kar mučne zaskrbljenosti za čistost verskega nauka, če že ne dokaz verske krize v »pokoncilski dobi«  
Cerkve.<sup>2</sup>

Namen tega članka ni raziskovati, ali je tako mnenje res utemeljeno. O tem naj razpravljajo teologi. Biblicistu gre tu za vprašanje, kaj pomeni »leto vere«  
v luči sv. pisma, se pravi, kaj je reči o letu vere z vidika svetopisemskega pojmovanja odrešenjsko-zgodovinskih praznikov.

## I

1. Ko si postavljamo to vprašanje, moramo seči najprej po knjigah sv. pisma stare zaveze, kajti božje razodetje stare zaveze je začetek in temelj celotnega božjega razodetja. Pogledati moramo, kako je božje ljudstvo stare zaveze pojmovalo in doživljalo svoje velike zgodovinske praznike, ki se delijo v starejše in mlajše. Starejši so bili: velika noč, binkošti in šotorski praznik, mlajši pa praznik posvečenja in Esterin praznik ali praznik žrebov (hag happurim).

Starozavezno božje razodetje je vtakano v zgodovino izvoljenega ljudstva; to pomeni, da ga je mogoče pravilno razumeti le kot zgodovino božjih del v življenju starozaveznega božjega ljudstva. Zgodovinski prazniki so bili zato spominski dnevi velikih božjih del in važni mejniki v razvoju zveličavnega načrta. Teh zgodovinskih praznikov danes ne moremo ne prav razumeti ne se z njimi versko okoristiti, če nimamo pravičnega nazora o tem, kako so izraelski preroki in z njimi božje ljudstvo stare zaveze pojmovali in doživljali spomin na zgodovinske dogodke, po katerih se je Bog v stari zavezi razodeval, skratka, kako so sploh pojmovali zgodovino.

2. Sloveči zgodovinar starega Orienta, Edvard Meyer, piše o zgodovinskih knjigah stare zaveze: »Strmeti moramo, da je tovrstno slovstvo takrat v Izraelu bilo mogoče. Ta literatura stoji visoko nad vsem, kar sicer vemo o starovzhodnem zgodovinskem slovstvu, o suhoparnih analizah Babiloncev, Asircev, Egipčanov, o pravljicnih zgodbah, o egiptovskem ljudskem slovstvu. To je zares prava zgodovina, ki korenini v živem zanimanju za resnične dogodke, in se trudi, da jih doume in ohrani v spominu.«<sup>3</sup>

Toda ni dovolj, da občudujemo zgodovinski čut starih Izraelcev in ga označujemo kot izreden pojav. Vprašati se moramo, kaj je bil vzrok tega pojava. Je to bila zgolj prirojena radovednost ali izredna ukaželjnost, kakor pri starih Grkih? Nikakor! Pri Izraelcih je tu v ozadju izredno zgodovinsko doživetje vsega naroda.

<sup>2</sup> Prim. »Informations catholiques internationales«, Nr. 290, 15. Juin 1967, str. 16 sl.

<sup>3</sup> Die Israeliten und ihre Nachbarstaaten, 1906, str. 486.

Sv. pismo je knjiga božjega razodetja, ki je utelešeno v zgodovinskem razvoju izraelskega ljudstva. Zato mora eksegeza sv. pisma trdno stati na tleh zgodovinske stvarnosti. Kaj je »zgodovinska stvarnost«, in kaj se pravi »trdno stati« na njej? Na to vprašanje danes drugače odgovarjamo, kakor je mogel odgovoriti srednjeveški ekseget, recimo sv. Tomaž Akvinski. To je podobno kakor z Einsteinovo relativnostjo prostora in časa. Danes gledamo na iste zgodovinske odrešenijske dogodke s čisto druge točke prostora in časa, kakor jih je opazoval srednjeveški ekseget. Naš zorni kot se je spremenil. To je posledica napredka zgodovinskih in naravoslovnih znanosti, arheologije, etnologije, orientalistike, kozmologije. Sodobni ekseget se mora pri razlagi sv. pisma postaviti na zrelišče, ki so mu ga omogočile te znanosti.<sup>4</sup>

3. Kaj vidimo? Eden izmed najvažnejših rezultatov, do katerega so nam omenjene znanosti pripomogle, je ta, da smo odkrili biblično metafiziko, oziroma obstoj in izvor dveh glavnih in odločilnih kozmoloških formul v zgodovini človeške misli, starobabilonske in svetopisemske (starobabilonska: tvar [kaos] — demiurg — kozmos; svetopisemska: stvarnik — tvar — kozmos).<sup>5</sup> Ob primerjavi teh dveh obrazcev smo spoznali, da je biblično eksegezo skozi dolga stoletja utesnjevala in deloma kvarila tista »krščanska filozofija«, ki je s seboj prevažala (in še prevažata) le preveč nerabne ropotije, se pravi mitoloških statičnih prvin, ki jih je pobrala v skladišču starobabilonske in grške mitologije.

Starobabilonski epos »Enuma eliš« postavlja na začetek vsega kaos tvari — mešanje sladke (rečne) in slane (morske) vode. Iz mešanja vode so se rodili bogovi, ki so potem kaos tvari spremenili v kozmos ali urejeni svet. Na začetku je torej neustvarjena materija, bogovi so njen produkt, stvarjenja ni.

Stari Sumerci in Babilonci so prišli do tega, za tisti čas po njihovem mnenju »naprednega« nazora, na zelo enostaven način. Sklepali so: kakor smo mi Mezopotamci s kanalizacijo dežele uredili kaos rečne in morske vode v Mezopotamiji, tako so bogovi uredili kaos vesoljne tvari. Bogovi sami so seveda nastali iz tvari, zakaj če bi bili prej ko materija, ne bi bilo kaosa.

To mitopoetsko razlago sveta so od Babiloncev prevzeli stari Grki in jo v »racionalni« ali filozofski obliki predali svojim idejnim potomcem. Toda ni dvoma, da je ta filozofija, ki se od sumersko-babilonskih časov do danes kiti z naslovom »naprednosti«, v resnici statična, na »nevzdržnih mitičnih predstavah« sloneča filozofija (Teilhard de Chardin). Ne pozna Stvarnika in stvarjenja, ampak samo tvar in Demiurga ali Izdelovalca, Obrtnika. Taka je v bistvu tudi grška filozofija Platona in Aristotela.

Medtem ko je krščanstvo evangelijev in sv. Pavla v istem nasprotju do grške filozofije kakor sv. pismo stare zaveze, so krščanski apologeti drugega in naslednjih stoletij začeli iskati stike z grško filozofijo (»sper-

<sup>4</sup> Prim. »Divino afflante Spiritu«, EB<sup>3</sup> 556—565; Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, št. 44.

<sup>5</sup> Prim. J. A l e k s i č, Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski. Zbornik teol. fakultete VI—VII, Ljubljana, 1956—1957.

mata«). To ni bilo brez nevarnosti, kajti Grki so s svojo filozofijo izdelali boljšo tehniko mišljenja, kakor so jo imeli Hebrejci. Tako je sv. Avguštin spravil »krščansko« metafiziko pod vpliv platonizma, sv. Tomaž Akvinski pa pod vpliv aristotelizma. Ni dvoma, da je eno in drugo prineslo krščanstvu določene koristi. Toda posledica je bila, da smo kristjani biblično stvarjenje začeli pojmovati statično in si tako zaprli vrata k veliki ideji evolucije in s tem k pravilnemu pojmovanju časa in zgodovine. To je prineslo krščanski misli mnogo škode in skozi stoletja zaviralo njen polet.

To stanje dobro osvetljuje Teilhard de Chardin v svoji klasični knjigi »Le Phénomène humain«, ko piše: »Za skoro vse stare religije je obnova kozmoloških nazorov, ki je značilna za ‚moderne duha‘, pomenila krizo, katere predvidoma ne bodo prestale, če že niso umrle. Ker so tesno povezane z nevzdržnimi mitičnimi predstavami (podčrtal podpisani) ali navezane na mistiko pesimizma in pasivnosti, se ne morejo prilagoditi številčni neizmernosti (aux immensités précises) ali konstruktivnim zahtevam prostor-časa (de l'Espace-Temps). Ne ustrezajo več ne pogojem naše znanosti, ne naše dejavnosti.

Kljub temu pretresu, ki je povzročil, da so njegovi tekmeči hitro izginili, kaže krščanstvo, ki je najprej tudi delalo vtis, da se maje, nasprotno vse znake novega razmaha. Kajti ob novih dimenzijah, ki jih je vesoljstvo v naših očeh pridobilo, odkriva krščanstvo v sebi obenem večjo moč in zavest, da je svetu bolj ko kdaj potrebno!

**Večja moč.** Da morejo krščanski nazori živeti in se razvijati, jim je potrebno ozračje širine in povezanosti. Čim širnejši je svet, čim bolj organsko in notranje povezan, tem zmagovitejše so perspektive učlovečenja. Verni ljudje začenjajo to na svoje začudenje odkrivati. Krščanski človek je za trenutek občutil strah pred evolucijo, danes pa vidi, da mu evolucija daje enostavno čudovito možnost, da se more čutiti Bogu bliže in se mu globlje predati. V naravi, katere stvari si je predstavljal pluralistično in statično, je vsekakor mogel zamenjavati Kristusovo svetovno gospodstvo s tujo zunanjo silo. Toda kakšno nujnost, kakšno intezivnost dobiva Kristusova moč v svetu, ki je duhovno konvergenten! Če je svet konvergenten in če Kristus v njem zavzema središčno mesto, tedaj kristogeneza sv. Pavla in sv. Janeza ni nič drugega in nič manjšega ko pričakovano in obenem presenetljivo nadaljevanje noogeneze, v kateri za naše izkustvo kulminira kozmogeneza. Kristus se organično odeva z vsem veličastvom svojega stvarjenja. Zaradi tega se človek čuti, ne da bi to razumel kot prisposodbo, sposobnega, z vso dolžino, širino in globino sveta, ki je v gibanju, svojega Boga prenesti in odkriti; mu dobesedno moči reči, da ga ljubimo, ne le z vsem svojim telesom, z vsem svojim srcem in z vso svojo dušo, ampak z vsem na poti zedinjenja se nahajajočim vesoljstvom; to je molitev, ki je mogoča le v kategoriji prostor-čas.

**Večja potrebnost.** Ako trdimo, da se krščanstvo kljub nasprotnemu videzu čuti domačega v svetu, ki ga je znanost čudovito razširila, in da raste, pomeni to le polovico tega, kar se dejansko dogaja. Evolucija vliva krščanskim pričakovanjem in upom takorekoč novo kri. Toda mar na-

sprotno krščanski veri ni določeno in mar se ne pripravlja, da evolucijo reši ali kar zamenja?

Skušal sem pokazati, da na zemlji ni upati na noben napredek brez prvenstva in zmage osebnosti na višini duha. Danes je na področju no-osfere krščanstvo edini miselni tok, ki je dovolj drzen in dovolj napreden, da dejansko in učinkovito obseže svet — na ustrezen in brezmejno dovršljiv način, kjer se vera in upanje dopolnjujeta v ljubezni do bližnjega. Edino krščanstvo, samo krščanstvo se na moderni zemlji izkazuje sposobno, da v enem edinem, iz življenja izvirajočem aktu združi v sintezo vesoljstvo in osebnost. Samo krščanstvo nas more pripraviti do tega, da strahotnemu gibanju, ki nas nosi s seboj, ne bomo le služili, ampak ga tudi ljubili.

Skratka, lahko rečemo, da ima krščanstvo vse pogoje, ki jih po pravici pričakujemo od religije bodočnosti, in da bo torej res zavzelo mesto, kjer bo v prihodnosti šla poglobljena os razvoja ali evolucije.<sup>6</sup>

## II.

1. Navajam obsežen odlomek iz Teilhard de Chardinove knjige predvsem zato, da opozorim na pojem in pomen bibličnega časa, ki je merilo evolucije in nam daje ključ za razumevanje odrešenjske zgodovine v sv. pismu stare in nove zaveze.

Ako upoštevamo celotno vsebino in miselno zvezo sv. pisma, moramo priznati, da se biblični pojem časa bistveno razlikuje od časa v babilonsko-grškem in zapadnem smislu. Razumeti se da samo v zvezi s stvarjenjem.

Biblični čas ni merilo kakršnega koli gibanja, zakaj ločiti moramo tri vrste gibanja: gibanje kot premeščanje predmeta, krožno ali ciklično gibanje, in gibanje kot razvoj ali geneza. Biblični čas je merilo razvojnega gibanja, in sicer nepovratnega gibanja, kar je treba naglasiti. To je stvarjenje. Stvarjenje, gledano konkretno, ni nič drugega ko evolucija. Stvarjenja si ne smemo predstavljati statično, temveč dinamično. Stvarjenje je tak božji dej ali akt, ki vedno deluje in ustvarja vedno nova bitja in novo življenje. V stvarjenju ni ponavljanja; ponavljanje je samo v »izde-lovanju« ali proizvodnji predmetov iz dane stvari. Stvarjenje tudi ni isto kar ohranjanje, kakor je pod vplivom antične filozofije trdil Descartes, ampak vedno novo stvariteljsko klicanje bitij v bivanje.

Stvarjenje se vrši danes prav tako kakor »v začetku« (1 Mojz 1, 1). Zamišljati si stvarjenje samo kot začetno točko zgodovine, pomeni zanikati smisel časa, pomeni zanikati, da bi bilo pozneje še kaj ustvarjeno. V resnici se stvarjenje, kot božja stvariteljska dejavnost, vrši nenehno v nas in okrog nas. Stvarjenje ni končano.

Čas v bibličnem smislu je pojem, ki označuje učinke stvarjenja; čas jih zabeležuje, čas je števec evolucije, stvarjenja.

Ta pojem časa se odraža v samem hebrejskem in aramejskem jeziku. Jezik je okamenina določene filozofije. Hebrejski glagol pozna le dovršnik

<sup>6</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, 1955, str. 330—332.



in nedovršnik, ker ga čas zanima predvsem kot merilo nepovratnega razvojnega gibanja. Važen mu je tok časa, ne njegove stopnje. O Bogu ne pravi, da je bitje, ki je bilo, ki je in ki bo, ampak ga imenuje Jahve; to je nedovršnik glagola biti, ki obsega preteklost, sedanost in prihodnost in izključuje nebivanje.

Po nauku sv. pisma Odrešenik ni mogel priti na svet v katerem koli trenutku časa, ampak šele, ko se je čas »dopolnil«. Da je Bog mogel poslati svojega Sina na svet, je moral človeštvo na to prej pripraviti. Učlovečenje je bilo možno šele, ko je Bog pripravil ljudstvo, ki bo sposobno, da ga sprejme. Pa ne samo izraelsko ljudstvo, temveč tudi velik del ostalega človeštva. Učlovečenje se je izvršilo šele, ko so Rimljani na osnovah grške kulture združili dežele bližnjega Vzhoda in uredili državo, v kateri so mnogi činitelji, npr. gospodarstvo, določena varnost, promet itd. omogočali širjenje evangelija.

Za vse to je bilo treba mnogo tisočletij razvoja v človeški družbi. To pomeni, da je zgodovina razvoj, evolucija, in da jo moramo pojmovati »dinamično«, ne »statično«.<sup>7</sup>

2. Toda ne smemo pozabiti, da je zgodovina po nauku sv. pisma delo in učinek dveh svobodnih činiteljev, Boga in človeka. Zgodovina je dogajanje, v katerem sodelujeta božja in človeška dejavnost, »kajti božji sodelavci smo« (1 Kor 3, 9). Človekova stvariteljska dejavnost sobiva z božjo dejavnostjo. Božja dejavnost nosi človeško dejavnost in jo dviga do polnosti njene svobode. »Bog je namreč, ki iz blagohotnosti v vas dela, da hočete in delate« (Flp 2, 13).

Človek je torej božji sodelavec in sostvarnik. Pač vzvišen naslov, tako, da se psalmist čudi: »Naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal, dal si mu oblast nad deli svojih rok in vse si podvrgel njegovim nogam« (Ps 8, 6—7).

Da, to bi bilo zares veličastno, ko bi človek svoje dostojanstvo tudi vedno tako cenil, t. j. se zavedal, da je kljub vsej odliki vendarle samo človek, to je prigodno bitje. Na to pa pozablja, odkar je na svetu. Zaradi svoje odličnosti prevzeta in si domišlja, da se lahko Bogu tudi upre, da mu lahko kljubuje in božje načrte ignorira. Skozi vso zgodovino stare zaveze se vleče rdeča nit človekovega odpora proti božjim zveličavnim načrtom. »Zakaj hrome narodi in si ljudstva izmišljajo prazne reči? Kralji zemlje se vzdigujejo in knezi se skupaj zarotujejo zoper Gospoda in zoper njegovega Maziljenca« (Ps 2, 1—2). To ne velja le o poganih, ampak tudi o izvoljenem ljudstvu stare zaveze. Bog naroča preroku Ezekijelu: »Sin človekov, pošiljam te k Izraelovim sinovom, k upornikom, ki so se uprli zoper mene. Oni in njih očetje so grešili zoper mene do današnjega dne. Ti ljudje imajo drzen obraz in zakrknjeno srce (Ezek 2, 3—4).

Izraelski preroki so imeli težavno nalogo. Morali so svojemu ljudstvu povedati resnico, da se upira Bogu, svojemu Stvarniku. Zato se je srd božjih upornikov zival nanje. Bog opozarja preroka Jeremija vnaprej: »Bojevali se bodo zoper tebe« (1, 19). In Kristus se pritožuje nad

<sup>7</sup> Prim. konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu, št. 5.

svojim narodom: »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so k tebi poslani, kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke kakor zbira koklja svoja piščeta pod peruti, pa niste hoteli« (Mt 23, 37; Lk 13, 34).

Kristus se je od vsega začetka zavedal, da bo moral trpeti. Če je že k poklicu in oznanilu starozaveznega preroka spadalo preganjanje in trpljenje, koliko bolj bo to delež Mesija — Odrešenika! On je vendar »dedič vsega« (Hebr 1, 1). Z njim je prišlo na svet učlovečenje Boga, to je popolnoma nova, nadnaravna, nezaslišana dimenzija! Kako jo more sprejeti človek, če se ogrinja v plašč prevzetnosti in sebičnosti?

Kristus sam je odgovoril na to vprašanje v priliki o hudobnih vinogradnikih (Mt 21, 33—42). Gospodar vinograda pošilja svoje služabnike k vinogradnikom po pridelke. Vinogradniki jih vse po vrsti ali pretepejo, ali ubijejo, ali kamnajo. Tako se je godilo starozaveznim prerokom (prim. Mt 23, 37). In Jezus nadaljuje v svoji priliki: »Nazadnje je gospodar vinograda poslal k vinogradnikom »svojega sina«, misleč: ‚Mojega sina bodo spoštovali.‘ Ko so vinogradniki zagledali sina, so rekli med seboj: ‚To je dedič. Dajte, ubijmo ga in se polastimo njegove dediščine.‘ In zgrabili so ga, vrgli iz vinograda in ubili« (Mt 21, 27—29). Tako se je zgodilo njemu — Jezusu Kristusu.

In tako je moralo biti. Kristus bo to po svojem vstajenju potrdil: »Tako je pisano in tako je bilo treba Kristusu trpeti« (Lk 24, 46). Taka je namreč božja pragmatika. V ekonomiji in zgodovini odrešenja velja pravilo in zakon: Bog premaguje človekov odpor in upor z »nеспametjo« križa. Sv. apostol Pavel to pojasnjuje v prvem listu Korinčanom: »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja. Kajti Judje zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč, božjo modrost« (1 Kor 1, 21—24).

3. »Nespamet oznanjevanja«, »Kristus križani«, pa »božja moč« in »božja modrost«, kako gre to skupaj, kako naj to razumemo? Kako naj to razume moderni človek, ki se ponosno ogrinja v plašč svoje znanosti, svoje tehnike, svoje astrofizike?

Dolžnost Cerkve, njenih oznanjevalcev božje besede je, da mu to pojasnjujejo v jeziku, ki ga razume. Saj njegov ponos zaradi veličastnih dosežkov moderne znanosti morda ni toliko prevzetnost, ni nujno slepota napuha. Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da »premnoge naše sodobnike prevzema nemir«, in da se »nihajoč med upanjem in zaskrbljenostjo vprašujejo, kam drvi sedanji razvoj sveta« (št. 4, 5).

»Kam drvi sedanji razvoj sveta?« Moderni človek je zaskrbljen, ker mu ni jasno, odkod evolucija sveta prihaja in kam gre. In zakaj mu to ni jasno? Ali ni poglobitni vzrok v tem, ker se še vedno opira na »nevzdržne mitične predstave« (Tielhard de Chardin), na zastarele statične filozofije Babilona in Grkov?

Krščanski človek tega strahu nima in ga ne more imeti, če je le dovolj poučen v svoji veri. Ve namreč, da je razvoj ali evolucija sveta isto kar stvarjenje, veruje pa, da je cilj in smoter stvarjenja in torej tudi evolucije Kristusovo in božje kraljestvo.

To vero in prepričanje je imel v osnovi že starozavezni človek. Zato ni bil v skrbeh glede vprašanja, kaj je smisel zgodovine, kaj njen cilj. Veliki zgodovinski prazniki so mu bili dnevi podoživljanja preteklosti in obnova njegove vernosti. Zgodovinski prazniki so božjemu ljudstvu stare zaveze pomenili občestveno srečanje z velikimi predniki njegove zgodovine, z očaki, preroki in vsem božjim ljudstvom bližnje in daljne preteklosti. Ker je vsak zgodovinski dogodek v odrešenjskem in narodnem oziru rezultat božje in človekove stvariteljske dejavnosti, in ker se zgodovina ne ponavlja, deluje in vpliva na človeka posebno tedaj, ko ga s skupnim spominom in proslavo podoživlja. Ob zgodovinskem prazniku se čas preteklosti zlije s sedanjostjo v enotno strugo in strujo doživetja. Preteklost in sedanost postaneta zavestna enota, ki je usmerjena v prihodnost; zato z nepremagljivo silo usmerjata in nagibata človekovo dejavnost in zavest v prihodnost, naproti cilju odrešenjskega načrta.

Sodobni judovski pisatelj Robert Aron pripoveduje v svoji knjigi o Jezusu (Die verborgenen Jahre Jesu, 1962), kakor je Jezus v svoji mladosti obhajal judovski praznik pashe ali velike noči: »To je bil spominski praznik izhoda iz Egipta. Zato se vsak udeleženec pri velikonočni večerji mora imeti za osvobojenca. Preteklost živi, a je obenem kot klica že prihodnost; kajti pri mizi je en prostor prost in pokrit za preroka Elija. Zakaj Elija bo oznanil Mesijo, na čigar prihod čakajo in za katerega imajo vedno pripravljena odprta vrata.«

Aron nadaljuje: »Judovsko bogoslužje stori, da zgodovina zopet vstane. Na Esterin praznik otroci v sinagogi z nogami udarjajo ob tla, ko se imenuje ime Aman, kakor da še živi ali pa je pravkar preminil. Toda ko pri tem imenu zatopotajo, storijo to za vse preganjalce, ki v naročju prihodnosti še čakajo na ta trenutek. Tudi oni so morilci kakor Aman in bodo zato kakor on uničeni« (str. 63—64).

4. Tako v stari zavezi. Kristus je v govoru na gori starozavežno postavil reformiral, to je, popravil in dopolnil. Ni pa reformiral, ni popravljal starozaveznega pojmovanja stvarjenja, časa, zgodovine. To ni bilo potrebno. Saj to so studenci žive vere; iz njih je božje ljudstvo zajemalo pravilno pojmovanje zgodovinskih praznikov. Zato jih je doživljalo smiselno in skladno z idejo evolucije, čeprav o njej ni govorilo. Zgodovina mu ni slepa igra »neusmiljenega in divjega zakona o pošastnem redu narave«, kot modernemu človeku (prim. J. Vidmar, Iz dnevnika, Delo, 19. VII. 1966), ampak »načrtno delo« (Job 38, 2) velikega Umetnika in Mojstra. To delo »zatemnjuje z govori brez pameti« (Job 38, 2) le človek,

ki boleha na prevzetnosti ali pa je neveden in zato »govori brez razumevanja« o tem, kar je v resnici »prečudežno, da bi doumel« (Job 42, 3).

Ljudstvo stare zaveze je živelo iz vere v božje obljube. Vera je »spretjetje razodete božje besede« (Pavel VI.) To je vera, po kateri »spoznavamo, da je bil svet urejen z božjo besedo, da je iz nevidnega nastalo, kar se vidi« (Hebr 11, 2—4). »Jaz sem Jahve, stvarnik vsega, ki sem sam razpel nebo, razprostrl zemljo — kdo mi je pomagal?« govori Gospod (Iz 44, 24). »Jahve je večni Bog, stvarnik koncev zemlje. On se ne utruji in ne opeša, nedoumljiva je njegova razsodnost« (Iz 40, 28). »Spominjaj se tega, Jakob in Izrael! Saj si moj služabnik. Upodobil sem te, moj služabnik si, Izrael, ne bom te pozabil« (Iz 44, 21). In Izrael je veroval božji besedi, božji obljubi. Zato je v najtežjih dneh svoje narodne zgodovine, v času babilonskega izgnanstva, z zaupanjem molil: »Rosite ga, nebesa, od zgoraj, in oblaki, dežite ga! Zemlja naj se odpre, da se razcvete rešitev in požene hkrati pravičnost« (Iz 45, 8)! Bog mu je po preroku odgovoril, in zagotovil več kot je prosil: »Da, glej, ustvarim novo nebo in novo zemljo, o prejšnjem ne bo spomina in ne pride več na misel« (Iz 65, 17).

Oba največja teologa med apostoli, sv. Peter in sv. Janez, oba Hebrejca, sta dobro poznala in razumela starozavezno miselnost in vero. Zato ni slučajno, da oznanjenje evangelija oba naslanjata na razodetje o stvarjenju (Hebr 11, 2—4; Jan 1, 1—3). In če primerjamo teologijo preroka Izaija s teologijo Pavla in Janeza, moramo strmeti. Kakšna čudovita dinamika in polet misli pri vseh treh! V teh treh teologijah se misli o stvarjenju, učlovečenju in eshatološkem povelečevanju povezujejo in spajajo v neločljivo zvezo, harmonijo in dinamično enoto.

To je biblično pojmovanje stvarjenja, časa in zgodovine. To dinamično pojmovanje mora prežeti in prešiniti tudi nas, današnje kristjane, preden se spustimo v dialog z modernim človekom, če naj ne govorimo v prazno. Mi sami moramo najprej razumeti in doživeti, kar je dejal apostol narodov: »Zatorej tudi mi, ki imamo tolik oblak prič okoli sebe, odložimo vso težo in zapeljivi greh, vztrajno tecimo v tekmi, ki nas čaka in glejmo na voditelja in dopolnitelja vere, na Jezusa. Ta je spričo veselja, ki ga je čakalo, s prezirom sramote pretrpel križ in sedel na desnico božjega prestola« (Hebr 12, 1—2).

To je vidik stvarnosti, ki jo je Teilhard de Chardin opisal z besedami: »Energija se ponavzoči. In torej se odkrije možnost, se odpre človeku, ne samo da veruje in upa, ampak (kar je mnogo bolj nepričakovano in bolj dragoceno) da ljubi, soraztezno in soorgansko z vso preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo vesolja, ki je na poti osredotočitve nad samim seboj...«<sup>8</sup>

Takšno in podobno vizijo nam zbuja »leto vere«, ko gledamo nanj v luči sv. pisma. Pred nami zaživi »spomin na tragično in slavno smrt« obeh apostolov, »ki sta s svojim oznanilom, s svojo službo in s svojim mučeništvom ustanovila katoliški Rim« (Pavel VI.), našo skupno domačijo, to je, domačijo božjega ljudstva nove zaveze. Preteklost se spoji s sedanjostjo, in pot v prihodnost je odprta, svetla, razumljiva.

<sup>8</sup> P. Teilhard de Chardin, *Je m'explique. Textes choisis et ordonnés* par J. P. Demoulin, Paris 1966, str. 217.



# Oblike modernega ateizma

Vekoslav Grmič

## SPECIES ATHEISMI HUIUS TEMPORIS

**Summarium:** Atheismus huius temporis in quattuor praecipue speciebus in conspectum venit, hoc est ut »atheismus« fidelium, ut atheismus negativus, ut marxismus et ut atheismus existentialisticus.

»Atheismus« fidelium causa non exigua aliarum specierum atheismi est. Quapropter atheismus fidelibus esse debet, quod ad conversionem vocat.

Atheismus negativus theoretice et practice ut carentia studii rerum ad religionem pertinentium apparet.

Marxismus in religione alienationem hominis videt. Quae alienatio in invalidis rebus oeconomicis et in relatione non scientifica ad vires naturales radicatur. Quamquam iudicium marxistarum huius temporis de religione benevolentius est et quamquam pristinum spiculum antitheisticum maxima ex parte non habet (Garaudy, Lombardo-Radice), haec doctrina tamen omnino atheistica mansit.

Atheismus existentialisticus plurimum ex praedicatione autonomiae et libertatis absolutae hominis originem trahit (Sartre); est autem etiam sequela pessimismi huius doctrinae et obstinationis hominis contra condicionem humanam (Camus).

Natura communis atheismi huius temporis consistit igitur in eius proprietate, quod magis postulatio voluntatis et vitae omnino quam rationis cognitio est.

## Literatura

1. Birault H. etc., *L'existence de Dieu*, Paris (Casterman) 1963.
2. Camus A., *L'homme révolté*, Paris (Gallimard) 1951.
3. Camus A., *Tujec-Kuga*, Ljubljana (Cankarjeva) 1965.
4. Engels F., *Anti-Dühring*, Ljubljana (Cankarjeva) 1948.
5. Engels F., *Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije*, Ljubljana (Cankarjeva) 1945.
6. Engels F., *O zgodovinskem materializmu*, Ljubljana (Cankarjeva) 1948.
7. Espieau de la Maëstre A., *Der Sinn und das Absurde*, Salzburg (Müller) 1961.
8. Etcheverry A., *Le conflit actuel des humanismes*, Roma (Presses de l'université Gregorienne) 1964.
9. Garaudy R., *De l'anathème au dialogue*, Paris (Plon) 1965.
10. Garaudy R., *Marksiščni humanizem in religija*, *Teorija in praksa*, 2 (1965), 1228—1247.
11. Garaudy R., *Marxisme du 20<sup>e</sup> siècle*, Paris-Genève (La Palatine) 1966.
12. Giralardi G., *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi (Cittadella editrice) 1966.
13. Gollwitzer H., *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, Paris (Casterman) 1965.
14. Gropp R. O., *Der dialektische Materialismus*, Leipzig (VEB Verl. Enzykl.) 1962.
15. Janžekovič J., *Sartrova ontologija*, *Nova pot*, 6 (1954), 326—386.
16. Jaspers K., *Philosophie I, II, III*, Berlin-Göttingen-Heidelberg (Springer) 1956.
17. Kavčič S., *Spremembe v rimskokatoliški cerkvi*, *Samoupravljanje IV*, Ljubljana (Delavska enotnost) 1967, 132—220.
18. Lenin V. I., *Materializem in empiriokriticizem*, Ljubljana (Cankarjeva) 1956.
19. Lenin V. I., *Socializem in religija*, Ljubljana (Cankarjeva) 1949.

20. Leonov M. A., Marksistični filozofski materializem, Ljubljana (Cankarjeva) 1950.
21. Lepp I., Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg (Arena) 1963.
22. Lombardo-Radice L., Pluralizem v družbeni praksi, Teorija in praksa, 2 (1965), 1247—1254.
23. Lubac de H., Sur les chemins de Dieu, Paris (Aubier) 1966.
24. Maritain J., Humanisme intégral, Paris (Aubier) 1936.
25. Nietzsche F., Werke in zwei Bänden, München (Hanser) 1967.
26. Rahner K., Est-il-possible aujourd'hui de croire?, Paris (Mame) 1966.
27. Roter Z., Dialog med marksisti in kristjani, Teorija in praksa, 3 (1966), 713—729.
28. Roter Z., (Ne)sporazumi ob protokolu, Teorija in praksa, 4 (1967), 1162—1177.
29. Rotureau G., Conscience religieuse et mentalité technique, Tournai (Desclée) 1962.
30. Rozental M. M., Marksistična dialektična metoda, Ljubljana (Cankarjeva) 1950.
31. Russell B., Ma conception du monde, Paris (Gallimard) 1962.
32. Sartre J. P., L'être et le néant, Paris (Gallimard) 1943.
33. Sartre J. P., Egzistencializam je humanizam, Sarajevo (Masleša) 1964.
34. Sartre J. P., Nepokopani mrtveci (Pet dram), Ljubljana (Drž. založba) 1960.
35. Stalin J., O dialektičnem in zgodovinskem materializmu, Moskva 1945.
36. Trstenjak A., Filozofija smrtonosne bolezni, Čas 1939/40, 50—60 in 99—110.
37. Trstenjak A., Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus, Archiv für Philosophie (Stuttgart), 7 (1957), 244—278.
38. Urs von Balthasar H., Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Desclée de Brouwer 1966.
39. Urs von Balthasar H., Wer is ein Christ?, Einsiedeln (Benziger) 1966.
40. Veuillot etc., L'athéisme tentation du monde, réveil des chrétiens?, Paris (Cerf) 1963.
41. Wetter G. A., Der dialektische Materialismus, Wien (Herder) 1960.
42. Zihlerl B., Komunizem in domovina, Ljubljana (Cankarjeva) 1950.
43. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu [Gaudium et spes] 1965, Ljubljana 1966.

## Uvod

Govoriti o modernem ateizmu se mi zdi iz več razlogov zelo važno. Najprej je ateizem danes pojav, s katerim moramo verni ljudje resno računati in si ob njem postaviti vprašanje, kje so njegove korenine, koliko smo mi sami krivi, da je do njega prišlo, kaj moremo storiti za te svoje brate, da bodo spet našli pot k Bogu. Na vsa ta vprašanja si seveda ne bomo mogli odgovoriti, če o ateizmu ne vemo nič drugega, kakor da je to nazor, ki zanika Boga, ki je nasproten teizmu, ali pa, če bomo imeli pred očmi nekdanje značilne poteze ateizma in bomo zato s svojo besedo in dejavnostjo v resnici »mahali po zraku«, kar zadeva naš odnos do ateistov in ateističnih nazorov našega časa.

Drugič moramo vzeti resno pluralizem današnje človeške družbe in obenem nujnost, da kljub različnim nazorom najdemo skupni imenovalec in se tako skupno posvetimo nalogam, ki jih postavlja naš čas človeštvu sploh, brez razlike glede svetovnega nazora. Združitev vseh sil in naporov postaja v tem pogledu vedno bolj potrebna, saj gre za tako važna vprašanja, da je od njihove rešitve odvisen obstoj narodov in človeštva v

celoti. Zopet pa ni mogoče najti tega skupnega imenovalca, če se ljudje med seboj ne poznamo, če se samo sumničimo in morda celo zaradi nepoznanja odbijamo vsako sodelovanje, zanikamo vsako možnost uspešnih skupnih naporov in prizadevanj. Naš čas nas kliče, ne pa čas, kakršnega bi si morda mi želeli ali si ga zaradi nepoznanja stvarnosti nepravilno slikamo.

Tretjič nas je 2. vatikanski cerkveni zbor opomnil na dolžnost dialoga tudi z nevernimi, s tistimi, ki Boga ne poznajo ali ga nočejo poznati. A dialog je nemogoč brez poznanja tistega, s katerim se razgovarjamo, saj brez resničnega medsebojnega spoznanja ni mogoče najti niti skupne osnove, kaj šele skupno govorico. Med takimi »neznanci« se dejansko more odvijati samo »monolog« vsakega izmed njih, monolog, ki bolj odbija, kakor privlačuje.

Četrtrič pa moramo priznati tudi tako nasprotnim nazorom, kakor so različne vrste ateizmov, jedro resnice, ki je morda samo prikazano v takšni luči, v tako pretirani obliki, da potem iz njega izhaja sklep, da Boga ni ali da Bog ne sme biti. Omenjena jedra resnice so morda tista, ki smo jih mi zanemarjali, ki jih niti nismo poskušali osvetliti ali pa smo jih zaradi svoje površnosti ali neprizadetosti tako osvetljevali, da smo s tem naravnost »klicali duhove«, ki so se obrnili proti nam. V tem pogledu je ateizem za nas lahko celo zunanja milost, kakorkoli to čudno zveni, posebno še, če hočemo Boga in njegovo delovanje na vsak način vkleniti v okove svojih kategorij in se ne zavedamo dovolj, da je Bog »semper maior« od vsega, kar mi o njem mislimo ali govorimo. Tega seveda površno poznanje ateizma ne more odkriti.

Z ozirom na specifične razmere, v katerih živimo prav mi, bi lahko dodali še peti razlog, zakaj je potrebno govoriti o modernem ateizmu. Tako se namreč ta potreba pokaže še nujnejša, če hočemo sinhronizirati svoje označevanje krščanstva in ga ne podajati v takšni obliki in takšnem jeziku, da bi naravnost metali seme tja, kjer ne bo moglo vzkliti, ali celo tako pripravljali ugodna tla za setev nečesa drugega.

Ogledali pa si bomo le nekatere oblike modernega ateizma, torej predvsem najznačilnejše poteze nekaterih vrst tega ateizma. Katere bodo te vrste ateizma, ob katerih se bomo pomudili?

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori o ateizmu v 19., 20. in 21. odstavku. Iz teh tekstov moremo povzeti nekako tri glavne vrste sedanjega ateizma. To so: negativni ateizem, marksistični ateizem in eksistencialistični ateizem. Vsekakor pa je nakazana še ena vrsta ateizma, to je (praktični) ateizem mnogih kristjanov, ki sicer hočejo veljati za verne. Ta ateizem je v veliki meri kriv ostalih ateizmov v pravem pomenu besede. V 21. odstavku je namreč rečeno: »Zdravilo, ki naj ga pri ateizmu uporabimo, je treba pričakovati tako od primerne podajanja nauka kakor tudi od celotnega življenja Cerkve in njenih udov. Naloga Cerkve je namreč, da Boga Očeta in njegovega učlovečenega Sina napravlja navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očiščuje. To se dosega predvsem s pričevanjem žive in zrele vere [testimonium fidei vivae et maturae], to je vere, ki je tako vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz

[lucide perspicere] in jih premagovati. Sijajno pričevanje takšne vere so dajali in dajejo premnogi mučenci. Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih in da jih nagiblje k pravičnosti in ljubezni zlasti do tistih, ki so v stiski. Končno k razodevanju božje pričujočnosti največ prispeva bratska ljubezen vernikov, ki se enodušno ter skupno borijo za vero in evangelij in se izkazujejo kot znamenje edinosti.« Iz povedanega sledi, da pospešuje ateizem, kdor dela drugače, da izdaja svojo vero v Boga razodetja, kdor se ne ravna po omenjenih navodilih, kratko sledi iz tega, da je vernost takega človeka nekje blizu ateizmu, četudi mu je na videz diametralno nasprotna. Zato je takšna vernost tudi odgovorna za nastanek ateizma. In res pravi pravkar omenjena konstitucija v 19. odstavku: »Kajti ateizem, če ga gledamo v celoti [integre], ni nekaj prvobitnega [originarium], marveč izvira iz različnih vzrokov, med katere spada tudi kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko vero. Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zanemarjene verske vzgoje [neglecta fidei educatione] s krivim predstavljanjem nauka [fallaci doctrinae expositione] ali pa s pomanjkljivostmi svojega verskega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo, kakor pa odkrivajo.« Tako torej smemo upravičeno govoriti tudi o ateizmu vernih, čeprav ne v čisto istem pomenu, kakor sicer uporabljamo to besedo. Pri vseh štirih naštetih vrstah modernega ateizma se bomo tudi mi kratko ustavili v tej razpravi.

Naše ocenjevanje ateizma bo seveda bolj teološko, zato bomo skušali poiskati povsod kar najgloblje temelje, iz katerih izvirajo različni nazori. Hočemo pa vzeti ateizem resno, ne da bi ga komu odrekli, če naravnost pravi, da je ateist, in če to tudi sledi iz njegovih osnovnih pogledov na stvarnost. Mislim namreč, da s tem prav malo koristimo stvari, če se enostavno postavimo na stališče, da ateistov v pravem pomenu sploh ni. To se pravi, ali pripisovati ateistom neiskrenost ali pa tako izprazniti vsebino pojmov »vera«, »Bog« in drugih, da potem lahko spravimo pod njihovo okrilje tudi najbolj nasprotne nazore. Res pa je seveda, da se ta ali oni lahko moti in le misli, da je ateist, čeprav v resnici ni. To velja celo za na videz izrazite »antiteiste«. Res je tudi, da je Bog skrivnost in da verni ljudje nikakor ne bi smeli gledati na pojav nevernih z vidika prepričanja, da smo v posesti vse resnice. A razlika med ateizmom in teizmom le ostane.

Preden pa si bomo ogledali posamezne vrste modernega ateizma, se hočemo za trenutek ustaviti še pri skupnih koreninah najrazličnejših vrst ateističnih nazorov.

## 1. Splošne korenine ateizma

V tem poglavju si bomo ogledali tiste poteze naše vere in človekove duševnosti kakor tudi njegovih odnosov do stvarnosti, ki morejo nekoga pripeljati do tega, da Boga naravnost taji ali pa kljub priznavanju njegove eksistence tako živi, kakor da bi Boga ne bilo, oziroma si ga tako pred-



stavlja, da se drugi upravičeno pohujšajo nad njegovimi predstavami o Bogu. Rekli bi lahko, da so to splošne korenine ateizma.

Da bomo te korenine odkrili, skušajmo nekoliko analizirati svojo notranjost v odnosu do prepričanja o eksistenci Boga. Kljub individualnim razlikam se nam bo na ta način posrečilo odkriti nekatere momente, ki so za nastanek ateizma splošno odločilni.

Poglejmo najprej razumsko stran svojega prepričanja o Bogu.

Prepričani smo, da Bog je. Morda so nam precej prezentni tudi nekateri dokazi za božje bivanje ali smo morda kdaj naravnost nekako »izkustveno« doživeli božjo bližino. Sedaj pa se vprašajmo, ali se nam ni nikdar glede tega vsiljeval kakšen pomislek ali dvom. Skoraj gotovo bomo morali odgovoriti pritrdilno na to vprašanje. Da, reči moramo naravnost: Čim bolj skuša človek svoje prepričanje o Bogu utemeljiti in poglobiti, čim bolj je kritičen in čim globlja je njegova vera, tem prej bo doživljal tudi trenutke negotovosti v tem pogledu in tem izrazitejša bodo takšna doživetja. Vzrokov za to je seveda več, kar zadeva razum ali spoznanje. Omenili bomo le nekatere.

Prvič je Bog bitje, ki je »semper maior« od tega, kar si moremo o njem misliti ali spoznati. Zato pa moramo doživeti tolikokrat globoko nesoglasje med tem, kako si Boga predstavljamo, in tem, kako se Bog javlja v stvarstvu in v razodetju, kaj šele tem, kako se javlja po dogodkih, ob katerih smo osebnost prizadeti. Že v Sirahovi knjigi beremo: »Kdo ga je videl, da bi mogel o tem pripovedovati, in kdo bi ga mogel slaviti, kakršen je?« (43, 31). Tudi starozavezni trpin Job je zgovorna priča za to dejstvo.

Zato pa mora biti človek pripravljen, da neprestano korigira svoje predstave o Bogu, da se vedno bolj pogloblja v vsebino razodetja, da se zaveda omejenosti svojega spoznanja o Najvišjem, ali pa bo v takšnih preizkušnjah klonil in s svojimi nepopolnimi predstavami zavrgel resničnost, ki jo te predstavljajo ali zastirajo.

Lahko se zgodi, da se nekdo nekaj časa pred omenjeno dilemo izmika in se zateka nekam v »credo quia absurdum«. Toda dolgo časa najbrž tega ne bo zmožel, če vzame svoje prepričanje o Bogu resno, tako da ima vpliv tudi na življenje. Prej ali slej se bo moral odločiti.

Drugič so vsi naši dokazi za bivanje Boga takšni, da nas ne prisilijo k priznanju te resnice, kakor to stori npr. spoznanje, da je  $2 \times 1 = 2$ , in razen tega končno slonijo na odločitvi, da ima stvarstvo in vse, kar se v njem dogaja, neki smisel, da ni vse absurdno ali v resnici absurdno, čeprav je na videz smiselno. Kdor se postavi na to zadnje stališče, mu seveda dokazi za božje bivanje ne morejo pomagati do prepričanja, da je Bog.

Tretjič stvari, iz katerih sklepamo na Boga, morejo tega v resnici tako odkrivati kakor zastirati, in to zaradi svojih popolnosti kakor tudi zaradi svojih nepopolnosti. Tako nekoga popolnost stvari vodi k Bogu, drugega pa odvrča od njega. Isto velja za nepopolnost. Če pomislimo na človeka in njegovo zgodovino, velja ta ugotovitev prav tako, pa naj se kdo ustavlja pri sebi, pri kom drugem ali sploh pri človeštvu.

Tudi je v človeku teženje, da se umiri v svojem spoznanju, da si zgradi varno »ohišje«, zato kar hitro zavrže prepričanje, ki kakorkoli ne ustreza več njegovim življenjskim izkušnjam, namesto da bi ga izpopolnil. V negotovosti se pač človek ne počuti dobro. Večkrat bo zaradi skrivnostnega značaja ene resnice zavrgel še druge, ki so z njo povezane, samo da se bo njegov duh umiril.

Končno človek ni duh, ampak stvarno-duhovno bitje. Zato so mu najbližji ravno stvarni predmeti, čeprav filozofsko gledano njihovo spoznanje niti malo ni najtrdnjše. Vsekakor človek živi v svetu in to dejstvo oblikuje tudi njegovo duševnost. Njegova eksistenca je v resnici močno prešinjena s tako imenovanim »In-der Welt-Sein«. V novejšem času pa se je tudi človekov pogled na naravo, ki ga obdaja, popolnoma spremenil. Narava namreč nima na sebi več ničesar numinoznega, ampak je človek postal popoln gospodar nad naravo. Nekaj podobnega velja celo za človeško naravo, kjer ga je tudi »kategorični imperativ« v zadnjem času razočaral. Zato človek danes težko najde osnove, na katere bi oprl svoje prepričanje o Bogu.

To bi bile nekatere korenine na področju človeškega razuma, na področju njegovega spoznanja, iz katerih se more razviti ateizem.

### Kaj pa volja?

Najprej moramo reči, da resnica o Bogu ni neka zgolj teoretična ugotovitev, ki bi ne imela nobenega posebnega pomena za naše življenje, ampak je resnica, ki pomeni za človeka poziv, klic v pravem pomenu besede. Človek mora z njo računati vsak trenutek svojega življenja, mora tako rekoč polagati račune tudi pred Bogom, ki mu ni nič skrito, čigar pogledu se ne more nikdar izogniti. Zato je razumljivo, da more priti do oblikovanja predstav o Bogu po lastni podobi ali sploh do zavračanja Boga, ki je čisto nekaj drugega kakor človek, pred katerim je človek večkrat tako neboljjen in tolikokrat odpove, da ni to, kar bi naj bil.

Dalje je človek svobodno bitje, a ni avtonomen. To je trajna napetost ustvarjenega svobodnega bitja biti svoboden, a ne biti avtonomen. Ta napetost bo prenehala šele po posebni izpopolnitvi v blaženem stanju v nebesih, ko bo človek uvidel, da je njegova resnična avtonomija v popolni podrejenosti Bogu, v skladnosti njegove volje z božjo voljo.

Ob uspehih svojih kreativnih sil se človek zaveda svoje veličine, a kljub temu mora priznati svojo odvisnost od Boga in sprejemati marsikaj od njega kot milost. To je seveda zanj večkrat naravnost »izzivanje«.

Nezadovoljnost z uspehi svojih najidealnejših prizadevanj človek more končati s sklepom, da je v svetu toliko zla, da Bog ne more eksistirati. Takšen sklep je seveda veliko bolj subjektivno utemeljen kakor pa objektivno. V resnici je bolj dokaz človekove nemoči kakor pa »krivine« v svetu, ki bi onemogočala božjo eksistenco. Gotovo pa more biti v ozadju takšnega ateizma velik življenjski idealizem.

Človek bi rad ustvaril raj že v tem življenju, zato se pohujšuje nad Bogom, če se mu to ne posreči, ali pa enostavno »nima časa za Boga«. Njegova življenjska usmerjenost lahko postane čisto enostranska, zapre se v svet, objektivno ali tudi formalno.

Posledice greha in »mysterium iniquitatis« prihajajo tudi do izraza prav na področju človekovega hotenja in igrajo večkrat naravnost odločilno vlogo, kar zadeva ateizem. In če pomislimo, da ima volja tako važno nalogo, kar se tiče prepričanja o Bogu, nam bo to še bolj razumljivo. Ko se človeku notranje oko stemni, ga obda globoka tema. Res je tudi, da včasih ni mogoče razlagati »antiteizma« drugače kakor s skrivnostjo hudobije.

Iz vsega, kar smo omenili, moremo sedaj vsekakor izvajati spoznanje, da je ateizem resna nevarnost za slehernega človeka; da so v človeku neke osnove in tendence, ki ga morejo pripeljati do prepričanja, da Boga ni; da ateizem ni nujno prepričanje, ki bi izhajalo iz razumske ali moralne manjvrednosti v primeri z vernimi ljudmi; da je torej ateizem problem, ki ga moramo resno vzeti in gledati v njem bolj znamenje, klic za verne ljudi kakor nekaj, kar je treba zviška prezirati in obsojati. Ko si bomo v naslednjem poglavju ogledali »ateizem« vernih, bomo vse to še bolj razumeli.

## 2. Ateizem vernih

Če govorimo o ateizmu vernih, seveda ne mislimo na ateizem v običajnem pomenu besede, ampak le na spačene predstave o Bogu, ki jih tolikokrat zagovarjajo verni ljudje v besedi in dejanju, kakor tudi na neskladnost življenja vernih ljudi z njihovim prepričanjem o Bogu. Torej ima ta ateizem vernih predvsem dve podobi: teoretično in praktično, ki pa nikakor nista popolnoma ločeni ena od druge, ampak sta bolj ali manj med seboj povezani. Takšno prepričanje ali življenje vernih ljudi imenujemo ateizem posebno zato, ker vodi v ateizem ali tudi potrjuje druge v ateizmu. Reči pa moramo takoj, da je ta oblika ateizma veliko bolj nevarna, kakor so večkrat izraziti ateistični nazori, saj je to luč, ki duši, namesto da bi razsvetljevala, in sol, ki se je izpridila; je nekaj, kar hudo odbija, ker povzroča razočaranje; je nekaj, kar le navidezno človeka dviga, v resnici pa ga tako hitro pusti osamljenega in praznega, in to prav takrat, ko je zanj to najusodnejše. Zato je pač upravičeno, da si najprej ogledamo ravno to obliko ateizma.

V teoretičnem pogledu se javlja ateizem vernih ljudi na več načinov.

Najprej si more človek Boga predstavljati čisto po človeško, otročje, ali sploh po svoji podobi. Tako postane človek merilo za Boga, človeško spoznanje razsodnik glede božjega bistva. Bog je predmet, ki ga hoče človek s svojim spoznanjem povsem obvladati, ki se torej mora človeškemu razumu popolnoma podrediti. Kar je takšnemu verniku znano iz razodetja, si razlaga po svoje ali pa temu ne pripisuje nobenega pomena, kolikor se ne da stlačiti v kalup njegove podobe o Bogu. Ker pa življenje večkrat naravnost zanika te popačene predstave o Bogu, zato jih mora vernik tudi sam praktično zavračati in jih enako zavračajo drugi. Toda istočasno je v nevarnosti resnica o Bogu, in to zanj in za druge. Čim zahtevnejše so razmere, tem prej se zgodi, da se človek s takšnimi nazori sploh odpove Bogu, posebno če se je prej z vso intenzivnostjo oklepal popačene predstave o Bogu.

Vzroka za omenjeno pomanjkljivo ali celo popačeno predstavo o Bogu sta predvsem dva: pomanjkljiva verska vzgoja ali nezainteresiranost za verska vprašanja in življenje, ki ni v skladu z resničnim Bogom, in si zato človek Boga po sebi predstavlja, namesto da bi spremenil svoje življenje in ga uravnal po božji volji.

Mnogim vernikom so verska vprašanja tako malo važna, da se moramo včasih kar zgroziti. Že to dejstvo samo more upravičeno pri drugih zbuditi sum o iskreni vernosti takšnih ljudi, ki jo razen tega more do dna pretestiti vsaka pomembnejša preizkušnja. Njihovo prepričanje o Bogu je v pravem pomenu hiša, ki nima temeljev, ampak je pozidana na pesek, kakor pravi sv. pismo. Podobno velja za tiste, ki so si zaradi svojega življenja Boga po svoje naslikali, pa naj so to storili zavestno ali nenamerno.

Sorodno z omenjenim prepričanjem o Bogu je sicer poglobljeno versko znanje, poglobljeno spoznanje o Bogu, ki pa se je nekje ustavilo in zasidralo, kakor da bi bilo že na cilju, kakor da bi že prešlo v intuitivno spoznanje zveličanih. Takšnim vernikom je vse jasno, vse dokončno dognano, tudi, kar zadeva razlago božjega razodetja. V resnici pa so se le do neke meje dali voditi Bogu, potem pa so se zaprli vase in dali podobo o Bogu v tesen okvir svoje spoznavne razsežnosti ali svojih želja. To ni Bog, ki je »semper maior« od tega, kar o njem spoznamo, ampak je pravzaprav pobožanstveni duhovno razviti človek. Tudi takšno prepričanje o Bogu more življenje spraviti v veliko nevarnost, odbija resnične iskatelje Boga in nevernike potrjuje v neveri.

Nasprotno od pravkar omenjenega prepričanja pa je pretirano poudarjanje evolutivnega značaja vsega našega spoznanja o Bogu, relativizem in agnosticizem v vrstah vernih ljudi. Tudi takšni pogledi na verska vprašanja niso med verniki danes nobena redkost in so posledica bodisi nezanimanja za verske probleme, bodisi pretiranega intelektualizma, bodisi subjektivizma, kar vse končno vodi v agnosticizem. Morejo pa biti odločilni tudi drugotni nameni, ki se zdijo tem vernikom važni in obenem dosegljivi samo, če enostavno zrelativirajo vse verske resnice, zabrišejo meje njihove vsebine, tako da ne ostane od njih več nič določenega in da je mogoče spraviti z njimi v sklad še tako nasprotna gledanja. Konkretno rečeno postane Bog tako nekaj, kar more pomeniti kar koli, kar priznavajo potem tudi ateisti za svojega boga, kar pa prav zato v resnici ni Bog.

V ozadju vseh teh oblik »teoretičnega ateizma« vernih je pravzaprav pomanjkanje resnične in popolne predanosti Bogu, kar je šele vera v pravem pomenu besede. In ker te predanosti ni, vpliva to na spoznanje in življenje takšnega vernika, ki pa zopet nista brez medsebojnega vpliva. Tako vidimo, da sta obe obliki ateizma vernih tudi v osnovi med seboj povezani. Oglejmo si torej sedaj še načine, kako se javlja »praktični ateizem« vernih ljudi.

Najprej imamo verne ljudi, ki posvečajo vso skrb vestnemu izpolnjevanju verskih dolžnosti, za posvečevanje svojega življenja po sodelovanju z milostjo pa se skoraj ne zmenijo. Njihovo vsakdanje življenje je večkrat takšno, kakor da bi Boga sploh ne poznali. Da, zgodi se, da so včasih celo slabši kakor tisti, ki v Boga ne verujejo. Podobni so farizejem, ki jih je Kristus tako hudo obsojal. Zaradi njih se neverni največkrat pohujšujejo



in se utrjujejo v svoji neveri. V resni nevarnosti pa so takšni verniki tudi sami, ker jih neskladnost med njihovim življenjem in teoretičnim priznavanjem verskih resnic more privedi do popolne nevere.

Nasprotni od teh so tisti verniki, ki zanemarjajo sredstva posvečenja, med katera spadajo posebno zakramenti, in skušajo biti popolni brez božje pomoči, verni brez milosti. Ti pohujšujejo druge npr. že s tem, da se tako malo zmenijo za cerkev, za mašo, za obhajilo, čeprav izpovedujejo z besedami resnice, ki so s temi stvarnostmi v zvezi. Obenem pa zaradi preziranja milosti tudi sami kaj hitro odpovedo v življenju in se vedno bolj oddaljujejo od Boga.

Dalje moramo omeniti na tem mestu pretirano svetobežnost, ki ji verni ljudje včasih zapadejo, misleč, da se drugače ne morejo posvetiti. Vendar so s tem pretrgali zvezo s svetom in mu zato ne morejo več prinašati tiste luči, ki bi mu jo lahko prinašali, po njih se ne more več tako širiti božje kraljestvo, kakor bi se lahko širilo, če bi res bili v stiku s svetom. Z druge strani pa se jih kaj rada polastita samoljubje in napuh, ker se preveč izogibljejo družbi in njenim koristnim vplivom, in so tako tudi v tem pogledu v nevarnosti, da se v resnici istočasno z odpovedjo svetu odpovedo Bogu. Seveda je res, da Bog lahko kliče človeka k zveličanju prav po poti odpovedi svetu, toda to ni odpoved v vsakem pogledu, ni več pretirana svetobežnost, ker takšen človek tudi v samotni veliko stori za posvečenje sveta, za razširjanje Kristusovega kraljestva, čeprav je njegovo delo v tem pogledu še tako malo vidno ali sploh nevidno.

Še hujše pa je, če človek sicer ostane povezan s svetom, a se v resnici zanima samo za tiste probleme sveta, ki se dotikajo le njegovih življenjskih potreb in zahtev, za vse drugo pa mu ni mar. To so individualisti, egoisti, trdosrčneži v oblačilu vere, ki veri morda največ škodujejo, ki dobesedno ugašajo luči in lučke vere v dušah zapostavljenih, preziranih, razžaljenih in trpečih sploh. Posebno je to v nasprotju s krščanstvom, saj bi kristjanom zapoved ljubezni, in to dejavne ljubezni, morala pomeniti nekaj nad vse važnega, ki bi jo torej morali izpolnjevati za vsako ceno. Prav prezir te osnovne krščanske zapovedi je že tolikim ljudem onemogočil pot h Kristusu ali porušil most, ki jih je vezal z njim in sploh z Bogom. Prečesto pa je iz istega razloga ugasnila luč vere tudi v duši takšnih vernikov samih.

Zgodi se tudi, da nekateri verniki s svojim življenjem dobesedno potrjujejo materializem, čeprav z besedo izpovedujejo vero v Boga, v posmrtno življenje, v to, da je »le eno potrebno«. Tako torej vidno zanikajo s svojim življenjem svoje prepričanje, in to večkrat delajo brez vsakega ozira na druge in čuta zanje. Navadno prav takšni ljudje tudi ob vsaki priložnosti obsojajo materializem, ne da bi vzeli »bruno iz svojega očesa«, ali pa tako delajo prav zato, da jim tega ni treba storiti. Razumljivo pa je, da ti verniki ne morejo biti vodniki drugim, ker sami hodijo v temi.

Omeniti moramo prav tako verniki fanatizem, versko gorečnost, povezano z nasiljem, ki je v osnovi zgrešena, ker ne priznava človekove bogopodobnosti, ki je prav najizrazitejša v njegovi svobodnosti, in enako pači pojem vere, ki mora biti svobodna, da je res pristna. Tudi tej zmoti verni ljudje večkrat podležejo in tako veri veliko bolj škodujejo, kakor pa koristijo. Za verskim fanatizmom se pogosto skriva popolnoma zmaličena

vernost, ki se zato kaže v čisto negativni podobi tudi v odnosu do bližnjega. Takšni ljudje namreč niso zmožni le nekega nasilja v besedi, ampak tudi v dejanju, ki pa more zavzeti naravnost grozne oblike. Zato ni čudno, da postanejo sami na tak način vedno manj verni in da jemljejo vero drugim, pa čeprav bi radi bili »Kristusove priče«. To je tem bolj razumljivo, če pomislimo, da se za fanatizmom navadno skrivata strah in negotovost, ki ju skuša fanatik premagati prav z nasiljem in sploh s tem, da za vsako ceno drugega prepriča o nečem, o čemer sam ni popolnoma prepričan.

Precej drugačen pojav med vernimi ljudmi je pomanjkanje vsake pripravljenosti na žrtve, je bojzljivost, ki jo nekateri pikro imenujejo »versko sramežljivost«. Takšni verniki so pripravljeni zelo malo dati in storiti za »najvišjo vrednoto«, tako da lahko drugi upravičeno dvomijo o njihovi iskrenosti v veri. To so verniki, ki so se predali mlačnosti in se večkrat počasi, pa gotovo oddaljujejo od Boga.

Tako smo omenili nekatere oblike teoretičnega in praktičnega »ateizma« vernih. Rekli smo v začetku tega poglavja, da so takšni nazori in takšni pogledi na vero in na življenje iz vere »ateistični« zato, ker vodijo v ateizem in ker potrjujejo neverne v njihovem negativnem odnosu do vere. Nastane pa sedaj vprašanje, ali nimajo ti nazori in te oblike življenja vernih ljudi, ki smo jih omenjali, še globlje zveze z nevero. Pred očmi imamo predvsem kristjane, ki izpovedujejo vero v razodete resnice o Bogu, katerih podoba o Bogu bi torej morala biti vse popolnejša kakor podoba, do katere pride človek s svojim naravnim spoznanjem. Gre za kristjane, katerih življenje bi prav tako moralo biti popolnejše kakor življenje tistih, ki jim kaže pot samo naravna pamet in imajo na razpolago manj nadnaravnih sredstev, da oblikujejo svoje življenje v skladu s svojimi predstavami o Bogu.

Da bomo mogli odgovoriti na postavljeno vprašanje, se moramo najprej vprašati, kaj vera od nas zahteva, kdo je v krščanskem pogledu veren, kaj se pravi verovati.

Konstitucija o božjem razodetju pravi takole: »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni ‚poslušnost vere‘ (Rimlj 16, 26; prim. Rimlj 1, 5; 2 Kor 10, 5—6), s katero se človek svobodno ves izroči Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, ‚popolno pokorščino razuma in volje‘, in svobodno pritrди njegovemu razodetju« (5). Iz tega besedila je razvidno, da pomeni vera predvsem priznanje, da smo od Boga odvisni, da nismo avtonomni; pomeni priznanje Boga kot merila našega življenja; pomeni iskreno oblikovanje sebe po Bogu in odpoved vsemu, kar temu nasprotuje. Hans Urs von Balthasar pravi: »Kristjan je človek, ki ‚živi iz vere‘ (Rimlj 1, 17), to se pravi, da je vso svojo eksistenco uravnal v eno smer, ki mu jo je pokazal Jezus Kristus, božji Sin, ki je bil za nas vse pokoren do smrti na križu: da bi bili namreč soudeleženi pri pokorni pritrđilni besedi Bogu, katera odrešuje svet.«<sup>1</sup> Vendar pa moramo reči, da človek tega cilja v življenju na zemlji nikdar tako ne doseže, da bi mogel reči, da je že v polni meri, kar bi naj bil po veri. Za to dejstvo govorijo objektivni in subjektivni razlogi. Objektivni razlogi so utemeljeni predvsem v neskončni popolnosti Boga, v skrivnostnem značaju božjega bistva in vsega, kar je z njim v zvezi, subjektivni

<sup>1</sup> Wer ist ein Christ, 65.

razlogi pa izhajajo iz omejenosti naših zmožnosti, s katerimi »segamo« po Bogu, kakor tudi iz njihove oslabeledosti, ki jim jo je povzročil greh. Drugi vatikanski cerkveni zbor je isto stvarnost izrazil tudi z »romarskim« značajem Cerkve ali božjega ljudstva. Tako se pravi verovati v resnici isto kakor zvesto se truditi za Boga, zvesto se odzivati božjim klicem ali zvesto hoditi po potu, ki nas vodi k njemu. To pa je pot odpovedi in stalnega poglobljanja v globine božje skrivnosti, to je pot vedno popolnejšega oblikovanja svoje osebnosti po Kristusovem vzoru, torej tudi pot apostolske dejavnosti in posvečevanja sveta sploh, to je kratko rečeno pot, po kateri se veren človek trudi, da sebe in svet čimbolj po Kristusu približa Očetu. Okolje iz katerega izhaja takšna vernost, je ljubezen do Boga, bogovdanost, pripravljenost, da smo Bogu res na razpolago v vsakem oziru.

Prav te pripravljenosti pa verni ljudje, ki smo jih omenjali, nimajo ali je imajo premalo. Seveda ne smemo misliti, da so vsi takšni, da so si kaj namenoma obdržali zase, kamor bi naj Bog ne posegal, v kar bi se naj Bog ne vmešaval, kar bi naj bilo samo po njihovi volji, ne po božji. Ne smemo misliti, da imajo vsi v sebi namenoma, hoté, področje nevere ali brez vere, da torej nosijo v sebi namenoma tudi ateista ali antiteista. To ni nujno. Lahko delajo tako podzavestno, iz mlačnosti ali nevednosti. Kakor koli že, reči moramo, da takšni verniki v sebi niso monolitni, ampak so obenem teisti in ateisti. A to zopet ne velja za tiste, ki se jim proti najboljši volji zgodi, da odpovedo, ampak le za tiste, ki te dobre volje nimajo ali se dovolj ne potrudijo, da bi jo imeli, in zato vedno znova odpovedo ter izdajajo svoje prepričanje, po svoje ga krojijo ali z življenjem zanikajo.

Seveda se omenjeno ateistično področje v človekovi notranjosti tem bolj utrjuje in širi, čim večkrat ga človek dejansko s svojim življenjem potrjuje in globalno istočasno zanika teistično plat svoje bitnosti. Zato pač ni čudno, da človek po tej poti tako hitro postane ateist, ne da bi se tega dobro zavedal.

Ker je glede tega končno vsak človek v nevarnosti, je nujno potrebno, da se res trudimo za to, da se damo Bogu čim bolj na razpolago, da nas bo ljubezen do Boga čim bolj vsestransko osvojila, utrdila in uravnala po Kristusovem vzoru k Očetu v nebesih. Da, »s strahom in trepetom« moramo delati za svoje zveličanje, in to vse življenje, da nas »postava greha« v tej ali oni obliki ne zaslužni.

Veren človek mora torej resno vzeti prizadevanje za popolno krščansko življenje ali življenje po veri in uporabljati tudi vsa sredstva, ki mu pomagajo, da takšno življenje uresniči, živi. Če te volje nima, potem ga bo dejansko vedno bolj osvojil ateizem, vedno širše bo v njegovi notranjosti področje, ki ga bo določal uporniški »ne bom služil« in »Bog ne sme bivati«, »Bog je mrtev«, »Boga ni«. To področje bo pa tudi istočasno kot oporišče za delovanje duha nevere na druge, pa naj mislimo pri tem samo na slab zgled ali obenem na »moči teme«, ki vse to izrabljajo na poseben način za svoje namene.

Tako vidimo, da ima beseda »ateizem«, ko govorimo o ateizmu vernih, le precej določen pomen in da je ta izraz upravičen, čeprav beseda »veren« potem nima svojega idealnega pomena.

Omenjeno dejstvo naj nas opozarja na ponižnost in potrpežljivost, ki naj predvsem določata naš odnos do ljudi, ki so se od vere že oddaljili. Opozarja nas to dejstvo na resno in iskreno iskanje lastne krivde in odgovornosti za nevero drugih. Opozarja nas končno na dolžnost dosledne vernosti tudi iz ljubezni do drugih, ki jih nikdar ne smemo pohujševati, saj je Kristus tako hudo obsodil vsako pohujšanje »malih«.

### 3. Negativni ateizem

Negativni ateizem pomeni v širšem pomenu enostavno pomanjkanje nekega določenega odnosa do Boga, tako v teoretičnem kakor v praktičnem pogledu. Človek, o katerem pravimo, da je negativni ateist, je nekako odmislił vertikalno dimenzijo svoje eksistence, ne zmeni se več zanjo, je v tem pogledu kakor brezčuten, ohromel. Vprašanja Boga si več ne postavlja ali se vsaj ne ustavlja ob njem. Zanj je problem božje eksistence in človekovega odnosa do Boga brez pomena. To je pravzaprav ateizem v najpristnejši obliki, ker ni povezan z antiteizmom niti v teoretičnem niti v praktičnem oziru.

Kar zadeva spoznanje, se takšen človek ustavlja le ob stvareh, ki mu pomenijo pač dano dejstvo, katero trenutno raziskuje, katero ga zanima, ne da bi se kdaj vprašal, odkod so stvari in kaj je njihov končni smisel. Vsa ta vprašanja se mu ne zdijo važna ali pa misli, da bi bilo nekoristno in nesmiselno, če bi si jih postavljaj, kajti »ne mogel bi nanje zadovoljivo odgovoriti«, vprašanja bi torej končno ostala odprta. Tako se negativni ateizem v teoretičnem pogledu stika z agnosticizmom.

Ne smemo pa sem prištevati tako imenovanega »metodičnega ateizma«, ko nekdo samo na določenem področju svojega umskega udejstvovanja odmisli Boga, ne da bi zanikal drugačne metode raziskovanja stvarnosti in njihovo upravičenost, ne da bi zanikal možnost in utemeljenost globljih spoznanj: o smislu stvari in njihove eksistence, posebno človeka, o Bogu in našem odnosu do njega, ne da bi ta vprašanja omalovaževal. Na takšen ateizem tukaj ne mislimo, čeprav ni izključeno, da koga počasi pripelje do negativnega ateizma v pravem pomenu.

Podobno kakor v teoretičnem oziru more človek zagovarjati negativni ateizem tudi v praktičnem življenju. To se zgodi takrat, kadar so za njegovo udejstvovanje, za njegovo življenje odločilne samo norme, ki izhajajo iz dejstva popolne in izključne tostranske usmerjenosti. Njegovo delovanje potem določata učinkovitost in korist. Vendar to ni vse in edino, kar je mogoče. Odločilno je namreč, kje se takšen človek v življenju ustavlja, kaj mu predstavlja tisto zadnje, kar enostavno sprejema kot dejstvo in kot normo svojega življenja, pa naj se tega zaveda ali ne. Človek se more tako ustaviti pri sebi, pri posameznem človeku sploh ali pri družbi oziroma pri človeštvu; more se ustaviti pri »materiji« ali pri »duhu«, pri vesti ali pri nečem zunanjem, kar bi naj vodilo njegove odločitve; more biti razum, volja ali čustvo, more biti tudi nagon tisto, kar usmerja njegovo življenje. Praktični negativni ateizem ima torej najrazličnejše oblike, čeprav je njihova skupna osnova zaprtost človeka v izključno horizontalne dimenzije njegove eksistence ali izključno tostranska



usmerjenost, kar zadeva življenje. Na področju te skupne osnove se potem dvigajo tudi različna »absoluta« ali različni maliki, pred katerimi se takšni ljudje sklanjajo, kateri jim pomenijo zadnjo stvarnost, najvišjo vrednoto in nadomeščajo Boga. Človek, družba, znanost, užitek, razvoj, to so nekatera imena teh božjih nadomestkov. Življenje negativnih ateistov pa se odvija v smeri materializma ali »spiritualizma«, v smeri individualizma ali kolektivizma, liberalizma ali socializma. To življenje more biti ali visoko moralno ali tudi skrajno nemoralno.

Seveda do takšnega ateizma pride človek počasi in na različne načine.

Najprej moramo reči, da more določena življenjska naloga človeka tako prevzeti, da za Boga sploh nima časa. Boga praktično zanj ni, ker je zanimanje za neko stvar popolnoma osvojilo njegovo duševnost. To se zgodi tem lažje, če ima kdo v tem pogledu lepe uspehe in če se tudi hoče za vsako ceno uveljaviti. Zgodi pa se to tudi takrat, če nekdo globoko doživlja problematiko, s katero se mora spoprijemati človeštvo, in se iz ljubezni do človeka ves posveti reševanju teh problemov. V obeh primerih gre torej za čisto notranji razlog pri nastanku negativnega ateizma.

Dalje morejo človeka tako zelo prevzeti uspehi izkustvenih znanosti in tehnike, da za vprašanje Boga in vsega, kar je z njim v zvezi, nima več pravega smisla. Seveda ni potrebno, da bi takšen človek moral biti znanstvenik ali tehnik, ampak je lahko navaden delavec, ki ga ti uspehi tem bolj prevzamejo zato, ker ne pozna in niti ne sluti težav, s katerimi se znanost in tehnika morata boriti, kaj šele, da bi slutil vprašanja, na katera ne moreta odgovoriti.

Podobne posledice ima lahko nenaden vzpon, kar zadeva izboljšanje življenjskih razmer. To dejstvo more človeka za trenutek naravnost »upijaniti«, in če istočasno zaide na pot ali v položaj, kjer si Boga več ne želi, je razumljivo, da se nanj v pravem pomenu niti ne spomni. Srečo mu pomenijo dobrine tega sveta, čeprav se pri iskanju teh dobrin nikdar ne umiri in nikdar z njimi popolnoma ne zadovolji.

Gotovo k nastanku negativnega ateizma veliko pripomorejo stvari, ki človeka tudi v prostem času tako zaposlijo, da nima več časa za razmišljanje, za to, da bi šel vase, ampak ga naravnost z magično silo potrjujejo v negativnem odnosu do vere. Sem spadajo predvsem razne oblike razvedrila: radijski in televizijski programi, kino, kakor tudi v tem duhu pisano časopisje. V nekem oziru je lahko celo manj nevarno, če so te stvari prežete z gonjo proti veri, kakor če so samo indirektno proti veri. Televizija in kino imata še to nevarno lastnost, da človeka odvrčata od samostojnega mišljenja in napravljata iz njega objekt, ki ga potem z lahkoto oblikujeta.

Versko indiferentno javno življenje končno tudi prispeva svoj delež k nastanku negativnega ateizma. Iz javnega življenja prodira negativni ateizem v zasebno življenje. In če pomislimo na razširjenost tega indiferentizma v javnem življenju, potem se ne smemo čuditi, da se negativni ateizem tako močno bohota tudi po človeški notranjosti, posebno še, ker zasebnemu življenju pripada danes le neznamenit izsek iz človekovega življenjskega področja.

Verni ljudje seveda pospešujejo ta ateizem, če se zapirajo vase in če skrivajo svoje versko prepričanje tako v besedi kakor v dejanju.

Tako vidimo, da more biti včasih okolje takšno, da so negativni ateisti brez večje krivde pred Bogom. Četudi se namreč ti ljudje kdaj srečajo z mislijo na Boga, vendar jih zaradi negativnih vplivov okolja, v katerem živijo, ta misel ne prevzame tako, da bi se ob njej pomudili, temveč gre tako rekoč mimo njih — slišijo, a ne poslušajo, zagledajo, a ne vidijo. In kolikor živijo po svoji vesti, jih smemo imenovati »anonimne vernike« v pravem pomenu.

#### 4. Marksistični ateizem

Eno najbolj razširjenih oblik modernega ateizma predstavlja gotovo marksizem.

Če bi hoteli poiskati vse korenine marksističnega ateizma, bi morali natančno preučiti tudi zgodovinske razmere, v katerih se je marksizem razvil, in to kulturno-politične in gospodarske razmere; da, preiskati bi morali versko situacijo, filozofsko usmerjenost, pa tudi socialne razmere, ki so določale tedanjo človeško družbo, posebno tam, kjer so živeli in delali začetniki marksizma. Toda vse to bi vodilo predaleč. Zato se bomo raje pomudili kar pri marksističnem svetovnem nazoru, pri marksistični filozofiji. Pa tudi tukaj bomo poudarili samo tiste njene poteze, iz katerih nujno izhaja ateizem ali celo antiteizem. V drugem delu pa bomo analizirali izjave marksistov o odnosu do vere, ker bomo šele tako dokončno spoznali ateistično usmerjenost marksizma. V življenju je namreč veliko nedoslednosti in zato bi nekdo utegnil misliti, da sicer ta nazor po svojih osnovnih trditvah vodi v ateizem, da pa ateizma ne uči naravnost in ga ne širi. Iz istega razloga se seveda praksa še kljub temu more razlikovati od načelnih izjav glede religije, a to nas tukaj toliko ne zanima.

Filozofski nazor, ki ga zagovarjajo marksisti, se imenuje dialektični materializem. Oglejmo si torej oba pojma.

Marksistični nauk je materialističen. Kaj to pomeni?

To pomeni, da je svet konstitutivno enoten, da je »materija edini vir neskončne mnogolične stvarnosti«,<sup>2</sup> da je svet po svoji naravi materialen, da so mnogolični pojavi na svetu le različne oblike gibajoče se snovi,<sup>3</sup> iz česar sledi, kakor pravi jasno Marx, da »idejnost ne pomeni nič drugega kakor materialnost, presajeno v človeško glavo in predelano v njej«,<sup>4</sup> da, še več, da »je duh samo najvišji produkt snovi« in zato »ni mogoče ločiti mišljenja od misleče snovi«.<sup>5</sup>

Kaj pa pomeni marksistom izraz materija, kaj polagajo v ta izraz?

Na to vprašanje nam zelo previdno odgovarja npr. Lenin, ko podaja slavno definicijo materije. Takole pravi: »Edina lastnost materije, na priznanje katere je vezan filozofski materializem, je njena lastnost, da je objektivna realnost, da obstoji izven naše zavesti.«<sup>6</sup> Toda tako pojmujejo mi tudi duha, ne samo materijo, da je namreč objektivna realnost in da

<sup>2</sup> Leonov, Marksistični filozofski materializem, 96.

<sup>3</sup> Stalin, O dialektičnem in zgodovinskem materializmu, 9.

<sup>4</sup> Nav. Stalin, n. d. 3.

<sup>5</sup> Nav. Stalin, n. d. 10.

<sup>6</sup> Nav. Leonov, n. d. 104.

obstoji izven naše zavesti. Ali torej ni materializem marksistov isto kakor spiritualistični monizem? Ne, v resnici je samo konstitutivni materialistični monizem v pravem pomenu. Lenin namreč pravi: »Materija je filozofska kategorija za označitev objektivne realnosti, ki je dana človeku v njegovih občutkih, katero naši občutki posnemajo, fotografirajo, odražajo, ki pa obstoji neodvisno od njih.«<sup>7</sup> Še krajše pa pravi Lenin takole: »Materija je to, kar s svojim učinkovanjem na naša čutila povzroča občutek; materija je objektivna realnost, ki nam je dana v občutku.«<sup>8</sup> Čeprav torej marksisti pripisujejo materiji bore malo lastnosti, tako da bi njihova definicija materije mogla veljati tudi za duha, je vendar jasno, da mislijo na materijo v pravem pomenu.

Omenjeni materializem pa ne velja samo za ta svet, ampak sploh za vso stvarnost. Materija je takšna, da si sama zadošča. Poleg materije ni nobenega »nadnaravnega, nadprirodnega, onostranskega, nematerialnega, duhovnega sveta«.<sup>9</sup> Materija je torej zadnja stvarnost, onstran materije ni ničesar. Vse, kar je, poraja materija sama iz sebe.

Toda sedaj nastane vprašanje, kakšna je tista osnovna lastnost materije, da more biti zadnja osnova vsega, kar je, kar je nastalo in nastaja po razvoju in kar je končno tako mnogolično.

Engels nam odgovarja na to vprašanje: »Gibanje je način bivanja materije. Nikoli in nikjer ni bilo in ne more biti materije brez gibanja. Gibanje v svetovnem prostoru, mehanično gibanje manjših mas na posameznih svetovnih telesih, molekularno nihanje v podobi toplote ali električnega ali magnetnega toka, kemično razkrajanje ali spajanje, organsko življenje — v tej ali drugi izmed teh oblik gibanja ali več hkrati je vsak posamezni snovni atom sveta v vsakem danem trenutku. Vsako mirovanje, vsako ravnotežje je le relativno, ima smisel le v odnosu do te ali one določene oblike gibanja. Materije brez gibanja si prav tako ne moremo misliti, kakor si ne moremo misliti gibanja brez materije. Gibanje je torej prav tako neustvarljivo in neuničljivo kakor materija sama.«<sup>10</sup> Gibanje materije je zadnji razlog za nastanek novih stvari.

Kako pa morejo v okrilju materije nastati tako različna bitja, kakor sta npr. človek in neživa snov, pa četudi gre končno le za različno organiziranost iste materije ali za »skoke« v območju istega materialnega sveta, kakor pravijo marksisti?

Na to vprašanje odgovarja marksizem, da se to vrši po zakonu dialektike, ki je utemeljena v »protislovju, ki je v samem bistvu predmetov«, kakor pravi Lenin.<sup>11</sup> Prav dialektika je tista, ki omogoča razvoj v naravi, prehajanje kvantitativnih razlik v kvalitativne.

Ker pa je človek del narave, v osnovi torej materialno bitje, zato tudi za njegovo življenje velja, da je le način gibanja višje organizirane materije. Iz istega razloga dobijo potem na področju človeške zgodovine tako močan poudarek ekonomski faktorji, ki končno določajo človekovo mišljenje, delo in medsebojne odnose med ljudmi. Kakor je materija onto-

<sup>7</sup> Nav. Leonov, n. d. 104.

<sup>8</sup> Nav. Leonov, n. d. 104.

<sup>9</sup> Leonov, n. d. 98.

<sup>10</sup> Engels, Anti-Dühring, 67/68.

<sup>11</sup> Nav. Stalin, n. d. 7.

loško gledano zadnja substanca, subjekt vsega, tako so na kulturnem in posebno še socialnem področju ali sploh na zgodovinskem področju odločilni ekonomski faktorji. Materializem v naravi je torej najtesneje povezan z materializmom v zgodovini. Marx pravi kratko: »Zavest ljudi ne določa njihove biti, marveč nasproti, njihova družbena bit določa njihovo zavest.«<sup>12</sup> Človekovo mišljenje in delo je odvisno od družbenih faktorjev, ti pa so odvisni od ekonomskih. Filozofija, pravo, religija, umetnost predstavljajo le vrhno stavbo ali refleks družbenih oziroma ekonomskih odnosov.<sup>13</sup>

Uveljavlja pa se končno tudi v zgodovini dialektična zakonitost. Četudi se posamezniki morejo boriti proti tej zakonitosti, je vendar ne morejo zaustaviti in onemogočiti njenih učinkov. Prej ali slej se uveljavi vedno razvoj, višja oblika eksistence človeške družbe in njenih odnosov. To je za marksizem važna ugotovitev, ki ima tudi zelo pomembne posledice, kakor bomo videli.

Kakor smo namreč rekli, da je v materiji sami neko protislovje, zaradi česar je materija stalno v gibanju in se razvija, zaradi česar poraja vedno nove oblike svoje eksistence, tako je tudi v oblikah človeške družbe, v ekonomskih odnosih protislovje, ki prihaja do izraza kot boj med razredi. »Vsaj v moderni zgodovini je torej dokazano, da so vsi politični boji razredni boji in da se vsi osvobodilni boji razredov vrte končno okoli ekonomske osvoboditve kljub svoji nujno politični obliki — kajti vsak razredni boj je politični boj.«<sup>14</sup>

Ker vidi marksizem končni vzrok in gibalno silo vseh važnih zgodovinskih dogodkov v ekonomskem razvoju družbe ter v medsebojnih bojih razredov, ki iz njega izhajajo, zato je treba boj med razredi pospeševati, ker le tako more čim prej priti do popolnejših oblik medsebojnih odnosov, se more družba hitreje razvijati.<sup>15</sup>

Ker je idejna nadstavba odraz ekonomskih odnosov, ekonomskih osnov in na njej slonečih socialnih odnosov, ki so stalno v gibanju, v spremenjanju, zato ta idejna nadstavba ne more pomeniti nečesa absolutnega, ne more vsebovati ničesar dokončno dognanega in je vrednostna razlika med nazori tistih, ki skušajo za vsako ceno staro ohraniti, in tistih, ki jim je do tega, da se obstoječi red spremeni: prvi nazori so reakcionarni, drugi pa napredni, prvi so manj vredni, da, ničvredni, drugi pa so večvredni.

Sploh je tudi spoznanje treba pojmovati kot proces, v katerem prihaja prav tako kot drugod do izraza dialektika. Lenin pravi: »Spoznanje je vedno, neskončno približevanje mišljenja k objektu. Odražanja narave v človekovi misli ne smemo pojmovati ‚mrtvo‘, ‚abstraktno‘, brez gibanja, brez nasprotij, temveč v večnem procesu gibanja, nastajanja in razvozlanja nasprotij.«<sup>16</sup> Tako so resnična spoznanja absolutna in relativna obenem, zato jih je treba stalno spopolnjevati ali včasih celo nadomestiti z novimi. So pa tudi takšna resnična spoznanja, ki jih bodočnost nikdar

<sup>12</sup> Nav. Stalin, n. d. 13.

<sup>13</sup> Prim. Engels, Anti-Dühring, 101.

<sup>14</sup> Engels, Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, 44.

<sup>15</sup> Prim. Engels, O zgodovinskem materializmu, 15.

<sup>16</sup> Nav. Rozental, Marksistična dialektična metoda, 394.



ne bo mogla ovreči; takšna je npr. teza o prvotnosti materije in drugotnosti zavesti.<sup>17</sup>

Neposredni kriterij za resničnost našega spoznanja je praksa. Marx pravi: »V praksi mora dokazati človek resnico, tj. resničnost in moč, tostranost svojega mišljenja.«<sup>18</sup> To je druga Marxova teza o Feuerbachu. Gre pa seveda za prakso, ki se uveljavlja v borbi za spremembo sveta. Zato je tudi dialektični materializem predvsem metoda za spreminjanje sveta. Marx pravi v enajsti tezi o Feuerbachu: »Filozofi so svet le različno razlagali, gre pa za to, da ga spremenimo.«<sup>19</sup> Kljub temu pa praksa ni v vsakem pogledu absoluten kriterij za resničnost našega spoznanja, saj se tudi praksa razvija. Je torej ta kriterij istočasno relativen. Zato pravi Lenin: »Ne smemo pozabljati, da kriterij prakse v bistvu nikoli ne more popolnoma potrditi ali zavreči kakršne koli človeške predstave.«<sup>20</sup>

Ker pa praksa obenem ustvarja človeka, zato je borba za spremembo sveta obenem borba za človeka, za njegovo popolnost, za njegovo pristno podobo, za njegovo svobodo, tako da bi človek sam postal za človeka najvišje bitje in bi odvrnil vse alienacije, ki ga zasužnjujejo, ponižujejo in kvarijo. Dialektični materializem je torej tudi »resnični humanizem« ali vsaj borbena metoda za pravi humanizem, njegovi zagovorniki pa so »resnični« dobrotniki in prijatelji ljudstva.

To bi bile v glavnem osnovne misli marksistične filozofije. Iz njih sedaj skušajmo povzeti sklepe za odnos tega nazora do religije.

Reči moramo, da so te osnovne misli takšne, da vključujejo ateizem. Prvič je dialektični materializem, kakor smo videli, dosleden materialistični monizem, v katerem ni mesta za duha kot samostojno bitnost poleg materije, v katerem torej tudi ni mesta za Boga kot bitje poleg stvarstva in Stvarnika sveta. Drugič je po tem nauku človek produkt zgolj narave kakor žival, čeprav je med njim in živaljo razlika. Tretjič je dialektični materializem zagovornik relativizma tudi na moralnem področju, zato ne pozna niti v pravem pomenu absolutnih norm za človekovo udejstvovanje niti absolutno dobrega in slabega. Vrhovno pravilo so v moralnem pogledu koristi »naprednega« razreda. Lenin namreč pravi: »Morala — to je tisto, kar služi uničenju stare izkoriščevalske družbe in združitvi vseh delovnih ljudi okrog proletariata, ki gradi novo, komunistično družbo... Morala služi za to, da se človeška družba povzdigne višje, da se reši izkoriščevanja dela.«<sup>21</sup> Pa tudi že Engels je v svojem delu »Anti-Dühring« jasno poudaril, da je bila vsa dosedanja morala razredna in da so bila njena načela proizvod vsakokratnega ekonomskega položaja družbe. Kakšna bo zares človeška morala, se bo pokazalo šele v brezrazredni družbi, ko človeštvo ne bo več odtujeno svojemu resničnemu bistvu.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Prim. Leonov, n. d. 310.

<sup>18</sup> Engels, Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, 53.

<sup>19</sup> Prav tam str. 55.

<sup>20</sup> Nav. Leonov, n. d. 332.

<sup>21</sup> Nav. B. Zihlerl, Komunizem in domovina, 46.

<sup>22</sup> N. d. 107.

Vsekakor pa moramo reči, da pomeni prav ta relativizem v zvezi z evolucionističnim gledanjem na stvari tisti element v dialektičnem materializmu, zaradi katerega ta nazor ni nujno antiteističen, čeprav smo rekli, da je ateističen. Omenjena poteza dialektičnega materializma pomeni zanj neko širino, neko odprtost tudi za druge, nasprotno nazore. Prav zaradi tega pa je tudi važno, kaj marksisti naravnost pravijo o religiji, kako sami aplicirajo svojo teorijo na odnos do vere.

Oglejmo si najprej najznačilnejše izjave Marxa in Engelsa.

Marx pravi v svojem delu »H kritiki Heglove pravne filozofije« v zvezi z religijo tole: »Religiozna beda je izraz resnične bede in hkrati protest proti resnični bedi... Religija je opij za ljudi.«<sup>23</sup> Obe misli sta povezani s tretjo, da je namreč religija alienacija za človeka, kakor je to jasno izpovedal že Feuerbach, čeprav Marx priznava religiji tudi pozitivno vlogo v pretekli zgodovini človeštva. Vsekakor pa pravi: »Čim več človek polaga v Boga, tem manj obdrži zase.«<sup>24</sup> Zato tudi izjavlja: »Kritika religije se končuje z naukom, da je človek najvišje bitje za človeka, torej s kategoričnim imperativom: prevreči vse razmere, v katerih je človek ponižano, zasluženo, zapuščeno, prezirano bitje...«<sup>25</sup>

Čeprav so to le nekatere značilne izjave začetnika marksistične misli, vendar je iz njih dovolj jasno razvidno, kako dosleden je bil Marx svojim filozofskim nazorom, kadar je izrečno govoril o veri. Takoj namreč spoznamo, da je njegovo naziranje o religiji ne samo sociološko poglobljeno v primeri s Feuerbachovim, ampak je obenem dialektično, in to ne samo v časovnem, zgodovinskem pogledu, ampak tudi v bitnem. Religija vsebuje negativne in pozitivne elemente ali, morda še bolje, je po obliki, kolikor gre za dejstvo protesta zoper razmere, ki jo porajajo, nekaj pozitivnega, po vsebini pa, koliko gre za način, kako človek protestira, je nekaj negativnega. V tem drugem pogledu je Marx seveda imel pred očmi tudi konkretno religijo, krščanstvo v tistem času, njegovo konkretno zgodovinsko podobo, ki je bila precej zmaličen odraz Kristusovega nauka, pa naj je šlo za odnos človeka do Boga, do sočloveka ali sploh do sveta. Zato je tem lažje zapisal stavek, ki pravi, da je religija opij za ljudi.

Moramo pa tudi priznati, da je Marxu bila v ospredju njegovega zanimanja proletarska revolucija, ki bi naj v celoti spremenila ekonomske in socialne razmere in zagotovila vsemu človeštvu dostojno in lepše življenje na zemlji. Istočasno s to revolucijo se bo spremenila tudi človeška zavest in vse, kar se v njej odraža in je v resnici najtesneje povezano z ekonomskimi razmerami, v katerih človeštvo živi. Religija bo izumrla z vzpostavitvijo novih razmer med ljudmi, čeprav se to ne bo takoj zgodilo, ker je pojav religije le precej zapleten in ima svoje korenine tudi v človekovem odnosu do narave. Na vsak način se je treba boriti predvsem za spremembo socialnih odnosov, in to ne zato, da uničimo religijo, ampak, da bo človek zaživel resnično človeka vredno življenje. Gre torej Marxu v prvi vrsti za borbo za človeka, ne pa za borbo proti Bogu oziroma proti religiji. To je potrebno jasno poudariti, ker se večkrat sklicujejo na Marxa tudi tisti, ki ga v resnici postavljajo na glavo, ko bi radi trdo borbo za

<sup>23</sup> Nav. H. Gollwitzer, *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, 45.

<sup>24</sup> Nav. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, 35.

<sup>25</sup> Nav. R. O. Gropp, *Der dialektische Materialismus*, 143.

lepše življenje vseh ljudi na zemlji zamenjali z borbo proti religiji ali bi radi z nasiljem dosegli to, kar je nemogoče doseči zaradi vse preozkega pojmovanja religije njihovega učitelja.

Podobne nazore kakor Marx ima o religiji tudi Engels.

V knjigi »Ludwig Feuerbach in konec klasične nemške filozofije« govori Engels o nastanku religije, posebej omenja kratko nastanek krščanstva in potem razpravlja o njegovem razvoju in notranjih nesoglasjih, ki bi naj bila odsev ekonomskih in socialnih sprememb oziroma bojev. Med drugim pravi takole: »Dejstvo, da je že po 250 letih postalo državna religija, dokazuje, da je bilo časovnim okolnostim ustrezujoča religija... Nasilni ukrepi Ludvika XIV. so le olajšali francoskemu meščanstvu, da je moglo izvesti svojo revolucijo v brezverski, izključno politični obliki, ki je edino primerna razviti buržoaziji. Namesto protestantov so sedeli v narodnih skupščinah svobodomisleci. S tem je krščanstvo stopilo v svoj zadnji stadij. Postalo je nesposobno, da bi rabilo kakemu naprednemu razredu še dalje kot ideološka preobleka njegovih prizadevanj; postalo je vse bolj in bolj izključno posest vladajočih razredov in ti ga uporabljajo le kot golo sredstvo vladanja, da z njim brzdajo nižje razrede... Vidimo torej: ko je religija že nastala, vsebuje vedno neko podedovano snov, kakor je pač na vseh ideoloških področjih tradicija velika konservativna sila. Toda spremembe, ki se s to snovjo vrše, izvirajo iz razrednih odnosov, torej iz ekonomskih odnosov ljudi, ki vrše te spremembe.«<sup>26</sup>

V delu »Anti-Dühring« pravi Engels: »Vsaka religija pa ni nič drugega kakor fantastičen odsev v glavah ljudi tistih vnanjih sil, ki gospodujejo nad njihovim vsakdanjim žitjem in bitjem, odsev, v katerem privzemajo pozemeljske sile obliko nadzemeljskih sil...«<sup>27</sup>

Izginila bo religija po Engelsovem mnenju takrat, ko bo družba obvladala proizvodna sredstva in zagospodovala nad njimi in nad naravo, »ker ne bo takrat nič več, kar naj bi se še odsevalo (v religiji)«.<sup>28</sup>

Tudi ta klasik marksistične filozofske misli torej ne gleda v veri samo, nekega negativnega pojava in tudi njemu je v ospredju zanimanja sprememba ekonomskih razmer in socialnih odnosov zaradi lepše bodočnosti človeštva, vera pa bo tako počasi sama izumrla.

Nazore Marxa in Engelsa o religiji je prevzel tudi Lenin. Vendar so pri njem ti nazori dobili borbeni poudarek. Tako pravi npr. »Religija je ena izmed oblik duhovnega zatiranja, ki vedno in povsod tlači ljudske množice, ki jih davi večno delo za druge, stiska in zapuščenost. Nemoč izkoriščanih razredov v borbi z izkoriščevalci prav tako neizbežno poraja vero v boljše posmrtno življenje, kakor poraja nemoč divjaka v borbi s naravo vero v bogove, hudiče, čudeže itd... Religija je opij za ljudstvo... Današnji zavedni delavec... z zaničevanjem zavrača religiozne predsodke, prepušča nebesa popom in buržoaznim svetohlincem ter si z borbo ustvarja lepše življenje tu, na zemlji... Mi zahtevamo, naj bo religija zasebna zadeva v odnosu do države, nikakor pa ne moremo imeti religije za zasebno zadevo v odnosu do naše lastne partije... Zahtevamo popolno ločitev Cerkve od države, da bi se borili proti religioznemu mrač-

<sup>26</sup> N. d. 48—50.

<sup>27</sup> N. d. 368.

<sup>28</sup> Prav tam.

njaštvu s čisto idejnim in samo idejnim orožjem, z našim tiskom, z našo besedo.«<sup>29</sup> A tudi zmernejši ton uporablja Lenin, kadar govori o veri: »Enotnost te resnično revolucionarne borbe zatiranega razreda za ustvaritev raja na zemlji je za nas važnejša kot enotnost naziranj proletarcev o raju v nebesih... Vedno bomo propagirali znanstveni svetovni nazor... to pa nikakor ne pomeni, da bi morali postavljati vprašanje religije na prvo mesto, ki mu nikakor ne pripada, in da bi dopuščali cepljenje sil resnično revolucionarne, ekonomske in politične borbe zaradi mnenj ali zablod, ki so postranskega značaja.«<sup>30</sup> Vsekakor pa borbeni duh velikega revolucionarja v odnosu do religije vedno znova prihaja do izraza v njegovih izjavah. Zato nas ne more presenetiti tudi tale Leninova izjava: »Religija je opij za ljudstvo' — te Marxove besede so temeljni kamen vsega marksističnega svetovnega nazora glede religije. Na vse sodobne religije in cerkve, na vse in vsakršne verske organizacije gleda marksizem vedno kot na organe buržoazne reakcije, ki ji služijo za obrambo izkoriščanja in poneumnjevanja delavskega razreda.«<sup>31</sup>

Važno je gotovo to, kar smo lahko spoznali iz izjav klasikov marksizma in kar je učil tudi Lenin, da marksizem borbe proti religiji ne sme postavljati na prvo mesto, čeprav se zaradi tega ne odreka idejni borbi proti njej. Vedno pa mora biti marksizmu važnejša borba za lepšo bodočnost človeštva in zato ne sme dopuščati cepljenja sil v tej borbi zaradi religioznega prepričanja. Diskriminacija je torej v tem pogledu nedopustna. Je pa njihov odnos do religije le pretežno negativen, čeprav moramo upoštevati dejstvo, da gledajo na religijo samo s stališča borbene situacije, boja za novi ekonomski in socialni red, »ki se mu religija, na ta ali oni način povezana s starim redom, upira.«

Naj bo to dovolj, kar zadeva klasike marksistične misli v njihovem odnosu do vere. Poglejmo sedaj še sodobni marksizem. Čeprav se namreč sodobni marksisti v glavnem strinjajo z nazori Marxa, Engelsa in Lenina glede vere, vendar bomo brez težav mogli ugotoviti, da je njihovo stališče do tega problema le večinoma pozitivnejše, kakor je bilo npr. stališče Lenina, in da so tudi previdnejši v svojih napovedih o smrti religije, kakor so bili vsaj v nekaterih izjavah njihovi predhodniki.

K omenjenemu premiku so seveda pripomogli različni elementi, ki so tako ali drugače vplivali na razvoj marksistične misli po svetu. Sem spada npr. določena sproščenost, ki je zavladala v marksističnih vrstah po zatonu stalinistične ere. Dalje ne smemo prezreti dejstva, da so različni narodi, ki so se oklenili socializma, vnesli vanj nove poglede, pač v skladu s svojo nacionalno kulturo. Tudi je moral marksizem zavzeti stališče do številnih dosežkov eksperimentalne znanosti in teorij, ki so v njej prevladale. Potem spada sem dejstvo, da se marsikatera napoved klasikov marksizma v zvezi z vero ni izpolnila, kakor so ti to napovedovali ali kakor so njihove napovedi razlagali njihovi učenci. Izkazalo se je, da so takšne napovedi slonele na preozkem in preveč poenostavljenem, da, nepravilnem pojmovanju korenin religije. Končno pa je k pozitivnejšemu

<sup>29</sup> Socializem in religija, 18 sl.

<sup>30</sup> Lenin, n. d. 22.

<sup>31</sup> Prav tam str. 23/24.



odnosu marksistov do vere, posebno do krščanstva pripomogla tudi »pomlad« v katoliški Cerkvi in v katoliški teologiji po 2. vatikanskem koncilu z ene strani, z druge pa mednarodna srečanja krščanskih in marksističnih mislecev ter z njimi povezano poglobljeno medsebojno spoznavanje. Vse, kar je omogočilo dialog med kristjani in marksisti, in ta dialog sam, vse to je torej že rodilo pozitivne sadove na obeh straneh, tudi kar zadeva pozitivnejše stališče, ki ga sedaj obe strani zavzemata druga do druge. Seveda bi mogli omeniti še druga dejstva v tem pogledu, kakor npr. spoznanje, da je boljši svet mogoče zgraditi samo s sodelovanjem vseh ljudi, posebno pa tako močnih skupin, kakor jih predstavljata prav krščanstvo in marksizem. Toda za nas naj te opombe zadostujejo. Zato se raje ustavimo ob izjavah nekaterih sodobnih marksistov o religiji.

Najprej se hočemo ustaviti ob mislih znanega francoskega marksista Rogera Garaudyja. Pri tem bomo upoštevali njegovo delo iz l. 1966, ki nosi naslov »Marxisme du 20<sup>e</sup> siècle«, kakor tudi njegove izjave na mednarodnih srečanjih marksistov in krščanskih mislecev.

Takoj moramo reči, da je Garaudy odločen nasprotnik vsakega dogmatizma v marksističnih vrstah. Iskreno priznava, da je mogoče in da je celo koristno in potrebno, da imamo o zunanjem svetu več podmen, »modelov« ali nazorov, ki se med seboj dopolnjujejo in se morajo tudi stalno izpopolnjevati, če nam hočejo res razlagati vsebino občutkov in nam pomagati pri obvladovanju stvarnosti. Dokler torej občutki potrjujejo podmeno, ki smo si jo ustvarili o zunanjem svetu, dokler se strinjajo s posledicami, ki smo jih iz podmene izvedli, tako dolgo jo imamo za pravilno, sicer pa smo prisiljeni, da jo spremenimo oziroma nadomestimo z drugo.

Pozna pa Garaudy tri načine, kako človek poskuša priti do neznane stvarnosti, kako se mu ta javlja, ki jo seveda kljub temu imenuje materija, četudi izrečno priznava, da je neznanka. Ti načini so: občutki, pojmi in mit — verski in umetniški. Po njegovem mnenju se bo to tudi vedno tako dogajalo.

Kljub vsem tem ugotovitvam, ki so dokaj pozitivne za pojav religije, pa Garaudy vseeno napoveduje veri smrt. Sicer do tega ne bo prišlo tako hitro, ker bodo tudi v socializmu ostale še dolgo časa nekatere odtujitve in ker tudi narava človeku nikdar ne bo do kraja umljiva, saj si je ni sam dal, je ni sam ustvaril. Toda enkrat bo prišlo tako daleč, da bo ostala le vera v enotnost in smiselnost vsega, kar je, vera v umsko zasnovo vesoljske zgradbe, zamaknjeno občudovanje skladnosti naravnih zakonov. Tukaj bi morda mogli Garaudyu postaviti vprašanje: Ali ne bo človek iskal utemeljitve te vere in se vpraševal dalje, kaj je njeno ozadje? Vsekakor pa bo po Garaudyevem mnenju ostalo vedno tudi človeško jedro religije, ki je v zavesti človekove razklanosti na posameznika in na skupno človeško bistvo, kakor tudi odpor proti tej razklanosti, ki ga je seveda religija utopično izražala.

Nikakor pa v religiji ne smemo gledati samo nekaj slabega, marveč nekaj, kar ustreza resničnim človekovim potrebam, čeprav na izkrivljen način. Zato je imel prav Marx, ki je dejal, da so verstva odsvit človekove resnične stiske in obenem odpor proti njej. Zato tudi velja: »Ateizem je v marksizmu posledica humanizma in poseben vidik boja proti dogma-

tizmu. Po tem se razlikuje od prejšnjih oblik ateizma.«<sup>32</sup> Ateizem je posledica nečesa, za kar se bori marksizem: »Ta (marksizem) ne začenja z zanikanjem, marveč s trditvijo: z naglašanjem človekove samostojnosti; za posledico ima zavračanje vseh poskusov, da bi človeka oropali stvariteljske in samostvariteljske oblasti.«<sup>33</sup>

Krščanstvu priznava Garaudy še posebej bogat delež pri razvoju človeštva in pri njegovem poplemenitju.

Tako naj bi krščanstvo utemeljilo modroslovje dejanja nasproti modroslovju bitja, in to s svojim naukom o stvarjenju, o odrešenju, o človekovi bogopodobnosti in poklicanosti, da z Bogom sodeluje, soustvarja. Človek je zato svobodno in odgovorno bitje, ki samega sebe brez konca presega. Predvsem pa je ljubezen eden izmed najbolj nespornih prispevkov krščanstva k liku človeka. Zato je Garaudy na simpoziju v Salzburgu l. 1965 dejal: »Čudovita zamisel krščanske ljubezni, po kateri se spoznam in uresničim samo preko drugega in v njem je najvišja podoba, ki si jo človek lahko ustvari o samem sebi in o smislu življenja. Zato je v delih največjih mistikov, sv. Terezije iz Avile in sv. Janeza od Križa, še danes najvišji izraz ljubezni, ki ga priznavamo tudi marksisti; v teh delih sta človeška in božja ljubezen našli skupni jezik... Akt vere dokazuje, da se človek nikoli ne prizna poraženega, in torej priča o njegovi veličini. Zato pa nikoli ne prezirajmo in ne smešimo kristjana zaradi njegove vere, ljubezni, sanj in upanj. Naša naloga je delati in se boriti za to, da ne bi nihče ostal zaslepljen, odmaknjen, na robu. Naša naloga je človeka približati njegovim najlepšim sanjam in najglobljim upom, ga dejansko in praktično z njimi zblížati, da bi celo kristjani na tej naši zemlji našli začetek svojih nebes.«<sup>34</sup>

Čeprav je torej pri Garaudyu še vedno nekje odločilno osnovno staro marksistično pojmovanje religije kot nadstavbe slabega družbenega reda in kot odtujitve in čeprav niti malo ne izvaja vseh nujnih posledic iz svojih filozofskih nazorov, kar zadeva odnos do vere, vendar moramo priznati, da je do vere zelo strpen in da ji priznava nekatere nesporne zasluge za razvoj človeštva, da, celo neko upravičenost obstoja, vsaj še precej časa.

Ti Garaudyevi nazori pa nikakor niso osamljeni med današnjimi marksisti.

Garaudy se ponovno sklicuje na Mauricea Thoreza. Na simpoziju v Salzburgu je o Thorezu govoril takole: »Maurice Thorez je l. 1936, ko je začel politiko ,ponujene roke' katolikom, poudaril, kakor že Marx in Engels, napredno vlogo, ki jo je bilo zmožno odigrati krščanstvo v različnih dobah. Pisal je: ,Napredna vloga krščanstva se kaže v nazoru, da bi dosegli ljubezen do bližnjega in solidarnost, v poskusih vzpostaviti naprednejše in pravičnejše odnose med ljudmi v dobi fevdalizma, v skrbi za verske skupnosti, katerih poslanstvo je ohraniti, razviti in posredovati bodočim časom rezultat človeških spoznanj in umetniško zakladnico preteklosti.«<sup>35</sup>

<sup>32</sup> R. Garaudy, *Marxisme du 20<sup>e</sup> siècle*, 115.

<sup>33</sup> Prav tam str. 117.

<sup>34</sup> R. Garaudy, *Marksistični humanizem in religija, Teorija in praksa*, 2 (1965), 1232 sl.

<sup>35</sup> R. Garaudy, n. d., *Teorija in praksa*, 2 (1965), 1242.

Na simpoziju v Salzburgu pa je tudi Lucio Lombardo-Radice razvijal v svojem referatu čisto podobne spoznavoslovne nazore, kakor smo jih srečali pri Garaudyu.<sup>36</sup> Zato tudi prihaja do prepričanja, »da več svetovnih nazorov lahko sprejema in izraža ‚objektivno‘ težnjo človeške družbe po napredku, po višjih stopnjah socialne organizacije«. Med omenjene nazore spada po mnenju tega italijanskega marksista tudi krščanstvo.<sup>37</sup>

Med slovenskimi marksisti naj omenim na tem mestu Zdenka Roterja, ki v svojih člankih prav tako dokazuje neko samostojno stališče do religije, katero pa je gotovo nekoliko pozitivnejše, kakor so ga zavzemali marksisti nekoč do tega pojava.

Med drugim pravi Zdenko Roter: »Mišljenje, da je religija opij, in to povsod, vedno, v vseh časih in prostorih, včeraj — danes — jutri, to mišljenje, ki se ima za edino ‚pravoverno‘ marksistično stališče o veri, vsebuje vsaj dve pomembni zmoti, napaki. Prvič, ni mogoče razglašati tega pojmovanja za vseizčrpujoče Marxovo (tudi Engelsovo in Leninovo) pojmovanje religije. Drugič, vsaka resna zgodovinska analiza religioznih gibanj in njihove vloge pokaže, da religije ni mogoče pojasniti in ovrednotiti zgolj s tezo o opiju.«<sup>38</sup>

Kar zadeva religijo, kolikor je po marksističnem pojmovanju ena izmed alienacij, pa pravi Roter: »Tudi jaz religijo kot alienacijo pojmujem tako, da ne vidim alieniranosti v vprašanjih o globokih človeških dilemah, ki si jih človek zastavlja v obliki religiozne meditacije. Za miti npr. o izvoru življenja, o smislu človekovega življenja, o smrti, o onostranosti obstoja konkretna dialektika končnega in neskončnega, dialektika, ki izraža življenjsko resničnost... Pač pa je alienacija v vseh tistih religioznih odgovorih in rešitvah na ta vprašanja, hotenja in zahteve, ki se dajejo kot dokončni odgovori, kot dogme.«<sup>39</sup>

Opozarja pa Zdenko Roter še na en vidik vere, ki prikazuje tudi za marksiste vero v zelo pozitivni luči: »Marksisti pa razumemo vero tudi kot človeški projekt (ki je nastal in nastaja iz potrebe zaradi »resnične bede«) o popolni družbi, bratstvu in ljubezni, enakosti, ki jih človek (»tlačena kreature«) ni mogel situirati drugje kakor v Bogu. Humaniteta v religioznih verovanjih nam resnično priča tudi o človekovi nepremagljivosti, da ni nikoli pristal na obstoječe razmere, priča nam o človekovi veličini.«<sup>40</sup>

Kar se tiče filozofskih osnov, na katerih naj bi slonel odnos med marksizmom in religijo, pa Roter vztraja pri nazoru, da je marksizem znanstveni nazor, religija pa ni, zato je seveda religija na vrednostni lestvici daleč pod marksizmom oziroma se sploh ne more z njim primerjati. Pri Roterju ne najdemo podobnih spoznavoslovnih nazorov, kakor jih zagovarjata Garaudy in Lombardo-Radice. V tem pogledu je značilen

<sup>36</sup> L. Lombardo-Radice, Pluralizem v družbeni praksi, Teorija in praksa, 2 (1965), 1251 sl.

<sup>37</sup> Prav tam, str. 1253.

<sup>38</sup> Z. Roter, Dialog med marksisti in kristjani, Teorija in praksa, 3 (1966), 720/721.

<sup>39</sup> Z. Roter, n. d., Teorija in praksa, 3 (1966), 728.

<sup>40</sup> Prav tam.

Roterjev članek: »(Ne)sporazumi ob protokolu«, kjer pravi: »Tu moramo izjaviti: šola, šolski pouk ne moreta biti prostor za versko propagando in prepričevanje... Šolski pouk temelji na znanostih, ki pa vključujejo tudi marksistično znanost, in kar zadeva vprašanja o smislu življenja, o razmerju med človekom in Bogom, tudi na interpretacijah marksističnega humanizma, marksistične filozofije človeka.«<sup>41</sup>

K temu naziranju je seveda treba reči, da marksizem ni (eksperimentalna) znanost, ampak le svetovni nazor, ki ga eksperimentalna znanost, vsaj kar zadeva materializem in ateizem, še manj potrjuje, kakor potrjuje mnoge druge nazore, ki pa so teistični. Takšno stališče, kakor ga zavzema glede tega Roter, ima lahko za filozofsko osnovo samo materialistično spoznavoslovje, kakor ga je zagovarjal in mogel zagovarjati materializem nekoč, ko še ni bilo govora o moderni fiziki. Tudi osnovna načela in »spoznanja« svojega nazora moramo iskreno preverjati, če ustrezajo stvarnosti ali ne, ne pa jih »a priori« zavarovati z etiketo »znanosti«, ker je to potem gotovo neprimerno manj znanstveno, kakor če se vernik sklicuje na razodetje. Garaudy in Lombardo-Radice sta vsaj deloma že začela v tem smislu razvijati marksistično misel, čeprav še ne izvajata dosledno posledic iz svojih spoznanj, ko npr. Garaudy govori o neznani stvarnosti, a kljub temu »ve«, da je to materija.

Mogli bi gotovo navesti še druge primere sodobnih marksistov, ki v precejšnji meri dokazujejo, da se je njihovo naziranje glede religije nekoliko izpopolnilo, in to tem bolj, čim bolj so marksistični misleci tudi sicer poglobili svojo filozofsko misel, čim bolj so se zavedli pluralistične strukture, kar zadeva duhovno situacijo današnje človeške družbe, čim iskreneje so prisluhnil izkustvu, ki je ovrglo pojmovanje religije zgolj kot nadstavbe slabih ekonomskih razmer in zaostalih družbenih odnosov ali tudi kot odraz nepoznanja naravnih zakonitosti. Da, izkustvo je tudi zavrnilo nazore marksistov o skorajšnji smrti religije v socialističnem družbenem redu. Zato pravi npr. Stane Kavčič: »Vera kot specifičen pojav družbene zavesti se zelo počasi preoblikuje tudi pri nas, v socialistični družbi. Ni dvoma, da smo pred dvajsetimi leti mislili, da bo to šlo drugače. Kje je vzrok? Ali slabo delamo ali pa so bila naša pričakovanja nerealna? Vsekakor je resnica v tem drugem dejstvu.«<sup>42</sup> Seveda bodo morali marksisti za te nove poglede na religijo tudi splošno zgraditi teoretične osnove, ki bodo morale biti vsekakor širše, kakor so jih podali klasiki marksizma, če bodo hoteli s svojo teorijo res interpretirati izkustvo. Čeprav so namreč v precejšnji meri nehali biti antiteisti, so še vedno ateisti, in to na podlagi teoretičnih načel o religiji, ki jih je izkustvo dokaj jasno ovrglo, kakor to celo sami, vsaj indirektno, že priznavajo.

Verni ljudje pa se moramo varovati primitivnega prikazovanja marksističnega ateizma. Ne smemo pozabljati, da so že klasiki marksistične misli postavljali v ospredje človeka, njegov razvoj, njegovo osvoboditev in da zato niso poudarjali ateizma kot prvi pogoj, da se človek sploh more razvijati, ampak kot posledico človekovega vsestranskega razvoja in vse-

<sup>41</sup> Z. Roter, n. d., Teorija in praksa, 4 (1967), 1173/1174.

<sup>42</sup> S. Kavčič, Samoupravljanje IV (Spremembe v rimskokatoliški Cerkvi) 188.



stranske osvoboditve v znanstvenem in ekonomskem, družbenem pogledu. Prav k takšnemu pojmovanju se vračajo danes tudi novejši marksisti, čeprav jih bo isto končno prisililo, da bodo morali svoje poglede na religijo spremeniti, teorijo klasikov marksizma izpopolniti, da bo potem zopet »ustrezala izkustvu, stvarnosti, kakor se ta trenutno javlja«, kar smo že rekli.

Vsekakor pa so na podlagi vseh teh spoznanj dane možnosti za dialog z marksisti. Verni ljudje, kristjani, se namreč prav tako moramo boriti za pravičnejši družbeni red na zemlji, v katerem bo reš prihajala do izraza medsebojna ljubezen, v katerem bodo ljudje drug v drugem gledali drugega Kristusa in bo človek v tem pogledu za človeka »najvišje bitje«. Kristjani tudi moramo sodelovati pri vseh naporih, da si človeštvo čim bolj podvrže zemljo in izrabi sile narave sebi v korist in srečo. Toda kristjani moramo iti še dalje, moramo biti še doslednejši in upoštevati človekovo transcendentno usmerjenost ter tako delati res za razvoj celotnega človeka. Da, kristjani moramo pokazati na trdne temelje, ki edini morejo utemeljiti pravičnejši red na zemlji in dati človeku spodbudo za nesebično in požrtvovalno delo v službi ljubezni do bližnjega. Kristjani moramo dokazati, da transcendenca prav nič ne moti imanence, če jo pravilno pojmujejo, ampak to le utemeljuje in v nas upravičeno budi upanje, kar zadeva bodočnost. Razumljivo pa je, da je v ta namen tudi na naši strani potrebna »metánoia«, posebno, kar zadeva življenje v skladu s krščanskimi perspektivami, s Kristusovim naukom in s posledicami, ki iz njega izvirajo. Le obojestranska dobra volja bo kristjanom in marksistom pomagala najti tisti skupni imenovalc, na podlagi katerega se bo razvijal koristen dialog med njimi v besedi in dejanju, ki bo marksistom končno tudi pomagal odkriti v veri vrednote, katerih ne vidijo, katerih morda po naši krivdi ne morejo videti.

## 5. Eksistencialistični ateizem

Med oblike ateizma, ki so danes močno razširjene, spada tudi ateizem, ki sloni neposredno ali samo posredno na filozofski struji, katero imenujemo eksistencializem. Zato si bomo najprej ogledali osnove eksistencialistične filozofije, potem pa se bomo ustavili ob nekaterih eksistencialističnih mislecih in njihovih ateističnih nazorih, kajti eksistencialistična filozofija sama po sebi še ni ateistična in tako ni mogoče iz osnov te filozofije direktno izvajati značilnih potez ateizma, ki na njej sloni.

Eksistencializem se je pojavil v zgodovini filozofije kot odpor zoper izključno abstraktno in sistematično usmerjeno mišljenje z ene strani, z druge pa zoper socializem in kolektivizem, ki sta začela prihajati do izraza v miselnosti posameznih mislecev in osvajati zapostavljene množice.

Iz omenjenega dejstva seveda izhajajo nekatere značilnosti, ki močno določujejo eksistencialistično filozofijo.

Tako je eksistencializem v nasprotju z racionalizmom usmerjen navznoter, v globine človeške duše in poudarja predvsem človekovo subjektivnost, izvornost in individualnost, kar ga istočasno loči od socialistično in kolektivistično usmerjene miselnosti. Naj omenim samo, kako npr. Karl

Jaspers opredeli eksistenco, »terminus technicus« eksistencialistične filozofije. Takole pravi: »Eksistenca je tisto, kar ne postane nikdar objekt; je izvor, iz katerega prihajajo moje misli in dejanja, o čemer govorim, ko razvijam misli, ki ničesar ne spoznavajo. Eksistenca je tisto, kar ima odnos do sebe in istočasno do svoje transcendence.«<sup>43</sup>

Vlogo volje pretirava eksistencializem večkrat do skrajnosti. Zato ima tudi dejanje prednost pred mislijo, svobodnost, ki se ne ozira na nobene norme izven človekove subjektivnosti, pa je istovetna z dobrim. Svoboda »je vse človekovo bitje«, kakor pravi Sartre.<sup>44</sup>

Kolikor se eksistencializem naravnost izgublja v globinah človekove duševnosti in v njihovih analizah, odkriva seveda tukaj tudi odraze prirodnosti človeške bitnosti, »niča«, ki ga razjeda »kakor črv«,<sup>45</sup> kakršna so tudi doživetja negotovosti in eksistenčne groze, strahu.

Prigodnost pa odkriva eksistencializem tudi izven človeka. Do izraza prihaja ta prigodnost predvsem v nepopolnostih stvari in v zlu, ki ga povsod srečavamo in smo prisiljeni, da se z njim spoprimemo. In tako prihajajo nekateri eksistencialistični misleci do sklepa, da nam svet in dogajanje v svetu pričata o nesmislu, ki v zadnjih globinah vse določuje, kar ima za posledico popolnoma pesimistično in nihilistično gledanje na svet.

To bi bile nekatere značilnosti eksistencialistične filozofije; iz katerih izvajajo nekateri njeni zagovorniki ateizem. Je pa to ateizem, ki jim ga narekuje poudarjanje človekove absolutne avtonomije, ki ga zahteva pesimistično in nihilistično gledanje na svet, pa tudi trdna volja, da si človek sam pomaga, potem ko ga je Bog »razočaral«.

Glasnik in predhodnik tega ateizma je gotovo Friedrich Nietzsche. Zelo značilen je njegov izrek, ki ga je zapisal v knjigi »Also sprach Zarathustra«. Takole se glasi: »Če bi bili bogovi, kako bi mogel jaz vzdržati, da bi ne bil sam bog. Zato bogov ni.«<sup>46</sup> Takšna je pač miselnost »nadčloveka«, ki ga je oznanjal Nietzsche kot zadnji »smisel zemlje«,<sup>47</sup> kateri edini naj bodo ljudje popolnoma zvesti, saj pravi Zarathustra: »Rotim vas, bratje, ostanite zvesti zemlji in ne verjemite tistim, ki vam govorijo o nadzemskih nadah.«<sup>48</sup>

Ta Nietzschejev nadčlovek pričakuje odrešenje samo od svojega stvariteljskega dela, ker je popolnoma prepričan, da je »ustvarjanje veliko odrešenje od trpljenja«. <sup>49</sup> Absolutna norma pri tem pa je brezobzirno uveljavljanje lastne volje, pri čemer človek sam na novo določa vrednost vseh stvari.<sup>50</sup> Zato tudi velja: »Stran od Boga in bogov me je privedla ta volja (ki ustvarja). Kaj bi namreč bilo treba še ustvarjati, če bi bili

<sup>43</sup> K. Jaspers, Philosophie I, 15.

<sup>44</sup> Sartre, L'être et le néant, 516.

<sup>45</sup> Sartre, n. d. 57.

<sup>46</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra; Werke in zwei Bänden, B. I., 601.

<sup>47</sup> N. d. 549.

<sup>48</sup> N. d. 549.

<sup>49</sup> N. d. 601.

<sup>50</sup> N. d. 596.

bogovi«?<sup>51</sup> Da, tako pride človek nujno do spoznanja: »Bogovi so mrtvi: sedaj torej naj živi nadčlovek«!<sup>52</sup>

Kakor vidimo iz teh misli, je Nietzschejev ateizem res posledica tako odločnega poudarjanja človekove absolutne avtonomije, kakor jo razberemo iz njegovih del sploh. To je ateizem nadčloveka, ki je sam svoj bog.

Kam takšna miselnost lahko vodi, to nam pričajo tisti, ki so v zadnjih desetletjih zakrivali genocide v najširšem obsegu in so res pobijali v smehu, saj je rečeno v že omenjeni Nietzschejevi knjigi: »Kdor hoče temeljito pobijati, se pri tem smeji.«<sup>53</sup>

Sedaj pa si oglejmo kot primer sodobnega eksistencialističnega ateizma mišljenje najvplivnejšega ateista med eksistencialisti, to je J. P. Sartre.

Sartrov ateizem ima predvsem dve osnovi. Ena osnova je v njegovem pojmovanju bitja, ki ga privede do spoznanja, da je pojem Boga nemogoč. Druga osnova pa je v Sartrovem poudarjanju človekove absolutne svobodnosti, ki zato izključuje Boga kot normo in sodnika človekovih dejanj.

Kar zadeva prvo osnovo, moramo vedeti, da razlikuje Sartre bitje pojavov, stvari izven človeka ali »neodvisno stvarnost« in bitje samosvesti, človeško bitje. Prvo bitje je res bitje v pravem pomenu in preprosto samo je. »Je neustvarjeno, brez razloga, da je, brez vsakršnega odnosa do drugega bitja: bitje samo na sebi je odveč za večno.«<sup>54</sup>

Bitje samosvesti, bitje svobode ali človeško bitje pa je bitje, ki ga povsem določa »nič«, kakor nam to priča prav pojav samosvesti in svobode, pa tudi pojava, kakršna sta samoprevara in težnja po iskrenosti. Vsi ti pojavi namreč morejo nastati zato, ker je človeško bitje nedoločeno, zrahljano, razdvojeno, neistovetno s seboj, ker je v njem najčistejši nič. Vse to razumemo seveda le, če priznamo s Sartrom, da je »vsa« bitnost človeškega bitja v samosvesti ali v svobodnosti, v svobodni dejavnosti: »To, kar imenujemo svobodo, je nemogoče ločiti od bitja človekove stvarnosti.«<sup>55</sup>

Pravi pa Sartre, da samosvest ni nič drugega kakor poskus neodvisne stvarnosti, da bi se utemeljila, da bi ne bila več prigodna, da bi postala sama sebi zadosten razlog — Bog, ker se pravi utemeljiti se isto kakor iziti iz sebe, zanikati se, potem pa se zopet povrniti vase kot svoj razlog. Toda, ker se samosvest zanika kot neodvisna stvarnost, zato se v resnici tudi ne utemeljuje, kolikor je nekaj stvarnega, to se pravi, kolikor je in je prav takšna in ne drugačna. Kljub temu pa se seveda človek ne umiri, ampak teži za tem, da bi bil obenem neodvisna stvarnost in samosvest, in to v celoti, da bi se torej res utemeljil, da bi postal Bog. Vendar to ni mogoče, ker si pojma neodvisna stvarnost in samosvest nasprotujeta: prva

<sup>51</sup> N. d. 601.

<sup>52</sup> N. d. 596.

<sup>53</sup> N. d. 769.

<sup>54</sup> Sartre, n. d. 34.

<sup>55</sup> N. d. 61.

je namreč to, kar je, je istovetna sama s seboj, druga pa je to, kar ni, kar ni istovetno s seboj. »Človeška stvarnost je trpeča v svojem bitju, ker vznikne kot bitje, ki ga brez prestanka obseda celotnost, ko obenem je ta celotnost, ne da bi mogla biti celotnost, ker ravno ne more postati neodvisna stvarnost, ne da bi se pogubila kot samosvest. Zato je po svoji naravi nesrečna zavest, brez možnosti, da bi se dvignila nad to stanje nesreče.«<sup>56</sup> Iz istega razloga je tudi »ideja Boga protislovna.«<sup>57</sup> Torej Boga ni, ker takšno bitje enostavno biti ne more.

Do enako negativnega prepričanja, kar zadeva eksistenco Boga, prihaja Sartre tudi po drugi poti, to je po poti pojmovanja človeške svobode, za katero velja, da so ji »edine meje, ki se ob nje spotika vsak hip, tiste, ki si jih je sama postavila.«<sup>58</sup> Čeprav mora človek priznati, da ga drugi ovirajo pri uveljavljanju njegove svobode in da je zato naravnost izvirni greh, da se je pojavil v svetu, kjer so tudi drugi.<sup>59</sup> Pa ne samo ob sočloveku more človek doživljati oviro svoje svobode. Še hujša ovira, ki bi sploh onemogočala človekovo svobodo, bi bil Bog. Zato Bog tudi ne sme bivati, če naj bo človek, ki je svoboda sama, pa čeprav njegova odgovornost zaradi tega še tako naraste, da se ga polasti naravnost groza.<sup>60</sup> Zato izjavlja Orest v Sartrovi drami »Muhe«: »Ti si kralj bogov, Jupiter, kralj kamenja in zvezd, kralj morskih valov. Nisi pa kralj ljudi... Nisem ne gospodar ne suženj, Jupiter. Jaz sem svoja prostost! Komaj si me ustvaril, že nisem bil več tvoj... Vendar se ne vrnem pod tvojo oblast: obsojen sem na to, da ne bom priznal drugega zakona razen svojega. Ne bom se vrnil k tvoji naravi; tam je speljanih tisoč poti, ki vodijo k tebi, toda jaz grem lahko samo po svoji poti. Zakaj jaz sem človek, Jupiter, vsak človek pa si mora najti svojo pot.«<sup>61</sup>

Kljub vsemu pa Sartre ni vedno vseeno, da ni Boga, oziroma da ga ne more biti. Zato pravi: »Eksistencializem pa misli obratno, da je zelo nerodno, da Boga ni, kajti z njim izgine sleherna možnost, najti kake vrednote v nebesih razumnosti... Res je, če ni Boga, je vse dovoljeno, človek je tako zapuščen, ker ne najde ne v sebi ne izven sebe možnosti, da se česa oprime... Če ni Boga, tedaj ne vidimo pred seboj ne vrednot ne ukazov, ki bi pozakonili naše ravnanje... Smo sami, brez opravičila.«<sup>62</sup>

Iz navedenih besed bi mogli vsekakor razbrati neko razočaranje, da, nezadovoljnost človeka, ki je iskal Boga, pa ga kljub vsemu prizadevanju ni našel. Vendar se Sartre ob koncu iste razprave, iz katere smo navedli te besede, zopet pokaže kot odločen postulatoričen ateist, ki se zavestno in z nekim zadovoljstvom postavlja na stališče, da Boga ni in ne sme biti. Takole pravi: »Eksistencializem ni nič drugega kakor prizadevanje za to, da izvedemo vse posledice koherentnega ateističnega stališča... Eksistencializem ni toliko ateizem v tem smislu, da bi se izgubljal v dokazovanju,

<sup>56</sup> N. d. 134.

<sup>57</sup> N. d. 708.

<sup>58</sup> N. d. 615.

<sup>59</sup> Prim. Sartre, n. d. 477 sl.

<sup>60</sup> Prim. n. d. 73.

<sup>61</sup> Sartre, *Nepokopani mrtveci*, 83—85.

<sup>62</sup> Sartre, *Egzistencializem je humanizem*, 16—18.



da ni Boga. Preje izjavlja: Četudi bi Bog bival, bi to ničesar ne spremenilo; takšno je pač naše gledanje... Potrebno je, da človek zopet najde sam sebe in da se prepriča, da njega samega nič ne more osvoboditi... V tem smislu je eksistencializem optimizem, je nauk akcije.«<sup>63</sup>

Še radikalnejši pa je v nekem pogledu A. Camus, ki strastno zagovarja »metafizično revolto« zaradi tolikega zla, s katerim se mora človek srečati v življenju.

Izhodišče Camusovega nazora je »absurd« ali nesmisel, ki diha iz dogajanja v svetu in določa tudi človekovo življenje. Zato piše v delu »L'été«: Iz mene so naredili preroka absurda. Vendar danes ni več vredno truda, da bi ponovno poudarjal, da je absurd v mojem lastnem doživetju, ki sem ga ob priliki opisal, dovoljeno vzeti samo kot izhodišče, četudi je spremljal spomin na to doživetje z njegovimi posledicami moje poznejše korake. Nemogoče je, proglasiti se ujetega v pregraje univerzalne nesmiselnosti in sprejeti nase obup kot usodno dejstvo... Prav s tem, ko pravimo, da je vse nesmisel, izražamo nekaj, kar ima smisel. Življenje pomeni prav tako vrednotenje; kakor hitro se borimo proti smrti, se odločamo za življenje, ki mu priznavamo vsaj relativno vrednost.«<sup>64</sup> Gre torej za izhodišče akcije v borbi zoper zlo, ki hoče biti res samo borba in ne služba kakršnemu koli sistemu. Zato piše v delu »Lettres à un ami allemand«: »Vedno sem se branil, da bi se vdajal obupu in odobral svet, ki je poln muke, pač pa sem se predvsem trudil, da bi človeštvo zopet privedel k solidarnosti, da bi se ljudje skupno borili proti svoji ostudni usodi. Vsekakor še vedno trdno verujem, da svet nima nobenega transcendentalnega smisla. Vem pa tudi zelo dobro, da nekaj v svetu le ima smisel, in sicer človek, ker je edino bitje, ki zahteva red.«<sup>65</sup> Človek je najvišja vrednota, zanj in za zboljšanje njegove usode se je treba boriti.

Zaradi zla, ki povsod stiska človeka in določuje njegovo usodo, Bog sploh ne more bivati. V Camusovem romanu »Kuga« pravi npr. zdravnik Rieux: »A ker je svetovni red podrejen smrti, bi bilo morebiti bolje za boga, da ne verujemo vanj in da se bojujemo z vsemi silami zoper smrt, ne da bi enkrat samkrat pogledali proti tistemu nebu, kjer on molči.«<sup>66</sup>

Tudi krščanstvo in Kristusa odklanja Camus iz istih razlogov. L. 1945 je npr. naravnost zapisal: »Mislim, da imam pravilno predstavo o veličini krščanstva. Veliko nas je, ki smo v današnjem svetu preganjanj in krivic mnenja, da je Kristus gotovo umrl za nekatere ljudi, ne pa za nas.«<sup>67</sup>

Vendar ni dovolj, da bi enostavno uvideli, da je nemogoče, da bi Bog bival oziroma da bi ga priznavali, ko je toliko zla na svetu, ampak ga mora človek poklicati na odgovor, mora se mu upreti, kolikor bi se mu vsiljevala misel nanj, in tako priti do prepričanja, da ga ni. Takšne misli razvija Camus v svojem delu »L'homme révolté« in pravi npr. med drugim: »Istočasno, ko zavrača svojo situacijo, ki jo določuje smrt, se

<sup>63</sup> N. d. 43—44.

<sup>64</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, Der Sinn und das Absurde, 65.

<sup>65</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 66.

<sup>66</sup> Camus, Tujec-Kuga, 216.

<sup>67</sup> Nav. A. E. de la Maëstre, n. d. 68.

brani upornik priznati silo, ki ga je prisilila, da v teh razmerah živi. Metafizični upornik torej ni čisto gotovo ateist, kakor bi utegnili misliti, ampak je tako rekoč prisiljen bogokletnik... Upornik bolj kljubuje, kakor zanika... Upor proti človeški situaciji preide v brezmejno ekspedicijo proti nebu, da bi od tam pripeljali ujetega kralja, ki bi mu izrekli najprej odstavitev, potem pa smrtno obsodbo...<sup>68</sup>

In kaj bo potem, ko bo človek umoril Boga, ko bo prišel do prepričanja, da je Bog mrtev, da Boga ni? Kako bo takrat vzel usodo v svoje roke? Camus se zaveda resnih posledic, kakor se jih je zavedal Sartre. Zato nadaljuje: »Tedad se bo začel brezupen napor, da se osnuje kraljestvo ljudi, tudi za ceno zločina, če je treba. To ne bo šlo brez strašnih posledic, od katerih poznamo le še nekatere.«<sup>69</sup> Zato pa tudi obstoji za Camusa, ki resno hoče spremeniti človeško usodo na bolje, ki je prav zato odpovedal pokorščino Bogu in Boga obsodil na smrt, velik problem, kako pripraviti ljudi brez Boga do tega, da bodo skupno in iskreno gradili nov svet. Mnogi bodo namreč zašli v nihilizem in bodo več škodovali, kakor koristili skupnemu naporu. Tako beremo v že omenjenem romanu »Kuga«, kako izjavlja Tarrou: »Ali je človek lahko svetnik brez boga, je edini konkretni problem, ki ga dandanes poznam.« Da, če bi bilo to mogoče, potem bi tudi bilo mogoče brez Boga zreti v srečno bodočnost. Tako pa ostane človek brez Boga na slabšem, kakor je bil, dokler je veroval v Boga, tudi kar zadeva to življenje na zemlji.

Problemi v zvezi s človeško eksistenco se z »bogomorom« dejansko pomnožijo. Zaradi tega pa seveda ne moremo zanikati neke utemeljenosti »metafizične revolte«, ki prihaja s strani slabih in nepravilno svetobežnih kristjanov ali sploh vernih ljudi kakor s strani problema zla, kolikor je tudi za vernega človeka dokončno nerešljiv, tako v teoretičnem kakor v praktičnem pogledu. Zato bo takšen ateizem, kakor ga je zastopal v svojih spisih Camus, vedno skušnjava za človeka, in to tembolj, čim bolj se bo zavedel svojih zmožnosti, da obvlada naravo in kakor koli zmanjša zlo, ki ga obdaja in mu grozi, da ga zlomi. Gotovo pa je tudi, da ga bo prav »problem svetnika brez Boga«, ki bo dejansko vedno bolj pereč, vedno vznemirjal in klical nazaj k Bogu.

Tako moramo reči sedaj ob sklepu tega kratkega orisa nekaterih primerov eksistencialističnega ateizma, da nosi ta ateizem v sebi dejansko že nastavke streznjenja, in to zaradi tega, ker ne prikriva problemov, ki jih vidi vstajati iz praznine, ki jo je nekoč napolnjeval Bog, pa čeprav skuša s še takšnim optimizmom zadušiti iste probleme, ki dejansko postajajo vedno bolj pereči.

Kliče pa tudi eksistencialistični ateizem verne ljudi, da se resno lotijo nalog, ki jim jih nalaga življenje na zemlji, tako da bodo s svojim delom dokazali, da jih vera v Boga ne odvrča od teh nalog, temveč jim je naravnost pobuda v tem pogledu. Kliče jih k primernemu vrednotenju in upoštevanju človekove veličine kot svobodnega in za svoja dejanja odgovornega — po božji podobi ustvarjenega bitja. Kliče jih končno k res-

<sup>68</sup> A. Camus, n. d. 40/41.

<sup>69</sup> Prav tam, str. 42.

nemu in treznemu presojanju problemov, med katere spada tudi problem zla, ne pa k omalovaževanju teh problemov in s tem k zanemarjanju naporov, da bi jih rešili in premagali, kolikor je mogoče. Problem moramo biti pripravljeni videti, čeprav nam ga tudi vera popolnoma ne razloži. Nismo namreč v posesti vse resnice, ki bi vse osvetlila in razložila.

### Sklep

Ogledali smo si le nekatere zelo razširjene oblike modernega ateizma. Z njimi so seveda bolj ali manj tesno povezane še druge, a zdi se mi, da smo z navedenimi štirimi oblikami podali v glavnem vse bistvene poteze današnjega ateizma.

Nekako skupna in temeljna oznaka tega ateizma, tako lahko sedaj rečemo, je njegova antropocentričnost, njegov »humanizem«: Gre mu za človeka, za njegov vsestranski razvoj, za njegovo popolno avtonomijo, zaradi česar Bog ne sme eksistirati. To je torej postulatorični ateizem v pravem pomenu besede. Človek se odloči zanj v imenu življenja, ne toliko zaradi razumskih razlogov. Odločilna sta čustvo in volja, ne razum. Z ateizmom človek začne, ne pa končuje, ateizem mu je izhodišče, ne pa sklep iz nekih dognanih dejstev.

Če je tako, potem tudi ne bo težko pokazati tistih značilnosti današnje življenjske situacije, ki oblikujejo človekovo duševnost in morejo pospeševati ateistično prepričanje, kolikor ni človek nanje dovolj pripravljen in se popolnoma prepusti njihovim vplivom. Sem spada predvsem silen razvoj znanosti in tehnike, kritičnost in poudarjena samozavest kakor tudi občutljivost za zlo, ki se upira človekovi moči kljub najpopolnejšim tehničnim pripomočkom. Sem spada dalje spremenjen odnos do prirode in človeka zaradi uspehov znanosti — numinoznost, skrivnost izginja. Sem spadajo žalostne izkušnje s človekom, ki se je izdajal za vernega a je pokazal istočasno tako malo ljubezni do bližnjega ali sploh človečnosti. Da, sem spada tudi negotovost zaradi morebitne zlorabe najnovejših odkritij nekoč neslutnih sil v naravi in zaradi sprememb, ki se tako naglo vrstijo v sedanjem tempu življenja. Vse to more človeka privedi najprej do negativnega, potem pa tudi do pozitivnega ateizma. Boga začne odklanjati, ker ga ne najde več v svetu, ali iz bojazni, da bi bil preveč navzoč v svetu, iz razočaranja ali iz ponosa, iz obupa ali zaradi resne volje, da z ene strani prevzgoji človeka v popolnoma odgovornega in poštenega, zanesljivega in zemeljskim problemom predanega člana človeške skupnosti, z druge strani pa sam zboljša človeško usodo na zemlji, »ker je Bog odpovedal«. Današnji izraziti ateisti so v resnici bolj razočarani »bogoiskatelji« kakor pravi »bogotajci«, čeprav jim je ateizem bolj izhodišče kakor sklep, kar smo že rekli.

Iz pravkar povedanega pa sledijo za verne ljudi dolžnosti, ki jim jih nalaga pojav ateizma kot »božji klic«. Na prvem mestu je gotovo dosledno življenje v skladu z verskimi resnicami, predvsem z resnico o Bogu, ki je Ljubezen. Po ljubezni vernih ljudi se mora Bog vidno »vrniti« v svet. Dalje je treba omeniti vsestransko poglobljanje in osvetljevanje verskih resnic, tako da bodo tudi za današnjega človeka odrešujoče. Potrebno je

pokazati, da Bog ni človekov tekmeč, ampak je njegov Stvarnik, Oče, Odrešenik, ki resno hoče, da človek čim popolneje uresniči svojo podobo, saj je vendar po božji podobi ustvarjen. Bog hoče, da človek z njim sodeluje pri izpopolnjevanju stvarstva in da ima v svojih odnosih do bližnjega in sploh do sveta pred očmi Kristusa, ki je »odsvit Očeta«, prvo-rojenec vsega stvarstva«, in da tako in samo tako sam sebe spopolnjuje ter se bliža svojemu namenu, ki je končno v onstranstvu. Dokazati je treba z besedo in dejanjem, da je popoln in dosleden humanizem mogoč le na osnovah teizma, ki upošteva tudi človeško vertikalno — transcendentalno usmerjenost in postavlja trdne temelje za njegov razvoj ob izpopolnjevanju njegovega odnosa do sočloveka in do stvarstva sploh. Človek naj torej le bo v središču zanimanja, toda to zanimanje, to skrb v polni meri uresničujemo in je plodna samo takrat, če poleg imanence upoštevamo tudi transcenco.



# O predmetu vere\*

† Janez Fabijan

## DE OBIECTO FIDEI

**Summarium:** I. Pro fundamento huius brevis dissertationis, a. 1951 scriptae, sumitur s. Thomae Aq., S. th. II—II q. 1 a 1 et 2. Ideo primo loco datur translatio horum aa. in linguam Slovenicam.

II. Deinde delineatur, in quo sensu Deus sit prima veritas: a) in essendo seu in ordine ontologico, quia Deus est causa efficiens et exemplaris omnium entium ac proinde unicus »Deus vivus et verus« (1 Thes 1, 9); b) in cognoscendo seu in ordine logico, quia identitas absoluta viget in Deo inter essentialiam et cognitionem, »omnia nuda et aperta sunt oculis eius« (Hebr 4, 13), et ideo Deus est regula absolute firma omnis scientiae et sapientiae nostrae; c) in ordine morali, proinde veritatibus revelatis non potest subesse falsum.

III. Postremo disseritur, in quo sensu Deus prima veritas est ut obiectum fidei: a) Deus principium et finis omnium entium, Deus sub ratione deitatis — hoc est obiectum primum fidei et centrum omnium eorum, quae in revelatione divina continentur; b) sed Deus supremo modo seipsum ac aeternae suae voluntatis decreta revelavit in Christo, ergo Verbum Dei incarnatum debet esse et manere centrum nostrae conscientiae religiosae; c) praeter obiectum fidei primum et secundarium dantur etiam obiecta fidei accessoria seu accidentalia (ex. gr. »obiter dicta« in S. Scr.), quae differentia sedulo attendi debet in praedicatione verbi divini; d) ex omnibus, quae dicta sunt, sequitur, fidem non esse intuitionem neque sensum caecum neque »ideologiam« humanam, sed participationem ipsius Veritatis divinae, in Christo nobis revelatae; e) datur quidem »hierarchia« veritatum revelatarum et proinde hierarchia etiam in praedicatione, sed ratione obiecti formalis, scilicet ratione auctoritatis Dei revelantis, non potest distingui inter veritates »certas et minus certas« (quod etiam in activitate pro unione christianorum haud obliviscendum est).

**Conclusio:** Consideratio de Deo ut prima veritate et supremo fine, de Christo ut summo revelatore Dei et de connexionione veritatum revelatarum inter se ex una parte dat unitatem nostrae fidei, ex altera parte autem attentos nos facit ad necessitatem distinguendi in praedicatione inter hoc quod est essentialiale et centrale et quod est accessorium tantum. Deus absolute verus et verax est fundamentum fidei, quae vere vincit mundum (cf. 1 Joan, 5, 5).

Ker »brez vere ni mogoče biti všeč Bogu« (Hebr 11, 6) in priti v občestvo njegovih otrok, zato brez nje nihče ne doseže opravičenja in nihče ne bo dosegel večnega življenja, kdor ne bo »v njej vztrajal do konca« (Mt 10, 22; 24, 13).<sup>1</sup> S temi besedami je izrečena zveza vere, pristanka na razodete resnice, z opravičenjem in večnim življenjem, obenem pa tudi namen in smisel vsega, kar je Bog razodel o sebi, svojem notranjem življenju, pa tudi o ustvarjenih bitjih in njihovem najvišjem cilju. Zato pa človek že pri krstu, pri katerem se izvrši skrivnostna resnična zveza s Kristusom ter postane človek deležen njegovega trpljenja in zasluženja in tako resnično notranje pravičen pred Bogom, prejme krepost vere, naravnava, usmeritev, razsvetljenje svojih duhovnih zmožnosti in tako

\* Razprava je bila prvotno objavljena leta 1951 v prvem zvezku tipkanega Zbornika teološke fakultete v Ljubljani na str. 27—39. Natisnjena naj bo kot profesorjev posmrtni delež v številki Bogoslovnega vestnika, ki je v »letu vere« posvečena vprašanju našega verovanja.

<sup>1</sup> Vatikanski cerkveni zbor, sess 3 (Denz 1795).

sprejemljivost za vse božje razodetje, da more, ko začne izvrševati svobodna dejanja, preiti k dejanjem vere.<sup>2</sup>

Ta vera, »začetek večnega življenja«, je po izpovedi katoliške Cerkve: »nadnaravna krepost, s katero po navdihu in pomoči božje milosti verujemo, da je resnično, kar je Bog razodel, ne zaradi notranje resničnosti stvari, ki bi jo sprevideli z naravno lučjo razuma, ampak zaradi avtoritete Boga samega, ki razodene in se ne more motiti in ne zapeljati v zmoto«.<sup>3</sup>

Iz te definicije vere je razvidno, da vera po katoliškem nauku tudi spada v vrsto spoznavne duševne dejavnosti, da je »assensus«, pristanek, pritrditev, prepričanje, pa tudi, da se od naravnega spoznanja in od »človeške« vere bistveno razlikuje najprej po predmetu, po resnicah, na katere pristanemo (snov ali snovni predmet, obiectum materiale), predvsem pa po nagibu, po značilnosti teh resnic, da so od Boga razodete in nosijo tako na sebi pečat božje avtoritete, božje modrosti in resnicoljubnosti (obiectum formale, motivum). To je jamstvo za njihovo resničnost in tako razlog ter nagib za popolnejšo izvestnost in trdnost, kakor pa jo more imeti vsako prepričanje, ki se zanese na človeško pričevanje, ali tudi na notranjo razvidnost stvari. Čeprav ni ta posebna značilnost vere edina (vera je tudi milost, je svobodno dejanje), pa je vendar zaradi analogije vere z naravnimi človeškimi pristanki in prepričanji bistveno važna, obenem pa je tudi razlog za druge značilnosti. Zato je predmet vere, materialni in formalni, vedno izražen tudi v molitvenih obrazcih za obuditev, to je za udejstvovanje kreposti vere. Včasih je to čisto na kratko: O Bog, verujem v tebe, ker si neskončno resničen. V daljši molitvi pa se nekatere najvažnejše glavne razodete resnice posebej naštejejo (po Hebr 11, 6 in apostolski veroizpovedi), doda se pa splošni predmet, ki vključuje še vse druge resnice: Verujem vse, kar si ti, o Bog, razodel, ter nam po sveti katoliški Cerkvi zapoveduješ verovati (materialni predmet). Vse to verujem, ker si ti, o Bog, sam na sebi resnica in torej ne moreš ne goljufati, ne goljufan biti (formalni predmet in nagib).

Ta skromna razprava ne bo izčrpno, teološko vsestransko obravnavala predmeta vere. Izhaja iz nauka sv. Tomaža Akvinskega in obravnava le nekatera glavna vprašanja o predmetu vere ter podaja nekatere važne pripombe. Zato se zdi umestno podati najprej prevod 2 členov iz teološke sume, kjer razpravlja sv. Tomaž o predmetu vere.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Tako človek prav v opravičenju obenem z odpuščanjem grehov prejme po Jezusu Kristusu, kateremu se vcepi: vero, upanje in ljubezen. Trid. cerkv. zbor, sess. 6, c. 7 (Denz 800).

<sup>3</sup> Propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest (Denz 1789).

<sup>4</sup> S.th. 2—2 q. 1 aa. 1. 2., prim. tudi Qq disp. q. 14 de veritate a. 8.

## Prvi člen

Ali je predmet vere prva resnica?

Pomisleki: Zdi se, da prva resnica ni predmet vere. Zakaj?

1. Zdi se namreč, da je predmet vere to, kar se nam predloži v verovanje. Za verovanje pa se nam ne predloži samo to, kar se nanaša na Boga, ki je prva resnica, ampak tudi to, kar spada k človeški naravi Kristusovi, zakramentom Cerkve in naravi ustvarjenih bitij. Torej ni samo prva resnica predmet vere.

2. Vera in nevera imata isti predmet, ker sta si nasprotni. A o vsem, kar obsega sv. pismo, more biti nevera; človek, ki kar koli od tega zanika, velja za nevernika. Torej je tudi vera o vsem, kar je obseženo v sv. pismu. V njem pa je mnogo o ljudeh in drugih ustvarjenih rečeh. Zato predmet vere ni samo prva resnica, marveč tudi ustvarjena resnica.

3. Vera se našteva skupaj z ljubeznijo, kakor je zgoraj omenjeno (1—2 q. 62 a. 3).<sup>5</sup> A z ljubeznijo ne ljubimo samo Boga, ki je najvišja dobrot, marveč ljubimo tudi bližnjega. Zato ni le prva resnica predmet vere.

Proti temu pa je, kar pravi Dionizij (De div. nomin. c. 7 proti koncu 5. lekc.): »Vera je o enoviti in vedno bivajoči resnici«. To pa je prva resnica. Torej je predmet vere prva resnica.

Odgovor: Predmet vsakega spoznavnega trajnega razpoloženja (habitus) ima dva bistvena znaka: to, kar se stvarno (materialiter) spozna, to je tvarni predmet; in to, po čemer se spozna, kar je likovna narava (formalis ratio) predmeta. Tako so v znanosti geometrije stvarno spoznani (materialiter scita) zaključki; formalni znak vede pa so sredstva dokazovanja, po katerih se zaključki spoznajo. Če torej v veri gledamo na formalni vidik predmeta, je ta edinole prva resnica. Vera, o kateri govorimo, pritrди namreč nečemu le zato, ker je od Boga razodeto, in tako se vera opira na božjo resnico kot sredstvo (medium). Če pa stvarno (materialno) vzamemo to, čemur vera pritrди, pa ni samo Bog, ampak tudi mnogo drugih stvari. Te spadajo pod pristanek vere le, kolikor nekako naravnavaajo k Bogu, kolikor namreč neki učinki božanstva človeka podpirajo v teženju k uživanju Boga. In zato je tudi s te strani predmet vere na neki način prva resnica. Zakaj nič ne spada k veri, ako nima odnosa do Boga. Tako je npr. tudi predmet medicine zdravje, zakaj medicina vse motri po odnosu do zdravja.

Zavrnitev pomislekov:

1. Človeška narava Kristusova, zakramenti Cerkve, ali katere koli ustvarjene reči so predmet vere, kolikor se po njih usmerjamo k Bogu. Njim pa tudi pritrđimo zaradi božje resnice.

2. Podobno je reči tudi na drugi ugovor o vsem, kar poroča sv. pismo.

3. Tudi ljubezen ljubi bližnjega zaradi Boga in tako je njen svojski predmet Bog sam, kar bomo pozneje razložili (q. 25 a. 4).

<sup>5</sup> Ali se vera, upanje in ljubezen primerno označujejo kot božje čednosti?

## Drugi člen

Ali je predmet vere nekaj sestavljenega (complexum) na način povedi (per modum enuntiabilis).<sup>6</sup>

Pomisleki: Zdi se, da predmet vere ni nekaj sestavljenega na način povedi.

1. Predmet vere je namreč prva resnica (prejšnji člen). Prva resnica pa je nekaj nesestavljenega, torej predmet vere ni nekaj sestavljenega.

2. Razlaga vere je obsežna v veroizpovedi. V veroizpovedi pa niso našteje povedi, ampak reči. V njej se namreč ne pravi: Bog je vsemo-gočen, ampak: Verujem v Boga vseмогоčnega. Torej predmet vere ni poved, ampak reč.

3. Veri sledi gledanje po besedah (1 Kor 13, 12): Zdaj namreč gledamo v zrcalu, nejasno, takrat pa v iz obličja v obličje. Zdaj spoznavamo delno, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan. Predmet gledanja v do-movini pa je nesestavljen, namreč božje bistvo samo. Torej tudi vera na poti.

Proti temu pa je, da je vera v sredi med védenjem in mne-njem. Sreda in skrajnosti pa so istega rodu. Ker imata torej veda in mnenje za predmet povedi, se zdi, da ima tudi vera povedi za predmet. In tako je predmet vere nekaj sestavljenega, ker je veda o povedih.

Odgovor: Spoznani predmeti so v spoznavajočem subjektu na način spoznavajočega. Svojski način človeškega razuma pa je, da spo-znava resnico tako, da sestavlja in loči (glej 1 q. 85 a. 5). In zato stvari, ki so same na sebi enovite, človeški razum spoznava po nekem zlaganju; nasprotno pa božji razum nesestavljeno spoznava stvari, ki so same v sebi sestavljene. Tako torej moremo na predmet vere gledati na dva načina: na en način s strani reči same, ki jo verujemo. In tako je predmet vere nekaj nezloženega, namreč stvar sama, ki jo verujemo. Na drug način pa s strani verujočega, s tega vidika pa je nekaj zloženega na način povedi. In zato so stari prav mislili na oboje in v nekem pogledu je eno ali drugo resnično.

Zavrnitev pomislekov:

1. Ta razlog se nanaša na predmet s strani reči same, ki jo ve-rujemo.

2. Veroizpoved se dotika drugih reči, o katerih je vera, kolikor se pri njih ustavi (terminatur) dejanje verujočega, kakor je razvidno iz načina govorjenja. Dejanje verujočega pa se ne ustavi pri povedi, ampak pri reči. Zakaj povedi oblikujemo le zato, da imamo po njih spoznanje reči. To velja enako za znanost in za vero.

<sup>6</sup> Zdi se mi, da izraz »poved« (gl. Pleteršnik II, 194) dobro ustreza latin-skemu »enuntiabile«, ki stvarno pomeni sodbo ali stavek, a ne določi, ali je sodba zgolj umska ali že izražena zunanje s stavkom.



3. Gledanje v domovini ima za predmet prvo resnico, kakor je sama v sebi po besedah (1 Jan 3, 2): »Vemo, da bomo, ko se prikaže, Njemu podobni, ker ga bomo gledali, kakršen je. In zato to gledanje ne bo na način povedi, ampak na način enovitega umevanja. Toda po veri ne zaznamo prve resnice, kakor je sama v sebi, zato ne velja podoben razlog.

### Prima veritas. Prva resnica

Sv. Tomaž pravi v prvem členu, da je predmet vere Bog kot prva resnica. Bog je prva resnica v trojnem pogledu: v ontološkem ali bitnem, logičnem ali spoznavnem in nrvnem.

1. Bog je neskončno, vsepopolno bitje, nujno in večno po bivanju in bistvu. Ekstenzivno in intenzivno vsebuje vso popolnost brez omejenosti ali možnosti dopolnjevanja, najrealnejši in najčistejši dej, Bit sama, popolnoma enovita. Ustreza torej ideji, zamisli o vsepopolnem bitju. Ta ideja o vsepopolnem bitju je ali božja ali človeška. Božja ideja ni neko abstraktno nad njim stoječe merilo, ampak je v njem samem realnost, istovetna z njegovo stvarnostjo in popolnostjo. On sam je Resničnost in prav zato vzor in merilo vse druge izven njega bivajoče stvarnosti in resničnosti. »Resnica je v razumu, kolikor ta zazna stvar, kakor je, pa je tudi v stvari, v kolikor ima stvar bit, ki more biti v soglasju z umom. To pa je v največji meri v Bogu, zakaj njegova bit ni le v soglasju z njegovim umom, ampak je tudi njegovo umevanje samo (ipsum intelligere). Njegova umska dejavnost je mera in vzrok vse druge biti in vsakega drugega uma. On sam pa je svoja (neodvisna) bit in svoje umevanje. Iz tega sledi, da ni le resnica v njem, ampak da je on sam najvišja in prva resnica.«<sup>7</sup>

Zaradi tega popolnega soglasja, popolne istovetnosti med neskončno božjo bitjo in idejo vsepopolnega bitja je Bog najrealnejša resnica, je resničnost sama. Sam po sebi je zato tudi on najbolj umljiv, spoznat in jasn.<sup>8</sup>

Bog je tvorni in vzorni vzrok vseh bitij izven sebe in tako so ustvarjena bitja realni in omejeni izraz božje resničnosti ter morejo po svoji realnosti v ustvarjenem razumu povzročiti resnično spoznanje o vseh bitjih, obenem pa tudi omogočajo, da se ob njih povzpne ustvarjeni duh k spoznanju in priznanju božje praresničnosti.

Na to božjo stvarno resničnost misli sv. pismo, ko opominja k češčenju enega resničnega ali pravega Boga in svari pred lažnimi bogovi, maliki, ki so plod človeške domišljije in izdelek zgolj človeške umetniške zamisli ali tvori človeških strasti. »Gospod pa je pravi<sup>9</sup> Bog, on je živi Bog in večni Kralj«, kliče prerok Jeremija svojemu ljudstvu, katerega svari pred malikovanjem sosednih narodov, ki sonce, luno in zvezde ali

<sup>7</sup> S.th. 1 q. 12 a. 5.

<sup>8</sup> Maxime cognoscibilis (S. th. 1 q. 12 a. 1), maxime intelligibilis (ib. a. 4), lux intelligibilis (ib. a. 5).

<sup>9</sup> Če božjo bitno resničnost označujemo s pridevnikom, uporabljamo besedo »resnični« ali »pravi«. Z besedo »pravi« se bolj izrazi soglasje bitnosti z idejo kot normo.

pa človeških umetnikov dela iz zlata, srebra ali lesa po božje častijo (Jer 10, 1—16). Sv. Pavel hvali Solunčane zaradi njihove žive vere, »kako ste se spreobrnilo od malikov k Bogu, da služite živemu in pravemu Bogu« (Deo vivo et vero, 1 Tes 1, 9). Spoznanje in priznanje edinega pravega Boga je začetek večnega življenja: »To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga (solum Deum verum), in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jan 17, 3). »In vemo, da je Sin božji prišel in nam dal razumnost, da spoznavamo resničnega Boga in smo v Resničnem, v njegovem Sinu Jezusu Kristusu, ta je resnični Bog in večno življenje« (1 Jan 5, 20). Zato pa tudi katoliška Cerkev v veroizpovedi postavlja na začetek priznanje resničnega, pravega Boga: »Trdno verujemo in odkritosrčno izpovedujemo, da je en sam resnični Bog, večni, neizmeren, nespremenljiv, nedoumljiv in neizrekljiv, Oče in Sin in Sveti Duh« (Lat. IV: Denz 428). »Sveta katoliška apostolska rimska Cerkev veruje in izpoveduje, da je en resnični in živi Bog stvarnik in gospodar nebes in zemlje. Ta edino resnični Bog je po svoji dobroti in vsemogočni moči . . . ustvaril iz nič vse stvarstvo, duhovno in snovno« (Vat.: Denz 1782, 1783). Od njegove resničnosti izvira torej vsa realnost, vsa resničnost sveta in vseh bitij v svetu. Njegove ideje o ustvarjenih bitjih so zato merilo za vso ustvarjeno bit. Če bi njegove resničnosti in njegovih idej o stvareh ne bilo, bi tudi omejene mnogovrstne resničnosti, snovne in duhovne ne bilo. Resničnost stvari je torej toliko popolnejša, čim popolnejši odraz božje resničnosti je. In zato je tudi najvišje in najgloblje dejanje človeškega uma, da spozna in prizna resničnega pravega Boga in ga prizna tudi, ako se mu on približa in javi ter razodene naravnemu človeškemu umu nedostopne globine svoje neskončne resničnosti. Zato more imeti človeški um le ta najvišji cilj, da se ustavi in umiri končno v najvišji možni deležnosti pri tej božji resničnosti. »Resnični, pravi Bog« pomeni torej: 1. da dejansko biva, 2. da njegovo bistvo ustreza ideji o vsepopolnem bitju.

2. Bog je prva resnica tudi v spoznanju (in cognoscendo). On je neskončni um. Njegov um je istoveten z njegovim neskončnim bistvom. Zaveda se samega sebe s popolno jasnostjo; vse globine svojega bistva, lastnosti in življenja dejansko popolnoma doume (komprehenzivno). On ni neka prasila ali ideja, ki bi se polagoma prebujala iz zavesti samega sebe in po razvoju prihajala do vedno obsežnejše zavesti ali afirmacije samega sebe. Njegovo spoznanje samega sebe je večno in v absolutnem nezmotljivem soglasju z njegovim neskončnim bistvom. Človek se zaradi omejenosti in potencialnosti svojega uma, ki sam po sebi ni dejaven in je odvisen od snovi, polagoma razvija k vedno jasnejši zavesti sebe in spoznanju stvari okrog sebe. Njegovo spoznanje se množi po vedno novih resnicah, njegov duh v tem pogledu raste. V božjem spoznanju ni razvoja in napredka, ker ta vedno pomeni prehajanje od manj popolne, obsežne ali globoke stopnje do popolnejše. Bog je večno, nezmotno, vseobsežno, vse zajemajoče spoznanje, ki ga človeški napredek ne osebno ne skupno ne more nikoli doseči, ker je pač omejen in zmotljiv. V Bogu je en sam akt spoznanja in ta je v popolnem soglasju z bistvom. Njegovo spoznanje je neskončno jasno, ni sence ali teme v njem, iz katere bi se mukoma in s trudom prebival božji um do razvitosti, kakor je naše spoznanje, naša

znanost. Človeški razum si z vedno novimi idejami, ki jih tvori njegov um po vplivu stvari, ustvarja vedno nove sodbe, razvidne in trdne, verjetne, dvomljive ali zmotne. Prečesto je v negotovosti, ali je njegova sodba o stvareh res v soglasju s stvarjo ali ne. Božja sodba je enkratna, večna in enovita intuicija, v kateri ni omahljivosti, ne negotovosti, ampak popolna jasnost v soglasju s stvarjo, spoznanim predmetom.

Prvenstveni predmet božjega spoznanja je božje bistvo samo. V svojem neskončnem bistvu pa Bog spozna tudi vsa ustvarjena ali ustvarljiva bitja, ki imajo svojo bit in stopnjo svoje popolnosti le od njega in so torej raznoličen in omejen odraz, posnetek njegove popolnosti. Z istim spoznanjem, s katerim vidi in spozna Bog svoje bistvo, spozna drugotno tudi ustvarjene odraze svoje popolnosti in tako vse stvari v samem sebi prav do dna njihove spoznatnosti in resničnosti. Sv. pismo neprestano poudarja božjo vsevednost kot največji nagib za нравno življenje človeka: »In ni je stvari, ki bi bila nevidna pred njim, ampak vse je odkrito in očitno očem njega, kateremu nam bo treba dajati odgovor« (Hebr 4, 13). Tudi najskrivnejše misli in namene človeškega srca, ki jih noben človeški um ne more spoznati, ako jih človek z zunanjimi znamenji ali besedami ne razodene, pozna Bog do kraja. Njemu jih ni mogoče prikriti. Tako je božja sodba vedno resnična in zato tudi vzor in merilo za človeško sodbo in resnico, obenem pa tudi vzor in cilj, h kateremu se naj človeško spoznanje vedno bolj bliža. Božje spoznanje je tudi zadnje jamstvo resničnosti in trdnosti človeškega spoznanja. Bog natanko spozna vse, kar je, tudi po meri popolnosti, po njihovi vrednosti, po tem, koliko so vredne, da težimo za njimi. Njegova sodba o hierarhiji vrednot in ciljev je do pičice natančna, točna in pravilna. Tako je božja vsevednost spoznanja tudi neskončna *m o d r o s t*, ki je merilo, vodilo in cilj tudi za človekovo ocenjevanje vrednot, teženje za cilji in podrejanje vseh vrednot in ciljev najvišjemu cilju, Bogu.

Ker ima Bog neskončno popolno in absolutno spoznanje svoje neskončno bitne resničnosti in v njej tudi vseh ustvarjenih bitij, zato tudi more dati človeku delež svojega resničnega spoznanja, more mu izpričevati, razodevati resnice, tudi take, ki jih sicer ustvarjeni omejeni razum ne bi mogel sam iz sebe nikdar doseči. More mu razodeti to svoje spoznanje na človeku dostopen način z besedo, ki jo človek razume, s sodbo, na katero se more človek zanesti bolj kakor na vsako drugo sodbo ali pričevanje. Beseda, govor, pričevanje je med ljudmi tisto sredstvo, s katerim izmenjavajo in naj bi izmenjavali resnična spoznanja, ki so v človeškem sožitju nujno potrebna. To pričevanje omogoča tudi rast resnične znanosti, bogatitev človeškega duha z resnicami, ki so pomembne za osebno in skupno življenje. Znanost je avtoriteta, to je vir in sredstvo, ki ima v človeškem sožitju ugled, veljavo, da z zaupanjem v njeno pričevanje, z zaupanjem, da je njena beseda v skladu z resničnim spoznanjem, to je spoznanjem stvari in zakonitosti v stvareh, sprejemamo njene trditve. Čeprav sami ne moremo dognati resničnosti teh pričevanj in se obenem zavedamo tudi možnosti, da ne razumemo prav, kar slišimo ali beremo, in vemo tudi, da so znanstveniki zmotljivi. Beseda, govorica, pričevanje in njim ustrezajoča vera tistega, ki sliši, je nepogrešljiva socialna vez človeštva, a njena vrednost je načelno le v tem, da si ljudje razodevajo resnična spoznanja, do katerih posamezni človek še ne more ali sploh

nikdar ne more priti sam. Bog je izbral to sredstvo besede, pričevanja, da je napravil človeka deležnega svojega spoznanja. Človek na tem svetu ne more sicer biti deležen božje resničnosti in božjega spoznanja na isti način, kakor ga ima Bog sam v sebi, vendar pa morejo te od Boga izbrane besede in sodbe dati človeku resnično in absolutno zanesljivo spoznanje, kar Bog spozna v enem enovitem nezmotnem spoznanju. Ker je božje spoznanje vsevedno tudi z ozirom na božje bistvo, kakor v njem in po njem tudi vseh ustvarjenih bitij, bi mogel Bog razodeti tudi vse resnice, ki so človeškemu umu naravno dostopne, vse človeške znanosti, do katerih se človek s svojim umom prebija. A Bog tega ni storil, ker je hotel, da človek dela kot samostojno bitje, ki ga sicer božja moč ohranjuje. Zato je razodel o sebi resnice, ki jih človeški um sam ne more odkriti, ali pa le počasi in s težavo. Razodel je svoje spoznanje o tistem svojem delovanju in učinkih v stvareh, s katerimi naj se človek in človeštvo naravnava, usmerja in podpira v teženju k svojemu najvišjemu, od Boga določenemu izpopolnjevanju, k najvišjemu cilju, združenju z Bogom po intuitivnem spoznanju in ljubezni ter uživanju božjega življenja. S tem je on sam določil obseg resnic, ki jih je razodel, in njihovo pomembnost. Dasi so torej med resnicami, ki jih je Bog razodel, tudi spoznanja o ustvarjenih bitjih in ne le resnica o Bogu samem in njegovem notranjem življenju, pa vendar vse te posamezne mnogoštevilne razodete resnice nosijo pečat prve resnice.

3. Da je beseda, govor, pričevanje zanesljiv posredovalec resnice, pa mora beseda soglašati z mislijo, s sodbo tistega, ki govori, z njegovo notranjo besedo. Nepoznanje pomena besed ali stavkov in raba takih besed zavaja lahko v zmoto tistega, ki govori, ali tistega, ki posluša. More pa človek tudi zavestno rabiti take besede, da drugega zavede v zmoto. Zato je npravna resničnost ali resnicoljubnost bistveno potrebna lastnost pričevanja. Laž, prevara, potvarjanje spoznane resnice vzame pričevanju moč in pomen. Resnica je dobrina uma in spoznanja. Pričevanje ima namen in smisel posredovati drugim resnico. Laž je zavestna negacija te dobrine, torej zlo. Beseda, pričevanje, ki je lažljivo, je tem večje zlo, čim manj more sočlovek sam preveriti resničnost besed iz samostojnega spoznavanja stvarnosti in čim pomembnejše je spoznanje resničnosti za posameznika ali za skupnost.

Z božjo svetostjo je laž absolutno nezdržljiva. Bog je neskončna prva resnica, njegova beseda, njegovo pričevanje je veren izraz njegovega spoznanja, njegove notranje besede. Njegovo spoznanje, določeno, da ga Bog v svojem razodetju javi in izpriča kot svojo besedo človeku (*revelatio activa*), ne more biti v nasprotju z razodetimi resnicami (*revelatio obiectiva*).

Seveda imata, kakor omenjeno, človeški izraz in človeški pojem, ki je v njima izražena božja misel, lahko istočasno ali v razvoju človeške govornice različne pomene. In zato je samo po sebi možno tudi različno umevanje božjega razodetja, kakor nam je podano v sv. pismu ali pa v izročilu. Da bi pa vendar moglo človeštvo vedno spoznati resnično božjo misel, najvažnejše resnice, ki so potrebne za njegov končni cilj, je Bog poskrbel za nezmotno vidno učiteljstvo Cerkve, ki pod vodstvom Svetega Duha raz-



laga razodetje, določa tudi izraze in njih pomen, ki morejo v vsakem jeziku in na vsaki stopnji kulture označevati ter posredovati najrazličnejšim ljudem isto resnično božjo misel, ki je vložena in podana s človeškimi izrazi v virih razodetja. Predpostavljamo pa seveda spoznavna in metafizična načela o analogiji bitja in spoznanja, o objektivni veljavi človeškega spoznanja, načela zadostnega razloga, vzročnosti in smotrnosti.<sup>10</sup> Na teh predpostavkah je potem že v razodetju določen pomen nekaterih izrazov in primer, ki se nanašajo na božje skrivnosti in nam posredujejo njihovo resnično spoznanje. Prav tako pa nezmotno cerkveno učiteljstvo določuje smisel in pomen glavnih izrazov in pojmov razodetja ali izbira primerne izraze, ki pomenijo skrivnosti in morejo vsakemu človeku dati enak pojem o teh skrivnostih.<sup>11</sup>

Tako je božja vsevednost ali modrost ter božja resnicoljubnost na besedah in sodbah v virih razodetja tisti svojstveni znak, ki te spoznave ali besede označuje kot božjo besedo, božje pričevanje in zaradi katerih jih verujoči človek sprejme kot nezmotno resnico, čeprav mu ni notranje razvidna. Je kakor luč, ki jih osvetljuje od zunaj, po kateri morem nanje pristati s popolno trdnostjo in gotovostjo. To je auctoritas Dei revelantis, po kateri se vera v božje razodetje bistveno razlikuje od vsake človeške vere.

### **Bog, prva resnica — predmet vere**

1. Razodetje je božja beseda, božje pričevanje, namenjeno človeštvu, da ga sprejme, se po njem ravna v svojem življenju in usmerja vse svoje delovanje k svojemu najvišjemu končnemu nadnaravnemu cilju, zedinjenju z Bogom po intuiciji in večni blaženi ljubezni. Bog govori v razodetju najprej o sebi, edino pravem, živem, neskončno popolnem, svetem Bogu, o svojem življenju in delovanju, o sebi kot stvarniku vsega sveta, o sebi kot najvišjem zakonodajalcu, čigar zapovedi so neomajne, večno veljavne. O sebi kot rešitelju iz vsega zla, posebno greha, o sebi kot Očetu, ki nas hoče napraviti za svoje otroke, o sebi kot najvišjem smotru človeka, ki ga človek po njegovi milostni dobroti, a s svojim sodelovanjem more doseči. Zato pa je glavni božji klic, ki v razodetju vabi človeka: spoznaj, priznaj edino pravega Boga, v njega upaj, njega ljubi, njemu služi. Bog je hotel v tem samorazodetju pritegniti človeka k svojemu božjemu samospoznanju in mu dati deležnost pri svojem življenju. *Deus principium et finis*: to je središče vse vsebine razodetja. Zato je to tudi glavni predmet, ki ga z vero spoznamo. »Kdor hoče priti k Bogu, mora verovati, da je in da je tistim, ki ga iščejo, plačnik« (Hebr 11, 6). Kakor je prvenstveni predmet božjega spoznanja božje bivanje in božje bistvo samo ter v njem in po njem vse drugo, kar ni Bog, tako je tudi prvenstveni glavni predmet naše vere Bog kot naš nadnaravni cilj, okrog

<sup>10</sup> Gl. tudi okrožnico Pija XII. »*Humani generis*«.

<sup>11</sup> O analogiji v dogmatični teologiji prim. knjigo M. T. H. Penide, *Le rôle de l'Analogie en Théologie dogmatique*, Paris 1931 (Poročilo v *ZkTh* 56 [1932] 109). Tudi ostroumni nemški teolog Soehngen razpravlja v svojih spisih, ki mi, žal, niso na razpolago, o analogiji v teologiji.

katerega je osredotočeno vse drugo, kar je v razodetju, ter dobiva svoj smisel od tega (prim. De Ver. 14, 8).

2. »Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdanj Bog govoril očetom po prerokih, slednjič, te dni, nam je govoril po Sinu, ki ga je postavil za dediča vsega in po njem tudi naredil svet; On, ki je odsvit njegovega veličastva in podoba njegovega bitja ter nosi vse z besedo svoje moči, je dovršil očiščenje od grehov, sedel na desnico veličastva na višavah ter postal toliko višji od angelov, kolikor odličnejše ime je dobil mimo njih« (Hebr 1, 1—4). »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vedne in nevidne stvari . . .« (Kol 1, 15). »Njega oznanjamo« (Kol 1, 28), »v njem so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti« (Kol 2, 3).

Kristus, Bog-človek, eden tudi »srednik med Bogom in ljudmi, človek, Kristus-Jezus« (Tim 2, 5). Po svoji božji naravi ima Kristus vso božjo resničnost. Po svoji človeški naravi je nerazdružno zedinjen z božjo v eni osebi, v Besedi. Njegova beseda je božje razodetje. Njegovo pričevanje o sebi je božje pričevanje, izvirajoče iz osebnosti božje zavesti in samospoznanja. Zedinjenje z njim po veri in ljubezni, po »vcepitvi« vanj, je že začetek večnega življenja. »Jaz sem pot, resnica in življenje!« Stara zaveza je priprava nanj, v evangelijih in apostolskih pismih je on neposredno središče in glavni predmet oznanjevanja. Zveza z njim je edino rešilno sredstvo človeštva. Zato je Kristus drugi osrednji predmet naše vere po odličnosti. Ker pa je kot učlovečena Beseda božja v sredi človeštva, zato je v tem pogledu nam najbližji in mora ostati središče naše verske zavesti.

Božja beseda pa govori tudi o ustvarjenih bitjih, angelih, človeku. Razodetje obsega mnogo zapovedi in nasvetov za človeka; priča o pre mnogih dogodkih, dejanjih, njih vrednosti, o sankcijah, o zakramentih, o Cerkvi itd. Ker je vse to zajamčeno z božjo nezmotljivostjo, zato je stvarni predmet naše vere. Vse to pa je povezano z Bogom kot začetnikom in v službi nadnaravnega končnega cilja, ki je zopet Bog. Zaradi tega odnosa te zveze, so bile te resnice razodete in tako nosijo na sebi vpliv in pečat prve resnice. Tako je Bog prva resnica tudi v tem pogledu in tudi edini predmet, ki ga verujemo. Ker ustvarjene reči, o katerih razodetje govori in jih torej verujemo, izhajajo od Boga, prve resničnosti in nezmotljive resnice v spoznanju, ter usmerjajo človeka k Bogu, nadnaravnemu cilju, zato govorijo sholastični teologi, da je Bog *subiectum* ali *obiectum attributionis*, ali tudi *obiectum formale quod*. To je predmet, ki ga verujemo, ki pa obenem tudi označuje vse, kar verujemo, zaradi te zveze z Bogom, nadnaravnim ciljem.

3. Sv. pismo, posebno stara zaveza, pa govori tudi o rečeh ali dogodkih, ki na prvi pogled in po svoji naravi nimajo nobene zveze z namenom razodetja, z zveličanjem človeštva. Tako npr. našteva razne genealoške, fizikalne, geografske, kronološke okoliščine; da je bil Adam 950 let star, Set 920 let itd., da je Kajn imel sina Enoha itd., da je sv. Pavel pustil svoje pero v Troadi, da so mu kristjani ob njegovem prihodu v Rim prišli naproti do Apijevega trga in treh tabern; vse te in podobne stvari, ki so v sv. pismu omenjene, nimajo same na sebi nobene notranje zveze

z nadnaravnim zveličanjem človeštva. To so reči, ki jih sicer nihče nima pravice svojevóljno črtati iz sv. pisma, vendar pa je gotovo, da tudi ni potrebno, da bi jih vernik poznal in explicite veroval. Prav tako ni nujno, da bi Bog po svojem posebnem varstvu preprečil, da se ne bi pri prevodih ali prepisih sv. pisma glede njih vrinile kake napake. Tudi ni potrebna glede teh avtentična razlaga cerkvene avtoritete. Te stvari, ki jih Billot imenuje »revelata pure per concomitantiam seu propter connexionem mere materialem cum ceteris«, so v zvezi z dejansko obliko, v kateri so podajali sveti pisatelji božje razodetje in so v pisanju tudi pod vplivom inspiracije ohranili svoj naravni način izražanja ter omenjali razne okoliščine, ki dajejo njihovim knjigam tudi naravni pečat verodostojnosti.<sup>12</sup>

Pod tem vidikom zveze razodetih resnic in njihove pomembnosti z ozirom na končni cilj moremo ugotoviti neki določeni red med vsemi razodetimi resnicami, moremo razlikovati med prvenstvenimi, drugotnimi in postranskimi ali slučajnimi predmeti vere. Ta razdelitev je važna za red oznanjevanja Cerkve in za potrebe razširjanja in poglobljanja verskega spoznanja pri vernikih in torej za izrecno (explicite) verovanje posameznih resnic.

4. Vera je kot priznanje božjega pričevanja deležnost pri spoznanju, ki ga ima Bog o sebi in o drugih stvareh, je deležnost pri božjih resnicah, dasi le tolikšna, kakršno je Bog namenil razodeti človeštvu z ozirom na najvišji cilj, ki ga je svobodno določil človeku. Božje spoznanje (in torej božja resnica) je eno, enovito, intuitivno. Človeški razum v sedanjem stanju je le spoznavna zmožnost, ki torej prehaja iz možnosti v dej, zato nima takoj svoje cele popolnosti in dejanskega spoznanja, ampak jo zaporedno pridobiva. S prvo zaznavo stvari ne doseže popolnega spoznanja; najprej zazna bistvo stvari, nato pa svojstva in pritične lastnosti. Tako posamezne zaznave zлага, ali pa jih ločeva. Iz prvih takih sestav ali ločitev pa prehaja do novih s sklepanjem. Tako s trditvami ali zanikanji prihaja do vedno popolnejšega spoznanja svojega predmeta. Božji razum pa je vedno dejaven in ima že v začetku popolno spoznanje celotne reči (S. Th. I q. 85 a. 5).

Vera ni intuicija, tudi ne čut in čustvo, s katerim bi se naš duh neposredno dotaknil skrivnostnih globin božjega bitja. Razodetje, s katerim hoče Bog napraviti človeka deležnega božjega spoznanja, je prilagojeno človekovi naravi. Božje spoznave, božja resnica, ki jo ima Bog sam v sebi in je ena in enovita, se v veri dojema in priznava v mnogih povedih. Tako so te povedi neposredni predmet vere. Vendar pa vera ni zgolj pritrditev nekim idejam, pojmom ali načelom brez jamstva o njihovi zvezi z resničnim božjim spoznanjem in torej božjo stvarnostjo. Vera ni le neka ideologija, plod človeškega umovanja brez jamstva soglasja s stvarnostjo, marveč temelji na božjem znanju in spoznanju, ki je zopet v absolutnem soglasju z neskončno božjo realnostjo. »Vera pomeni da' k resničnosti, ki nam je bila razkrita v Kristusu« (Schmaus, Kath. Dogm. I, 40). Dejanje verujočega se torej ne ustavi in ne konča v teh povedih, sodbah, trditvah, ki so v razodetju, ne v načinu,

<sup>12</sup> De virtutibus infusus, str. 236.

kakor so v razodetju podane, marveč meri na stvarnost in resničnost božjo in se v njej šele ustavi in dovrši. V tem pogledu je smisel verovanja prav tako kakor smisel znanstvenega spoznanja, da spoznamo in priznamo stvarno stanje. Verske resnice zares pomenijo božjo resničnost, čeprav neadekvatno njeni neskončni popolnosti. Zato pa tudi dogme, razodete resnice, niso le neki simboli, prav tako pa tudi ne le neke antropomorfične predstave nespoznatnega.

5. Če Bog razodene človeštvu del svojega spoznanja, stoji on za tem razodetjem z vso svojo vsevednostjo in modrostjo in jamči za njegovo resničnost in s tem za resničnost in nezmotnost naše vere. In če nam razodene nauke, ki jih naš naravni razum ne more doumeti, se tej božji avtoriteti more in mora mirno ukloniti in jih sprejeti kot resnico. Božja absolutna resnicoljubnost nam jamči, da nas ne vara, če nam govori in nam izpričuje to, kar se našemu omejenemu umu zdi neumljivo. Ta božja avtoriteta, neskončna vzvišenost nad vsem zemeljskim človeškim spoznanjem in resnicoljubnostjo, je najvišji zadnji razlog in nagib, da sprejmemo vse, kar Bog razodene. Dejstvo božjega razodetja označujoča znamenja in čudeži niso notranje odločujoč nagib za naš razum, ampak le predpogoj za poved vere. Tudi Cerkev je le posredovalka in razlagalka razodetja, po kateri vemo, kaj je božja beseda in kaj ni. »Vera se torej izvrši le v razmerju med Bogom in človekom. Kdor veruje, se ukloni Bogu, ki ga kliče po razodetju. Zato nihče drugi ne more prevzeti odgovornosti, ki je v tem klicu na človeka, nihče ne more zanj verovati. Klicu božjega razodetja se odziva odgovor pokorščine — vera« (prim. Schmaus o. c. 45).

To poročstvo božje avtoritete v razodetju in torej ta nagib vere ne dopušča, da bi smeli v dejansko danem razodetju razlikovati med osnovnimi resnicami, ki naj tvorijo enotnost vere, in postranskimi, ki bi jih mogli prezreti ali zahtevati glede njih svobodo, da jih priznamo ali ne priznamo. Zato v tem pogledu na takih osnovah ni mogoča združitev krščanskih cerkva. Kar je Bog razodel, je treba priznati in sprejeti in v tem smislu, kakor je razodel. Zakaj vse je zajamčeno ne s človeško zmotljivostjo, sporazumom ali razmerami, ampak z božjo modrostjo in resničnostjo.

Razmišljanje o Bogu kot prvi resnici in najvišjem končnem cilju, o Kristusu in o zvezi vseh razodetih resnic daje našemu verovanju po predmetni strani enotnost in opozarja, da v sredo naše verske zavesti ne stavimo stvari, dogodkov ali resnic, ki so bolj drugotnega pomena ali celo nebistvenega. To je važno za praktični verski pouk.

Dejstvo, da sloni naše verovanje na avtoriteti resničnega, živega Boga in na njegovi neskončni vsevednosti, modrosti in resnicoljubnosti, pa daje verniku tisto moč in veselje, ki odmeva skozi vsa stoletja zgodovine Cerkve na podlagi besed sv. apostola Janeza: »In to je zmaga, ki premaga svet: naša vera« (1 Jan 5, 5).



# »Reconciliatio amicitiae«<sup>1</sup>

Stefan Šteiner

**Summarium:** »Reconciliatio amicitiae«, expressio S-ti Thomae Aquinatis ad naturam Sacramenti Paenitentiae designandam adoperata, auctori occasionem praebet investigationis biblicae speciatim huius Sacramenti. Verum enim est aspectum iuridicum Paenitentiae evolutissimum (in theoria imprimis, in praxi postea), e contra aspectum biblicum (et consequenter caritativum) neglectum esse.

Investigatio biblica confirmat Sacramentum Paenitentiae esse occursum triplicis caritatis, scilicet Dei, paenitentis et confessoris. De hac caritate in nucleo tractatus sermo est.

Deductiones maioris momenti: Sacramentum Paenitentiae magis ut »reconciliatio amicitiae« quam ut iudicium (in sensu multorum compendiorum theologiae moralis adhuc vigentium) intelligendum est (iudex est caritas!). Theologiam moralem et praedicationem de hoc Sacramento sub aspectu caritativo seu biblico tractare oportet. Colloquium confessoris cum paenitente caritatem et colloquium Christi cum peccatoribus refulgeat. Confessor conabitur dynamismum caritativum paenitentis in actum perducere, ad quod formatio genuina conscientiae maxime iuvabit. Formalismus iuridicus tam a paenitente quam a confessore removendus est.

## Literatura

1. Konstitucija 2. vatikanskega cerkv. zbora »O svetem bogoslužju«.
2. Papež Janez XXIII, Discorsi e radiomessaggi I, Tip. Pol. Vaticana 1960.
3. Bacht H., Worte von Priestern und Laien zur ‚Krise des Buss-Sakramentes‘, v: Geist und Leben 22 (1949).
4. Carpentier R., Primat de la Charité en morale surnaturelle, v: NRTh. 83 (1961).
5. Charles P., Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence, v: NRTh. 75 (1953).
6. Dantine G., Le prêtre au confessionnal, v: Evangéliser 4 (1949—50).
7. Galtier P., La confession et le renouveau chrétien, v: Rev. de l'ascétique et de mystique 2 (1921).
8. Häring B., Das Gesetz Christi I, Freiburg im B. 1963.
9. Häring B., Confessione e gioia, Pescara 1963.
10. Mellet R. P., La pénitence — Sacrement d'amitié, Bruxelles 1953.
11. Roch E., Pénitence et Conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne, v: NRTh. 79 (1957).
12. Schurr V., Das Sakrament der Busse in heutiger Sicht, v: Paulus 22 (1950).
13. Tillmann F., Die katholische Sittenlehre IV/2, Düsseldorf 1936.

Sv. Tomaž Akvinski uči, da gre pri zakramentu pokore bolj za prijateljsko spravo (»reconciliatio amicitiae«) kot pa za povrnitev enakosti po zahtevah pravice (»redintegratio aequalitatis iustitiae«).<sup>2</sup> Z izrazom »prijateljska sprava« razodeva Tomaž dušo krščanske pokore in sam značaj zakramenta pokore, meni znani teolog tega zakramenta R. P. Mellet.<sup>3</sup>

Ko angelski učitelj zakrament pokore imenuje »prijateljsko spravo«, nikakor ne zanika, da gre pri tem zakramentu tudi za sodbo,<sup>4</sup> vendar za

<sup>1</sup> Razprava je bila predavanje na proslavi v čast sv. Tomažu Akvinskemu, na teološki fakulteti v Ljubljani dne 7. marca 1967.

<sup>2</sup> 3 q. 90 a. 2.

<sup>3</sup> N. d., 8.

<sup>4</sup> Prim. Suppl. q. 17 a 3.

sodbo, kjer sodi božja ljubezen,<sup>5</sup> kjer se spovedanec v skesanosti iz ljubezni podvrže tej ljubeči sodbi,<sup>6</sup> se zateče k Bogu kot k očetu in k spovedniku kot božjemu namestniku<sup>7</sup> ter povrne prijateljski dolg (»debitum amicitiae«), ljubeča milost (»dilectio gratiae«), po kateri se odpuste smrtni grehi, pa ga usmeri v večno življenje.<sup>8</sup> Ves Tomažev nauk o zakramentu pokore preveva osnovna misel, ki jo je izrazil z besedami »reconciliatio amicitiae«.<sup>9</sup>

Če primerjamo Tomaževo oznako zakramenta pokore z oznako nekaterih do nedavnega najbolj in še vedno zelo uporabljenih učbenikov moralne teologije, ugotovimo veliko razliko. Medtem ko Tomaž poudarja karitativen značaj tega zakramenta, poudarjajo ti učbeniki, B. H. Merkelbach,<sup>10</sup> D. M. Prümmer,<sup>11</sup> A. Vermersch,<sup>12</sup> H. Noldin — G. Heinzel,<sup>13</sup> M. Zalba,<sup>14</sup> Ad. Tanquerey<sup>15</sup> in A. Lanza — P. Palazzini<sup>16</sup> predvsem juridičen značaj. Kar po vrsti učijo, da je Kristus postavil zakrament pokore »per formam« oz. »per modum iudicii«. Svoj nauk pa utemeljujejo z Gospodovimi velikonočnimi besedami: »Katerim grehe odpustite, so jim odpušteni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jan 20, 23). Na podlagi te ugotovitve in teh besed potem omenjeni učbeniki razvijajo ves nauk o zakramentu pokore. Presenetljivo je, da razen tega citata skoraj nič več ne uporabljajo sv. pisma, celo prilike o izgubljenem sinu ne omenjajo. Čeprav navajajo sv. Tomaža še kar precej, vendar nobeden od njih ne omenja Tomaževe »prijateljske sprave«, niti njegovega nauka o vlogi božje in spovedančeve ljubezni pri spovedi. Tega ne storita niti Merkelbach in Prümmer, ki sta želela napisati moralko »ad mentem Sancti Thomae«.

Podobna izrazito juridična pojmovanja zakramenta pokore najdemo še marsikje, npr. v »Catechismus catholicus«, ki trdi, da je Jezus postavil zakrament pokore »v obliki sodbe, kjer je sodnik spovednik, tožitelj in priča pa spovedanec sam, in kjer grehi, ki jih je spovedanec storil po krstu in se jih spove, sestavljajo snov sodbe,«<sup>17</sup> ali razprava v »Dictionnaire de Théologie catholique«, ki meni, da je Gospod postavil zakrament pokore »v obliki obtožbe in sodbe, zato so verniki dolžni, da z natančno skrbjo določijo seznam svojih grehov in ga podvržejo spovednikovi sodbi, dolžni, da izvrše naloženo pokoro v zadoščenje in si tako zagotove zvečanje.«<sup>18</sup>

<sup>5</sup> Prim. C. Gent. IV, 21.

<sup>6</sup> Prim. 3 q. 85 a. 2.

<sup>7</sup> Prim. 3 q. 85 a. 3.

<sup>8</sup> 3 q. 86 a. 3 ad 4—5.

<sup>9</sup> Ta nauk podaja Tomaž v 3. delu Teološke sume od 84. do 90. vprašanja in v Supplementu tega dela od 1. do 18. vprašanja.

<sup>10</sup> Summa Theologiae moralis III, 1949, str. 336—668.

<sup>11</sup> Manuale Theologiae moralis II, Barcinone-Friburgi-Romae 1961, 218—337.

<sup>12</sup> Theologiae moralis principia, responsa, consilia III, Roma 1948, 356—452.

<sup>13</sup> Summa Theologiae moralis III, Oeniponte 1962, 191—370.

<sup>14</sup> Theologiae moralis compendium II, Matriti 1958, 455—647.

<sup>15</sup> Brevis Synopsis Theologiae moralis et pastoralis, Parisii-Tornaci-Romae 1946, 472—586.

<sup>16</sup> Sacramenti e vita sacramentale, Roma 1957, 271 sl.

<sup>17</sup> Card. Gasparri, Catechismus catholicus.

<sup>18</sup> E. Amann, »Pénitence«, v: Dict. de Théol. cath. XII, 738.

Če imamo pred očmi Tomaževo pojmovanje, ni težko zaključiti, da omenjena pojmovanja vsiljujejo zakramentu pokore z obliko tudi vsebino. To pa je nedopustno (to je pristni nominalizem), nedopustno posebno za zakramente, v katerih deluje Kristus.<sup>19</sup> Pojmovanje zakramenta pokore kot sodbe je nezadostno, posebno če kdo pojmuje to sodbo preveč po človeško, v praktičnem krščanskem življenju pa ima lahko usodne posledice. Da je tako pojmovanje nezadostno, bomo z bibličnega vidika skušali utemeljiti v sledeči razpravi. Da pa ima tako pojmovanje usodne posledice v praktičnem krščanskem življenju, nam najbolje priča spovedna praksa: masovno opuščanje spovedi, antipatija do spovedi,<sup>20</sup> s strani spovednikov včasih pretirano spraševanje, nezadostno oblikovanje vesti in odbijajoč postopek,<sup>21</sup> spovedni listki, formalizem s strani spovedancev in spovednikov itd. Nočemo reči, da je vse to le posledica pretirano juridičnega pojmovanja zakramenta pokore. Gotovo je poglavitni krivec človeška slabost. Hočemo reči le, da je juridizem podeljevanju in sprejemanju zakramenta pokore v marsičem škodil. Dokaz za to so veliki svetniški spovedniki, npr. sv. Alfonz Liguorij, sv. Janez Vianney, Leopold Mandič, ki so pojmovali in delili zakrament pokore v smislu Tomaževe »prijateljske sprave« ter tudi zato toliko ljudi privabili v spovednico in jih tako uspešno spreobračali.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je naročil moralni teologiji, »naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad.«<sup>22</sup> Zajemimo torej globlje iz sv. pisma in skušajmo pokazati, da je zakrament pokore predvsem srečanje med Kristusom in človekom, komunikacija božje in človeške ljubezni, »prijateljska sprava« med Bogom in grešnikom.

### 1. Zakrament pokore — srečanje v ljubezni

Z besedami: »Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jan 20, 23), je Gospod zlasti postavil (>praecipue instituit<) zakrament pokore, uči tridentinski cerkveni zbor.<sup>23</sup> S tem pa niti najmanj ni rečeno, da je Gospod s postavitvenimi besedami hotel izraziti najgloblje bistvo zakramenta. Če hočemo to bistvo bolje spoznati,

<sup>19</sup> Prim. konst. 2. vat. cerkv. zbora o svetem bogoslužju, 61 in dogm. konst. o Cerkvi, 7, 1; Pij XII, Mediator Dei, AAS 39 (1947) 528.

<sup>20</sup> Sociološke raziskave med belgijskimi študentkami so pokazale, da samo 19 % od njih nima s spovedjo posebnih težav; 81 % jih ima torej posebne težave (H. M. Oger, *Les jeunes filles et la confession*, v: *Evangéliser* 4 [1949—50] 535).

<sup>21</sup> V zvezi z juridičnim spovednim postopkom je H. Bacht zbral zanimive izjave duhovnikov in laikov in jih objavil pod naslovom »Worte von Priestern und Laien zur Krise des Buss-Sakramentes«, v: *Geist und Leben* 22 (1949). Neka učiteljica je svoje razpoloženje do takega postopka izrazila z besedami kralja Davida preroku Gadu: »Zelo sem v stiski. Rajši padem Gospodu v roke; kajti njegovo usmiljenje je veliko. Ljudem pa ne bi rad padel v roke« (2 Kralj 24, 14).

<sup>22</sup> Odlok o duhovniški vzgoji, 16.

<sup>23</sup> Denz. 894.

moramo prisluhniti še drugemu Gospodovemu nauku, predvsem pa se moramo učiti ob njegovem zgledu odpuščanja grehov.

Prejem vsakega zakramenta je ontološko srečanje Kristusa in človeka. Prejem zakramenta pokore je tako srečanje med Kristusom in grešnikom. Kristusova srečanja z grešniki v času njegovega javnega delovanja nam morejo zato marsikaj povedati o naravi zakramenta pokore. Predstavimo si torej ta srečanja, npr. srečanje z Levijem (Mt 9, 13; Mr 2, 13—17; Lk 5, 27—32), s prešuštnico (Jan 8, 3—11) in z Zahejem (Lk 19, 1—10).

Čeprav so farizeji razglasili Levija za grešnika, mu je Gospod izkazal posebno ljubezen: poklical ga je za svojega apostola; šel je v njegovo hišo in se udeležil gostije, na katero so bili povabljeni grešniki, Levijevi poklicni tovariši; farizeje, ki so se nad tem pohujševali, je poučil: »Usmiljenja hočem in ne daritve. Nisem namreč prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9, 13). Levi je Jezusu ljubezen vrnil: »pustil je vse, vstal in šel za njim« (Lk 5, 28), napravil je Gospodu v svoji hiši veliko gostijo.

Podobno srečanje v obojestranski ljubezni je srečanje med Gospodom in Zahejem. Zahej je izpričal svojo ljubezen s tem, da je hotel Jezusa na vsak način videti in je zato splezal na drevo; z veseljem ga je sprejel v svoji hiši; pripravljen je bil dati polovico svojega imetja ubogim in povrniti četverno tistim, ki jih je prevaral. Gospod pa je pokazal svojo ljubezen tako, da je poklical Zaheja k sebi, se povabil v njegov dom, mu podelil svojo milost (»danes je tej hiši prišlo zveličanje«) in ob njem pojasnil godrnjajočim farizejem svoje poslanstvo: »Sin človekov je namreč prišel iskat in zveličat, kar je izgubljenega.«

Gospodovo srečanje s prešuštnico je za tiste, ki si spravo med grešnikom in Bogom predstavljajo preveč juridično, pravzaprav nekaj nerazumljivega ali celo pohujšljivega. V tem srečanju še posebno vidimo zagnanost Kristusove ljubezni v odreševanje grešnikov. Gospod je šel mimo Mojzesove postave, ki je določala za žensko prešuštvo karnanje; farizeje, ki so hoteli iz primera napraviti sodni proces, je zavrnil z besedami: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo;« prešuštnice ni obsodil; oblikoval ji je vest za prihodnost: »Pojdi in odslej ne greši več!« Grešnica pa je priznala svoj greh; priznala Jezusa za Gospoda, ki more odpuščati grehe; sprejela je njegov nauk.

Gospodove prilike o božjem usmiljenju nas prav tako uče, da je treba zakrament pokore razumeti predvsem kot komunikacijo ljubezni med Bogom in spokornikom. Posebno nazorno in prepričljivo nam o tem govori prilika o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32). Oče v tej priliki bi pač imel zadosti razlogov, da odpusti sinu le »per modum iudicii«. Juridični vidik sprave zastopa tudi starejši sin. Toda oče gre preko vsega: preko sinove nevhvaležnosti, zapravljenega imetja, njegovega grešnega življenja v tujem svetu... Za očeta je dovolj, da se je sin vrnil, da ga zopet ljubi, da hoče zopet z njim živeti. Ničesar mu ne očita, ob sinovi vrnitvi je srečen, objame ga in poljubi, pripravi mu bogato gostijo, zagovarja ga pred starejšim sinom. S svoje strani pa grešni sin prizna očetovo dobroto,



prizna svoje grehe in svojo nevednost, pripravljen je očetu služiti kot hlapec.

Gospodovo srečanje z grešniki in njegove prilike o božjem usmiljenju nam najodločneje pričajo, da moramo zakrament pokore »gledati v luči univerzalne postave ljubezni«,<sup>24</sup> da je treba karitativnemu vidiku dati pri tem zakramentu prednost pred sodnim, da je zakrament pokore v prvi vrsti srečanje med odrešujočo božjo ljubeznijo in odrešenje sprejemajočo ljubeznijo spokornika. Da pa smemo po Gospodovih srečanjih z grešniki in po njegovi priliki o izgubljenem sinu sklepati na naravo zakramenta pokore, nam priča liturgija, ki v postnem času, času zakramenta pokore, uporablja ta srečanja in to priliko prav zato, da bi nas na ta zakrament pripravila. Pričajo nam tudi cerkveni očetje, ki so posebno priliko o izgubljenem sinu radi uporabljali za pojasnitev narave zakramenta pokore.

Z našo ugotovitvijo nočemo trditi, da nima zakrament pokore tudi sodnega značaja. Ta značaj je po besedah, s katerimi je Gospod ta zakrament postavil, jasen. Hočemo le povedati, da je sodni značaj drugotnega pomena. Ali z drugimi besedami: pri zakramentu pokore gre za sodbo, kjer sodi ljubezen. Spokornikova ljubezen obsodi storjene grehe oz. se jih kesa, prisodi pa spokorniku pripravljenost za pokoro in zvestobo božji ljubezni v prihodnosti. Sodba Kristusove ljubezni pa je v tem, da sprejme sodbo spokornikove ljubezni in le-temu prisodi, kakor bi dejal sv. Tomaž, »ljubečo milost, po kateri se odpuste... grehi in se spokornik usmeri v večno življenje.« V čem pa je sodba ljubezni Kristusovega namestnika, spovednika? Spovednik kot »vicarius amoris Christi« — izraz je Ambrožev — presodi, ali je pri penitentu res sodila ljubezen in izjavi, ko je penitentova ljubezen sodila, da je božja ljubezen podeljena. Sodba je torej v komunikaciji ljubezni.<sup>25</sup>

Da bo teza naše razprave še jasnejša, osvetlimo s svetim pismom še vsako teh treh ljubezni posebej.

## 2. Božja ljubezen

O božji ljubezni bomo govorili kajpada, kolikor se nanaša neposredno na zakrament pokore.

Božja ljubezen do zveličanja ljudi je tako velika, da je Bog v spravo za njihove grehe dal svojega Sina: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Sv. Janez nam te Gospodove besede v svojem prvem pismu skuša takole razložiti: »V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem živeli. V tem je ljubezen: ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (4, 9—10). Nato pa, ko o tem razmišlja, zaključí: »Bog je ljubezen« (4, 16).

<sup>24</sup> Prim. B. Häring, *Confessione...*, n. d., 49.

<sup>25</sup> Prim. prav tam, 8.

Kako resnično gre Bogu za »prijateljsko spravo« z grešnikom, nam sv. pismo jasno pove: »Bog ni poslal svojega Sina na svet, da svet sodi, ampak da se svet po njem zveliča« (Jan 3, 17). Zato pa: »Ako svoje grehe priznamo, je zvest in pravičen, da nam naše grehe odpusti in nas očisti vse krivičnosti... Ako se pa kdo pregreši, imamo zagovornika pri Očetu, Jezusa Kristusa, pravičnega. On je sprava za naše grehe« (1 Jan 1, 9; 2, 1—2). Za »prijateljsko spravo« z grešnikom garantira Bog z lastnim bitjem: »Kakor resnično živim, nimam veselja nad smrtjo brezbožnega, ampak nad tem, da se brezbožnež spreobrne od svojega pota in živi« (Ezek 22, 11).

Božji Sin je v človeški podobi pokazal, kako božja ljubezen odrešuje grešnike. K sebi je vabil vse, posebno grešnike: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Delil je le usmiljenje (Mt 9, 13), izjavil je, da »nalomljenega trsta ne bo prelomil in tlečega stenja ne bo ugasnil« (Mt 12, 20), kdor je prišel k njemu, ga ni vrgel ven (Jan 6, 37), grešnika, ki je priznal grehe, ni obsodil (Jan 8, 11), tudi največje grešnike je pred Očetom opravičeval: »Oče odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 23, 34). Z grešniki je postopal skrajno prizanesljivo, npr. z očitno grešnico (Lk 37—50); če so le bili pripravljeni sprejeti njegovo odpuščanje, jim ga je takoj podelil, npr. desnemu razbojniku (Lk 40—43); zaradi grehov ni izvajal posledic za spokorjene storilce: apostolom, ki so ga v trpljenju zapustili, ni ničesar očital, ampak jim je ob prvem srečanju celo dal oblast, da sami odpuščajo grehe; Petra, ki ga je zatajil, je postavil za svojega namestnika na zemlji.

Božjo ljubezen do rešitve grešnikov je Gospod naposled do kraja prepričljivo pokazal s svojim trpljenjem in s svojo smrtjo na križu: »V tem smo spoznali božjo ljubezen, da je on dal za nas svoje življenje« (1 Jan 3, 16).

Božja ljubezen je šla v Kristusu še dalje. Sv. Tomaž uči, da je Gospod postavil zakrament pokore, po katerem ponovno in vedno odpušča grehe, da bi ne propadlo to, kar je Bog ustvaril, da bi se ne pokvarilo, kar je ljubil.<sup>26</sup>

O božji ljubezni v odnosu do zakramenta pokore moremo zaključiti: »Po zunanji obliki se zdi, da je zakrament pokore sestavljen po načinu sodbe... Ta vidik pa je samo ena stran zakramenta, kajti smisel zakramenta ni izvršitev neke sodbe..., ampak sprava z Bogom in posredovanje Kristusove odrešilne ljubezni.«<sup>27</sup>

### 3. Spovedančeva ljubezen

Božja ljubezen more človeka samo takrat rešiti greha, če ji iz človeka odgovori ljubezen.

»Brez ljubezni ne more obstajati nobena krepost«, kajti »ljubezen je oblikovalka vseh kreposti«,<sup>28</sup> »je mati vseh kreposti«,<sup>29</sup> uči

<sup>26</sup> Prim. 3 q. 84 a. 10.

<sup>27</sup> F. Tillmann, n. d., 208 sl.

<sup>28</sup> 2—2 q. 23 a. 7.

<sup>29</sup> 2—2 q. 23 a. 8.

sv. Tomaž. Brez ljubezni torej ne more biti zaupanja v odpuščanje grehov niti spokornosti niti modrosti niti ponižnega priznanja grehov niti kesanja niti stanovitnosti v dobrem, torej nobene kreposti, ki je potrebna za spravo z Bogom.

Nauk sv. Tomaža potrjuje sv. pismo. Sv. Pavel zatrjuje, da kdor nima ljubezni, mu »nič ne koristi« (1 Kor 13, 13). Sv. Janez pa še krepkeje in naravnost pove: »Kdor ne ljubi, ostane v smrti« (1 Jan 3, 14), v smrti greha.

Merilo za odpuščanje grehov je ljubezen, uči Odrešenik: »Odpuščeni so njeni mnogi grehi, ker je mnogo ljubila; komur pa se malo odpusti, malo ljubi« (Lk 7, 47). Zato pa nam naroča sv. Peter, da se moramo truditi predvsem za močno ljubezen, »ker ljubezen pokrije množico grehov« (1 Pet 3, 8). Sv. Tomaž pa to resnico takole izrazi: »Resnična spokornost zahteva ljubezen. Brez ljubezni ni odpuščanja grehov.«<sup>30</sup>

Če imamo ljubezen, imamo Boga samega: »Kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jan 4, 16). To je tudi končni razlog, zakaj more božja ljubezen po zakramentu pokore odrešilno delovati v človeku: v njem mora takorekoč najti že samo sebe. To je tudi odločilen razlog, zakaj je pri spovedi vse drugo v primeri z ljubeznijo postransko: če ima spokornik ljubezen, ima že v sebi Boga. Kdor bi dajal t. i. zunanjim elementom oz. elementom sodbe prednost pred penitentovo ljubeznijo, pa naj je to penitent ali spovednik, bi delal iz zakramenta pokore neko magično sredstvo za odpuščanje grehov.

Samo ljubezen more izbrisati greh. Samo ljubezen nas združi z Bogom.<sup>31</sup>

#### 4. Spovednikova ljubezen

»Duhovnik nove zaveze deluje v Kristusovi osebi.«<sup>32</sup> Ta nauk sv. Tomaža povzema Pij XII. v okrožnici »Mediator Dei«<sup>33</sup> in 2. vatikanski cerkveni zbor v svojih dokumentih.<sup>34</sup> »Ko duhovnik uporablja oblast, deluje kot božje sredstvo in božji služabnik«, pravi dalje sv. Tomaž.<sup>34b</sup>

Če torej duhovnik deluje pri podeljevanju zakramenta pokore v Kristusovi osebi, če odvezuje grehe kot božji služabnik, potem mora to delo izvrševati v božji in Kristusovi ljubezni; čimbolj mora opravljati to službo odreševanja grešnikov po zgledu ljubezni, ki mu ga dajeta nebeški Oče in Kristus. Biti mora po besedah sv. Ambroža »vicarius amoris Christi«, biti mora pri delitvi tega zakramenta »združen s Kristusovim namenom in njegovo ljubeznijo«, pravi 2. vatikanski cerkveni zbor.<sup>35</sup>

Zakramenti so »dejanja samega Kristusa«.<sup>36</sup> Gotovo je torej, da Kristus zakrament pokore deli z isto ljubeznijo, kakor je delil odpuščanje Zaheju, prešuštniku, desnemu razbojniku in drugim grešnikom. S priliko o izgubljenem sinu je Gospod s podobo očeta pokazal spovedniku, s koliko lju-

<sup>30</sup> 3 q. 8 a. 10.

<sup>31</sup> Prim. Sv. Tomaž, In Tim 1, 2.

<sup>32</sup> 3 q. 22 a. 4.

<sup>33</sup> AAS 39 (1947) 648.

<sup>34</sup> Konst. o Cerkvi, 28; odlok o službi in življenju duhovnikov, 13, 3.

<sup>34b</sup> Suppl. III q. 18 a. 4.

<sup>35</sup> Odlok o službi in življenju duhovnikov, 13, 3.

<sup>36</sup> »Mediator Dei«, AAS 39 (1947) 533.

beznijo mora ravnati s spokornikom in s kolikim veseljem mora v zakramentu pokore obhajati (celebrirati!) s spokornikom njegovo vrnitev k Bogu. Kdo bi mogel trditi, da Gospod s svojim zgledom in s podobo dobrega očeta iz prilike o izgubljenem sinu ni hotel svojemu namestniku v spovednici nazorno pokazati, kakšen naj bo njegov postopek s penitentom? Dva največja moralna teologa, sv. Tomaž in sv. Alfonz, sta dobro vedela, da je Gospod s svojim zgledom in naukom pokazal spovedniku, kakšen naj bo njegov postopek s spokorniki. Sv. Tomaž uči, da mora spovednik delovati »po zgledu božjega usmiljenja«, kar je naložil svojim učencem sam Gospod, ko jim je dejal: »Bodite usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6, 36).<sup>37</sup> Dalje pravi sv. Tomaž, da mora gledati spovednik v penitentem »podobo trpečega Kristusa, zakaj tisti, ki se spovedujejo, se prisposodablajo zaradi kazni in muk, ki jih trpijo, trpečemu Kristusu«,<sup>38</sup> in mora biti zato »med duhovnikom in spovedancem zelo velika ljubezniva domačnost«. <sup>39</sup> Spovedniki se po besedah sv. Tomaža »lažje opravičimo pred Bogom zaradi prevelikega usmiljenja kakor zaradi prevelike strogosti«. <sup>40</sup> Sv. Alfonz pa naroča: »To je pot, po kateri morejo biti grešniki rešeni, namreč, če ravnamo z njimi z največjo možno ljubeznijo«, skratka, spovednik mora biti »v ljubezni božanski«. <sup>41</sup>

Gospod je ob raznih priložnostih apostole — in tudi njihove naslednike v duhovniški službi — opomnil, naj z grešniki ravnajo z ljubeznijo. Ko sta hotela Jakob in Janez priklicati nad Samarijane ogenj z neba, ker niso hoteli sprejeti Jezusa, ju je Gospod pokaral: »Ne vesta, kakšnega duha sta; Sin človekov ni prišel življenj uničevati, ampak reševati« (Lk 9, 52—56). Ko je Peter vprašal, kolikokrat naj odpusti grešniku, mu je Gospod odgovoril: »Ne rečem ti: do sedemkrat, ampak do sedemdesetkrat sedemkrat« (Mt 18, 21—22), kar pomeni vedno. Sv. Tomaž te Kristusove besede takole komentira: »Kajti... božje usmiljenje presega vso velikost in množico grehov.« <sup>42</sup>

Pri delitvi zakramenta pokore se mora spovednik zavedati, da je tudi sam grešnik in zato nima pravice grešnika obsojati. Gospodova beseda glede tega je odločna: »Ne sodite in ne boste sojeni: ne obsojajte in ne boste obsojeni; opraščajte in boste oproščeni« (Lk 6, 37). In še: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo« (Jan 8, 7). »Čimbolj je spovednik svet, tembolj živa je v njem zavest solidarnosti pri odgovornosti za grehe, ki jih spovedanec podvrže njegovi sodbi. Ve s Pavlom, da je sam prvi potreben odpuščanja: „Kristus je prišel na svet reševati grešnike, med katerimi sem jaz prvi. Ali zaradi tega sem dosegel usmiljenje, da je Kristus Jezus najprej na meni pokazal vso potrpežljivost, za zgled tistim, ki bodo verovali vanj za večno življenje“ (1 Tim 1, 15—16). <sup>43</sup>

Kristusova ljubezen, v kateri mora spovednik delovati, bo spovednika tudi priganjala, da bo kakor Kristus zadoščeval za grehe (prim. Hebr 5, 1—4) in molil za grešnike (prim. Lk 23, 24).

<sup>37</sup> 3 q. 84 a. 10.

<sup>38</sup> 3 q. 49 a. 3.

<sup>39</sup> IV Sent. d. 42 q. 1 a. 2 ad 8.

<sup>40</sup> Nav. sv. Alfonz, Opera moralia (a cura de L. Gaudé) IV, Romae 1953, 532.

<sup>41</sup> Opera moralia IV, n. d., 529.

<sup>42</sup> 3 q. 84 a. 10.

<sup>43</sup> R. P. Mellet, n. d., 70.



Kako je treba razumeti delovanje božje ljubezni v zakramentu pokore in kako naj bo spovednik sredstvo te ljubezni, nam kažejo svetniški spovedniki. Janez XXIII. nam postavlja za zgled sv. Janeza Vianneya: »S koliko dobrohotnostjo se je trudil, da bi duše grešnikov z učinkovito pokoro pripeljal do poboljšanja. Nikoli ni štedil s trudom, da jim je mogel biti za delivca božjega usmiljenja, ki — da uporabljamo njegove besede —, kakor poplavlajoča reka vsa srca vleče za seboj, in bolj gori v ljubezni kakor ljubezen materina, kajti Bog da prej odpuščanje kakor mati potegne otroka iz ognja.«<sup>44</sup>

Za delitev zakramenta pokore še prav posebno velja Kristusovo naročilo duhovniškim nadaljevalcem njegovega odrešilnega dela: »Ostanite v moji ljubezni« (Jan 14, 9).

### Sklep

Zdi se nam, da sledijo iz naše razprave posebno naslednji povzetki, ki jih je treba poudariti:

1. Ko znanstveno razpravljamo o zakramentu pokore, moramo upoštevati tudi ostali nauk sv. pisma in ne samo velikonočne besede, s katerimi je Gospod ta zakrament predvsem postavil, ne pa tudi določil vso njegovo naravo. Iz razpravljanja v široki biblični perspektivi jasno sledi, da ima ta zakrament predvsem karitativen značaj, da gre pri njem za komunikacijo ljubezni med Kristusom, spokornikom in spovednikom. Sodni vidik ima zakrament pokore toliko, kolikor sodi pri njem ta trojna ljubezen.

2. V pridigah in katezezi »je treba opustiti vse, kar bi moglo zakrament pokore napraviti odiozen. Treba je oznanjati bolj čudež božje ljubezni in usmiljenja, ki ga v tem zakramentu izvršuje vstali Kristus kakor pa človeško delo. To namreč ustreza polni resnici.«<sup>45</sup> »Zgodovina krščanske svetosti uči, da tudi najpreprostejši verniki niso ničesar bolj razumeli kakor redukcijo vsega moralnega življenja na ljubezen. Nikoli niso bolj krščansko živeli kot tedaj, ko so ga pojmovali kot življenje iz ljubezni.«<sup>46</sup>

»Ljubezen ne odpravlja spreobrnjenja... Mogoče se je spreobrniti zaradi strahu. Še temeljiteje pa se človek spreobrne zaradi ljubezni.«<sup>47</sup>

3. Spovednik je živa podoba usmiljenega nebeškega Očeta in ljubeče odrešujočega Kristusa, je delivec oziroma orodje božje ljubezni neprimerno bolj kakor neki preveč po človeško pojmovan sodnik. Kristusova ljubezen do spreobrnjenja grešnikov se mora izražati v spovednikovi vedni pripravljenosti za spovedovanje, v vsem njegovem postopku, v žrtvi in molitvi za grešnike. Pri spovedovalnem postopku mora biti vljuden,

<sup>44</sup> »Discorsi...», n. d., 867.

<sup>45</sup> B. Häring, *Das Buss-Sakrement in der heutigen Mission*, v: Paulus 26 (1954) 19.

<sup>46</sup> R. Carpentier, n. d., 255.

<sup>47</sup> E. Roch, n. d., 126.

potrpežljiv, razumevajoč, vedno pripravljen pomagati spovedancu, da se prav spove svojih grehov in da se jih res pokesa iz ljubezni. Ne bi bilo v duhu Gospodove ljubezni, če bi spovednik jemal penitenta samo kot neki »primer« in njegovo stanje samo kot neki »kazus«. Pač pa bo ravnal po Gospodovem srcu, če bo videl v penitentu osebo, ki jo hoče Gospod rešiti, videl z njenimi naravnimi in nadnaravnimi danostmi, z okoljem, v katerem živi, z aktualnimi zmožnostmi za življenje s Kristusom; če nadnaravno slabotnim ne bo nalagal pretežkih bremen, če bo skušal vsakega penitenta voditi po njegovi lastni poti k zveličanju, posebno pa če bo formiral njegovo vest v duhu dejavne ljubezni do Boga in do bližnjega. »Nič bolj ne nasprotuje zakramentu božje miline kot neprijaznost, majhna godrnjanja, trdost ali celo krepko oštevanje. Naša spovedovalna praksa . . . se ne sme obdati z grozečimi sencami janzenističnega rigorizma,«<sup>48</sup> ne sme biti »carnificium conscientiae« (mesarjenje vesti), kakor pravi kardinal Lugo.<sup>49</sup>

4. Spovedanec pa mora biti podoba trpečega Zveličarja, ki je iz ljubezni do Boga in do našega zveličanja bil pripravljen vse za grehe pretrpeti, da nas odreši. Spovedanec se mora truditi, da ga bo ljubezen do Boga in lastnega zveličanja vodila v spovednico, mu dajala moči pri priznanju grehov, ga prerojevala v kesanju, navdihovala pri opravljanju pokore in ga po spovedi utrjevala v stanovitnem življenju po božji volji.

\* \* \*

Z zakramentom pokore bomo resnično odreševali s Kristusom, kar je namen Kristusove Cerkve,<sup>50</sup> če bomo ta zakrament pojmovali tako kakor sv. Tomaž ter ga kot duhovniki delili in kot spovedanci prejeli v smislu, ki ga je Tomaž kondenziral v izrazu »reconciliatio amicitiae«.

<sup>48</sup> B. Häring, *Das Buss-Sakrament . . .*, n. d., 19.

<sup>49</sup> *De Poenit.*, disp. 16 n. 590.

<sup>50</sup> Prim. konst. 2. vat. cerkv. zbora o Cerkvi v sedanjem svetu, 3, 2.

# Svetost, svetniki in češčenje svetnikov

(Ob pripravah na izdajo knjige »Leto svetnikov«)

Anton Strle

## DE SANCTITATE ET DE CULTU SANCTORUM

Pars prima libri »Annus Sanctorum« (biographiae breves Sanctorum, secundum dies calendarii dispositae) in urbe Ljubljana mox in publicum proditura speratur. Hac occasione valde opportune videbatur disserere de mysterio sanctitatis, Sanctorum et de eorum cultu, equidem sub luce doctrinae Vaticani II atque respectu habito ad modos cogitandi hodie valde mutatos.

Svetost je ena najbolj bistvenih lastnosti Cerkve. To nam povedo že najstarejše cerkvene veroizpovedi, med njimi nicejsko-carigrajska. Zato je razumljivo, da drugi vatikanski cerkveni zbor v svojem osrednjem tekstu, tj. v konstituciji o Cerkvi, razmeroma zelo veliko govori o svetosti. Dve poglavji sta temu še posebej posvečeni. Peto poglavje govori o tem, kako so vsi kristjani in na neki način — kolikor so namreč vsi poklicani k zedinjenju s Kristusom, glavo Cerkve — vsi ljudje poklicani k svetosti. Sedmo poglavje to misel o naši poklicanosti k svetosti nadaljuje in pogloblja, ko osvetljuje eshaološki značaj potujoče Cerkve in s tem dinamično usmerjenost tiste svetosti, kakršna je v božjem ljudstvu že sedaj uresničena, na polnost svetosti v končni združenosti s Kristusom in po njem s troedinim Bogom ob koncu odrešitvene zgodovine.<sup>1</sup> Še več pa sedmo poglavje govori o tistih udih Cerkve, ki niso več na poti, ampak že na cilju svojega prizadevanja za svetost, to je o svetnikih in o njihovem pomenu za potujočo Cerkev na zemlji. A tudi ostala poglavja, vsaj posredno, mnogo povedo o svetosti Cerkve in v Cerkvi. V osmem poglavju je posebej naslikana svetost Marije, ki jo Cerkev »s čustvom otroške vdanosti časti kot najljubeznivejšo mater« (KC 53) in zre v njej podobo in vzor slehernega pristnega prizadevanja za svetost, pa tudi »znamenje trdnega upanja in tolažbe, dokler ne pride Gospodov dan« (KC 68).

Že iz tega<sup>2</sup> vidimo, da je svetost tudi za naš čas zelo važna téma; in da so svetniki in da je češčenje svetnikov nekaj, kar nikakor ne spada le

<sup>1</sup> Kardinal M. Browne je takoj v začetku svojega poročila, ki ga je imel v koncilski dvorani o 7. poglavju konstitucije, povedal, da ima to poglavje svoj »izvor v izrečni volji papeža Janeza XXIII., ki je bil prepričan, da bi koncilski nauk o Cerkvi ostal pomanjkljiv in okrnjen, če bi izrečno ne razpravljaval obširneje o tistem delu Cerkve, ki je že neuničljivo včlenjena v Kristusa, obenem pa tesno združena s potujočo Cerkvijo, s katero skupno sestavlja eno samo Cerkev Jezusa Kristusa«. Glej »Relatio super caput VII schematis Constitutionis de Ecclesia«.

<sup>2</sup> Že prvi odstavek konstitucije nam pove, da je Cerkev po svojem bistvu naravnana na uresničevanje svetosti v človeštvu; saj človekova svetost bistveno obstoji v notranjem zedinjenju z Bogom, Cerkev pa je »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom« (prim. tudi 8, 1. 2; 9, 3; 14, 1. 2; 35, 2). Pa tudi drugi koncilski teksti mnogokrat govorijo o svetosti, npr. odlok o službi in življenju duhovnikov (5; 12—17; 22), odlok o duhovniški vzgoji (10 sl.), o laiškem apostolatu (2—4), o ekumenizmu (3; 4; 6).

v preteklost in tudi ni nekaj zgolj obrobnege. Ravno nasprotno! Tista prenovitev in tisto »posodobljenje« Cerkev, za katero je papežu Janežu XXIII. in koncilu šlo, je nekaj, kar ne dopušča, da bi brezbrizno šli mimo vprašanj, ki se nam prebujajo ob pojmih, izraženih z besedami »svetost«, »svetniki«, »češčenje svetnikov«. Zato pa misel, naj bi Slovenci sedaj po koncilu dobili novo, našemu času ustrezno knjigo o svetnikih, »Leto svetnikov«, nikakor ni nekaj takega, kar bi smeli le hladno sprejeti, češ da je mnogo stvari za slovensko »delno« Cerkev neprimerno važnejših. »Zgodovina krščanske svetosti se tiče vsakega kristjana,« po pravici poudarja K. Rahner;<sup>3</sup> že zato, ker je vsak kristjan bil posvečen z zakramentom sv. krsta, nato še z drugimi zakramenti, in je poklican k svetosti, »brez katere nihče ne bo videl Gospoda« (Hebr 12, 14). Danes pa je zanimanje za »zgodovino krščanske svetosti« — in o tem bo govorilo »Leto svetnikov« — še posebno važno. Saj živimo v času, ki bolj malo zaupa raznim »resnicam«, če se niso izkazale v dejanskem praktičnem življenju tudi kot »resnica« v bibličnem pomenu, to se pravi kot nekaj, kar je popolnoma zanesljivo in nevarljivo in izkazuje svojo resničnost in vrednost tudi v »mejnih situacijah«, ko je na kocki celotna človekova eksistenca. Cerkev se tudi danes in še posebno danes more prenoviti — k prenavljanju je poklicana v vsakem času — samo tedaj, če se bo slehernemu oznanjevanju in učenju pridruževalo pričevanje in če »ortodoksija« nikoli ne bo brez »ortopraksije«. Najboljša šola za to pa je ravno življenje svetnikov, v dejanja prevedeni evangelij, čudovito odsevanje samega Kristusovega življenja.

Vendar pa se bo človek kot razumno bitje vedno želel seznaniti tudi s splošnimi, načelnimi vprašanji o svetosti in svetnikih ter o njihovem odnosu do Cerkev na zemlji. Tako bo v svetnikih konkretno uresničeno svetost mogel bolje razumeti in mu bo srečavanje s svetniki (v življenjepisih in v molitvi) lahko v veliko večjo korist.<sup>4</sup>

## 1. Kaj je svetost?

### a) Božja svetost

Prvotno in na način, ki se ne da z nikomer in z ničemer primerjati, pripada svetost samo Bogu. Njemu kliče Cerkev v svojem bogoslužju: Edino ti si Sveti. In tretja božja oseba nosi ime Sveti Duh, ker se v njej od vekomaj izraža božja svetost v tako neizmerni polnosti, da to ni le božja »lastnost«, ampak božja oseba. Z besedo svetost tukaj ni mišljena v prvi vrsti neka нравna popolnost. Mišljeno je marveč božanstvo samo, Bog sam, njegova nedotakljiva in neizmerna vzvišenost, njegovo brezmejno, neizrekljivo veličastvo, njegova popolna različnost od vsega, kar ni Bog. Božja svetost ni torej neka božja lastnost poleg drugih, marveč

<sup>3</sup> K. Rahner, v: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 120.

<sup>4</sup> Razpravljanje, ki bo sledilo, je povzeto največ po K. Rahner, Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung, v: Peter Mans (Hrsg.), Die Heiligen in ihrer Zeit, Bd. I, M.-Grünwald V., Mainz 1966, 9—26. V precejšnji meri je zaradi posebnega pristopa k predmetu, lastnega K. Rahnerju, ohranjen celo njegov slog. Navadno ni ravno lahek, a večkrat bravcu odpre pot do spoznav, ki gredo posebno globoko v temelje človeške eksistence.



njegovo božanstvo samo, njegova nedopovedljiva veličastnost, ki prežema vse božje lastnosti in vsa božja dejanja.

Ker je Bog svet, zato mu pripada absolutno gospostvo nad vsem stvarstvom, nad naravo in nad zgodovino; zato mu vse stvarstvo dolguje najvišje češčenje. »Blaženi in edini Vladar, Kralj nad kralji in Gospod nad gospodi, ki ima edini nesmrtnost in prebiva v nedostopni svetlobi, ki ga noben človek ni videl in ga tudi videti ne more; njemu čast in večno gospostvo« (1 Tim 6. 15. 16). Ta »bitna« (ali »objektivna«) božja svetost, istovetna z brezmejnimi veličastvom troedinega Boga, se uveljavlja tudi v božjem hotenju in delovanju: Bog je bistveno svet tudi v npravnem pomenu. S svojim hotenjem in delovanjem se izkazuje kot tistega, ki po veličastvu neskaljane ljubezni do vsega dobrega, po ljubezni, ki prav nič ne išče sebe (saj je Bog neskončno popoln in neizmerno blažen sam v sebi), neizrekljivo presega vsa bitja zunaj sebe; iz te ljubezni pa izvira tudi neizprosno odklanjanje vsega npravnega zla.

Tudi svetost v tem drugem pomenu, se pravi, »npravna« (ali »subjektivna«) svetost je najprej in na osnovni način lastna božjemu bistvu in je v svoji prvotni globini skrivnost: brezdanje božje bistvo samo. Zato tudi ta svetost ni nekaj takega, kar bi mi ljudje sprva spoznali deloma, nekoč pozneje pa popolnoma; to je namreč stvarnost, katero spoznamo tem globlje in tem resničneje, čim bolj nam postane jasno, da je nekaj v sebi docela nedoumljivega, nekaj neizrekljivo pretresljivega in hkrati nekaj vseobsegajočega in očarujočega.

In ravno kot ta večno nedoumljiva skrivnost svetosti se je Bog hotel človeku tako silno približati. Te skrivnosti v njeni brezmejnosti nikdar ne bomo mogli doumeti, vendar pa ni nekaj takega, kar bi se nas sploh ne tikalo. Božja skrivnost je stvarnost, ki se izkazuje za nedosegljivo, in vendar pride v našo bližino. Svetost je popolna drugačnost Boga, ki pa nas ravno v svoji popolni drugačnosti priteguje nase in se nam hoče približati, da bi se nam podaril. Svetost je skrivnost, pred katero v smrtnem strahu trepečemo, a hkrati z vsemi vlakni svojega bitja po njej hrepenimo. Svetost je življenje, lastno Bogu v njegovi vse presegajoči vzvišenosti — življenje, ki ga po svojem Sinu v milosti Svetega Duha hoče dati v delež človeku.

#### b) Človekova svetost

V posvečujoči milosti ne daje Bog samo svoje pomoči, ne podarja v prvi vrsti neke od samega sebe različne in torej ustvarjene bitnosti; v njej marveč daje kot nekaj temeljnega v strogem smislu samega sebe v svojem božanstvu in v svoji svetosti. On sam mora v ta namen v človeku najprej ustvariti pogoj (»ustvarjeno milost«) za to, da ga človek more sploh sprejeti; in tudi ko stvar Boga sprejme, ne postane sama Bog, marveč je v sebi preustvarjena — in v tem pomenu postane človek po milosti »nova stvar« (2 Kor 5, 17). Toda ta stvarnost je človeku kot popolnoma nezaslužen dar »lastna« samo na ta način, da je po njej človek bistveno deležen božje svetosti same; pritegnjen je v področje izločenosti, nedotakljivosti in čistosti tega, kar označujemo z imenom sveto.

In kakor v Bogu njegovemu bistvu lastna svetost prešinja vse božje hotenje in delovanje in obstoji v tem tudi svetost njegove volje, podobno

je tudi pri človeku, obdarjenem z milostjo: bitna posvečenost, dvignjenje njegovega bitja izžareva svoj sijaj tudi v področje njegovega hotenja in dejavnosti. Deležnost božje narave (2 Pet 1, 4) mu prinaša sposobnost »božjih kreposti« vere, upanja in ljubezni; se pravi, daje mu moč, da življenje, ki mu je podarjeno, sprejema, iz njega živi in se temu novemu (= bistveno višjemu) življenju daje in ga napravlja v resnici za svoje, in sicer vedno globlje in čisteje, vedno bolj brez pridržka.

V tem pomenu so po izražanju sv. Pavla vsi kristjani »sveti«. Kajti po Kristusu in po ljubeči veri vanj imajo že sedaj v upanju in na začetni način tudi že v resnici v sebi delež pri dediščini svetih (Kol 1, 12; Ef 1, 18). V tem pomenu je tudi že sama Cerkev na zemlji »občestvo svetnikov«, skupnost resnično svetih ljudi, kakor to izpovedujemo v apostolski veri.

Toda življenje hoče doseči svojo polnost. Milost hoče, da bi to življenje ob zvestem človekovem sodelovanju zorelo in ob vztrajni potrpežljivosti prinašalo sadove; milost bi rada, da bi si jo človek prisvojil v vsej polnosti, kolikor mu je le mogoče, in da bi se brez pridržkov izročil Bogu v veri, upanju in ljubezni »iz vsega srca in z vsemi močmi« (Mt 22, 37).

Če človek to ponudbo sprejme z vsem bitjem in če ta notranja svetost nato prekvasi tudi njegovo oprijemljivo zunanje življenje, tako da postane razločno znamenje za svetost vidne Cerkve in glasno oznanja hvalo mogočnosti Kristusove milosti, tedaj kristjanova svetost doseže tisto zrelost in dovršenost, kakršno v današnji, bolj ozko vzeti govoricu imenujemo »svetost«; to je tista svetost, ki jo Cerkev uradno potrdi, kadar koga razglasi za svetnika.

## 2. Pomen svetosti za Cerkev in za njeno zgodovino

Če naj odgovorimo na vprašanje, kakšen pomen ima svetost za Cerkev in za njeno zgodovino, je pač najboljše, da se prej vprašamo, kako more Cerkev o kakem človeku po njegovi smrti nezmotljivo izjaviti, da spada h končno veljavno odrešenim. Saj nam je vendar naročeno, naj nikogar »ne sodimo pred časom, dokler ne pride Gospod« (Kor 4, 5). Če ima Cerkev kljub temu to oblast, potem mora biti možno, da navedemo kak razlog za to. Z drugimi besedami, za Cerkev mora biti nekaj zelo važnega in bistvenega, da jo je tukaj Gospod z darom Svetega Duha usposobil za nezmotljivo presojanje. To pa je le tedaj, če češčenje svetnikov za Cerkev ni nekaj takega, kar bi ji bilo dano na prosto voljo, čemur bi se mogla tudi odpovedati, marveč če je češčenje svetnikov za Cerkev nekaj bistvenega, nekaj, kar je neločljivo od njenega življenja.

### a) Svetost kot pečat zmagovite božje milosti

Zakaj pa češčenje svetnikov nujno spada k življenju Cerkve? Tu moramo pomisliti na »apostolsko vero«, v kateri izpovedujemo: »Verujem v Svetega Duha; sveto katoliško Cerkev«. In na »nicejsko-carigrajsko« ali »mašno«, kjer pravimo: »In v eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev«.

Cerkev mora o sebi izpovedati vero, da je sveta; izpoved vere glede tega ni nekaj, kar bi bilo prepuščeno samovolji Cerkve. Nikakor Cerkvi ni dovoljeno — npr. iz skromnosti ali spričo grešnosti svojih udov — opustiti to bistveno sestavino krščanske veroizpovedi. Njena dolžnost je poveljčevati delo božje milosti. In kako bi smela slaviti le milost »sámo na sebi«, le zveličavno voljo Boga, ki je »sam po sebi« pripravljen odpuščati in posvečevati, pri tem pa molčati o vsem veličastvu milosti, ki se dejansko uveljavlja v udih Cerkve? Cerkev mora peti hvalo milosti, kakršna se s svojimi učinki na nas resnično in razločno razodeva. Cerkev mora reči: Bog je v resnici izvršil odrešenje, v resnici je izlil svojega Duha, v resnici je izvršil velika dela v grešnikih; storil je, da je v temi zasijala njegova luč: in zdaj ta luč gori — mogoče jo je videti.

Ker Cerkev mora poveljčevati božjo milost, zato mora v veri o sebi izpovedovati, da je sveta. Ta izpoved jo mora nagibati k ponižnosti; kajti s tem Cerkev vedno pričuje zoper tisto, kar je zgolj sama iz sebe: množica ubogih in nebogljenih, takih, ki bi bili docela očitvidno izgubljeni, če bi se opirali le na svoje moči. Vendar pa te izpovedi o veličastvu božje milosti v človeku Cerkev ne sme opustiti. Cerkev mora prepevati: Ti, Gospod, si nas ljubil; in odrešil si nas s svojo krvjo, napravil si nas za kraljestvo, za duhovnike Bogu, svojemu Očetu (Raz 1, 5. 6).

Ta izpoved vere v svetost Cerkve je izpoved vere v vidno Cerkev. Nedvomno je tisto, kar Cerkev tukaj izpoveduje, mogoče dejansko videti in priznati samo s pomočjo božje milosti in ob luči vere. A ta svetost vendarle ni nekaj takega, kar obstaja samo kot nekaj absolutno onstran izkustvenega, onstran zgodovinskega svetá, kot nekaj takega, kar je v Cerkvi navzoče le na docela skrit način, le kot predmet vere. Ta svetost marveč resnično napravlja Cerkev za znamenje med narodi. To svetost moremo opaziti, če le hočemo videti: tukaj je s svojim sijajem. Delovanje božje milosti v ljudeh se spričuje v delih, tako da moremo zaradi njih slaviti Očeta (Mt 5, 16): v ljubezni, veselju, miru, potrpežljivosti, blagosti, dobrotljivosti, zvestobi, krotkosti, zdržnosti (Gal 5, 22).

Ta očitvidna, »razglašena« svetost Cerkve ni le dejstvo, ki bi ga zoper pričakovanje bilo mogoče tu in tam ugotoviti. Zamislil in hotel je marveč to svetost od vekomaj Bog sam v svojem načrtu odrešenja. Ta svetost je sicer vedno dejanje svobodne človekove ljubezni, zakoreninjene v poslušnosti vere. A te poslušnosti bi brez božjega daru ne bilo. Moč božje milosti, ki je vse večja kakor človekova slabost ali celo hudobija, jamči za trdnost in rodovitnost vere. Bog v svoji ljubezni do svojih stvari nikoli ne bo dopustil, da bi se Cerkev kot celota izmaknila iz objema odrešujoče božje ljubezni in božje resnice. Ne kakor da bi človek ne mogel postati nezvest ljubezni in resnici, pač pa zaradi tega, ker Bog v vsakem času podarja Cerkvi tako močno in hkrati tako blago milost, da nikdar Cerkvi ne bo manjkalo članov, ki bodo z gotovostjo, a hkrati svobodno vršili to, kar Bog od Cerkve in njenih udov hoče. Odkar je namreč v Kristusu na križu, ožarjenem s sijajem poveličanega vstajenja, Bog izrekel odločilno, nepreklicno in učinkovito besedo usmiljenja v svojem dialogu s človeštvom, od tedaj naprej naj Cerkev oznanja dokončno zmagovitost božje milosti ne le z besedo in svetimi znamenji, ne le s pridiganjem in zakramenti, marveč tudi na »eksistencialni« način, z junaško svetim življenjem

svojih udov. Zato Cerkev mora v vseh časih, sicer kakor osramočena, vendar pa nedvoumno oznanjati o sebi, da je sveta.

A prav tako se mora ta povedek o svetosti nanašati na nekaj določenega, oprijemljivega. Če bi Cerkev trdila o sebi, da je sveta, a bi s tem hotela samo na splošno in nedoločeno izraziti svoje prepričanje o veliki neverjetnosti, da bi božja beseda in milost nikjer ne dosegali dejanske in dokončne zmage, potem bi to ne bilo oznanjevanje resnične božje zmagovitosti nad zlom in nad človekovo nebogljenostjo. Potem bi Cerkev pravzaprav oznanjevala milost samo kot možnost; in postavo milosti le kot zahtevo. Ne pa milost kot zmagovito moč in postavo kot nekaj, kar je s pomočjo milosti v človeštvu tudi dejansko izpolnjeno. Potem bi pridigala pravzaprav le abstraktni »idealizem«; in sama bi bila le nekaj, kar naj bi bilo, ne pa od Boga podarjena izpolnitev, ki daleč za seboj pušča vse gole etične zahteve in zapovedi; bila bi samo postava, ne pa na človeštvo razliti Duh.

Ne, Cerkev ni več starozavezna sinagoga postave. Cerkev razglaša izpolnitev postave, izpolnitev, ki se je po božji milosti na nas ljudeh dejansko uresničila. Cerkvi mora biti omogočeno, da o svoji svetosti govori konkretno. Imeti mora »oblak prič« (Hebr 12, 1), ki jih more naštetih po imenu. Ni mogoče, da bi smela trditi samo to, da nekje obstoji sveta zgodovina odrešenja in zveličanja, ne da bi mogla pokazati s prstom, kje in kako se ta zgodovina dejansko odvija: pripovedovati mora o dejanski dokončno sveti zgodovini, ki je v bistvu istovetna s Cerkvijo samo, »vesoljnim zakramentom odrešenja« za vse človeštvo.<sup>5</sup>

Cerkev ima dolžnost poveličevati božjo milost kot takšno, ki je s Kristusom nepreklicno in zmagovito stopila na zemljo in ki zdaj skozi vse čase v čisto določenih članih Kristusove neveste rodi resnične in celó čudovite sadove svetosti. Ko torej Cerkev v hvaležnosti do Boga izpoveduje vero glede svoje lastne, čeprav le iz božje milosti izvirajoče svetosti, mora začeti z Marijo, s prvim mučencem, z apostoli. A ne sme z njimi nehati. Sposobnost, ki se je uveljavljala v prvotni Cerkvi, ko je »kanonizirala« Marijo, prvega mučenca in apostola, ji mora za trajno ostati. Sicer bi morali reči, da je sveta Cerkev obstajala le nekoč, ne da bi obstajala tudi še zdaj. Nič več bi tukaj in danes ne mogla prepevati hvale božji milosti, ki je Cerkev njene odrešujoče in posvečujoče moči resnično deležna.

V tem pomenu spadajo svetniki k življenju Cerkve, in sicer ne le kot »posrečeni proizvodi« cerkvenega vodstva, ki jih tako rekoč »dobavlja« onstranstvu, to je »zmagoslavni Cerkvi«. Svetniki spadajo tukaj na zemlji bistveno k Cerkvi. Cerkev sama bi ne bila tisto, kar mora biti, če bi ne imela svojih svetnikov. Saj Cerkev ni le odrešitvena in zveličavna ustanova in zato učiteljica resnice in oskrbnica sredstev milosti, kakor da bi ljudje stali nasproti njej le kot predmet. Cerkev je hkrati tudi občestvo odrešenih, res božje ljudstvo. Saj so Cerkev ti krščeni, ti posvečeni, ti iz vere in ljubezni živeči ljudje sami — preprosta resnica, za katero pa, žal, tudi danes še vedno ni dovolj razumevanja, kaj šele da bi ta resnica posegala v vsakdanje življenje. Ta Cerkev kot božje ljudstvo, h kateremu

<sup>5</sup> Drugi vatikanski koncil, KC 48, 2.



spadajo vsi, ki so krščeni in imajo pravo vero, ta Cerkev kot Kristusovo telo, katerega udje niso samo nosilci cerkvenih služb, mora biti sveta, mora v zgodovinski prijemljivosti razodevati zmago božje milosti.

#### b) Svetniki kot ustvarjavnici novega krščanskega sloga

Ni dvoma, da zmagovitost božje milosti predstavljajo tudi že svetniki v bibličnem pomenu, to se pravi tisti, ki so po milosti deležni veličastva notranjega božjega življenja, tisti, ki so opravičeni po veri, ljubezni in krstu in ki živijo resnično krščansko življenje. Saj je vse te poklical Bog in jih napravil za svojo lastnino, da bi kot »sveti« sestavljali Kristusovo občestvo, sveto Cerkev. Tisti, ki jih imenujemo svete v današnjem ožjem pomenu, nimajo v tem pogledu najprej nobene posebne prednosti pred vsemi »svetimi«.

Sicer moremo reči, da se ti svetniki v modernem liturgičnem in kano-nističnem smislu odlikujejo pred drugimi »svetimi«, torej pred nami krist-jani, po svojih »heroičnih« krepostih in da imajo zato za razodevanje Cerkve izreden pomen. To je res. A to pač še ne zadostuje, da bi razložili njihovo posebno nalogo v Cerkvi in njihovo odlikovanje pred drugimi »svetimi«. Ugovarjati bi namreč mogli: Iz Kristusa pritekajoča milost pri-nese človeku nekaj tako absolutno novega, tako absolutno nov začetek, da vse tisto, kar iz tega potem še sledi in izraste, pomeni razliko le v stopnji v primeri s prepodom, ki loči življenje milosti od smrti odtujitve in oddaljenosti od Boga.

Tu je marveč treba upoštevati tole: Svetosti Cerkve in svetnikov ne smemo pojmovati le »moralistično« — kakor da bi ta svetost bila le do kraja natančno izpolnjevanje neke nadnaravno-nravne obveznosti, ki ostaja vedno ista in ki kot nespremenljivi ideal plava nad zgodovino Cer-kve, ideal, katerega morajo uresničevati vedno novi rodovi. Saj ima Cer-kev pristno zgodovino, enkratno zgodovino odrešenja in tako tudi zgo-dovino svetosti.

Razlike med svetniki (ki jih kajpada nihče ne taji), niso le prijem-ljive slučajnosti zgolj časovnega značaja, slučajnosti, ki bi bile za svetost sólo brez pomena. Ne, ravno te enkratne »slučajnosti« zgodovine, ta »individualnost«, ta »fiziognomija« svetnikov gre z njimi v večnost. Saj ta njihova večnost ni čisto bistvo abstraktnega značaja, marveč je pristni in trajni, individualni sad zgodovine. Drugače bi obstajalo samo češčenje svetosti, ne pa svetnikov v Cerkvi, drugače bi bilo treba priporočati samo branje moralno-teoloških knjig, ne pa branja življenja svetnikov.

Kakor obstoji resničen dogemski razvoj, to se pravi zgodovina pri-svajanja ali prilikovanja od Boga razodete resnice, tako obstoji tudi zgodovina svetosti, se pravi, od primera do primera enkratna, neponovljiva zgodovina prisvajanja božje milosti. Kaj je krščanska sve-tost, tega zato ni mogoče enoumno razbrati zgolj iz kake krščanske teo-logije bistev ali celo le iz »naravnega prava«, ki se mu pridruži še nad-naravni namen, pa naj bo vse to še tako nepogrešljivo. Kaj je krščanska svetost, to nam sije iz Kristusovega življenja in iz življenja njegovih svet-nikov; in kar se nam tukaj razkriva, tega ni mogoče docela prevesti v

kako splošno teorijo, marveč je treba od primera do primera o tem imeti izkustvo v srečanju s to zgodovinsko stvarnostjo.

Zgodovina krščanske svetosti je kot celota enkratna zgodovina, ne pa vedno vračanje istega. Zato ima vedno nove faze, ki jih ni mogoče izvesti iz drugih. Tukaj imamo opraviti s posebno nalogo, ki jo imajo kanonizirani svetniki za Cerkev. To so pobudniki in ustvarjalni vzori svetosti, ki je prav za tedanji čas, ki je naložena prav določeni dobi. Svetniki ustvarjajo nov slog; ob njih se pokaže vedno nova možnost krščanskega življenja. Zato pa se njihov pomen ne začinja šele z njihovo smrtjo. Smrt je bolj pečat na njihovo nalogo, ki so jo kot ustvarjalni vzorniki imeli v Cerkvi za časa svojega življenja; in njihovo nadaljnje življenje pomeni, da uresničena možnost vzora ostane odslej v Cerkvi kot nekaj neizgubljivega.

Ne smemo pozabiti: Vzor ni le nazorna predstavitev, le »primer« abstraktnega ideala ali kakega splošnega pravila. Konkretna podoba ni morda le za preprostejše ljudi ilustrirani pojem, medtem ko bi bistrejši mogli živeti brez vzora, samo od teoretičnih pravil. Konkretni vzor je marveč tukaj v prvi vrsti kot pristna možnost za druge. In da ta vzor sam obstoji, to je neutajljivi čudež Duha v Cerkvi.

Svetniki sicer vsakokrat ustvarijo nov slog krščanskega življenja. Vendar pa bi bilo docela zgrešeno, če bi mislili, da z novim nastopom zgodovinskega lika »stari« svetniki postanejo »nesodobni«. Kar nastane v zgodovini duha in svobode, to ostane: Platon npr. s tem, da je pozneje nastopil Kant, ni postal za nas nevažen. Vendar pa je res, da imajo ustvarjalni vzorniki svetosti po svoji smrti še nadaljnjo zgodovino v Cerkvi; saj je njihovo sveto življenje pobuda za neprestano nastajanje novega. Frančišek npr. pomeni današnjemu človeku nekaj drugega kakor sodobnikom 13. stoletja; sedanjemu človeku Frančiškovo oznanilo, ki ostane, govori drugače kakor ljudem Frančiškovega časa.

Ko Cerkev koga razglasi za svetnika, hoče povedati: To življenje, kakor ga je živel ta človek, je pristno krščanstvo, čeprav način, kako je svetnik živel, nikakor ni nekaj samoumevnega: morda je živel v puščavi in torej zelo »necerkveno«; kot učenjak s hladnim razumom; v zakotnih razmerah in v siromašnih obzorjih; kot zelo normalen Srednjeevropejec; kot precej »vase usmerjeni« berač; in na tisočero drugačnih načinov, ki jih spoznamo kot krščanske možnosti vedno šele potem, ko je na te načine kdo sveto živel. Večinoma takim rečem pozneje odvzamemo njihovo izrazitost in jih rahlo zabrišemo. V resnici pa je bilo takšno svetnikovo življenje zelo izvirno, takšno, da smernic zanj ni bilo mogoče kratko in malo razbrati iz pravil morale ali zgolj iz redovniških konstitucij, čeprav tudi svetnik sam v svoji ponižni zvestobi vodstvu Duha mnogokrat ni dobro opazil, kako docela izvirno je bilo, vsaj v tem ali onem, njegovo življenje. Treba je le pogledati na spore, v katere so kljub svoji pristni ponižnosti tako mnogi svetniki zašli s cerkvenim predstojništvom, pa spoznamo, da slog njih življenja njihovim sodobnikom nikakor ni bil kar tako samo-umeven.

Samo kdor je krščanstvo molče ponižal na raven »dostojnega« državljana, more biti mnenja, da mu niso potrebni sveti vzorniki z njihovim tveganjem, ki se je posrečilo in ki ga je Cerkev priznala za posrečeno.

Samo kdor podcenjuje vedno novi položaj zgodovine, more biti mnenja, da se mu je mogoče zadovoljiti preprosto s Kristusom in hojo za njim že zato, ker so vsi svetniki v svojem življenju mogli izreči le nekaj malega od ene same Besede, ki je meso postala.

Vsakdo mora seveda uresničiti svojo lastno svetost, tudi kot kristjan najti »sam sebe« in ne koga drugega, čeprav velja Gospodova beseda: »Kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje zavoljo mene izgubi, ga bo našel« (Mt 16, 25). A v pravem občestvu Svetega Duha je vendarle vsakdo navezan na drugega in najde sebe le, če zagleda samega sebe v drugem. »Bodite moji posnemovavci, kakor sem jaz Kristusov« (1 Kor 11, 1), pravijo svetniki s sv. Pavlom. In Cerkev potrjuje to njihovo besedo, ne v prvi vrsti zato, da bi svetnike častila, marveč zato, ker tako najde svojo lastno nalogo — v čast svojega povečanega Gospoda.

### 3. Kako človek postane svet?

Svetniki so tako rekoč »uradni«, od Cerkve same izrečno potrjeni in zato javnosti dostopni načini, kako je mogoče uresničiti hojo za Kristusom. Vendar pa to ni naloga vseh »svetnikov«. Večina svetosti se mora dogajati v tihoti, samoumevnosti in samopozabi, tako da tudi desnica Cerkve ne ve, kaj dela levica. In k temu smo poklicani vsi.<sup>6</sup> Ne ker bi človek v napačnem asketizmu moral ali hotel izpopolnjevati sam sebe, marveč da bi dajal čast Bogu milosti v duhu očenaševe prošnje: »Posvečeno bodi tvoje ime«. Kako pa svetniki dejansko izpolnjujejo to naročilo?

#### a) Posvečenje kot rast ljubezni

S tem v zvezi je polno vprašanj, ki se jih moremo tukaj komaj dotakniti. Sicer pa je namen knjige o svetnikih ravno ta, da odgovori na vprašanje o poti do svetosti ne na abstraktno splošni način, temveč z raznoterimi liki svetnikov.

In kaj je tisto, na kar ti liki kažejo na vedno nov način? To, da postajati svet pomeni: rasti v ljubezni. Kako pa rastemo v ljubezni?

Ljubezen se pravzaprav more resnično posrečiti le tedaj, če ob osebi, kateri izkazujemo ljubezen, pozabimo na to, da ji jo izkazujemo; in največkrat ali celo nujno se ponesreči, ako skušamo pri tem paziti na to, da bi vse to gotovo pravilno storili. — Za današnjega človeka obstoji še posebno velika nevarnost, da bi tako zelo zabredel v smrtonosno začarani krog razmišljanja o samem sebi, da bi postal skoraj nesposoben za pravo izvrševanje dejanj, resnično usmerjenih na Boga: da bi ostal le še pri svojem lastnem spoznavanju in čutenju glede na Boga (in glede na brata), namesto da bi s spoznanjem in ljubeznijo bil res pri Bogu (in pri svojem bratu).

Pred to nevarnostjo se danes le preradi zatečemo v nasprotje: da namreč o Bogu, o veri, o svetosti in ljubezni molčimo, in to tudi nasproti sebi, in da se preudarno osredotočamo le na vsakdanje naloge — kakor da je tako Bog pri nas, kakor molče stoječ za nami, dokler ne izrečemo

<sup>6</sup> Prim. KC, 5. poglavje.

njegovega imena, medtem ko bi v tistem trenutku izginil, čim bi se obrnili k njemu in ga poklicali. Ni dvoma: Bog je navzoč, svet in velik tudi v čem takim, kar nima vidne oblike in podobe. Toda to skrivnost moramo imenovati, jo klicati, jo ljubiti, da za nas ostane tukaj; saj tudi tako ne neha biti skrivnost.

Kako pa to božjo skrivnost ljubimo? Rekli so nam, da se ljubezen kaže posebno v spolnjevanju zapovedi. To je resnično. Toda ljubezen do Boga sama je vendarle nekaj drugega kakor pa spolnjevanje njegovih zapovedi. Morali bi biti zmožni, da izrečemo polnost tega, kar vsebuje ljubezen od človeka do človeka, in potem to dejavno samopozabo srca, to nesebično zamaknjenost v sočloveka prenesti na razmerje do Boga, kateremu se more človek zares docela predati, brez strahu, da bi bil prevaran in zlorabljen (kakor se to tolikokrat zgodi z ljubeznijo do sočloveka).

Ta ljubezen do Boga ve, da je prej ljubljena od svojega Boga in da pri njem vedno najde odgovor. Nesebično ljubi njega, ne njegovo plačilo, potrpežljiva je in tiha, in upirajo se ji velike besede; drzna je in zaupljiva, in vendar polna svete spoštljivosti, kajti tisti, katerega ljubi, je res Bog, je Sveti in nedoumljiva Skrivnost.

Polna spoštljivosti pa je ta ljubezen tudi še zato, ker ni sama iz sebe tisto, kar je, marveč šele po milosti ljubljenega Boga. In to na dva načina: Bog mora obvarovati to najvišjo človekovo veličino pred tem, da bi postala najvišji izraz človeškega napuha, ko bi si prisvajala enakost z Bogom iz lastne moči. Predvsem pa bi ta ljubezen — tudi če bi bila čista — ostala za večno daljnje hrepenenje, če bi je Bog ne napravil deležne svoje lastne ljubezni. Ne povzpenjamo se mi k njemu; marveč on se spušča k nam. Najvišje dejanje, kakršnega smo sploh zmožni, se zahteva od nas. Ali moremo to dejanje imenovati drugače kakor ljubezen? Toda ostalo bi oddaljeno od Boga kakor vse drugo, če bi tega dejanja ljubezni Bog sam ne spreminil v svojo ljubezen, če bi ga ne povzel v življenjsko dogajanje Svetega Duha.

#### b) Pazljivost, čistost srca, molitev

Ali živi ta ljubezen v nas? Pravijo, da ljubezni ni mogoče ukazovati. Celo naša lastna dobra volja se zdi mnogo preveč zunanja, da bi prodrla v tisto globino duše, kjer raste ljubezen. Vendar pa ji moremo vsaj pustiti, da raste, če jo je božja ljubezen sama vsadila v nas, in odstranjati ovire, ki jo utesnjujejo.

Če se nam mnogokrat zdi, da nimamo nikake moči nad svojim srcem, pa vendar moremo eno: paziti na tihe vzgibe božje ljubezni, na lahko klicanje Duha v našem duhu (Rimlj 8, 26 sl.). — Opravki življenja utrujajo dušo; globlje še kakor bolečine in bridkosti bivanja prizadeva človeka ravno nezadostnost njegovih radosti, staranje in bledenje zemeljske sreče in njenih vabljivih obljub. Človek se temu spoznanju izmika; a živo dojeti to spoznanje je milost, in vztrajati v njem, ne da bi obupavali in ne da bi samega sebe varali, to pomeni: že začeti s tem, da ljubimo samega Boga, neminljivi delež srca.

Ali pa smo se srečali s čim dobrim, s kakim globokim veseljem — in naenkrat zaslutimo, kako zadaj za to dobrino, za tem veseljem, za tem



dogodkom, še nevidno, snuje nekdo Večji. Njegova bližina se nas dotakne in Njegov blagoslov prebudi v nas ljubezen do Njega, ki se mu edinemu moremo dati brez slehernega pridržka. Tako obstoje še mnogi načini, kako se Bog lahko razodeva in oglašja in nas hoče obrniti k sebi.

Tisto, kar s tem v nas skoraj neopazno vzkali in kar hoče biti zavarovano pred hrupom življenja, je najprej še majhno in nepomembno. Izkazati se mora v vsakdanjosti, v zvestobi, v pokorščini in ljubezni do bližnjega. In njegovo rast mora varovati čistost srca. Le kdor odkritosrčno hrepeni po dobroti, more ljubiti Boga, ki je dobrota sama. Bojimo se, da bi mogel Bog od nas zahtevati več, kakor pa smo mi pripravljene dati; in tako smo vedno v skušnjavi, da bi se mu z zvijačo odtegnili, da bi svoje uho in srce zaprli pred njegovimi pritajenimi vabili. Čim bolj velikodušno pa gremo za glasom svoje vesti, čim resneje, odločneje in vztrajneje delamo to, kar v vsakem trenutku spoznamo za svojo dolžnost, tem bliže pridemo k Bogu.

Končno moramo moliti za ljubezen, kajti ljubezen je božje darilo; najprej ljubi Bog nas in hoče, da se odpremo za njegovo delovanje in njegove darove s tem, da prosimo za njegovo milost. Kajti kdor prosi, priznava, do je ubog, da še nima tega, kar mu je potrebno. Tako pa je pripravljen, da tisto sprejme, da sprejme edino potrebno: da namreč bolj in bolj ljubi Boga iz vse duše in z vsemi močmi.

#### 4. Zakaj in kako moremo častiti svetnike?

##### a) Težave

Vsaj v evropskih deželah severno od Alp je češčenje svetnikov tudi med katoličani zelo nazadovalo. Te trditve seveda statistično ni mogoče dokazati, zlasti ker se uradno češčenje, kakršno Cerkev izkazuje svetnikom, ni spremenilo. A ne bi smeli tajiti dejstva samega, marveč je treba trezno videti in vprašati po njegovih vzrokih, ki ni da bi morali nujno naprej in v vsem biti obžalovanja vredni. S tem ni rečeno, da ni več zanimanja za svetnike. Na svetnike se nanašajoča literatura zadnjih stoletij pač ni postala bolj pičla in tudi ne slabša, marveč rajši boljša kakor v prejšnjih časih. Toda zanimanje, ki ga podstavlja in prebuja v bravcih, še daleč ne pomeni češčenja v strogo teološkem smislu. Kdo more kar najbolj občudovati Frančiška Asiškega in doživljati ob njem dovršen vzrok krščanske eksistence, ne da bi kdaj »molil k njemu«. Glede na to religiozno zanimanje za izrazito vzorne in pretresljivo globoke kristjane se mi katoličani tudi ne razlikujemo načelno od evangeličanskih kristjanov, ki v tem smislu tudi imajo svoje svetnike, ne izvzemši mučencev. Nekaj postranskega je, ali v tem smislu kdo »časti« A. Schweitzerja ali Charlesa de Foucaulda. Vprašanje je, če se današnji katoličan povzpne do tega, da bi po branju življenjepisa Ch. de Foucaulda ali njegovih pism z resnostjo stopil v molitveni stik ravno z njim, da bi njega »klical« na pomoč, se v »bogočastju« nanj obračal, kakor se upa drzno izražati tradicionalna govornica.

Seveda obstoji na tisoče nasprotnih primerov v Cerkvi z njenimi mnogimi plastmi, kjer istočasno žive mnoge dobe. Seveda obstoji v občestvih

in v cerkvah z raznimi pobožnostmi ter podobami, v samostanih s svojimi ustaljenimi navadami in s sveto častiželjnostjo, ki se poteguje za to, da bi vedela na svojih oltarjih nove svetnike iz svoje srede, v devetdnevnih in na božjih poteh mnogo takega, kar navidezno nasprotuje naši trditvi. A kako je s tistimi ljudmi v Cerkvi, ki se dajo oblikovati današnjemu življenjskemu občutju, z ljudmi, ki se zavestno ali nezavestno oddaljujejo od starih oblik verskega izročila in njegovih običajev, čeprav seveda hočejo ostati kristjani in katoličani? Tu že v veliki meri naletimo na moderne cerkve, ki je njihova značilnost to, da so skoraj brez podob. Svetniških kipov in podob tu skoraj ni, ali pa kvečjemu toliko, da cerkev le ni videti preveč prazna ali gola.

Razlogi za to nekakšno obubožanje so mnogoteri in segajo globoko. Večina današnjih kristjanov najprej že nič več nima budnega odnosa do rajnih svojcev, do mrtvih svojega rodu in družine. Tako se pogosto zgodi, da na rajne kmalu skoraj docela pozabimo. Če pa mislimo nanje, se naš pogled usmerja na tisto njihovo življenje, katero so živeli skupaj z nami, ne pravzaprav nanje, ki so v onstranstvu živi. Saj ne tajimo: »sami po sebi« živijo pri Bogu živih. Toda za nas praktično ne živijo, izločeni so tako rekoč brez ostanka iz našega življenjskega obzorja. Kako pa naj bi potem človek, kateremu njegovi najbližji svojci utonejo v temo smrti, ki kakor molčča neskončnost obdaja neznatno svetlobo našega bivanja, ohranil sposobnost, da bi s češčenjem vključeval v svoje življenje druge rajne samo zaradi tega, ker so bili bolj sveti?

A treba je iti dalje in globlje: Danes se ravno pristni verni človek jasneje in ostreje zaveda, kako neizmeren, kako nedoumljiv in »oddaljen« je Bog, čeprav nam je po Kristusu in po Svetem Duhu v skrivnosti svoje svobodne ljubezni hkrati neizmerno blizu. Saj je krščanstvo to vedelo in izpovedovalo vedno že prej. Toda danes človek vse bolj kakor nekdanj ve, kako v nedogled velik je svet in kako je istočasno »profan«, resnično nekaj drugega kakor Bog sam v sebi, dasi je ta svet v slehernem atomu svoje biti in delovanja vsak trenutek odvisen od Boga. Tako današnji človek Boga še posebno jasno občuti kot molčečo, neizmerno in neizrekljivo skrivnost. In v to brezmejno skrivnost izginejo po njegovem nesporednem občutju umrli: gredo in se nič več ne oglašijo, nič več ne pripadajo našemu izkustvenemu svetu. Če jih iščeta naš duh in srce, tedaj ta pogled naleti le na božjo temino. Sicer iz vere »vemo«, da se svetniki niso nekako razpustili in izplahneli v to neizmernost božje neizrekljivosti, temveč da resnično živijo. Vendar pa jih nam samim ni mogoče več razločiti.

Z drugimi besedami: Ravno verskega češčenja svetnikov si ne smemo predstavljati tako, kakor da bi to bilo le nekakšno nadaljevanje tostranskih, zgolj zemeljskih odnosov, čeprav seveda z drugačnimi sredstvi — saj bi kaj takega bil neke vrste spiritizem. Češčenje svetnikov mora biti specifično religiozno, to se pravi, usmerjati se mora na Boga — in v tej naravnosti na Boga moramo najti mrtve in svetnike. Toda če moremo v dotiku z božjo neizrekljivostjo navsezadnje storiti samo to, da v strmečem češčenju umolkujemo — kako bi mogli potem še obračati pozornost na posamezno stvarnost tega ali onega svetnika?

In če je za današnjega človeka večkrat že prosilna molitev k Bogu nekaj težko umljivega, kako bi se mogel potem še obračati na kakega določenega svetnika z določeno prošnjo, naj bi prav ta svetnik pomagal? In kolikeri današnji ljudje imajo pogum, izbrati si kakega določenega svetnika za zavetnika in priprošnjika v tej ali oni zadevi? In koliko je še resnično pristnega religioznega razumevanja za ravnanje uradne Cerkve, ki določene svetnike še danes postavlja za »zavetnike« v posameznih zadevah?

Današnji človek si more le z veliko težavo predstavljati nebeško priprošnjo svetnikov. Sprašuje se: Ali imajo svetniki več »dela«, če se jim ljudje na zemlji bolj priporočamo, in manj, če se manj zatekamo k njihovi priprošnji? Kako si je dalje mogoče misliti priprošnje svetnikov, če pomisli na absolutne, nespremenljive, vendar določene sklepe Boga, ki vodi vse dogajanje in ki njega ne določa prav nobena stvar? (Pri takšnih vprašanjih radi pozabljam, da večni božji sklepi človeku ne jemljejo svobodne volje, marveč jo od vekomaj upoštevajo in usmerjajo v izpolnitev končnih božjih načrtov.)

Ali torej more biti priprošnja svetnikov kaj drugega kakor brez-pogojno priznavanje gospostva Njega, čigar pota so nedoumljiva, kateremu nihče ničesar ne da in ki nima nobenega svetovavca? Ali je potem to sploh še priprošnja, na kakršno navadno mislimo? In ali ima potem še kak pomen, da se mi na zemlji priporočamo priprošnji svetnikov?

Vsaj mimogrede je treba tudi omeniti zelo važno in samo v sebi brez dvoma pravilno razlikovanje med češčenjem, ki ga izkazujemo svetnikom (»dulía«), in tistim bistveno višjim češčenjem, ki ga izkazujemo Bogu (»latría«). Vsak količkaj poučen katoličan ve, da svetnike in tudi prebl. Devico Marijo le častimo in se jim priporočamo, »molimo« pa samo Boga, ki je edini prvi začetnik in zadnji cilj vsega našega bitja. Toda paziti moramo tudi na povezanost med obojim češčenjem, med svetniškim in božjim; saj bi češčenje svetnikov ne bilo nič več krščansko, če bi ne bilo zakoreninjeno v samem božjem češčenju — postati bi moglo omiljeni spiritizem (= klicanje duhov), magija (= čarovništvo) ali neke vrste mnogoboštva.

Ni dovolj, da samo ugotovimo: Češčenje svetnikov ne nasprotuje tistemu bistveno višjemu češčenju, ki gre le Bogu in edinemu sredniku Kristusa; saj so svetniki tisto, kar so, le v enoti z Bogom. Biti nam mora marveč tudi jasno, zakaj in kako je češčenje svetnikov zares na notranji način povzeto v češčenje božjega veličanstva in v tiste božje milosti, ki je edini temelj vse veličine, katero najdemo v svetnikih.

#### b) Človek Jezus Kristus kot srednik na poti k Očetu

Preden preidemo na reševanje zgoraj postavljenih težav, je treba pripomniti, da je konkretno izvrševanje kake človeške življenjske dejavnosti pogoj za razumevanje analize te dejavnosti. Kdor npr. resnično nikdar v nobeni obliki ni ljubil, temu bi nobena filozofija in teologija ne mogla zares pojasniti, kaj je ljubezen. Že iz tega vidimo, da na omejnena vprašanja niti od daleč ne moremo dati izčrpnih odgovorov.

Na prvem mestu mora stati preprosta trditev, da je za kristjana odnos do Jezusa Kristusa, križanega in vstalega, odločilna in temeljna verska usmerjenost, v kateri doseže Boga, ki je njegov Bog, Bog milosti, to se pravi: absolutna bližina božje skrivnosti, ki se v svoji najbolj lastni stvarnosti daje človeku. Iz tega pa sledi dvoje:

Resnično krščanski odnos do Boga more v svoji neposrednosti sami biti uresničen samo z odnosom do Jezusa, do njegove človeške narave, torej po nečem ustvarjenem. Pri tukaj nujno nepopolnih pojasnilih moramo najprej imeti pred očmi, da vstali in poveljani Kristus je in ostane resnični človek. Samo po sebi nastane zato tukaj ista težava, kakšne smo se dotaknili v pogledu na češčenje svetnikov: Zakaj vendar človek Jezus za naše religiozno dejanje ne izgine v molku božje temine? Zakaj ta resnična, ustvarjena Jezusova človeška narava, ne postane na neki način nezanimiva in nevažna, ko se skušamo z močjo svojega duha dvigniti sploh nad vse končno in ko v milosti (ki je navsezadnje navzočnost Boga samega za nas) najdemo absolutno neposrednost v odnosu do Boga? Ali pa morda takšni, kakršni smo danes, Jezusa nekako »obidemo«? Toda ali smo potem pravzaprav sploh še kristjani, ali ni potem Jezus za nas le epizoda odrešitvene zgodovine tukaj na zemlji, tako da Jezus potem zopet izgine, ko je z vstajanjem prišel k Bogu in ko mi po daru »neustvarjene milosti« pridemo k Bogu samemu? Mnogi kristjani si stvar dejansko tako predstavljajo. Nikakega dvoma ni, da neredki kristjani v svojem verskem življenju ostanejo pravzaprav abstraktni monoteiisti, ki sicer o sebi vedo, da jih je v naročje božjega usmiljenja privedlo Kristusovo odrešenje, a ki ravno zaradi tega mislijo, da nimajo z ničemer več opraviti kakor le z Bogom v abstraktni čistosti njegovega bistva; Kristusa kot človeka, ki v svoji človeški naravi, neizrekljivo tesno združen z drugo božjo osebo, ostane za trajno naš edini srednik na poti k Bogu, praktično sploh ne upoštevajo.

Nikakega dvoma ni, da se običajna teologija in tudi oznanjevanje mnogo premalo ukvarjata s tem vprašanjem. Tako se skoraj zdi, kakor da bi bil odnos do vstalega človeka Jezusa le neke vrste stranski posel v nebeškem veličastvu, nekaj dodatnega h gledanju troedinega Boga. V resnici pa je smisel dogme o Kristusovi velikonočni skrivnosti (v kateri je povzeta vsa skrivnost odrešenja) ta, da nam našo neposrednost v odnosu do Boga posreduje Jezusova človeška narava, ki se s poveljanjem nikakor ni nekako »razpustila«. Le da si tega sredništva ne smemo predstavljati na način naših zunanjih odnosov do kakega drugega človeka tukaj v tem življenju na zemlji.

Neposredni odnos do Boga nikakor ni odpravljen s tem, da ga uresničujemo s svojim končnim dejanjem in da s tem dejanjem stopamo tudi v odnos do samih sebe; saj sta oba odnosa nujno drug drugemu pogoj in dva momenta prav istega dejanja. Človek je nujno in povsod takšno bitje, ki je v odnosu do sebe s tem, da je v odnosu do nekoga drugega, najprej do kakega ustvarjenega jaza — bodisi v ljubezni ali v sovraštvu; človek je bitje, ki more eksistirati samo v tem medsebojnem priobčevanju. Če to upoštevamo, potem nam ne bo več nerazumljiva trditev, da nas posredovanje človeka Jezusa privede do neposrednega srečanja z Bogom. Ko ljubimo Kristusa, v resnici neposredno najdemo Boga. Srečam se



z božjo absolutnostjo ne tako, da preskočim in izpustim to, kar je končno, da preskočim »svet«, marveč ravno nasprotno: neskončnost dosežem le po poti nečesa končnega. Saj je v Jezusu stopila na svet božja absolutnost. In kristjan ve, da mu je bila iz milosti podeljena kot nekaj njemu pripadajočega.

Z učlovečenjem Bog sicer ostane v svoji nedotaknjeni vzvišenosti in milosti; a hkrati postane najbolj notranji temelj stvari, na bistveno višji način, kakor pa to pripada odnosu med stvarjo in Stvarnikom. In tisto, kar je v Jezusu uresničeno v neprekosljivi popolnosti, velja na svoji stopnji in, čeprav drugače, splošno o svetu, katerega Bog priteguje v svojo milost. Iz tega sledi: Pravični in polnovredni odnos do sveta, odnos, ki se uresničuje v svobodni ljubezni, pomeni že sam po sebi tudi neposredni odnos do Boga samega.

Ker se je v Kristusu Bog človeku in svetu tako neskončno približal, zato naloga kristjana, do katerega je prišlo oznanilo o Jezusu Kristusu, ne more preprosto obstajati v tem, da bi ugotavljal molčečo odsotnost Boga v svetu. Kristjan je marveč pozvan k temu, da v veri, katera more in mora rasti, življenjsko dojamemo skrivnost Boga, tisto skrivnost, ki je v Jezusu postala človeku tako neizrekljivo blizu in ki odpušča. Naj bo to prizadevanje za življenjski stik s skrivnostjo Boga še tako oblikovano od današnjega zgodovinskega položaja, naj tudi nosi »Jezusova znamenja« na sebi in doživlja Jezusovo zapuščenost na križu, moramo vendar ugotoviti: to prizadevanje je nekaj, čemur je obljubljen v moči milosti nedvomljiv uspeh.

K izkustvu današnje dobe na čisto poseben in globok način spada — in bo v bodočnosti pač vedno bolj spadalo — tudi izkustvo, da človek samega sebe zares najde le ob drugem človeku, da v popolnosti pride k sebi le v ljubezni do bližnjega in da ta ljubezen ni le ena od mnogih drugih nalog in dolžnosti, marveč je to sploh izpolnitev »postave«, to se pravi, njenega bistva. Zato pa današnji položaj, ravno če ga gledamo krščansko, nikakor ne more biti položaj božje odsotnosti, položaj nemožnosti, da bi Boga samega našli v Jezusu Kristusu, v njegovem središču ljubezni. V veri v Kristusa, v srečanju z njim v resnici osebno pridemo k Bogu v njegovi neposrednosti.

To temeljno krščansko dejanje, v katerem nam križani in vstali človek Jezus posreduje neposrednost Boga, je bistveno tudi »anamneza«, se pravi, spominjanje in hkrati ponavzočevanje Jezusove zgodovine v evharistiji in izročilu Cerkve. To dejanje meri na živega poveličanega Kristusa; a odločilno važno je razumeti, da se pri tem ne obračamo na Jezusa, kolikor je nekoč imel zgodovino, ki pa bi jo sedaj kot nekaj, kar je minilo, pustil za seboj; obračamo se marveč na Jezusa, kolikor ima svojo zgodovino, katera je v njegovi poveličani človeški naravi ohranjena in in ki postane v evharistiji pred nami in za nas navzoča, in sicer kot dovršena v Kristusovi poveličani večnosti. Razmerje do Vstalega in do »zgodovinskega Jezusa« nista dve religiozni dejanji, marveč eno samo. O tistem, ki ga ljubimo, vemo ne le, da je »nekoč« imel zgodovino, marveč ga ljubimo v večni veljavnosti njegove zgodovine in nam je tako posredovavec božje neposrednosti.

### c) Enota ljubezni do Boga in do bližnjega

Kako pa je odnos do Kristusa, edinega srednika na poti k Bogu, mogoče prenesti tudi na svetnike?

Za odgovor na to vprašanje je najprej treba upoštevati dejstvo, da ljubeči odnos duhovne osebe do enakovrstne druge osebe ni neka dejavnost poleg kake druge dejavnosti enega reda; to je marveč nekaj temeljnega in vseobsegajočega v človekovem življenju. Uresničuje se to že z dejstvom, da je pravo človekovo okolje le svet oseb (ostale stvari le po zvezi z osebami), ki bivajo skupaj s človekom. V to ljubezen se mora vključiti in vrstati tudi spoznavanje, če naj ima celostni človeški pomen. Svet stvari je navsezadnje pomemben le kot neki vidik na človeku ali na njegovem okolju. Prava dobrina, za katero pravzaprav gre, je osebnostna ljubezen.

Tukaj bi mogel kdo takoj ugovarjati: Ljubezen do Boga je vendar temeljno dejanje sploh. Toda preden natančneje določimo medsebojni odnos dejanja ljubezni do stvari in dejanja ljubezni do Boga, je treba takoj jasno uvideti, da Bog sam v sebi in za ustvarjenega duha ni nikak »predmet« poleg drugih predmetov, ni predmet, na katerega bi se mogel človek obrniti na isti deljeni način kakor na mnogoterost predmetov in oseb tostranskega izkustva. Bog nam je namreč dan vedno kot onstranski nosilni temelj izkustva, nikoli kot direktni predmet; vedno je podan le »indirektno« v izkustvu meja, ki jih imajo vse stvarnosti, katere direktno spoznavamo. Obenem pa velja tudi trditev: Kakor hitro stopi človek v resnično ljubečo povezanost z okoljem, pomeni to na neki način hkrati tudi že prihod pred Boga; kajti ljubezen, ki velikodušno in brez pridržkov sprejme drugo osebo, je vključno tj. v svojih koreninah, vedno že tudi ljubezen do Boga. S svojim odrešitvenim nagovorom se torej Bog obrača vedno na človeka, ki je v njem že navzoča tostranska ljubezen, a takšna, da je z dinamiko duha in po milosti vključno usmerjena tudi že neposredno na Boga, s čimer edinim izpolni svoje lastno bistvo.

To moremo potrditi tudi s trditvami tradicionalne teologije. Ta teologija nam zatrjuje, da obstoji takšna ljubezen do bližnjega, ki je že sama po sebi »božja krepost«, se pravi: v njej se uresničuje neposrednost do Boga v njem samem. Če resno vzamemo to ugotovitev, tedaj vidimo, da ne ljubimo bližnjega zato, ker Bog tako hoče in ker bi torej kršitev te zapovedi pomenila tudi nasprotovanje ljubezni do Boga. Trditev marveč pomeni tudi to in predvsem to, da je dejanje ljubezni do bližnjega (kot caritas, tj. kot nadnaravna, v milosti zakoreninjena ljubezen) sama v sebi hkrati tudi že ljubezen do Boga. Kot resnična ljubezen ima za svojo nosilko milost, to je ljubezen, ki jo sam Bog usmerja k Bogu. To se ne zgodi samo sem in tja, temveč vedno in povsod, kjer koli obstoji resnična ljubezen do bližnjega. Kajti milosti, ki je za to potrebna, ne smemo razumeti tako, kakor da bi jo Bog ponudil samo včasih. Ta milost je marveč človeku dana sicer v svobodni naklonjenosti, toda vedno, pa naj jo človek (v svoje posvečenje) sprejme ali pa (v svojo neizbežno obsodbo) odkloni. Ta ljubezen do bližnjega je resnično ljubezen, kakor jo človek pristno in prvobitno doživlja tam, kjer res v polnem smislu ljubi; nikakor ni to zgolj izpolnitev neke zapovedi, ki hoče

človeka varovati pred surovo sebičnostjo nekoga drugega. Tam, kjer gre samo za spoštovanje pravic drugega, tam kjer človek samega sebe ohrani za sebe, tam ni nikake ljubezni, ki bi bila našla svoje absolutno bistvo. Zato more ljubezen do bližnjega biti najvišja vrednota in izpopolnitev postave sploh; zato sodnik v Jezusovi priliki vpraša samo po dejanjih in opustitvah ljubezni do bližnjega in sodi po pravilih, ki Boga navidezno sploh ne upoštevajo.

Dejanje, ki se (v izpovedovanju vere, v bogočastju itd.) izrečno nanaša na Boga, nosi vedno znamenje svojega izvora in zajetosti v tisto dejanje božje ljubezni, ki je ljubezen do bližnjega; brez tega razmerja do sočloveka bi ne bilo to dejanje pristno. Ta teološka narava ljubezni do bližnjega je sicer dana le po milosti; in popolna zavest glede te milosti ni mogoča. A teološko bistvo ljubezni do bližnjega more kljub temu biti predmet izkustva, čeprav ne v popolnem smislu in gotovo ne zgolj z zrenjem v notranjost in brez odnosa do odrešitvene zgodovine in do zgodovine razodetja, kjer je postalo to bistvo nekaj izrečnega (»kategorijalnega«). Kajti v svobodnem odločanju ljubezni, v absolutni resnobi odnosa do bližnjega stopi človek tudi v odnos pritrditve Bogu, pritrditve v dejanju, katerega nosi božja milost in ki pomeni neposredni odnos do Boga; in četudi ne more človek z vso gotovostjo reči, da je res dal takšno pritrnitev Bogu, in se ne more s tem »hvaliti«, vendar more vsaj nepredmetnostno vedeti za to; kajti to je vendar pritrnitev — podarjena mu v milosti — pritrnitev, ki jo Bogu izreka on sam v svojem srcu.

Če zdaj to obrnemo na ljubezen do Jezusa Kristusa, moramo reči: To je edinstveno in najvišje dejanje ljubezni do bližnjega. V Kristusu kot osebi, na katero se to dejanje obrača, je namreč dan absolutni in nepreklicni višek tega, kar vsaka ljubezen do bližnjega obravnava in podstavlja v ljubljeni osebi. Tu je podana enota Boga in človeka; in to je temelj za enoto božjega in človeškega vidika ljubezni do bližnjega.

#### č) Češčenje svetnikov in češčenje Boga

Obrnimo zdaj na kratko tisto, kar smo ravnokar povedali, na svetnike. Svetniki pripadajo Kristusu, kakor mu pripadajo vsi, ki so »v Kristusu« (to se pravi v posvečujoči milosti) umrli. »Vsi namreč, ki so Kristusovi in imajo njegovega Duha, se zraščajo skupaj v eno Cerkev in so med seboj zedinjeni v Kristusu (prim. Ef 4, 16). Zedinjenje potnikov z brati, ki so zaspali v Kristusovem miru, se nikakor ne pretrga, temveč se, kakor uči stalna vera Cerkve, s skupno deležnostjo pri duhovnih dobrinah še okrepi.«<sup>7</sup> Svetniki so del Kristusovega skrivnostnega telesa; zato se jih Cerkev posebej spominja in se z njimi zedinja vsakokrat, ko Kristus v odrešenje sveta po Cerkvi daruje Očetu svoje telo in ko Cerkev daje naprej Kristusovo telo in v njem sebe in svojo lastno zgodovino, ki je v nebeški Cerkvi, to je v zveličanih, postala nekaj dokončnega.

Svetnike moremo ljubiti v resnično ljubeznijo, s takšno, ki je prepojena z milostjo; in v takšni ljubezni prav tako dosežemo neposrednost v odnosu do Boga, kakor sicer v krščanski ljubezni do bližnjega; saj takšna ljubezen ravno s svojo neposrednostjo v odnosu do Boga postane

<sup>7</sup> KC 49.

religiozna dejavnost. Ker pa je takšno ljubezen mogoče uresničiti samo tedaj, če in ker se je že prej posrečilo najti dejanje ljubezni do kakega konkretnega človeka, s katerim se srečamo tukaj v telesu, zato je celo v nadvse vzvišenem dejanju ljubezni do Kristusa in do tistih, ki so končnoveljavno zedinjeni z njim, to je do svetnikov, temelj in pogoj preprosta ljubezen do oseb naše vsakdanjosti. Bolj svetopisemsko govornjeno: Le kdor se je srečal z nepoznanim Kristusom v svojem bratu in v svoji sestri, se more — najpozneje ob sodbi — izrečno srečati z Njim samim.

Če odmislimo od češčenja svetnikov, kakršno izvršuje celotna in »uradna« Cerkev (ta svetnike mora častiti, da tako oznanja zmagovitost božjega usmiljenja), potem iz teh premislekov sledi, da češčenje svetnikov posameznega kristjana samo po sebi ne obvezuje: Bistvo tega češčenja namreč posamezni kristjan izvršuje že v ljubezni do bližnjega. Seveda pa se ne sme načelno in izrečno zapreti izvrševanju tega češčenja v liturgiji, kjer Cerkev konkretno daje pričevanje o tem, da je božja milost svetu ne le ponudena, marveč da kot eshatološko zmagovita svet v celoti tudi dejansko odrešuje, najbolj oprijemljivo v svetnikih. Kajti »v življenju tistih, ki so sicer deležni naše človeške narave, a se popolneje spremenijo v Kristusovo podobo (prim. 2 Kor 3, 18), razodeva Bog na živ način svojo navzočnost in svoj obraz. V njih nam on sam govori in nam daje znamenje svojega kraljestva, ki dobiva za nas močno privlačnost, ko imamo nad seboj tolik oblak prič (prim. Hebr 12, 1) in takšna pričevanja za resničnost evangelija.«<sup>8</sup>

Iz povedanega je tudi razumljivo, da bi se moralo navajanje k živemu razumevanju za češčenje svetnikov pri posamezniku začeti s tem, da bi začel umevati, kako in zakaj njegova absolutna ljubezen, ki jo ima do ljudi svojega lastnega življenja, ostane in se razvija naprej k tistemu, kar je češčenje svetnikov v pravem pomenu; predpostavljati pa je treba, da ima ta ljubezen pogum krščanskega upanja, ki se izraža v prepričanju: Božja milost je ljubljene rešila. Navidezni molk, v katerega taka ljubezen vidi rajne potopljene, ima vsekakor tudi pozitivno stran. Takšen molk daje tudi uradnemu češčenju blagodejno diskretnost in tihoto: V molku smrti, v molčeči navzočnosti neizrekljive skrivnosti je Bog bolj blizu in »tukaj« kakor v mnogem govornjenju. To sme veljati za zasebno in za »uradno« češčenje svetnikov.

»Priporočanje« svetnikom ali »klicanje« svetnikov »na pomoč« pa je v temelju le pogum ljubezni, ki se drzne govoriti »ti« tudi prek slehernega praga smrti; in obenem je to vera, da noben človek ne živi sam in in samó zase, marveč da je slehernó življenje v Kristusu pred Bogom za vse veljavno. In »priprošnja« svetnikov ne pomeni nikakršnega posredovalnega »biroja« in nikake »instančne poti«, po kateri bi moral iti, da pridem do »vladarstva svetá« in do zakladov nebeških milosti. Priprošnja svetnikov marveč pomeni, da ima vsako življenje vere in ljubezni večno veljavo in pomen za vse ljudi in da rešeni v blaženosti sprejema to svojo pomembnost in živi iz nje. In ker gre tu za duhovni svet, kateremu je Bog dal delež samega sebe, in kjer je tisto, kar je posamično, povezano s celoto, zato je izrečno ali vključno klicanje kakega »uradnega« svet-

<sup>8</sup> KC 50, 2.



nika ali kakega rajnega, katerega posamezni kristjan v veri in upanju ljubi, na neki način vedno tudi klicanje vseh svetnikov: v veri izvršeno iskanje zavetja v občestvu vseh odrešenih.

Temeljna skrivnost krščanstva ni ta, da je Bog ustvaril od sebe različni svet, v katerem mu mora stvarstvo služiti kot svojemu Gospodu, kakor da bi svet dajal Bogu tem več časti, čim bolj sam izgine; skrivnost krščanstva je namreč ta, da milost, katera je končno Bog sam, svet pobožanstvuje. Ko tako svet raste in postaja veličasten ter dosega odrešenje, se Bog sam dviga v svojem veličastvu in ob tem pobožanstvenem svetu je človek pritegnjen v neposredni odnos do Boga. Vse to se uresničuje v Kristusu in po Kristusu, a zato posebno resnično in globoko.

Češčenje svetnikov je torej le poziv, naj se naučimo res razumeti krščanstvo. To si danes večkrat samo obtežujemo. Naučiti se resničnega krščanstva sploh ni tako lahko. Tega si ne smemo napravljati še težjega s tem, da bi ravnali tako, kakor da bi to bilo nekaj lahkega. A prav k temu, da se priučimo krščanstvu, nam hočejo pomagati svetniki, naši bratje, ki so že dosegli dovršitev in ki prosijo Boga živih, naj bi tudi nam dal gledati luč, ki je obličje božje ljubezni in večnost božjega življenja.

Drugi vatikanski cerkveni zbor povzema svoj nauk o češčenju svetnikov, tej odlični šoli krščanskega življenja in posebej najvišje krščanske zapovedi: »Kar najbolj se torej spodobi, da ljubimo te prijatelje in sodediče Jezusa Kristusa, pa tudi naše brate in odlične dobrotnike, da dajemo Bogu zanje Bogu dolžno zahvalo, da jih ponižno kličemo in se za doseganje dobrot od Boga po njegovem Sinu Jezusu Kristusu, našem Gospodu, ki je edini naš Odrešenik in Zveličar, zatekamo k njihovim molitvam in njihovi mogočni priprošnji'. Saj vsako naše iskreno pričevanje ljubezni, ki ga skazujemo nebeščanom, po svoji naravi teži h Kristusu in ima svoj cilj v njem, ki je 'krona vseh svetnikov', in po njem v Bogu, ki je čudovit v svojih svetnikih in v njih poveličan (prim. 2 Tes 1, 10).«<sup>9</sup> Zraven koncil naroča, naj se odpravijo pretiravanja ali pomanjkljivosti, če so se v pogledu na češčenje svetnikov vgnezdile. Vedno pa je treba imeti pred očmi, »da naš stik z nebeščani, če je le pojmovan v polnejši luči vere, nikakor ne zmanjšuje najvišjega češčenja, ki ga skazujemo Bogu Očetu po Kristusu v Svetem Duhu, temveč nasprotno: še močnejše ga bogati.«<sup>10</sup>

Tudi v območju protestantizma, ki je svoje nasprotje do katoliške Cerkve večkrat utemeljeval med drugim s trditvijo, da katoličani s svetniškim češčenjem na docela nedopusten način postavljajo v senco tisto vdanost, ki gre le Kristusu in Bogu samemu, se danes v mnogočem uveljavlja bolj trezno gledanje na svetnike in njihov pomen na resnično krščansko vernost. Mnogi protestanti poznejše dobe so češčenje svetnikov sploh odklanjali in se pri tem radi sklicevali na začetnike reformacije. A v novejšem času so sami začeli ugotavljati, da npr. starejši protestantski kolektarji, pridige in postile s spoštovanjem imenujejo celo vrsto svetnikov ali pa o njih podajajo tudi obširen življenjepis. Tako npr. o Lavrenciju,

<sup>9</sup> KC 50, 3.

<sup>10</sup> KC 51, 1.

Martinu iz Toursa, Nikolaju, Juriju, Krištofu, Joahimu in Ani, Fabijanu in Sebastianu, Marjeti, Katarini, Doroteji in Kunigundi. Luter sam z velikim spoštovanjem omenja sv. Elizabeto Türinško in imenuje sv. Nežo in Agato za vzornici v boju zoper satana.

Max Thurian, znani današnji teolog reformirane Cerkev, menih samostane Taizé, ni osamljen med protestantskimi teologi, ko opozarja na neskladnost s starim krščanskim izročilom in s sv. pismom samim in sploh z bistvom krščanstva, ako svetnikom ne damo nikakega mesta v svojem krščanskem življenju. »Cerkev, ki prezira občestvo svetnikov«, tako piše M. Thurian, »vseh svetnikov, sedanjih in preteklih, tukaj in drugod, taka Cerkev je v nevarnosti, da se izgubi v individualizmu in v sektaštvu. Duša, ki se giblje le v srcu presv. Trojice in v svetopisemski zgodovini, ne pa v Cerkvi in v pričevanju vseh stoletij, bo poznala samo individualistično in odrevenelo pobožnost. Cerkev, ki se ne obnavlja ob stiku z življenjem svetnikov in s tradicijo, postane sektaška in se odreže od velikega telesa kristjanov in od vseh bogastev, ki ga to telo vsebuje... Spominjanje svetnikov v Cerkvi je oblika popolne ljubezni. Ni mogoče ljubiti Boga le v njem samem; treba ga je ljubiti tudi v naših bratih, v Cerkvi, v njegovih svetnikih. In če smo razumeli globoki smisel občestva svetnikov kot naše resnično zedinjenje z vsemi tistimi, ki so v Kristusu, in to iz vseh stoletij in iz vseh krajev, moramo na to ljubezen do naših bratov gledati kot na nekaj, kar objema vse svetnike krščanskega izročila. Ljubezen do bratov, ki napravlja našo ljubezen do Boga popolno (prim. 1 Jan 4, 20, 21)... to je ljubezen do bratov celotne vesoljnosti v prostoru in času, ljubezen do vseh Kristusovih pričevavcev in seveda tudi do najbolj znanih v Cerkvi: do Petra in Pavla, do Avgušтина in Frančiška, do Tomaža in Bernarda... Vsi ti nas vodijo in nas podpirajo v vsakdanjem boju; ko nje ljubimo, ljubimo v njih Kristusa, čigar podobo odsevajo... Posnemati Pavla in Marijo pomeni posnemati Kristusa, pomeni dojeti enega od vidikov Kristusove osebe, ki se v njima razodeva, in obrniti ta vidik nase. Spominjanje svetnikov Cerkvi je ljubezen do Kristusa ter posnemanje Kristusa in tudi dejanje hvaležnosti za darove, ki se v svetnikih razodevajo, za moč njegovega vstajenja in prerojenja.«<sup>11</sup>

Z razumom in svobodno voljo obdarjeni človek je poklican k notranjemu občestvu z Bogom. V svetnikih, ki jih je Bog po Kristusu še posebej bogato obdaril, se ta poklicnost uresniči v izrednem sijaju. Če moramo o vsakem človeku reči, da ga Bog nikoli in na noben način ne »absorbira«, potem velja to tudi o svetnikih, ki so že dopotovali in ki v Bogu že uživajo »nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17). Ne moremo biti pravi kristjani in katoličani, če nismo živo prepričani, da Bog svetnikov ni »absorbiral«, marveč jih je potrdil v dokončni podaritvi, s katero jim je podaril samega sebe. Bog je resnično Bog živih in ne mrtvih; kdor se njemu približa, se ne utopi, marveč šele pride k svoji lastni popolnosti in samostojnosti. Resnični Bog, ki po besedah sv. Tomaža Akvinskega »ne išče svoje slave zaradi sebe, ampak zaradi nas«,<sup>12</sup> ne potrebuje tega, da bi stvari, ki jih je sam obdaril, oslabiljal

<sup>11</sup> M. Thurian, *Mariology Reformed*, London 1951, 313—315; nav. D. Bertetto, *Maria Madre universale*, Fiorenza 1958, 691 sl.

<sup>12</sup> Sv. Tomaž Akv., *S. th.* 2—2 q. 132 a. 1.

v njihovi moči in sijaju. Prepričani moramo torej biti, da češčenje svetnikov, kakor ga Cerkev goji in priporoča, ni nikak »prikrit politeizem« (= mnogoboštvo) in tudi ne kaka otročja vrsta pobožnosti, kateri se še nikoli ni razkrila silnost in neznanska skrivnost Boga v njegovi transcendenci. Pravo češčenje svetnikov je marveč izraz zrelosti našega razmerja do Boga. Kajti ta zrelost ve, da stvar ne izgine v prepadu Boga, ako se Bogu res preda, marveč da tedaj šele postane resnično živa in veljavna ter pomembna. In dovršeno jo najdemo na najvišji način, ki je stvára sploh možen, ravno v neskončni in neizrekljivi božji dovršenosti.

#### d) Drugotno »sredništvo« svetnikov ob edinem Kristusovem sredništvu

V zgodovini odrešenja, ki se do konca sveta še vedno odvija, spadamo skupaj, sestavljamo enoto in smo po besedah sv. Pavla božji sodelavci v medsebojnih odnosih. Vsakdo je na neki način tudi posredovalec ali srednik odrešenja in zveličanja za druge. Ne sicer v tem pomenu, da bi se iz svojih moči dvignil in prinesel od večnega Boga odrešenje. Toda odrešenje je že moralo biti pri nas, in sicer po božji milosti in po božjem delovanju; šele potem ga moremo »posredovati« tudi drugim. Ker je odrešenje že prišlo k nam, in sicer v Kristusu in samo v njem, in to v tistem edinem občestvu ljudi, v katerem vsakdo zavisi od vsakogar, je hotel Bog v svoji milosti in usmiljenju tudi to, da bi bili drug drugemu pomočniki tudi v doseganju in naklanjanju odrešenja. V Kristusu je namreč prišlo odrešenje na svet tako, da ga postanemo deležni drug po drugem, čeprav je — ako gledamo z božje strani — namenjeno vsakomur neposredno v Jezusu Kristusu, glavi enega samega človeštva. Mi vsi smo ne ravno tvorci odrešenja, pač pa drug za drugega posredovavci tega odrešenja in bomo celo morali dajati odgovor pred božjo sodbo o tem, ali smo na nam možni način, v svojem življenjskem položaju, z nam darovanimi darovi in talenti storili za druge to, kar bi morali kot »sredniki« storiti za tiste, ki so nam blizu.

Če torej obstoji to človeško sredništvo odrešenja v občestvu svetnikov po Kristusovi milosti že na tej zemlji, ali bodo potem tisti, ki so z vsem svojim življenjem, z vsem, kar so bili in kar ostanejo, prešli v veličastvo božjega življenja, imeli za nas manjši sredniški pomen kakor na tej zemlji? Ali ne bodo v občestvu svetnikov, v občestvu zveličanja, v katerem pripadajo nam, še posebno sedaj za nas pomembni? Ali ne spada to k jedru krščanstva?

Češčenje svetnikov in priporočanje njihovi priprošnji nas, kakor smo že omenili, posebej opozarja tudi na važnost molitve, ki je prva milost (Bog nam jo vedno nudi!) in ki edina odpre našo dušo za vse druge darove. Svetniki nam morejo pomagati le s tem, da našo prošnjo tako rekoč predlože Bogu in z njo združijo svojo priprošnjo. V časnih rečeh moramo seveda v svoji prošnji vsaj vključno napraviti pridržek: če to ustreza božji volji in božjim načrtom.

Ko kličemo svetnike na pomoč (in to velja tudi za Marijo in angele), nimamo nikoli opraviti le s svetniki, ločeno od Boga. Naj se na svetnike (in tudi na prebl. Devico) obračamo s kakršnimi koli izrazi, vedno morajo

ti izrazi biti enakovredni besedam: »Prosi za nas!« Tudi ni posameznemu verniku za zveličanje nujno potrebno, zatekati se k svetnikom, ako se le načelno drži nauka Cerkve tudi glede občestva svetnikov; vsakdo se more obračati naravnost na Kristusa oziroma na Boga. Toda ker je božja previdnost svetnike dejansko pritegnila v svoj odrešitveni načrt ne le kot naše vzornike (to je priznaval npr. tudi Luter še po svojem dokončnem odpadu od Cerkve), marveč tudi kot naše priprošnjike — seveda odvisne od Kristusa —, zato bi pomenilo zanikrnost, ako bi od Boga ponudeno sredstvo pustili neizrabljeno. Tudi tu veljajo Jezusove besede: »Pridobite se prijateljev... da vas sprejmejo v večna bivališča« (prim. Lk 16, 9).

Da to drugotno »sredništvo« svetnikov prav nič ne nasprotuje resnici o edinem sredniku Kristusu, je lepo izraženo v starokrščanski umetnosti in v liturgiji. Kadar so verniki prvih časov stopili v baziliko, je bil njihov pogled ob vrsti stebrov nujno pritegnjen v ospredje. Od tam jih je iz apside nad oltarjem pozdravljala podoba novega stvarstva: Kristus Gospod, Pastir in Kralj, in zadaj za njim, ožarjen z njegovim sijajem, bleščeči nebeški Jeruzalem. Saj tudi sv. Pavel v pismu Efežanom konča svojo himno o delu odrešenja in o božjem usmiljenju s slavonspevom: Bogu slava v Cerkvi in v Kristusu Jezusu v vse rodove vekomaj (Ef 3, 21). — S tem pa je bil dan tisti akord, ki naj odslej obvladuje tudi molitev Cerkve. »Dostop« do Boga smo dobili: po Kristusu Gospodu našem. Tedanjim ljudem je tisto spremenjenje sveta, ki se je izvršilo v Kristusu in le po njem, ostalo zelo živo v zavesti. Biti kristjan je pomenilo, da je človek našel priključitev Kristusu in da more tako z njim, prost slehernega strahu, poln zaupanja dvigati svoje oči k Bogu. S tem je bila najdena tudi priključitev Cerkvi kot občestvu tistih, ki jih je v svoji milosti skupaj sklical Bog v Kristusu in jih napravil za svoje ljudstvo. Pripadati Cerkvi kot živ ud pomeni stati v božji milosti, biti božji otrok. S tem pa stati v živem odnosu tudi do tistih Kristusovih udov, ki so že »dopotovali« in se neločljivo združili s Kristusom. In ti nam morejo in hočejo pomagati, da bi tudi mi dosegli cilj svojega hrepenenja, ki je Kristus, »krona vseh svetnikov«, in po njem Bog, ki je čudovit v svojih svetnikih in v njih poveličan.



# Spregled od splošnih cerkvenih zakonov

(Razlaga apostolskega pisma Pavla VI »O SLUŽBAH ŠKOFOV«)

Stanko Ojnik

DE POTESTATE DISPENSANDI A GENERALIBUS ECCLESIAE LEGIBUS

**Summarium:** In MP De episcoporum muneribus datur Episcopis potestas dispensandi fideles in casu particulari a lege generali Ecclesiae. Attamen expresse dicitur: Can. 81 CIC tantummodo derogatur non supprimitur, quia MP De Episcoporum muneribus non providet omnibus necessitatibus quibus providet can 81. Subiectum, materia et extensio potestatis in can. 81 et in MP non sunt eadem res. De causis dispensandi introduxit MP criterium novum — »bonum spirituale fidelium«. Causae canonicae iam non requiruntur sed relinquuntur discretioni Ordinarii. Nimia severitas in concedendo est vitanda, sed requiritur semper quaedam proportio inter bonum spirituale, quod ex dispensatione speratur, et dispensationem quae est vulnus legis. Potestas dispensandi est pro Episcopis ordinaria et semper delegabilis ex toto vel ex parte.

Dne 15. junija 1966 je izšlo apostolsko pismo-motu proprio (MP) »De episcoporum muneribus« — »O službah škofov« (OSS), ki ureja pravice škofov glede spregledov od splošnih cerkvenih zakonov.

Koncilski odlok »O pastirski službi škofov«, pravi v tč. 8: »Škofje imajo kot nasledniki apostolov v škofijah, ki so jim izročene, sami po sebi vso redno, lastno in neposredno oblast, ki je potrebna za izvrševanje njihove pastirske službe; vendar pa je vedno v vsem neokrnjena oblast rimskega škofa, ki jo ima po svoji službi, da namreč nekatere zadeve pridržijo sebi ali kakim drugim oblastim.

Posamezni krajevni škofje [Episcopi dioecesani] so pooblašteni, da v posameznih primerih dajejo spregled od splošnega zakona tistim vernikom nad katerimi po pravu izvršujejo oblast, in to vsakokrat, ko menijo, da je dobro za njihov dušni blagor. Izjema je le, če si je vrhovna cerkvena oblast kaj posebej pridržala.«

Koncil je hotel poudariti, da morajo imeti škofje vso potrebno oblast za izvrševanje svoje pastirske službe, istočasno pa je tudi povedano, da ima rimski škof pravico pridržati si nekatere zadeve. Ta splošna načela, veljavna za latinsko in vzhodne cerkve, potrebujejo natančnejše določbe, da se lahko ohrani potrebna enotnost v ravnanju. Delno urejata to za vzhodne cerkve apostolsko pismo »Episcopalis potestatis« z dne 2. maja 1967, za latinsko cerkev pa zgoraj omenjeno apostolsko pismo OSS.

Apostolsko pismo OSS lahko razdelimo v dva dela. Prvi del prinaša splošna pravila glede podeljevanja spregledov od splošnih cerkvenih zakonov (tč. I—VIII), drugi pa seznam primerov, ki so pridržani sv. sedežu (tč. IX).

## A. Splošna pravila

Kan. 81 Zbornika cerkvenega prava (ZCP) pravi: »Ordinariji, ki so nižji od papeža, ne morejo podeljevati spregledov od splošnih cerkvenih zakonov, tudi v posebnem primeru ne, če jim ni bila ta oblast podeljena izrečno ali vsaj vključno, ali če se je težko obrniti na sveto stolico, in je

hkrati v odlašanjju nevarnost za veliko škodo in gre za spregled, ki ga apostolska stolica navadno podeli.«

Tukaj nastane vprašanje, ali apostolsko pismo OSS ta zakon odpravlja ali ga pa samo spreminja. Preden bomo odgovorili na to vprašanje, bo koristno pojasniti nekatere pojme.

### Kaj je splošen zakon in kaj je spregled?

Splošni cerkveni zakoni so tisti, ki vežejo povsod vse tiste, za katere so bili izdani. Spregled pa pomeni razveljavljenje zakona v posebnem primeru. Sv. Tomaž pravi: *Dispensatio est legis in casu speciali relaxatio* (2—2 q. 97 a. 6). Namen spregleda je omiliti stroge pravne predpise glede individualnih razmer, z drugimi besedami, spregled je potreben, da odstrani trdoto zakona.

Takoj na začetku je treba tudi poudariti, da vsi zakoni, ki jih je Cerkev v ZCP in drugih dokumentih izdala in ne preklicala, ostanejo v veljavi, razen če jih je 2. vatikanski cerkveni zbor izrečno, »aperte«, preklical, odpravil ali spremenil. Nikakor se ni mogoče sklicevati na »duh« koncila in uvajati v cerkveno zakonodajo nekakšen laksizem. Čeprav je vesoljni cerkveni zbor predlagal reformo ZCP, ostanejo v veljavi vsi zakoni, ki niso izrečno odpravljeni. Teh sprememb pa je sorazmerno zelo malo (nekaj glede vzhodnih Cerkva, nekaj v apostolskem pismu »*Ecclesiae Sanctae*« z dne 6. avgusta 1966, kjer so podane norme za izvajanje nekaterih koncilskih odlokov). Odprave zakona ne smemo suponorirati, ampak je treba vsak primer posebej dokazati. Tudi v dvomu se preklic prejšnjega zakona ne domneva. Ko pa novi zakon izide, ga je treba tolmačiti po prejšnjem in ga kolikor mogoče spraviti z njim v sklad (kan. 23).

Poglejmo sedaj pozitivne določbe apostolskega pisma OSS.

»Posamezni krajevni škofje so pooblašteni, da v posameznih primerih dajejo spregled od splošnega zakona tistim vernikom, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast, in to vsakokrat, ko menijo, da je dobro za njihov dušni blagor. Izjema je le, če si je vrhovna cerkvena oblast kaj posebej pridržala.«

#### 1. Nositelj oblasti

V koncilskem odloku »Kristus Gospod« tč. 8 je govora samo o krajevnih škofih. Apostolsko pismo OSS pa našteva tudi tiste, ki jih pravo z njimi enači. Našteti so: apostolski prefekt in apostolski vikar (kan. 294 § 1), apostolski administrator postavljen za trajno (kan. 315 § 1), samo-svoji prelati in opati (kan. 323 § 1). Tisti, ki nosijo enaka bremena, morajo imeti tudi enako oblast. Vprašanje nastopi, ali imajo te pravice tudi ostali prelati, ki se po pravu imenujejo ordinariji, čeprav niso izrečno naštet. Ker so dane te oblasti zaradi dušnega blagra vernikov in velja načelo »*communis ratio eorundem iurium*« in niso izrečno izključeni, lahko sklepamo z gotovostjo, da imajo to oblast tudi sledeči prelati:

a) generalni vikar; kan. 368 § 1 pravi: »Generalnemu vikarju pristoji po službi v vsej škofiji ista jurisdikcija v duhovnih in svetnih zadevah, ki jo ima po rednem pravu škof, izvzete so le tiste stvari, ki si jih je

škof pridržal, ali ki po pravu zahtevajo posebno škofovo naročilo.« Pravica dajati spreglede po apostolskem pismu OSS, spada k redni škofovi oblasti, zato ni potrebno za generalnega vikarja nobeno pooblastilo. V gornji materiji pravo ne navaja nobene izrečne omejitve;

b) škofov vikar; apostolsko pismo »Ecclesiae Sanctae« pravi v tč. 14 § 2, da ima redno namestno oblast, kot jo ima generalni vikar po splošnem pravu;

c) kapitularni vikar (kan. 435 § 1); to je namreč redna oblast brez izrečne prepovedi;

d) tudi začasni apostolski administratorji, saj imajo iste pravice in dolžnosti kot kapitularni vikar. (Prim. L. BUIS, S. I. De potestate episcoporum dispensandi, Periodica 56 [1967] 96).

Škofje pomočniki in pomožni škofje sami po sebi nimajo te oblasti, vendar pa apostolsko pismo »Ecclesiae Sanctae« I, tč. 13 § 2 naroča, da morajo biti pomožni škofje in škofje pomočniki imenovani za generalnega ali škofovega vikarja: »Episcopus dioecesanus debet Auxiliarem constituere aut Vicarium Generalem seu Syncellum aut Vicarium Episcopalem.«

## 2. Predmet spregledov

Cerkvene zakone delimo v liturgične in disciplinarne. Predmet spregledov, ki ga določa apostolsko pismo, so disciplinarni zakoni, vendar pa so izvezeti:

a) ustavni zakoni — *leges constitutivae*, ki jih Michiels takole opredeli: *quae positive determinant formam intrinsecam, seu elementa essentialia ipsum actum, qui ex iure canonico initium et totum statum capit, in suo esse seu determinata natura constituentia (Normae generalis, Romae 1949, Vol. I. 341);*

b) nadalje so izvezete obveznosti, ki izvirajo iz pogodb, ker obveznost v tem primeru ne izhaja samo iz cerkvenega zakona, ampak tudi iz naravnega;

c) izvezeti so tudi vsi naravni in pozitivni božji zakoni, kjer pride v poštev le papeževa namestniška oblast — *potestas vicaria* (spregled trdnega in neizvršenega zakona, privilegij vere, spregled javnih in privatnih zaobljub, ki so pridržane).

## 3. Komu se lahko dajejo spregledi

Ordinariji morejo podeljevati spreglede tistim, nad katerimi po pravu izvršujejo oblast (tč. VII). Ker je ta oblast nesporna, se sme izvrševati v svojo korist tudi izven svojega ozemlja in nad podanikom, ki je odsoten (kan. 201 § 3).

Spregled se more podeljevati samo v posameznih primerih — in *casu particulari*, vendar s tem niso mišljeni samo posamezniki, ampak tudi več fizičnih oseb, ki tvorijo skupnost v strogem pomenu — in *sensu stricto* (tč. VI). Skupnosti v strogem pomenu so redovne skupnosti, družina, bogoslovci v semeniščih; ne tvorita pa skupnosti v »*sensu stricto*« župnija ali kapitelj, kajti v tem primeru ta omejitev ne bi imela nobenega smisla.

Morejo pa prejeti spreglede tudi moralne kolegialne in nekolegialne osebe, čeprav ne tvorijo skupnosti v strogem pomenu, ker spregled sprejme

moralna oseba kot taka. Škof prav gotovo more spregledati kanoniški kapitelj obveznosti kora, ker je tak spregled »particularis« in se nanaša samo na eno osebo. Spregled v posameznem primeru je tudi, ako da škof spregled drugotnih oklicev vsem, ki so služili več kot 6 mesecev vojaški rok (za tiste kraje). Nasprotno pa bi bil spregled splošen — generalis, ako da npr. spregled od posta vsem vernikom škofije, zaradi kake posebne slovesnosti. Zopet pa je spregled posamezen, ako dobijo spregled od posta npr. samo težki delavci.

#### 4. Zadostni razlogi spregledov

Za spregled od cerkvenega zakona se zahteva upravičen in pameten razlog, pri čemer se mora upoštevati važnost zakona, od katerega se daje spregled, sicer je spregled, ki ga daje nižji od zakonodajalca, nedopusten in neveljaven (kan. 84 §1). Apostolsko pismo OSS pa pravi takole: »zakoniti razlog za spregled je dušni blagor vernikov« (tč. VII). S tem je zelo spremenjena dosedanja tozadevna disciplina. V teh primerih razlogi za spreglede niso več po pravu določeni kriteriji, ali praksa rimske kurije, ampak pastoralni razlogi. Praktično to pomeni, da je razsoja o zadostnosti razlogov prepuščena ordinarijem, ki pa morajo imeti pred očmi »dušni blagor vernikov«. Ta novi kriterij, ki ga je uvedel koncilski odlok »O pastirski službi škofov«, tč. 8 b, je zelo širok. Dušni blagor more biti duhovno dobro tistega, ki se mu spregled podeljuje ali pa tudi drugega, tako npr. odvrnitev pohujšanja. Zadosten razlog za spregled je tudi preprečitev prepogostih kršitev zakona. Pogoste kršitve zakona manjšajo ugled pravnega reda in lahko vodijo tudi do kršitev drugih zakonov. Upoštevati je treba, da je spregled tudi dopolnitev in izpopolnitev zakona, saj omili njegovo trdoto, ker zakon ne more upoštevati prav vseh posameznih okolnosti.

Biti pa mora neko sorazmerje med pričakovano duhovno dobrino, ki jo daje spregled in med ranitvijo zakona, vsak spregled je »vulnus legis«. Zato je lažje dajati spreglede tajno, kakor javno, posameznikom kot skupini, lažje enkratno, kot zaporedno vrsto spregledov.

Spregled pa ni samo dej ordinarijeve dobrohotnosti. Ako so zadostni razlogi, ordinarij mora podeliti spregled zaradi delivne pravičnosti — iustitia distributiva. Če bi v tem primeru ordinarij spregled odklonil, bi prisilil vernike, ki žive v izrednih prilikah, nositi nepotrebnna bremena, kar pa lahko pomeni prestop meje ordinarijeve oblasti. V dvomu o zadostnosti razloga se spregled sme prositi in se more tudi dopustno in veljavno podeliti (kan. 84 § 2).

#### 5. Redna oblast spregledovanja

Oblast, ki jo podeljuje apostolsko pismo OSS, je po pravu združena s službo, zato je redna. Redna oblast pa se lahko delno ali v celoti subdelegira, ker pravo tega nikjer izrečno ne izvzema (kan. 199 § 1).

Ta oblast je splošna, zato se sme tudi široko razlagati.

Sedaj bomo lažje odgovorili na vprašanje, ali je kan. 81, ki prepo-veduje škofom podeljevati spreglede splošnih cerkvenih zakonov, odprav-ljen ali samo spremenjen.



a) Apostolsko pismo OSS izrečno pravi, da je kan. 81 ZCP samo spremenjen — »derogatur«.

b) Pravno dogmatični razlogi, ki jih lahko naštejemo, so sledeči:

aa) Snov, ki jo obravnava kan. 81, ni ista kot v Apostolskem pismu OSS. V prvem primeru gre za »spregled, ki ga apostolska stolica navadno podeli«, v drugem pa so izključeni vsi primeri, ki si jih je papež pridržal. Med temi je mnogo takih, ki jih sv. sedež prav gotovo spregleduje.

bb) Glede obsega oblasti je treba reči, da se v moči kan. 81 lahko podeli splošen spregled, medtem ko apostolsko pismo OSS omejuje oblast le na posamezne primere.

cc) Nosilci oblasti so v kan. 81 ordinariji, med te prištevamo tudi višje redovne predstojnike izvzetih kleriških redov. Apostolsko pismo pa govori le o krajevnih škofih in tistih, ki se jim po pravu enačijo.

Iz povedanega je razvidno, da apostolsko pismo kan. 81 ni odpravilo, ampak je njegova pooblastila raztegnilo tudi na primere, ko se je mogoče obrniti na sveto stolico in ko ni nevarnosti velike škode, seveda v primerih, ki niso izrečno pridržani.

Nadalje ostane neokrnjena tudi pravica ordinarijev dajati spreglede v ostalih primerih, ki jih določa ZCP. Naštel bom le nekaj primerov: kan. 15; 459 § 3, 2; 647; 990; 1028; 1043 in 1045; 1313 in 1320.

Nadalje ostanejo v veljavi vse fakultete papeževih legatov in posebne fakultete ordinarijev (tč. IX).

## B. Seznam sv. sedežu pridržanih primerov v latinski cerkvi

Sveti sedež si je izrečno pridržal za vzhodne cerkve 15 primerov, za latinsko pa 20 in sicer:

1. Od obveznosti celibata ali prepovedi, da bi smeli diakoni in prezbiterji skleniti zakonsko zvezo, pa čeprav so bili iz kleriškega stanu zakonito postavljeni (kan. 213 § 2).

2. Od prepovedi izvrševanja duhovniške službe poročenim duhovnikom, ki so prejeli sv. redove brez spregleda sv. sedeža.

3. Od prepovedi, ki veže duhovnike, da ne smejo izvrševati zdravniške ali kirurške službe, sprejemati javnih služb, ki so povezane z izvajanjem civilne oblasti, sprejemati poslanskih ali senatorskih mest, kjer je to sv. sedež prepovedal, ter trgovati v svojo ali drugih korist (kan. 139).

4. Od splošnih zakonov, ki se nanašajo na redovnike kot stan, vendar pa ni pridržano to, v čemer so redovniki po koncilskem odloku »Kristus Gospod« tč. 33—35 podložni krajevnim ordinarijem. Spoštovati pa je treba redovno disciplino in pravice redovnih predstojnikov. Od drugih splošnih zakonov pa le, če gre za izvzete kleriške redove.

5. Od dolžnosti prijaviti duhovnika krivega zločina zapeljevanja pri spovedi, o čemer govori kan. 904.

6. Od nezadostne starosti ordinandov, ako presega eno leto.

7. Od krajšanja filozofskega in teološkega študija, tako glede časa, kakor tudi glede glavnih predmetov (Odlok »Optatam totius« tč. 12).

8. Od iregularnosti, ki so že predane sodišču.

9. Od iregularnosti in zadržkov za sprejem sv. redov: od iregularnosti zaradi nedostatkov, ako so rojeni iz prešuštva ali svetoskrunstva, ako so telesno pohabljeni, božjastni ali umobolni (kan. 984 § 1, 2), od iregularnosti zaradi kaznivega dejanja odpada od vere ali prestopa v krivoverstvo ali razkolništvo (kan. 985 § 1), od poskusa skleniti zakon, ali samo civilni, dasi jih je vezala vez zakona ali svetega reda ali redovniška zaobljuba, čeprav preprosta in začasna, ali pa je ženska s katero so to poskusili, bila vezana po obljubah ali po veljavnem zakonu (kan. 985 § 3). Od prostovoljno zagrešenega umora, uspešno odpravljenega ploda ali sodelovanja (kan. 985 § 4). Od zadržka, ki ga ima poročen mož za sprejem svetih redov.

10. Od izvrševanja že sprejetih redov v zvezi z iregularnostjo po kan. 985 3, ako je primer javen in 4, če je primer tajen, razen ako ni mogoče doseči sv. penitenciarije, pa tudi v tem slučaju ostane dolžnost čimprej urediti zadevo s sv. penitenciarijo.

11. Od nezadostne starosti za sklenitev veljavne zakonske zveze, ako presega eno leto.

12. Od zakonskega zadržka zaradi diakonata, prezbiterata ali slovesne redovne zaobljube.

13. Od zakonskega zadržka po kan. 1075, 2 in 3 (crimen).

14. Od krvnega sorodstva v ravni črti do drugega kolena in v stranski črti do drugega kolena v zvezi s prvim.

15. Od svaštva v ravni črti.

16. Od zakonskega zadržka mešane vere, ako ni mogoče izpolniti pogojev, ki jih predpisuje tč. I instrukcije »Matrimonii Sacramentum« kongregacije za verski nauk z dne 18. marca 1966.

17. Od pravno predpisane oblike za veljavnost zakona.

18. Od dolžnosti obnoviti zakonski pristanek pri ozdravitvi v korenini, ako se zahteva spregled od sv. sedežu pridržanega zadržka, če gre za naravni ali božjepравни zadržek, ki je prenehal, ali pa za mešan zakon, pri katerem niso bile upoštevane določbe zgoraj omenjene instrukcije.

19. Od povračilne kazni določene po splošnem pravu ali pa proglašene oziroma naložene od apostolskega sedeža.

20. Od časa, ki je določen za evharistični post.

V vseh teh pridržanih primerih se zrcali izredna skrb svetega sedeža za svetost duhovništva in zakonske zveze ter dolžno spoštovanje do svetega zakramenta v zvezi z evharističnim postom.

Omejiteni del apostolskega pisma kaže obenem, kako zelo želi Petrov naslednik, v moči primata, biti škofom v pomoč pri reševanju zgoraj naštetih težavnih primerov po načelu: vse morete, kar ni izrečno pridržano.

Te norme so začele veljati 15. avgusta 1966 in ohranijo svojo moč do izida novega Zbornika cerkvenega prava.

# Poslušalci in pridiganje

Štefan Šteiner

## AUDITORES ET PRAEDICATIO

**Summarium:** Auctor perscrutatur relationem auditorum ad praedicationem in basi declarationum («enquête») ca. 8000 auditorum ex Gallia, Italia, Germania et Slovenia.

Quales opiniones habent auditores de praedicatione uti medium salutis? De efficacitate contionis sacrae, de praedicatore (exemplum, contactus psychicus cum auditorio, mediatio externa) et de sermone sacro (argumentum, forma et spatium temporis sermonis).

Responsiones comprobant relationem auditorum hodiernorum ad praedicationem esse magis autonomam, personalem, criticam, exigentem quam in praeterito. Nova situatio pro praedicatione creatur. Auditores exigunt praedicationem christocentricam, revelantem veritates fundamentales fidei christianae, aspectum vitalem, charitativum, salutarem christianismi. Modum mediationis concionatrici magis immediatam, simplicem, naturalem, aptum ad fidem faciendam desiderant. Vita exemplaris praedicatoris confirmatio verbi esse debet. Sermonem ordinarium 10—15 momenta longum desiderant. Efficacitatem duraturam praedicationem in auditoribus non exercere putant. Generaliter in praedicatione annuntiationem Verbi Dei vident. Genuinae praedicationis famem ostendunt.

Proinde a contionatoribus sacris renovatio praedicationis exigitur. Auctor fundamentum huius 'aggiornamento' in meliore praeparatione fundamentali, id est tempore studii futurorum praedicatorum, et in praeparatione fidelium ad audiendum verbum Dei invenit. Pro futuris concionatoribus theologia verbi Dei introducenda est. Psychosociologia verbi, mediationis et auditorum, technica expressionis, ascetica magis pastoralis, iis necessariae sunt. Auditoribus autem elementa fundamentalia cognitionis de verbo Dei et ascetica auditionis in catechesi praebere deberet.

Praedicatio primum officium sacerdotum est (Paulus VI). »Vita aeterna« autem est »ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum« (Jo 17, 3).

## Uvod

Da bi poudaril važnost pridiganja v odrešitveni ekonomiji in da bi pospešil njegovo obnovo, je Pavel VI. v svoji prvi okrožnici zapisal: »Pridiganje je prvi apostolat. Naše delovanje, častiti bratje, je predvsem v oznanjevanju božje besede... Spet moramo začeti preučevati ne človeško zgovornost ali nečimrno retoriko ampak pristno umetnost oznanjevanja božje besede. Iskati moramo zakonitosti njegove preproščine, jasnosti, njegove moči in avtoritete..., da bi postalo vedno bolj večje v izražanju, pametno v metodi, prizadevno v izvrševanju, potrjeno s pričevanjem resničnih kreposti, zavzeto za to, da napreduje in da privede poslušalce k trdnosti vere, k spoznanju, da je božja beseda za življenje nujna, in k izvirom živega Boga.«<sup>1</sup>

Tudi 2. vatikanski cerkveni zbor je večkrat opomnil na osnovno važnost božje besede za krščansko življenje in nakazal smernice za izboljšanje njenega oznanjevanja, npr.: »Božje ljudstvo se najprej zbira

<sup>1</sup> »Ecclesiam suam«, 6. VIII. 1964.

po besedi živega Boga, in ta se vsekakor sme pričakovati iz ust duhovnikov. Ker se namreč ne more nihče zveličati, ki prej ni veroval, imajo duhovniki kot sodelavci škofov prvo dolžnost, da vsem oznanjajo božji evangelij... V sedanjih razmerah je pridigovanje za duhovnika neredko zelo težka naloga; da bi poslušalce res pridobil, mora razlagati božjo besedo ne samo na splošno in suhoparno, marveč mora z neminljivo evangeljsko resnico osvetljevati dejanske življenjske okoliščine.«<sup>2</sup>

V zadnjih treh desetletjih, odkar je J. A. Jungmann napisal klasično knjigo »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung«,<sup>3</sup> s katero se je začela nova doba v zgodovini pridiganja, so mnogo razpravljali o problematiki pridiganja. Ugotovljena je bila njegova kriza.<sup>4</sup> Istočasno pa so zahtevali tudi njegovo reformo tako dušni pastirji<sup>5</sup> kakor razni narodni<sup>6</sup> in mednarodni kongresi,<sup>7</sup> teologi,<sup>8</sup> laiki, ki so bili s pridiganjem nezadovoljni<sup>9</sup> itd.

Eden izmed poglavitnih vzrokov, zakaj je prišlo do krize pridiganja, je tudi prevelika odtujenost le-tega sedanjemu poslušalcu: pridiganje je premalo upoštevalo intelektualne in hotenjske zmožnosti poslušalcev, njihovo življenjsko okolje, duhovne potrebe, versko prakso, težnje, nadnaravni dinamizem v njih dušah itd. Danes je jasno, da se obnova pridiganja ne bo uresničila, če ne bomo dobro poznali poslušalstva pridig. Zato so poslušalci pridig vedno češče, posebno v zadnjem desetletju predmet razprav in raziskav. Proučujejo jih pod bibličnim, teološkim, psihološkim,

<sup>2</sup> Odlok o službi in življenju duhovnikov, 4, 1. Prim. tudi Odlok o past. službi škofov 12; Konst. o sv. bogoslužju 35.

<sup>3</sup> Regensburg 1936.

<sup>4</sup> Prim. npr. dela: A. Grimaldi, *Difetti della predicazione*, Napoli 1946; P. Charles-R. Leys-L. Stinghamber, *Prédication et prédicateur*, Tournai 1947; *La crise de la Prédication*, v »La Maison Dieu«, št. 13, 104 sl.; F. Jantsch, *Predigt-kritik — Die Frohe Botschaft*, Wien 1950, 95 sl.; J. Farkas, *Die Crisis der Predigt*, Zürich 1958; J. Hamer, *La crise de la prédication*, v »Révue Nouvelle«, 1959, 137 sl.; J. Ries, *Krisis und Erneuerung der Predigt*, Frankfurt 1961.

<sup>5</sup> Prim. npr.: F. M. Rintelen, *Die Predigt in unserer Zeit*, Paderborn 1946; J. Gerards, *Not und Arftrag der Verkündigung*, Aachen 1950; O. Wehner—M. Frickel, *Theologie und Predigt*, Würzburg 1958; D. Fennel, *What I miss in sermons*, v »*Doctrine and Life*«, Dublin 1964, 471 sl.

<sup>6</sup> Prim. npr.: *Predigt und Prediger in der Zeit*, predavanja V. avstrijskega pastoralnega kongresa na Dunaju, Wien 1937; *La Parola di Dio nella comunità cristiana*, akti VI. italijanskega narodnega kongresa za posedanjenje pastoracije, Milano 1957; *Božja riječ u zajednici*, predavanja na tečaju v Zagrebu, Zagreb 1963; *Oblikovanje nedeljske maše*, predavanja tečaja v Ljubljani (glej predavanje R. Lešnika), Ljubljana 1964.

<sup>7</sup> Prim. npr.: Ch. Moeller, *Théologie de la Parole et Oecuménisme*, poročilo o interkonfesionalnem kongresu v Chevetogne v l. 1950, v »*Irenicon*«, 1951, 313 sl.; J. Hofinger (prir.), *Katechetik heute*, akti kongresa v Eichstättu za misijonsko katehezo, Freiburg 1960; *La pastorale oggi*, akti I. mednarodnega pastoralnega kongresa v švicarskem Freiburgu, Milano 1962.

<sup>8</sup> Prim. npr.: V. Schurr, *Wie heute predigen*, Stuttgart 1949; A. Koch, *Die Ausbildung zum Predigeramt*, v »*Anima*«, 1955, 362 sl.; O. Wehner — M. Frickel, *Zeitgemässe Predigerausbildung*, razgovori homiletikov v Würzburg-u 1957, Würzburg 1957; S. Cajncar, *Esej o cerkvenem govorništvu*, Ljubljana 1958; J. Hofinger, *The Art of Teaching Christian Doctrine*, II. izd., University of N. Dame Press — Ind. (USA) 1962.

<sup>9</sup> Prim. npr.: Silens, *Le sermon du point de vue de l'auditeur*, v »*Nouvelle Revue Théologique*«, 1947, 563 sl.; J. P. Dubois-Dumée, *Predication et monde moderne*, v »*Le prêtre ministre de la Parole*«, Paris 1955, 19 sl.



sociološkimi<sup>10</sup> in filozofskimi vidikom,<sup>11</sup> skušajo spoznati njihov odnos do pridiganja s pomočjo anket.<sup>12</sup>

Tudi naša razprava govori o odnosu, ki ga ima današnji poslušalec do pridiganja. Da bi prikazali ta odnos čimbolj pristno, bo naše izvajanje temeljilo predvsem na izjavah, ki so jih v okviru anket dali poslušalci sami. Na razpolago so nam ankete, ki so bile izvedene v Franciji,<sup>13</sup> Zahodni Nemčiji,<sup>14</sup> Italiji,<sup>15</sup> in v Sloveniji.<sup>16</sup> Že zdaj povejmo, da nam te ankete, čeprav so bile narejene v tako različnih deželah, razkrivajo v bistvu isti odnos poslušalcev do pridiganja. Tudi nekateri spisi<sup>17</sup> in raziskave<sup>18</sup> laikov in duhovnikov nam bodo nudile koristno snov za pojasnitev tega odnosa.

V prvem poglavju naše razprave bomo skušali nakazati, kakšen je odnos poslušalcev do pridiganja kot takega, to pomeni, do pridiganja kot božje odrešitvene ustanove, kot sredstva zveličanja. V drugem poglavju bomo postavili v luč poslušalcev pridigarja, v tretjem pa bomo v tej luči predstavili pridigo, njeno vsebino in obliko. Posamezna vprašanja poglavij bomo najprej osvetlili z izjavami poslušalcev iz omenjenih štirih dežel, potem pa z našimi ugotovitvami, ki bodo kajpada sledile iz analize izjav poslušalcev.

Raziskava o tem, kaj mislijo poslušalci o pridiganju, ima gotovo pomen. Problematika poslušalcev se ne more rešiti s trditvijo: »Ni važno to, kaj poslušalec od pridiganja pričakuje. Važno je le to, po čem ima

<sup>10</sup> Pod temi štirimi vidiki je proučeval poslušalce kongres v Würzburgu l. 1960; akti kongresa so izšli v: O. Wehner-M. Frickel, Hörer und Predigt, Würzburg 1960. Mnogi elementi, ki motrijo poslušalca z vidika sv. pisma, so v: »La Parole de Dieu en Jésus-Christ«, Tournai 1961. Z vidika osnovne teologije so študirali poslušalce: H. Schlier, Wort Gottes, Würzburg 1958; P. Semmelroth, Wirkendes Wort, Frankfurt 1962; L. Laturelle, La révélation comme parole, témoignage et rencontre, v »Gregorianum« 43 (1962) 39 sl. S psihosociološkega stališča sta pisala o poslušalcih: V. Schurr, Wie heute predigen, Stuttgart 1949; F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, Düsseldorf 1955; M. Bühlmann, Adapting Catechesis to Missionary Conditions, v »Teaching All Nations«, Freiburg-London 1961, 60 sl.

<sup>11</sup> Prim. npr.: Akte VIII. kongresa »Société de Philosophie«, ki so bili objavljeni v knjigi »L'Homme et son prochain«, Paris 1956; F. J. Buytendijk, Phénoménologie de la rencontre, Paris 1952; D. Grasso, L'annuncio della salvezza, Napoli 1965.

<sup>12</sup> Prim. dela, ki so navedena pod opombami št. 13—16.

<sup>13</sup> Obsežno anketo so naredile nekatere katoliške revije in organizacije l. 1953—54; Povzetek ankete je bil objavljen v knjigi: »Le prêtre, ministre de la Parole«, Paris 1955.

<sup>14</sup> Rezultate ankete, ki je bila narejena v Nemčiji predvsem v l. 1959, sta zbrala O. Wehner in M. Frickel v knjigi »Hörer und Predigt«, Würzburg 1960.

<sup>15</sup> Služili nam bodo podatki ankete, ki so jo izvršili ob priložnosti misijona v Milanu l. 1957; delno jih je objavil L. Cattoretti v »Temi di predicazione«, št. 6, Napoli 1958, 283 sl. Poleg tega imamo na razpolago odgovore, ki jih je z intervjuji zbral B. Makovec v rimski župniji »San Luca« l. 1965.

<sup>16</sup> V l. 1964 je naredil anketo avtor te razprave med 500 poslušalci mariborskih župnij. L. 1966 pa je Škofijski ordinariat v Mariboru napravil pastoralno anketo med 141 verniki iz raznih slovenskih župnij, v kateri sta se dve vprašanji dotikali tudi pridiganja.

<sup>17</sup> Uporabljali bomo predvsem: J. Gülden — R. Scherr, Vom Hören des Wortes Gottes, Freiburg 1949; P. Hitz, Verkündigung der Frohbotschaft, Alsatia 1956; »La Parola di Dio nella comunità cristiana«, n. d.; J. Ries, n. d.

<sup>18</sup> Silens, n. d.; J. P. Dubois-Dumée, n. d.

potrebo in kar mu Bog hoče nuditi kot veselo oznanilo.<sup>19</sup> Kdor ve, kaj poslušalci mislijo o pridiganju, kaj od njega pričakujejo, ve tudi, na kak način božjo besedo sprejemajo, kakšne so njihove duhovne težave in potrebe, zmožnosti in življenjsko okolje. To znanje pa je za pridigarja sila važno zato, da more prilagoditi način svojega oznanjevanja, da ve, v kakšni obliki naj nudi večne nespremenljive resnice sedanjemu človeku, da spozna, katere teh resnic človek v tem ali onem času in okolju bolj potrebuje itd.; vse to je potrebno zato, da bi odrešilna božja beseda bila sprejeta z živo željo; da bi bila bolj asimilirana v življenje poslušalcev in bi potem obrodila »stoteren sad«. Torej je resnično, kar pravi Silens: »Da bo pridiganje poslušalcu res služilo, je treba, da on kot prvi iskreno pove, kaj o njem misli..., kaj pričakuje od duhovnika, ki oznanja božjo besedo.«<sup>20</sup>

## I. Odnos poslušalcev do pridiganja kot sredstva odrešenja

»Problem pridiganja je tako zamotan, kot še ni bil nikoli. Kolika razlika med poslušalci preteklosti in sedanjosti — tudi v najbolj zakotni vasi!«<sup>21</sup> V čem je ta razlika? Da jo bomo bolje videli, se seznanimo v tem poglavju najprej s splošno mentaliteto današnjih poslušalcev. Dalje se prepričajmo, ali se je s spremembo njihove mentalitete spremenil tudi njihov odnos do pridiganja kot sredstva odrešenja. Zanimivo bo potem čuti poslušalce, kaj menijo o učinkovitosti pridiganja za njihovo krščansko življenje in kakšno je njihovo razpoloženje neposredno pred pridigo. Mnenje o učinkovitosti in o razpoloženju nam bo naknadno pojasnilo, kakšen odnos imajo poslušalci do pridiganja kot sredstva odrešenja.

### 1. Splošna mentaliteta današnjih poslušalcev

U. Sciascia, italijanski pastoralni psiholog, misli, da določajo mentaliteto poslušalcev božje besede predvsem naslednji vzroki: 1. neurejen odnos do avtoritete; ker današnji človek ne spoštuje avtoritete tako kot nekdanji, je nezaupljiv in kritičen tudi do duhovne avtoritete oznanjevalcev božje besede; 2. izolacija religije od javnega življenja; ker je vera izrinjena iz javnega življenja, je padlo tudi zanimanje za njeno oznanjevanje; 3. protiverske ideologije; le-te oznanjajo svoj nauk in tako povzročajo versko indiferenco, ki oddaljuje vernike od poslušanja božje besede; 4. sredstva javnega obveščanja, film, radio, televizija in tisk, ki delujejo na poslušalca bolj plastično kot sama beseda, ki jo uporablja pridigar.<sup>22</sup>

Znani teolog oznanjevanja božje besede V. Schurr pa meni, da je »poglavitna karakteristika današnjega sveta nemirno iskanje življenja«,<sup>23</sup> kar se pogosto izrodi v letanju od užitkov do užitkov, more pa človeku

<sup>19</sup> Ugovor, ki ga je zabeležil O. Wehner v »Hörer und Predigt«, n. d., 186.

<sup>20</sup> N. d., 562.

<sup>21</sup> Prav tam, 561.

<sup>22</sup> Prim. La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 226—231.

<sup>23</sup> V. Schurr, *Theologia della predicazione*, Alba (Ed. Paoline) 1962, 27.

tudi poglobiti smisel za Kristusa, ki je življenje samo. Naslednja karakteristika današnjega človeka je socialnost, ki se izraža v socializmu, komunizmu, v humanizmu itd. ter prinaša s seboj tudi smisel za krščansko skupnost.<sup>24</sup> Današnji človek je tudi močno osebno usmerjen in si zaradi tega želi intimnega srečanja z Bogom in sočlovekom po ljubezni in tudi po besedi.<sup>25</sup> Vpliv eksistencializma pa »sili modernega človeka, da uveljavlja svoje individualno in konkretno bitje«, zato ga gola teoretičnost, splošnost, frazerstvo odbija.<sup>26</sup> Ker je dandanes zaradi atomskega orožja »dana možnost splošne smrti, je življenje vsakega konkretnega človeka neprestano na robu prepada, ki se imenuje ‚nič‘; zato živi sedanji človek v neprestani tesnobi.<sup>27</sup> Schurr je prepričan, da vse našete oznake današnjega človeka nudijo krščanskemu pridiganju mnoge možnosti, če jih le-to upošteva, če zna Kristusov nauk sedanjim ljudem prilagoditi in, predvsem, če ga kar najbolj pristnega posreduje.

Po našem mnenju bi morali imeti današnji oznanjevalci za to, da bi današnje poslušalce bolje razumeli, poleg Sciascia-jevih vzrokov in Schurr-ovih karakteristik pred očmi še sledeča dejstva: 1. prehod človeške družbe iz starih oblik življenja v nove oblike (kakšna razlika je npr. med starim in novim tipom družinskega, vaškega, mednarodnega življenja!), 2. velik porast civilizacije pri vseh družbenih slojih, 3. večje duhovne in materialne potrebe današnjega človeka, 4. mnoge (predvsem slabe) izkušnje z oznanjevalci najrazličnejših nazorov (tudi s krščanskimi oznanjevalci) in njihovi (pogosto zmaličenimi) nauki.

Vsak krščanski pridigar bi se varal, če ne bi danes priznal z J. Ries-om, da se je odnos poslušalcev do pridiganja »temeljito spremenil.«<sup>28</sup> Ali je ta odnos danes boljši ali slabši? Na to vprašanje nam bodo najbolje odgovorili poslušalci sami, ko jih bomo v nadaljevanju naše razprave pustili govoriti.

## 2. Kako poslušalci vrednotijo pridiganje?

### a) V Franciji:

»Nedeljska pridiga ni odveč. Naši duhovniki so zaradi svojega poslanstva dolžni, da nam ta dan nudijo kruh božje besede prav tako, kakor nam lomijo kruh evharistije. Kristjani moramo imeti glad po tej besedi, duhovniki pa bi morali smatrati oznanjevanje božje besede za svojo bistveno dolžnost.«<sup>29</sup>

»Težko je govoriti o Bogu. Samo Bog govori dobro o Bogu. Oznanjati božjo besedo pomeni: pustiti Boga, da govori o sebi... Tako so delali v stari zavezi očaki in preroki, v novi pa Jezus in apostoli..., in se pri tem ozirali na razmere; če je bilo potrebno, pa so nastopili tudi proti mišljenju časa. Tako so delali cerkveni očetje... in svetniki, Bernard, Frančišek

<sup>24</sup> Prim. prav tam, 61.

<sup>25</sup> Prim. prav tam, 79.

<sup>26</sup> Prav tam, 97.

<sup>27</sup> Prav tam, 117.

<sup>28</sup> Prim. n. d., 13.

<sup>29</sup> Le prêtre, ministre de la Parole, Paris 1955, 23.

Asiški, Dominik, Arški župnik. Ti so pustili Boga, da je govoril z njihovimi ustnicami. Pridiganje je samó sredstvo. Milost božja je tista, ki deluje.«<sup>30</sup>

»Zavedajte se, da je za 90 % ljudi, posebno na deželi, nedeljska pridiga edina duhovna hrana za ves teden.«<sup>31</sup>

»Poslušamo cerkvene govore zato, ker smo lačni božje besede. Lačni pa smo je toliko, kolikor nas vedo pridigarji zanjo pridobiti.«<sup>32</sup>

»Čakamo božje besede, ne vaše besede.«<sup>33</sup>

»Nismo več prepričani, da pri pridiganju sodeluje tudi sveti Duh.«<sup>34</sup>

#### b) V Zahodni Nemčiji:

Na vprašanje: »Želite, da ima vsaka nedeljska maša tudi pridigo?«, so vsi anketiranci, ki jih je bilo okoli 5000, odgovorili z »Da«.<sup>35</sup>

»Pridiga je edina priložnost, da čujemo kaj verskega.«<sup>36</sup>

»Mladina čuti lakoto po božji besedi.«<sup>37</sup>

#### c) V Italiji:

»Ob dobri pridigi začutimo Boga.«<sup>38</sup>

»Težko je priznati, da je duhovnikova beseda, pogosto tako človeška, božja beseda. Vsekakor: človek ima potrebo po božji besedi.«<sup>39</sup>

»Ne maramo politike, nočemo dnevnih informacij ne moraliziranja. Potrebujemo pridige, ki je polna duhovnosti in evangelija.«<sup>40</sup>

#### č) V Sloveniji:

Na vprašanje »Ali verjamete, da je pridiganje vrsta božje besede in da je potrebno za Vaše zveličanje?«, je 385 od 500 vprašanih Mariborčanov odgovorilo pozitivno. Primer: »Če ne bi verjel, da me po pridiganju vodi Bog v večno življenje, sploh ne bi poslušal pridig.«<sup>41</sup> 71 anketirancev je odgovorilo na vprašanje z večjimi ali manjšimi pridržki, kot npr. neki študent: »Brezbožni nauki pomnožujejo naše nejasnosti, ugovore in verske dvome... Nimamo popolnega zaupanja v pridiganje, vendar čutimo, da če obstaja kaka božja beseda, mora biti to tista, ki jo slišimo pri pridigi.«<sup>41a</sup> 28 vprašanih je odgovorilo negativno, npr. neki zdravnik: »Pridiga je dobra zato, ker nas uči poštenosti. Da bi bila božja beseda? Le kaj si domišljate?!«<sup>42</sup> Ostali na vprašanje niso odgovorili.

<sup>30</sup> Prav tam, 39.

<sup>31</sup> Prav tam, 23.

<sup>32</sup> Prav tam, 155.

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

<sup>34</sup> Prav tam, 143.

<sup>35</sup> Hörer und Predigt, Würzburg 1960, 212.

<sup>36</sup> Prav tam, 204.

<sup>37</sup> Prav tam, 198.

<sup>38</sup> Makovec intervju v Rimu 1965.

<sup>39</sup> Isti.

<sup>40</sup> Isti.

<sup>41</sup> Anketa v Mariboru 1964.

<sup>41a</sup> Ista.

<sup>42</sup> Ista.



#### d) Naš sklep :

Današnji poslušalci imajo izostren čut za pristno posredovanje božje besede. Pridiganje, ki mu uspe »pustiti Boga, da govori o sebi,« je zelo zaželeno, zahtevano, spoštovano. Če pridigarju to ne uspe, zanimanje za pridigo pada, začnejo se roditi dvomi o nadnaravnih elementih pridige.

Današnji poslušalec noče od pridigarja drugega kot evangelij, kot hrano za svoje duhovno življenje. Čimbolj je ta evangelij praktičen, ta hrana namenjena za konkretno akcijo, tembolj sta dobrodošla.

Skupna misel anketirancev je, da naj bo v vsaki nedeljski maši pridiga. To dejstvo je po našem mnenju najboljši dokaz, da poslušalci na splošno smatrajo pridiganje za oznanjevanje božje besede, da ga kot takega cenijo.

### 3. Mnenja poslušalcev o učinkovitosti pridiganja

#### a) V Franciji :

Poslušalci so odgovarjali na naslednje vprašanje: »Je pomenila ta ali ona pridiga nekakšen preokret v vašem verskem življenju?« Odgovori so bili skoraj soglasni: »Pridige ne povzročijo posebne spremembe v mojem življenju«, ali: »Pridiganje izvaja trenuten vpliv, včasih sicer močan, toda kratkotrajen.«<sup>43</sup>

Značilen je bil sledeči odgovor: »Toliko besed, tako vztrajne poplave pridig, pa toliko nepoučenih vernikov . . . , toliko nerednih in sezonskih kristjanov . . . , toliko sicer poučenih kristjanov, ki iščejo resnico v sektah, v okultizmu, v hinduizmu . . .«<sup>44</sup>

Malo je bilo podobnih odgovorov: »Obiskoval sem cerkev samo zaradi svoje hčerke, ki se je pripravljala na prvo obhajilo. Nekoč sem slišal govoriti našega župnika s tolikim ognjem in ljubeznijo, da je bil to zame ,šok', razodetje.«<sup>45</sup>

#### b) V Sloveniji :

Poslušalci so odgovarjali na vprašanje: »Ali redno poslušanje nedeljske pridige vpliva na Vaše življenje?« Odgovori so bili večinoma pozitivni, npr.: »Vsaka pridiga me približa Bogu in tudi ljudem«. »Nekaj vedno ostane. En pridigar stori več kot sto policajev.«<sup>46</sup>

Mnogi anketiranci pa so izjavili, da vpliv pridige ne traja dolgo, npr.: »Preveč hitro pozabimo, kar smo v cerkvi čuli in sklenili.«<sup>47</sup>

Zelo značilen je tale odgovor: »Vpliv pridige se kaže predvsem v tem, da ne postanem slabši kot sem.«<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Oba odgovora v: *Le prêtre . . .*, n. d., 143.

<sup>44</sup> Prav tam, 24.

<sup>45</sup> Prav tam, 24.

<sup>46</sup> Anketa v Mariboru 1964.

<sup>47</sup> Anketa v Sloveniji 1966.

<sup>48</sup> Anketa v Mariboru 1964.

### c) Sklep :

Menimo, da vprašanje v Franciji ni bilo dobro formulirano. Pridiganje namreč ni izredno, ampak redno sredstvo v ekonomiji odrešenja. Važno vlogo pri njegovem vplivanju igra človeški element, tako pridigarjev kot poslušalcev. Eden in drugi moreta zaradi svojih nepopolnosti in slabosti vpliv pridige močno paralizirati. Redno torej pridiganje ne more delati moralnih čudežev. Teološko in psihološko pa je gotovo, da ima neki vpliv vsaka pridiga, ki to ime zasluži, ki je vsaj v bistvu oznanjevanje božje besede. To potrjujeta obe anketi, francoska in slovenska.

## 4. Razpoloženje poslušalcev neposredno pred pridigo

### a) V Franciji :

»Pričakujemo resnico, ki nam bo pomagala, da bomo jasneje spoznali sami sebe in pravilneje živeli.«<sup>49</sup>

»Zaupam. Naš župnik navadno razlaga evangelij. Je dober govornik.«<sup>50</sup>

»Dve občutji se mešata, se mi zdi: pričakovanje nečesa dobrega in nemir.«<sup>51</sup>

»Ne moremo se rešiti prejšnjih vtisov in tekočih skrbi. Poslušamo slabo.«<sup>52</sup>

»Naše razpoloženje je na splošno neugodno, sterilno.«<sup>53</sup>

### b) V Italiji :

E. Rufini zaključuje na podlagi svoje ankete med moškimi takole: »Moški pričakujejo pridigo na splošno z nezaupanjem... Če je pridigar mlad, ga sodijo: 'brez izkušenj'; če je v zrelih letih, pa ne star, menijo: 'postavljal se bo'; če je star, pa mislijo: 'ali nam ima ta še kaj povedati?'; Redko so razpoloženi tako, da poslušajo vdano in kot otroci.«<sup>54</sup>

### c) V Nemčiji :

»Ženske pričakujejo pomoči za življenje.«<sup>55</sup>

Posebno fantje in dekleta pričakujejo pridigo s tem razpoloženjem: »Poslušali bomo tisto, kar nam bo ugajalo.«<sup>56</sup>

### č) V Sloveniji :

Mnoge anketiranke so odgovorile v sledečem smislu: »Pri vsaki pridigi se more nekaj pridobiti. Čakam pridigo kot potrebni kruha.« Tudi nekaj

<sup>49</sup> Le prêtre..., n. d., 140.

<sup>50</sup> Prav tam.

<sup>51</sup> Prav tam.

<sup>52</sup> Prav tam, 141.

<sup>53</sup> Prav tam.

<sup>54</sup> La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 136.

<sup>55</sup> Hörer und Predigt..., n. d., 228.

<sup>56</sup> J. Gülken, Vom Hören..., n. d., 52.

moških je odgovorilo, da pričakujejo pridigo »s spoštovanjem«, mnogi pa, tudi mladi, »z zanimanjem«.

Manjšina pričakuje pridigo »z radovednostjo« ali »brez določenega občutka« ali »v raztresenosti«, nekateri pa tudi »z občutkom grešnih paglavcev«.

Za moške je karakterističen naslednji odgovor: »Počutimo se neugodno, če pričakujemo pridigarja, ki ne ugaja, mirni in zadovoljni pa smo, če je na vidiku dober pridigar.«<sup>57</sup>

#### d) Sklep:

J. P. Dubois-Dumée meni, da je pred pridigo »v veliki večini poslušalcev veliko pričakovanje, velika pozornost«,<sup>58</sup> Silens pa celo trdi, da imajo poslušalci »neizmerno dobro voljo«. <sup>59</sup> Nam pa se zdi, če pazljivo analiziramo izjave poslušalcev iz štirih navedenih dežel, da ne smemo biti toliki optimisti. Predvsem moramo ugotoviti, da je na splošno med moškim in ženskim poslušalstvom ter med mladimi in starejšimi glede razpoloženja pred pridigo precejšnja razlika. Ženske in starejši ljudje so navadno bolj razpoloženi za pridigo kot moški in mladina. Medtem ko prvi pričakujejo pridigo kot »pomoč za življenje«, prevladuje pri drugih večkrat »podzemeljska napetost«, kot pravi J. Gülden, vsaj neka opozicija, kritičnost, posebno še pri mestnem poslušalstvu.

Pri vseh pa je kvaliteta dispozicije precej odvisna od tega, kakšnega pridigarja pričakujejo. Če vemo, da je učinek pridige precej pogojen po razpoloženju, s katerim poslušalec pridigo pričaka, potem je gornja ugotovitev velik opomin pridigarjem, da dobro pripravijo svoje pridige. Psihološko dejstvo je namreč: kakor začeto — tako vzeto.

Zelo razumljivo je, da poslušalci svojega vsakdanjega življenja ne pustijo pred cerkvenimi vrati, ampak pridejo k pridigi z najrazličnejšimi zunanji vtisi, ki jih raztresajo. Zato je tako važno, da jih pridigar z učinkovitim uvodom v pridigo reši raztresenosti, ki bi motila njihovo sprejemanje božje besede. In ker molitev tako dobro pripravlja človeka na poslušnost božji besedi, bi morala biti vsaka nedeljska pridiga šele po evangeliju, ko začetne mašne molitve človeka zanjo disponirajo. To potrebo so spontano potrdili tudi poslušalci v Nemčiji<sup>60</sup> in Franciji.<sup>61</sup>

## II. Poslušalci in pridigar

Današnji poslušalec je z oziroma na pridigarja gotovo precej samostojnejši, kot je bil nekdanji. Zato pa je tudi zahtevnejši in bolj kritičen do pridigarja. V tem poglavju se bomo lahko o tem prepričali, saj bomo postavili v luč izjav poslušalcev pridigarja, zgled njegovega življenja, njegov psihični kontakt s poslušalstvom med pridigo in njegovo podajanje pridige.

<sup>57</sup> Anketa v Mariboru 1964.

<sup>58</sup> *Prédication et monde moderne*, n. d., 141.

<sup>59</sup> *Le sermon du point de vue de l'auditeur*, n. d., 579.

<sup>60</sup> Prim. Hörer und Predigt, n. d., 212.

<sup>61</sup> Prim. *Le prêtre...*, n. d., 22.

## 1. Zgled pridigarjevega življenja

### a) V Franciji:

»Bolj kot vse človeške kvalitete je važno prepričanje in svetost tistega, ki govori. Kristjani dvajsetega stoletja so dojemljivejši za osebne vrednote kot za govore.«<sup>62</sup>

»Kar iščemo, ko vas pridemo poslušat, ni kakšna lekcija... Zgled, ki ga želimo od vas, ni zgledna pridiga ampak zgledno življenje.«<sup>63</sup>

»Prav dobro vemo, da nam pridigate o krepostih, ki jih sami ne prakticirate.«<sup>64</sup>

Na vprašanje »Kaj želite od pridigarja?« so anketiranci pogosto takole odgovorili: »Da izhaja iz njega dobrot, velika dobrot«,<sup>65</sup> »da bi bila beseda priča pridigarjevega notranjega življenja«,<sup>66</sup> »Pridigarjeva živa vera nas bolj gane kakor njegov stil.«<sup>67</sup>

### b) V Nemčiji:

»Nasprotje med dobrim podajanjem..., odličnim stilom in prvovrstno vsebino na eni ter krepostnostjo pridigarja na drugi strani je najslabše, kar se more zgoditi kakemu pridigarju.«<sup>68</sup>

»Tožba poslušalcev, ki je morda najhujša in tudi udarja pridigarje na najboljčutljivejšem mestu, je ta, da so naše pridige pogosto farizejske.«<sup>69</sup>

### c) V Italiji:

»Posebno danes je pridigarju potrebna izredna mera duhovnosti.«<sup>70</sup> Med kakovostmi, ki naj jih ima pridigar, so anketiranci omenili tudi »ponižnost in osebno prepričanje.«<sup>71</sup>

»Pridiga naj bo ogledalo pridigarjevega življenja.«<sup>72</sup>

### č) V Sloveniji:

Anketiranci so odgovarjali na vprašanje: »Je zgled pridigarjevega življenja odločilen za to, da vzamete vsebino njegove pridige resno?« Odgovori so bili večinoma pritrdilni, npr.: »Razumljivo je, da vsi duhovniki ne morejo imeti govorniških darov, težko pa si je predstavljati, da pridigar ne bi bil kreposten človek«. »Ni boljšega opravičila za naše grehe kot pridigarjev slab zgled«. »Do bo imel pridigar vpliv na naše življenje, si mora vsaj prizadevati za krepostno življenje«.

Zanimivo je, da so Mariborčani večkrat nudili tudi take odgovore: »Zgled, ki vpliva, je predvsem zgled Kristusov. Če kaže pridigar ta zgled,

<sup>62</sup> Prav tam, 39.

<sup>63</sup> Silens, n. d., 577.

<sup>64</sup> Prav tam.

<sup>65</sup> Le prêtres..., n. d., 151.

<sup>66</sup> Prav tam, 152.

<sup>67</sup> Prav tam.

<sup>68</sup> Hörer und Predigt, n. d., 149.

<sup>69</sup> J. Gulden, Vom Hören..., n. d., 54.

<sup>70</sup> La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 136.

<sup>71</sup> Prav tam.

<sup>72</sup> Makovec — intervju v Rimu 1965.



pozabimo na njegov zgled«. »Pridigarjev zgled ni odločilen, res pa je, da mi pomaga izvršiti tisto, kar njegova pridiga zahteva«. »Resnica je resnica, čeprav je le v pridigi in ne tudi v življenju kresnica.«<sup>73</sup>

#### d) Sklep:

Zarad močnega čuta današnjega človeka za osebne vrednote ni čudno, da poslušalci zahtevajo od pridigarja, naj bo njegova pridiga ogledalo njegovega življenja. Današnji človek je tudi čul 'pridigati' najrazličnejše 'resnice', ki si med seboj nasprotujejo. Zato je razumljivo, da se ne zadovolji samo s teorijo, ampak hoče videti resnico utelešeno v pridigarjevem življenju. Utelešena resnica je namreč samo ena. Najmanj, kar poslušalci na splošno žele od cerkvenih govornikov, je to, da se trudijo tudi sami storiti tisto, kar zahtevajo od poslušalcev.

IZ psihologije vemo, da je po človekovem govorjenju mogoče spoznati njegovo življenje. Splošni čut je verjetno najboljši psiholog. Pridigarji si ne smemo delati utvar, da nas ljudje ne bodo 'pogrunjali'. Več koristi našemu oznanjevanju priznanje naših slabosti na primeren način kakor skrivanje svojega dejanskega življenja za 'svetimi' pridigami. Tako bo ta naša ponižnost zgled za poslušalce in bo preprečila, da bi se zgodilo našemu pridiganju najhujše, kar se mu more zgoditi, to je, da bi bilo farizejsko in zato neučinkovito.

## 2. Pridigarjev psihični stik s poslušalstvom

#### a) V Franciji:

»Važno je, da pridigar dobro pozna svoje poslušalce, njihove skrbi, njihovo mišljenje, njihovo versko kulturo. Samo potem bo mogel imeti z njimi dober stik.«<sup>74</sup>

»Čeprav naši anketiranci priznavajo svojo nevednost, nočejo, da bi jih pridigarji imeli za otroke.«<sup>75</sup>

»Vdanost ovac naj ne bo za pastirja pretveza za strogost... Ljudje so prišli poslušat prostovoljno, čeprav so vedeli, da bodo morali obvezno ostati nemi. Zelo lahko je zlorabiti svojo duhovno potentnost nad tistimi, ki se ne morejo braniti... V vaših pridigah je včasih tudi nekaj moralnega sadizma... Ne morem prenesti pridigarjev, ki teoretizirajo, ki pripovedujejo strašne zgodbe o prestanih smrtih..., ki odpirajo peklena vrata s toliko lahkoto kot bomboniero.«<sup>76</sup>

»Predvsem imamo neizrekljivo potrebo po zaupanju. Kako moremo v nekaj verovati, če prej ne verujemo sami vase? Samo čudovito razodetje božje ljubezni nas more prepričati, da imamo neko vrednost... Recite nam, da smo omahljivi... Ne zanikamo. Ne smatrajte pa nas za malopridneže, še manj pa za popolne. Če bi bili eno ali drugo, vas ne bi prišli poslušat. Narejeni smo iz prsti in življenje ni lahka reč... Povejte

<sup>73</sup> Maribor — anketa 1964.

<sup>74</sup> Le prêtre..., n. d., 29.

<sup>75</sup> Prav tam, 33.

<sup>76</sup> Silens, n. d., 569—570.

nam na lep način, kaj Bog od nas pričakuje in česa naj se mi nadejamo od Njega... V nikogar ne mečite kamenja zaničevanja in sovraštva!«<sup>77</sup>

»Želimo od vas pridig, ki nas bodo krepile. Človek bi moral misliti, da je vse izgubljeno, ko posluša nekatere pridigarje... Ali naj bo vedno veliki petek in nikoli velika noč?«<sup>78</sup>

»Duh vaše pridige naj bo širok, odprt.«<sup>79</sup>

»Govorite kot govorijo ljudje. Naj vas ne bo strah priznati, da so reči, ki jih ne razumete, da so problemi, pred katerimi se obotavljate.«<sup>80</sup>

»Bistveno je, da ne zgrešite duhovnega srečanja s poslušalci. In ne boste ga zgrešili, če boste spustili na nas kako besedo razumevajoče in iskrene dobrote.«<sup>81</sup>

#### b) V Nemčiji:

»Vsa pridigarjeva osebnost bi morala biti položena v pridigo.«<sup>82</sup>

»Cerkveni govornik mora poznati pogoje našega življenja, naše okolje.«<sup>83</sup>

»Moralo bi se čutiti, da župnik govori pravim partnerjem, čeprav stoji na višji ravni kot poslušalec.«<sup>84</sup>

»Mladi želijo, da jih pridigar jemlje resno in da jih krepí.«<sup>85</sup> »Problemi mladih naj bodo tudi njegovi problemi.«<sup>86</sup> »Naj nam govori neposredno, kot prijatelj prijatelju.«<sup>87</sup>

»Pridige? Kanonada grajanj!«<sup>88</sup>

»Saj smo vendar krščeni. Torej se naj pridigarji obračajo do nas s spoštljivostjo.«<sup>89</sup>

#### c) V Italiji:

»Ne imejte nas za otroke, ki jih učite verouk!«<sup>90</sup>

»Tolik napuh pogosto na prižnici!«<sup>91</sup>

»Moški pričakujejo od pridigarjev... bratski način, neposrednost.«<sup>92</sup>

#### č) V Sloveniji:

Poslušalcem je bilo predloženo vprašanje: »Katero vodilno načelo, ki naj označuje njegovo duševno razpoloženje v odnosu do poslušalcev, bi Vi zapisali pridigarju v spominsko knjigo?«

<sup>77</sup> Prav tam, 578—580.

<sup>78</sup> La prêtre..., n. d., 36.

<sup>79</sup> Prav tam, 35.

<sup>80</sup> Silens, n. d., 580.

<sup>81</sup> Prav tam.

<sup>82</sup> Hörer und Predigt, n. d., 149.

<sup>83</sup> Prav tam, 222.

<sup>84</sup> Prav tam, 210.

<sup>85</sup> Prav tam, 150.

<sup>86</sup> Prav tam, 153.

<sup>87</sup> Prav tam, 149.

<sup>88</sup> Prav tam, 162.

<sup>89</sup> Prav tam, 220.

<sup>90</sup> Makovec — intervju v Rimu 1965.

<sup>91</sup> Isti.

<sup>92</sup> La parola di Dio nella comunità..., 136.

Največ odgovorov je imelo takole vsebino: »Poznati, razumeti, biti pametno dober«. »Bodi življenju blizu — kakor Kristus!«

Nekatere značilne izjave: »Bodi zvočnik ljubezni!« »Biti naraven, pomeni, biti naš«. »Iskreno prepričanje nas premaga«. »Govori nam kot starejši, pametnejši in dober brat!«<sup>93</sup>

#### d) Sklep:

Če sintetiziramo izjave poslušalcev, moremo zaključiti, da le-ti ne marajo takega pridigarja, ki plava izven konkretnega življenja, ki napada, graja, se dela važnega, nočejo preveč avtoritativnega, neosebnega, pesimističnega, simplicističnega govornika. Ploden stik s poslušalci bo imel le pridigar, ki je iskren, prepričan v tisto, kar govori, dober, ponižen, bratski, razumevaajoč, ki pozna življenje poslušalcev in jih krepi za življenjsko borbo.

Današnji poslušalci hočejo biti nekakšni pridigarjevi partnerji, ker se zavedajo vedno bolj svojega krščanskega dostojanstva. S tem pa ni rečeno, da ne priznavajo pridigarjeve avtoritete. Značilno pa je, da priznavajo pridigarju avtoriteto »starejšega, pametnega in dobrega brata«. Pridigarji se bomo torej morali posloviti od nekdanje paternalistične avtoritete.

### 3. Pridigarjevo podajanje

#### a) V Franciji:

»Ne vem, če v semeniščih... kaj skrbijo za izgovarjavo bodočih pridigarjev. Naj bo tako ali drugače, mi poslušalci ugotovljamo veliko pomanjkljivost, kar se tiče izgovarjave pridigarjev. Iz izkušnje vemo, da še tako velika gorečnost in pristna vernost ne moreta nadomestiti dobrega grla... Zdi se, da zanemarjate osnovno resnico: preden se pridiga dotakne duha, mora priti v ušesa. Poslušalca dobre volje nič tako ne draži kakor spregledovanje te osnovne razvidnosti... Absolutno pravilo je: poslušalec se ne bo potrudil, da bi sledil cerkvenemu govorniku, če se ta ne potruji, da bi ga le-oni razumel. Vse besede neke pridige, prav vse so vredne, da jih slišimo, če so vredne, da jih pridigar izgovori.«<sup>94</sup>

»Kaplan, ki zna dobro brati cerkvena berila, je eno sedmerih čud sveta.«<sup>95</sup>

»Osnovna pravila govorniške tehnike so večkrat resno zanemarjena.«<sup>96</sup>

»Nekakšno klasično, slovesno, počasno podajanje, ki postane zlahka janzenistično, sili človeka k temu, da meni, da mora biti vsaka pridiga oblečena v črmino in da je v njej prepovedana vsaka šala.«<sup>97</sup>

»Nič bolj mučnega ni, kakor poslušati govornika, ki se trudi, da bi na vsak način končal pridigo z lepo frazo... Rekli bi, da se naslaja nad svojim govorništvom.«<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Maribor — anketa 1964.

<sup>94</sup> Silens, n. d., 565.

<sup>95</sup> Le prêtre..., 27.

<sup>96</sup> Silens, n. d., 565.

<sup>97</sup> Prav tam, 575.

<sup>98</sup> Le prêtre..., n. d., 28.

»Zgrešeno bi bilo, če pridigar ne bi upošteval upravičene zahteve časa in prilagodil svoje retorike dejanskemu poslušalstvu.«<sup>99</sup>

Na vprašanje »Kaj pričakujete od pridigarja,« so mnogi anketiranci odgovorili tudi: »Več pogovornega tona kot neke slovesne retorike.«<sup>100</sup> Na splošno so se izrekli proti klasičnemu grmenju, pretiranim gestam, velikim parafrazam in tiradam.<sup>101</sup>

#### b) V Nemčiji:

»Resnico tudi v stilu in tonu!«<sup>102</sup>

»Pridiga bi morala biti čimbolj osebno podajanje in ne neki patetični teater.«<sup>103</sup>

»Večne resnice bi se morale nuditi na način, ki je primeren našemu času.«<sup>104</sup>

#### c) V Italiji:

Anketiranci »različnih starosti in poklicev dajejo prednost pogovornemu tonu pred 'govorniškimi' v razmerju 4 : 1.«<sup>105</sup>

»Retorika odbija.«<sup>106</sup>

#### č) V Sloveniji:

Na vprašanje: »Vam ugaja, da se pridiga na pogovoren način, ali imate rajši slovesen govorniški način?,« je dobra večina odgovorila, da želi pogovoren način (61 %). Značilna izjava: »Raje imam pogovoren način, da niso zaposleni samo ušesa in oči, ampak tudi srce in razum.«

Nekateri pa so odgovorili v tem smislu: »Pridiga naj se na splošno podaja na pogovoren način, včasih, posebno ob večjih slovesnostih pa na slovesen govorniški način.«

Niso pa manjkale tudi takele izjave: »Bolj mi ugaja slovesen način. Saj se vendar mora pridiga ločiti od navadnega govora.«<sup>107</sup>

»Glede pridiganja bi želeli, da bi se duhovniki na pridigo temeljito pripravili. Govore naj dovolj razločno, glasno in s tako zavzetostjo, kakor da jih poslušajo sami univerzitetni profesorji.«<sup>107b</sup>

#### d) Sklep:

»Teme pridig so aktualne, dostikrat pa premalo prepričljive. Ne potrebujemo nobenih okraskov... Brez razločne dikcije, pavz, intonacije ne boste pritegnili vernikov.«<sup>107c</sup>

Današnji poslušalci na splošno ne marajo klasične retorike. Raje imajo pogovorno, neposredno, naravno podajanje. Če smo njihove izjave prav

<sup>99</sup> Silens, n. d., 570.

<sup>100</sup> Le prêtre..., n. d., 151.

<sup>101</sup> Prim. prav tam.

<sup>102</sup> Hörer und Predigt, n. d., 199.

<sup>103</sup> Prav tam, 149.

<sup>104</sup> Prav tam, 151.

<sup>105</sup> Anketa v Milanu, v »Temi di predicazione«, n. d., 286.

<sup>106</sup> La Parola nella comunità..., n. d., 136.

<sup>107</sup> Maribor — anketa 1964.

<sup>107b</sup> Anketa v Sloveniji 1966.

<sup>107c</sup> Ista.



razumeli, pa to ne pomeni, da želijo neko šolsko podajanje ali neki pogovorni način, kakršen je v navadi v vsakdanjem govorjenju. O tem pričajo njihove zahteve po govorniški tehniki.

Osnovna zahteva te tehnike je jasna in pravilna izgovorjava, ki se ozira tudi na smisel vsebine pridige. Da hočejo poslušalci čuti, kar pridigar govori, je več kot razumljivo. Danes, ko si lahko pomagamo tudi z mikrofonom, bi bila res prava nemarnost, če ne bi ugodili tej njihovi upravičeni zahtevi.

Prav gotovo poslušalci ne želijo nekakšne uniformiranosti v podajanju različnih in tudi posameznega pridigarja. »Resnica v stilu in tonu« ter »primeren način današnjemu času« bosta dosežena z ozirom na različne značaje pridigarjev, na različne predmete pridig, na različne čase in situacije itd., včasih s čisto preprostim, neposrednim, družinskim podajanjem, drugič z živahnjšim, slovesnejšim podajanjem, včasih z resnim, drugič s šaljivim tonom itd.

### III. Poslušalci in pridiga

Zaradi različnih ideoloških struj, v katerih živi, in tudi zaradi svoje duhovne krhkosti je današnji človek še prav posebno potreben božje besede. Gotovo mora čutiti tudi sam potrebo po tej ali oni vsebini božje besede. Katero hrano božje besede si želi, nam bo povedal v tem poglavju. V tem poglavju bomo torej najprej govorili o vsebini pridige. Nato pa bomo poslušali anketirance, kaj menijo o obliki (o izrazoslovju, razdelitvi, trajanju itd.) pridige. Ker današnji homiletiki poudarjajo, da je primeren predmet pridige eden izmed dveh poglavitnih pogojev (drugi pogoj je pridigarjevo doživetje oz. prepričanje o predmetu) za njen uspeh, bomo pustili poslušalce, da nam obširneje razložijo, katerih argumentov si v pridigah želijo.

#### a) V Franciji:

»Kaj pričakujete od pridige?« Mnogi anketiranci so na to vprašanje odgovorili kot naslednja dva: »Dobro razlago evangelija, pa tudi maše in zakramentov.«<sup>108</sup> »Evangelij, ki je apliciran na naše življenje.«<sup>109</sup>

Zelo splošna je bila tudi zahteva: »Pridigar naj govori o osnovnih dogmatičnih in moralnih resnicah, posebno o ljubezni, in naj naredi praktične aplikacije.«<sup>110</sup>

Krščanski ljubezni in upanju so dali poslušalci važno mesto: »Pomagajte nam, da bomo ljubili Boga, ali nam vsaj pomagajte, da bomo verovali v njegovo ljubezen!«<sup>111</sup> »Pričakujemo od vas besede večnega upanja... Ves govor mora biti ohrabrujoč, kajti mi smo slabotni in preplašeni.«<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Le prêtre..., n. d., 148.

<sup>109</sup> Prav tam.

<sup>110</sup> Prav tam.

<sup>111</sup> Silens, n. d., 578.

<sup>112</sup> Prav tam.

»Preveč je moralnih naukov! Premalo o prvi kreposti, o ljubezni do Boga. Zaradi skrbi, da bi pridigarji vsem nekaj povedali, izrabijo večino časa za moralni pouk. Nedeljske evangelije ne komentirajo teološko ne asketično ampak moralistično. Mnogi duhovniki menijo, da verniki razumejo samo moralo. Zato moralizirajo. Če govore npr. o maši, govore zato, da bi zabičevali, da se je mora vsak kristjan vsako nedeljo udeležiti. Poudarek je namenoma postavljen na besedo ‚dolžnost‘.«<sup>113</sup>

»Nikoli nas ne pozabite opominjati na naše stanovske dolžnosti.«<sup>114</sup>

»Zelo neprijetno je poslušati pridigarja, ki se vedno znova povrača na vprašanje seksualnega življenja. Človek bi mislil, da so nekateri s tem kar obsedeni.«<sup>115</sup>

»Neki profesor je izjavil, da nikoli ni slišal pridige o krepostih kot so ubošтво, preprostost, odpuščanje krivic, gostoljubnost.«<sup>116</sup>

»Božja beseda ni politika... in še manj denar.«<sup>117</sup>

»Ne mislite, da bodo vaše pridige bolj privlačne, če jih boste spremenili v dnevne kronike, če boste uporabljali v njih najnovejša poročila časopisov, če boste aludirali na modne romane ali na stvaritve Hollywooda. Ne iščemo pri vas tistega, kar lahko najdemo povsod. Ne spuščajte se v konkurenco. Vedno boste izgubili. Vam ne more nihče konkurirati. Govorite nam o božjem kraljestvu! Odprite nam oči za nevidne reči!«<sup>118</sup>

Nekateri želijo čuti »papeževih in škofovih naukov«, vendar je večina proti branju pastirskih pisem, ker je »živa beseda boljša.«<sup>119</sup>

»Nerealnost je po mojem mnenju največja nevarnost za pridiganje..., npr. govorjenje o triumfu Cerkve v sedanjem svetu.«<sup>120</sup>

»Nanašajte duhovne reči na zemeljske! Pridiga naj ne bo umovanje duha ampak vključitev božjega v zemeljsko življenje.«<sup>121</sup>

»Naloga duhovnika je... bolj to, da presvetli vse življenje z evangeljskim naukom kot pa to, da na podlagi nekega teksta dokazuje, da je nekaj dobro, drugo slabo... Župnik naj torej dobro pozna svoje župljane in njihove pogloblitve probleme.«<sup>122</sup>

## b) V Nemčiji:

Pogostokrat so anketiranci zahtevali »razlago evangelija za naš čas«. <sup>123</sup> Večinoma so želeli: »Osnova pridige naj bo evngelij ali berilo«<sup>124</sup> in tudi »mašno besedilo«. <sup>125</sup>

<sup>113</sup> Le prêtre..., 34.

<sup>114</sup> Silens, n. d., 578.

<sup>115</sup> Prav tam, 575.

<sup>116</sup> Le prêtre..., n. d., 35.

<sup>117</sup> Prav tam, 34.

<sup>118</sup> Silens, n. d., 579.

<sup>119</sup> Prav tam, 573.

<sup>120</sup> Prav tam.

<sup>121</sup> Le prêtre..., n. d., 151.

<sup>122</sup> Prav tam, 30.

<sup>123</sup> Hörer und Predigt, n. d., 205.

<sup>124</sup> Prav tam, 216.

<sup>125</sup> Prav tam, 206.

Bili pa so tudi, ki so predlagali: »Ne samo razlaga evangelija ampak tudi druge točke verskega nauka.«<sup>126</sup>

Ponovno so poslušalci izjavljali: »Ne morale, ampak evangelij!«<sup>127</sup>

Pogosto so tudi zahtevali, naj pridigarji govore »o veri, upanju in ljubezni«.<sup>128</sup>

Nekateri bi radi slišali o naslednjih predmetih: »o življenju svetnikov«,<sup>129</sup> »o svobodi, ki je v Cerkvi«,<sup>130</sup> »o smislu in duhu božje besede«,<sup>131</sup> »o poklicu«,<sup>132</sup> »o problemih mladih«. <sup>133</sup>

Silno so napadali pridige, ki govore o denarju<sup>134</sup> ali o politiki.<sup>135</sup>

Zelo mnogo se jih je izjavilo proti branju pastirskih pisem.<sup>136</sup>

»Ne govorite neprestano o H-bombi in o sputnikih! Pridiga je res aktualna, če se bavi s problemi, potrebami, stiskami, negotovostmi današnjega človeka.«<sup>137</sup>

Mladi »lažje povedo tisto, česar ne marajo: govorjenja o morali«. <sup>138</sup>  
»Želijo Kristusa bolj spoznati, toda takšnega, kakršen je bil v resnici.«<sup>139</sup>  
Zelo jih zanimajo »pridige o liturgiji, o maši in zakramentih«,<sup>140</sup> »o odnosih med fanti in dekleti«. <sup>141</sup> »Pridiga se mora vedno tikati njihovega osebnega življenja.«<sup>142</sup>

Matere pričakujejo pridige »o Kristusovem skrivnostnem telesu, o liturgiji, o evangeliju«,<sup>143</sup> »o vzgojnih vprašanjih, o družini, o sodelovanju v župniji, o smislu življenja«. <sup>144</sup>

Delavci so pogosto izjavljali: »Kar nam je potrebno, je ljudska kateheza . . . , božja beseda za našo situacijo.«<sup>145</sup>

Deželani bi radi »veselo, ne grozeče oznanilo«,<sup>146</sup> »trdno vero . . . , razumevanje liturgije«. <sup>147</sup>

### c) V Italiji:

Po anketi v Milanu l. 1957 »ima 45 % poslušalcev raje, da se v pridigi razlaga evangelij, kakor pa govori o kakem drugem predmetu«. <sup>148</sup>

<sup>126</sup> Prav tam.

<sup>127</sup> Prav tam, 208.

<sup>128</sup> Prav tam, 207.

<sup>129</sup> Prav tam, 206.

<sup>130</sup> Prav tam.

<sup>131</sup> Prav tam, 205.

<sup>132</sup> Prav tam, 155.

<sup>133</sup> Prav tam, 154.

<sup>134</sup> Prim. prav tam, 214.

<sup>135</sup> Prim. prav tam, 208.

<sup>136</sup> Prav tam, 155.

<sup>137</sup> Prav tam, 182.

<sup>138</sup> Prav tam, 198.

<sup>139</sup> Prav tam, 204.

<sup>140</sup> Prav tam, 209.

<sup>141</sup> Prav tam, 204.

<sup>142</sup> Prav tam, 206.

<sup>143</sup> Prav tam, 233.

<sup>144</sup> Prav tam, 162.

<sup>145</sup> Prav tam, 174.

<sup>146</sup> Prav tam, 169.

<sup>147</sup> Temi di predicazione, n. d., 287.

Ista anketa trdi, da se »47 % anketirancev pritožuje, ker pridigarji ponavljajo vedno iste reči.«<sup>149</sup>

»Vedno samo: dolžnosti, dolžnosti. Ali je to veselo oznanilo?«<sup>150</sup>

Delavci žele pridige, ki obravnavajo »dejavni vidik krščanstva na socialnem področju . . . , solidaristični vidik kot splošno načelo ljubezni do bližnjega . . . , upravičenost stremjenja po večjem blagostanju in po večjem človeškem dostojanstvu, predvsem pa naj pridiganje poudarja pozitivne in verske vrednote dela.«<sup>151</sup>

#### č) V Sloveniji:

Vprašalna pola je l. 1964 postavila mariborskim poslušalcem sledeče vprašanje: »O čem bi morali pridigarji več govoriti?« Pola, ki jo je razposlal mariborski škofijski ordinariat l. 1966 vernikom v različnih krajih Slovenije, pa je spraševala takole: »Ali obravnavajo duhovniki-pridigarji dovolj sodobna vprašanja?«

Na prvo vprašanje je 30 % anketirancev odgovorilo, da bi bilo treba več pridigati o Kristusu, oz. o življenju Kristusovem, o njegovem nauku in zgledu, o njegovi ljubezni, o njegovem delovanju v Cerkvi in človeku itd. Na drugem mestu so bili odnosi med ljudmi (27 %): družina, pravičnost, ljubezen do bližnjega itd. Na tretjem mestu so se znašli predmeti o Cerkvi (23 %), to je o Cerkvi kot skrivnostnem telesu, o njeni zgodovini, o njenem socialnem nauku, posebno pa o 2. vatikanskem cerkvenem zboru (ki je bil ravno takrat).

Drugi največkrat omenjeni argumenti so bili: 10 božjih zapovedi, dokazi za bivanje božje, zakramenti, maša, upanje, poslednje reči, Marija.

Na drugo vprašanje so bili odgovori precej različni: 48 % odgovorov je bilo pozitivnih; dali so jih predvsem kmetje in gospodinje; 34 % odgovorov je menilo, da so vprašanja »premalo« sodobna, da vsi pridigarji ne govorijo sodobno ali da govorijo le včasih; te odgovore so poslali predvsem nameščenci in delavci; 18 % anketirancev pa je odgovorilo precej negativno; to so bili predvsem anketiranci iz akademskih poklicev in študentje.

Predmeti, ki so jih poslušalci druge ankete največkrat priporočali, so: zapoved ljubezni do bližnjega, Kristus, božje zapovedi, družinski odnosi, zakramenti, priprava na zakon. Pogostokrat so anketiranci poudarjali, naj pridigarji obravnavajo osnovna verska in praktična življenjska vprašanja. Mnogokrat so tudi omenili, kot npr. neka uslužbenka, »da je v pridigah bolje pomagati k rasti dobremu, kot pa vedno odkrivati slabo in to bičati.«<sup>152</sup>

Nekaj značilnih izjav iz obeh anket:

»Kristusov evangelij je za naše življenje. V pridigi torej moramo najti Kristusa in nas same, našega bližnjega in naš svet.«<sup>153</sup>

»Duhovnik naj uči na prižnici predvsem Kristusove ljubezni.«<sup>154</sup>

<sup>149</sup> Prav tam, 286.

<sup>150</sup> Makovec — intervju v Rimu 1965.

<sup>151</sup> La Parola di Dio nella comunità . . . , n. d., 242—243.

<sup>152</sup> Anketa v Sloveniji 1966.

<sup>153</sup> Maribor — anketa 1964.

<sup>154</sup> Anketa v Sloveniji 1966.



»Pridige naj se raje sučejo okoli osnovnega vprašanja: biti ali ne biti kristjan, kot pa okoli kakih drobnih zahtev cerkvenih zapovedi, ki so morda nastale iz kake specifične potrebe in v ne vem katerem stoletju.«<sup>155</sup>

»Večina pridig ne obravnava sodobnih vprašanj... Sodim, da bi bilo treba več razpravljati o Bogu, vendar tako, da tudi preprost človek ne bo več gledal v Bogu samo 'očka z brado'... Ali ne bi Boga prikazovali bolj kot večno resnico, kot tistega, ki je postavil vse fizikalne in druge zakone... Vprašam se, kako in v kolikšni meri še kaže razpravljati o stari zavezi.«<sup>156</sup>

»Po mojem bi morali pridigarji obravnavati vprašanja o smislu življenja, kako je npr. božje kraljestvo nasprotje tistemu navadnemu materializmu današnjega človeka; kaj je sreča, ne sreča v kakem abstraktnem smislu, ki je le za kontemplativno izurjene osebe, ampak sreča za navadnega človeka.«<sup>157</sup>

»Večkrat nas spomnite na dobra dela.«<sup>158</sup>

»Govorite nam o koncilu. Radi bi vedeli, kaj dela in uči Cerkev. Želimo, da Cerkev napreduje, da njen nauk prevzame svet, da ga pridobi za bratsko življenje.«<sup>159</sup>

»Zakaj se vsebina pridig tako redko nanaša na mladino?«<sup>160</sup>

»Pridigarji, ki ne vedo drugega kot groziti in pogubljeni..., naredijo s svojim nastopom več škode kot koristi.«<sup>161</sup>

»Nujno je, da mladi ljudje vedo za velike odgovornosti zakonskega življenja in za zmote glede zakonskih odnosov... Nesmisel je v tem se zanašati na starše, zakonski pouk pred poroko pa je velikokrat prepozen.«<sup>162</sup>

»Očitno je, da so nekateri duhovniki, če jih sodimo po pridigah, precej odmaknjeni od stvarnosti, čeprav v njej živijo.«<sup>163</sup>

»Večina vernikov si želi pridige, ki obravnava naše vsakdanje življenje in kaže most, ki veže človeka dvajsetega stoletja... z večnim Bogom.«<sup>164</sup>

#### d) Sklep:

Želje poslušalcev štirih dežel se z ozirom na vsebino pridige ne razlikujejo veliko. Dve vidnejši razliki sta naslednji: Slovenci so bolj kot drugi želeli več pridiganja o Cerkvi, Nemci pa več o liturgiji. Eno in drugo je razumljivo. Slovenski anketi sta se vršili v času koncila oz. po njem, nemški verniki pa so znani po svoji liturgični usmerjenosti.

Izjave poslušalcev vseh štirih dežel razodevajo tri jasne tendence: 1. poslušalci hočejo pridige, ki bodo bolj prepojene z duhom in vsebino

<sup>155</sup> Ista.

<sup>156</sup> Ista.

<sup>157</sup> Ista.

<sup>158</sup> Ista.

<sup>159</sup> Maribor — anketa 1964.

<sup>160</sup> Ista.

<sup>161</sup> Anketa v Sloveniji 1966.

<sup>162</sup> Ista.

<sup>163</sup> Ista.

<sup>164</sup> Ista.

evangelija, s Kristusom; 2. poudarjajo, naj se jim govori o osnovnih verskih resnicah in naj se opusti moraliziranje; 3. zahtevajo, naj se obravnavana resnica aplicira na sodobno in na njihovo konkretno življenje.

Po njihovih odgovorih bi jim bilo treba več pridigati o kreposti ljubezni in upanja, več o vprašanih, ki se tičejo družine, več o zakramentih in Cerkvi, o liturgiji in krščanskem socialnem nauku. Morda najlepša tovrstna ugotovitev pa je, da želijo slišati več o Kristusu in božji ljubezni. Zanimivo je, da so anketiranci malokrat omenjali pridige o kreposti vere. Ali morda zato, ker nagonsko čutijo, da je vera predvsem v delih ljubezni?

Med osnovnimi resnicami (tudi zapovedi so resnice!) so poslušalci omenili vse, razen — in to je značilno! — resnice o Presveti Trojici in o Svetem Duhu. Morda pa so ravno s to opustitvijo napravili najhujši očitek pridigarjem, kar se tiče vsebine pridige. Po našem mnenju so poslušalci opustili ti dve resnici zato, ker se jih premalo zavedajo, to pomeni, da o njima pridigarji premalo ali preslabo govorijo.

Mnogo so imeli anketiranci proti »morali«. Treba pa jih je razumeti. Njihov odpor se nanaša na moralo, za katero se ne pove, kakšen smisel ima, se nanaša na moraliziranje, na »neznosna bremena«, na goli preceptizem. Da so za pristno moralo zelo zavzeti, nam dokazuje njihova zahteva, naj bodo pridige za njihovo praktično življenje. Hočejo torej moralni nauk, ki bo bolj utemeljen, osmislen, življenjski.

Predmeti pridig, ki jih poslušalci najbolj ne marajo, so: politika, denar, napadanje.

Več pozornosti pri izbiri predmeta pridige bi bilo treba posvetiti tudi posameznim stanovom oz. slojem: mladini, staršem, delavcem.

Pridigarji bi morali gotovo upoštevati tudi želje zelo mnogih poslušalcev, naj razlagajo evangelij, berilo in mašo, oz. naj bo to troje pogosto predmet razlage.

Prevelike aktualizacije pridige s profanimi elementi, npr. z dnevnimi novicami, večina poslušalcev ne mara.

Kakršnokoli vsebino že ima pridiga, mora biti ta vsebina krepilna, imeti mora pozitiven vidik.

Menimo, da poslušalci ne bi toliko nasprotovali branju pastirskih pisem, če bi jih duhovniki res dobro prebrali.

## 2. Oblika in trajanje pridige

### a) V Franciji:

»Pridiga ne sme imeti 25 idej, ampak eno samo, pod pogojem, da je ta dobra.«<sup>165</sup>

»Če povprečen vernik čuje izraze: formalni predmet, teološke kreposti, vrednost zadostilne daritve, zadostna milost, paruzija, duhovna dela usmiljenja, hipostazija . . ., ne ve, za kaj gre. Če je ta ali oni izraz potreben, ga je treba razložiti. Samó izrazoslovje more pridigarja odrezati od poslušalstva.«<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Le prêtre . . ., n. d., 156.

<sup>166</sup> Prav tam, 27.

»Po neki pridigi, v kateri se je večkrat uporabljal izraz ‚cerkveni očetje‘, sem napravil majhen intervju. Vprašal sem poslušalce: ‚Kdo so ti cerkveni očetje, s katerimi ima naš župnik tako dobre odnose?‘ Odgovori so bili porazni. Nekateri so mislili, da so to sosednji župniki, drugi so menili, da so to okoli cerkve pokopani vaški očanci. Neki poslušalec, ki je bil celo v malem semenišču, je zatrjeval, da so cerkveni očetje cerkveni ključarji. Nekdo je prepričljivo razlagal, da so to redemptoristi, ‚ti dobri patri, ki pridejo, da bodo imeli misijon.‘<sup>167</sup>

»Stara izkušnja dokazuje, da si pridigar ne sme dovoliti dva nerazumljiva izraza po vrsti, če hoče obdržati pozornost poslušalcev. Le-ti mu bodo sledili samo do drugega izraza. To je tako gotovo kot kakšen fizičen zakon.«<sup>168</sup>

»Nikoli nisem mogel razumeti pridigarja, ki v svojih govorih plete verige dolgih umovanj. Ali pozablja, da s tem povzroča raztresenost poslušalcev? In potem nima več sredstva, s katerim bi mogel nuditi naknadno pojasnilo, kot ga ima npr. poslanec v skupščini... Pridiga mora obdržati zanimanje poslušalcev brez prekinitve.«<sup>169</sup>

»Današnji človek želi konkretnosti, ljubi življenjepise in pregovore, reke, podobe... Na splošno rečeno: bolj je občutljiv za podobo kot idejo, bolj za človeka kot za njegovo dejanje, bolj za dogodek kot za umovanje.«<sup>170</sup>

Francoska anketa trdi, da je »prva lastnost, ki so jo poslušalci soglasno zahtevali za vsako pridigo, jasno, naravnostno, preprosto izražanje.«<sup>171</sup>

»Pogosto se meša časnikiarstvo s pridiganjem. Mnogi pridigarji uporabljajo časnikarske metode, ki temeljijo na želji po aktualnosti, na načelu kratkosti, na umetnosti presenečenja. Te lastnosti pridigi ne škodujejo — v določeni meri. Pridiga ima svoje poslanstvo. Napačno je, če hoče biti pridigar na vsak način aktualen.«<sup>172</sup>

#### b) V Nemčiji:

»Pridiga naj bo jedrnata.«<sup>173</sup>

»Treba je podati le eno misel.«<sup>174</sup> »90 % pridig ne uspe zaradi preobilne snovi.«<sup>175</sup>

»Ne potrebujemo abstraktnih pridig«,<sup>176</sup> »ne sholastičnega jezika.«<sup>176b</sup>

»Pridigar vendar ne sme uporabljati teenagerskega žargona.«<sup>177</sup> »Želimo v pridigi drugačen jezik, kot ga uporabljamo v vsakdanjem življenju.«<sup>178</sup>

<sup>167</sup> Prav tam, 32.

<sup>168</sup> Silens, n. d., 564.

<sup>169</sup> Prav tam.

<sup>170</sup> Le prêtre..., n. d., 28—29.

<sup>171</sup> Prav tam, 151.

<sup>172</sup> Prav tam, 21.

<sup>173</sup> Hörer und Predigt, n. d., 149.

<sup>174</sup> Prav tam, 152.

<sup>175</sup> Prav tam, 162.

<sup>176</sup> Prav tam, 168.

<sup>176b</sup> Prav tam, 162.

<sup>177</sup> Prav tam, 210.

<sup>178</sup> Prav tam, 211.

»Zakaj mora imeti pridiga vedno tri točke? Neznosno je poslušati, kako pridigar šteje: prvič, drugič...«<sup>179</sup>

»S citati je treba biti skromen.«<sup>180</sup>

»Pridige ocenjujemo takole: kratka in jedrnata pridiga dobi oceno ‚odlično‘, kratka in nejedrnata pridiga oceno ‚dobro‘, dolga in jedrnata pridiga oceno ‚zadostno‘, dolga in nejedrnata pridiga oceno ‚slabo‘... Prvih deset minut je za Boga, drugih 10 za nič, naknadnih 10 pa za hudiča.«<sup>181</sup>

Posebno mladina zahteva »dobro pripravo na pridigo«,<sup>182</sup> »ženske pa so pripravljene oprostiti obliko, če jim ugaja vsebina.«<sup>183</sup>

#### c) V Italiji:

»47 % anketirancev v Milanu očita pridigarjem, da so njihove pridige pretežke ali da so nezanimive.«<sup>184</sup>

»Nekatere pridige uporabljajo preveč posvetno izrazoslovje, druge pa spet tako, ki je primerno za pobožne nune.«<sup>185</sup>

»Moški nimajo radi nekih suhih in kategoričnih trditev. Ugaja jim pridiga, ki je urejena in preprosta.«<sup>186</sup>

#### č) V Sloveniji:

Poslušalcem v Mariboru je bilo l. 1964 predloženo vprašanje: »Kakšno je Vaše mnenje glede pridigarjevega izrazoslovja in glede dolžine pridige?« Skoraj polovica odgovorov želi pridigo, ki traja 10 minut ali manj, dobra tretjina pridigo, ki traja 15 minut, ostali pa daljše pridige. Svoje želje glede izrazoslovja pa so anketiranci pojasnili z besedami: »jasno«, »privlačno«, »preprosto, toda inteligentno«, »sodobno«, »sočno«, »jedrnato«, »plemenito kot evangeljsko«.

Odgovori na anketo, ki jo je mariborski škofijski ordinariat izvedel po vsej Sloveniji, pa so glede oblike in trajanja pridige mnogokrat ponovili znano frazo poslušalcev: »kratko in jedrnato«.

Nekatere tipične izjave iz obeh anket:

»Koncil je ugotovil, da je treba odlagati okostenele oblike, ki dušijo dinamiko Svetega Duha. Vse to bi se naj prvenstveno odražalo v pridigah... Želim si pridig v obliki M. Quoista in p. Leppicha. Vsaka pridiga naj bo usmerjena na določeno življenjsko akcijo!«<sup>187</sup>

»Danes je patetika in oblika baročne Cerkve povsem odveč. Mislim, da hodijo v cerkev predvsem normalni ljudje, s katerimi se naj tudi normalno govori. Siti smo donečih fraz že tudi od drugod, ne samo iz Cerkve.«<sup>188</sup> pravi študent.

<sup>179</sup> Prav tam, 152.

<sup>180</sup> Prav tam.

<sup>181</sup> Prav tam, 148.

<sup>182</sup> Prav tam, 147.

<sup>183</sup> Prav tam, 229.

<sup>184</sup> Temi di predicazione, n. d., 268.

<sup>185</sup> Makovec — intervju v Rimu 1965.

<sup>186</sup> La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 136.

<sup>187</sup> Anketa v Sloveniji 1966.

<sup>188</sup> Ista.



»Napačno je mnenje nekaterih duhovnikov: ‚Meni se ni treba nič pripravljati na pridigo. Govorim lahko eno uro brez priprave‘. Govori že, samo težko onim, ki ga poslušajo. Ne govoriti ‚učeno‘, ampak biti prežet božje ljubezni! Taka pridiga zaleže več kot še tako modrovanje in bobnenje.«<sup>189</sup> Zahteva po dobri pripravi na pridigo je bila pogosta.

»Pridige naj bi bile predvsem: jedrnate in kratke, nikakor ne daljše kot 10—15 minut. Vsak pridigar bi se naj danes zavedal, da ima pred sabo poslušalce, ki so razgledani, kritični, ki si nikakor ne dajo natvezati karkoli. Pridige naj bodo življenjske, naj v poljudnem jeziku učijo verske resnice, popestriti pa bi jih mogli z resničnimi zgledi in ne morda s kakšnimi izmišljenimi fabulami. Pridigali naj bi v naravnem tonu, ne pa morda omledno, zanesenjaško pojoče, kar izvablja pri poslušalcih posmeh.«<sup>190</sup>

Mnogi poslušalci obeh anket poudarjajo važnost zgledov v pridigi. Vendar: »Zgledi kakih srednjeveških svetnikov niso za današnjega človeka dovolj močni. Ljubši so nam primeri junaštva in požrtvovalnosti iz naše dobe.«<sup>191</sup>

»Nekateri imajo še vedno starokopiten način pridiganja: počasno govorenje in pridige zelo, zelo dolge. Ljudje si želijo živih, sočnih pridig.«<sup>192</sup>

»Naj se ne vrstijo verzi iz pesmic ali izreki iz Slomškovih črtic, pa nepotrebno ponavljanje že prebranega berila in evangelija,« pravi celo neki kmet.<sup>193</sup>

»Tudi pridigarjevo izrazoslovje naj bo plemenito, kot je evangeljsko.«<sup>194</sup>

»Če pridigar ne zna povedati v 15 minutah kaj koristnega, ga je treba poslati nazaj v semenišče.«<sup>195</sup>

»Dovolj so 3 minute, če nas pridigar ne zna pridobiti. Ni pa dolgih niti 20 minut, če nam pridigar daje to, kar potrebujemo, in če nas zna ogreti in prepričati.«<sup>196</sup>

Nekaj intelektualcev, študentov in uslužbencev, pa celo en kmet, je želelo, da bi po pridigi vsaj včasih bil »dialog«, da bi torej poslušalci lahko kaj pripomnili k pridigi, vprašali, izrazili svoje misli, izkušnje itd.

#### d) Sklep:

Napotke poslušalcev glede izrazoslovja bi mogli povzeti s stavkom pastoralista p. R. Spiazija: »Danes je treba govoriti jedrnato, preprosto in jasno. Upam trditi, da moramo svoje izrazoslovje deklerikalizirati.«<sup>197</sup> To izrazoslovje pa ne sme biti tako kot ono s ceste, iz časopisov, pač pa mora biti vedno »plemenito, kot je evangeljsko«.

<sup>189</sup> Ista.

<sup>190</sup> Ista.

<sup>191</sup> Ista.

<sup>192</sup> Ista.

<sup>193</sup> Ista.

<sup>194</sup> Maribor — anketa 1964.

<sup>195</sup> Ista.

<sup>196</sup> Ista.

<sup>197</sup> La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 124.

Poslušalci zavračajo pridigo z mnogimi idejami in različnimi predmeti.

Tradicionalna sestava oz. razdelitev pridige poslušalcev ne navdušuje. Raje imajo nekakšno vibrirajočo logiko življenja kot ono klasično.

Splošna želja anketirancev je, naj bo vsebina pridige izražena v sodobni obliki, ki bo bogata s podobami, osebnimi doživetji, resničnimi in sodobnimi zgledi, prilagojena in razgibana, ki pa se bo ogibala abstrakcij in obrabljenih fraz, težkih pojmov in umovanj. Če upoštevamo na tem mestu še izjave poslušalcev glede pridigarjevega podajanja in predmeta pridige, bi rekli, naj ustvarja pridigi obliko njen predmet, pridigarjevo versko in sploh duhovno bogastvo ter potrebe poslušalcev.

Velika večina se zavzema za pridigo (redno, nedeljsko), ki traja od 10 do 15 minut.

Poslušalci imajo dober čut za to, ali se je cerkveni govornik pripravil na pridigo ali ne.

Koncilski nauk o dialogu je našel na Slovenskem ugodna tla. Menim, da je treba razlagati željo slovenskih poslušalcev po dialogu po pridigi predvsem kot izraz zavesti o dostojanstvu laikov v Cerkvi in kot željo po osvojitvi nauka božje besede. Ali ne bi morali poslušalcem vsaj tu in tam pridigarji ustreči?

### Splošni sklep

1. Poslušalci štirih dežel, Francije, Zahodne Nemčije, Italije in Slovenije, so nam pridigarjem napravili s svojimi izjavami o pridiganju ‚postno pridigo‘. Ta ‚pridiga‘ priča, da je naše pridiganje v krizi, vsaj kolikor se tiče tistih, ki jim je namenjeno. Da je ta kriza splošna, pa potrjuje dejstvo, da ‚postna pridiga‘ poslušalcev zveni v vseh štirih deželah precej slično.

2. Mislimo, da velja tudi za ostale tri dežele, kar pravi eden komentatorjev francoske ankete, Dubois-Dumée: »V zvezi z anketo je treba poudariti: ne gre za odpor ali za zoprvanje poslušalcev, še manj za indiferenco. Njihov odnos do pridiganja bi končno in na splošno lahko označili z besedo ‚simpatija‘. Tudi najbolj napadalni očitki nekaterih anketirancev so navsezadnje izraz zanimanja in ne naveličanosti.«<sup>198</sup> Prav tako se strinjamo s Schererjem: »Večina kritik na račun pridig prihaja ... iz velike potrebe vernikov po božji besedi. In bilo bi nam zelo žal, če duhovniki ne bi sprejeli teh kritik resno.«<sup>199</sup>

Dopuščamo, da so nekatere izjave poslušalcev pretirane, preveč zahtevne in radikalne, da so pristranske in nasprotujoče si. Prepričani pa smo, da okoli 8000 odgovorov poslušalcev iz štirih dežel, kolikor smo jih upoštevali pri sestavi naše razprave, mora vsebovati tudi neko objektivno resnico. Sodobni pridigar, ki mu je kaj zato, da bo uspešno oznanjal božjo besedo, da bo našel v poslušalcih »rodovitno zemljo«, ne more torej iti mimo kritik, misli, želj in zahtev, ki jih je izreklo mnogo ali celo

<sup>198</sup> Le prêtre ..., n. d., 22.

<sup>199</sup> J. Gülden - R. Scherer, Vom Hören ..., n. d., 60.

velika večina poslušalcev. V naši razpravi smo kajpada navajali predvsem take izjave, ki izražajo odnos mnogih poslušalcev do pridiganja.

Kakor zahteva vsaka pridiga iskren premislek tistega, ki mu je namenjena, tako tudi ta ‚pridiga‘ poslušalcev. ‚Vox populi — vox Dei‘. Pridigarji moramo vzeti izjave poslušalcev z željo po svojem izpopolnjevanju, kot pomoč za obnovo pridiganja, kot uslugo za uspešno dušnopastirsko delo v sedanjem svetu.

3. Odgovori poslušalcev nudijo tale osnovni nauk: nastal je nov odnos poslušalcev do pridiganja. Ta odnos je avtonomnejši, osebnejši, bolj kritičen in zahteven, kot je bil prej. Ali pa je ta odnos tudi boljši, kot je bil prej? V bistvu vsekakor! Pridiganje je poleg kateheze najvažnejša vrst oznanjevanja božje besede. Oznanjevanje pa je osnovno sredstvo zveličanja, ker »je vera iz oznanila« (Rimlj 10, 17); brez vere pa se ni mogoče zveličati (prim. Mr 16, 16). Ali bi poslušalci imeli pristno voljo po zveličanju, če njihov odnos do osnovnega sredstva zveličanja ne bi bil avtonomen, oseben, kritičen in zahteven?

Novi odnos poslušalcev spravlja vse pridiganje v nove pogoje. Pridiganje namreč ne bi imelo pravega smisla, če ne bi uspešno dosegalo svojega namena. Ta namen pa je verska preobrazba poslušalcev. Sprememba poslušalca torej spremeni pogoje pridiganja. Sklep za prakso pa je: za pridiganje je danes nujen ‚aggiornamento‘ v smeri poslušalcev. Pridigarjem ne preostane drugega, kakor da se pogumno in pametno odpro temu ‚posedanjenju‘, tej reformi.

4. Kaj bi bilo treba storiti za obnovo pridiganja, da bi ustrezalo poslušalcem in tako imelo v njih večjo odrešilno dinamiko? Takó znanost o oznanjevanju božje besede<sup>200</sup> kakor obravnavani odgovori poslušalcev nas vodijo do istih sklepov. Predvsem troje bi bilo treba napraviti.

a) Poglobiti bi bilo treba pridiganje teološko. Ta poglobitev bi obstajala v tem, da postanejo naše pridige bolj kristocentrične, dalje, da se bolj bavijo z osnovnimi resnicami naše vere in da bolj insistirajo na karitativnem, odrešilnem ter pozitivnem vidiku krščanstva.

b) Pridiganje, njegovo vsebino<sup>201</sup> in njegov način posredovanja,<sup>202</sup> je treba prilagoditi potrebam in zmožnostim poslušalcev. Da bi to zmogli, bi morali pridigarji dobro poznati krščanske resnice oz. smisel Kristusovega oznanila, dobro poznati tudi svoje poslušalce.

<sup>200</sup> Prim. npr.: D. Grasso, *L' annuncio della salvezza*, Napoli 1965; A. Günthör OSB, *Die Predigt*, Freiburg (Herder) 1963; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Frankfurt 1962; A. Rétif, *Foi au Christ et mission*, Paris (Cerf) 1953.

<sup>201</sup> »Čeprav so verske in moralne resnice, ki jih pridigamo, nespremenljive, so vendar tako bogate, da so zmožne vsaj zunanjega razvoja. Po dejstvu, da Jezus Kristus ni postavil za neposredno sredstvo zveličanja sv. pismo ampak živo pridiganje, sklepamo, da naloga pridiganja ni samo objektivno posredovati verske in moralne resnice, ampak da mora te resnice spraviti v neposreden stik s poslušalci posameznih generacij. Treba je torej upoštevati spoznavno in hotenjsko sprejemljivost poslušalcev.« (La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 38).

<sup>202</sup> VI. italijanski kongres za dušnopastirsko posedanjenje je ta način primerno opisal: »Notranje čutenje, ki daje besedi luč, življenje in toplino; tehnika izražanja z iskrenostjo, neposrednostjo.« (La Parola di Dio nella comunità..., n. d., 279).

c) Za pridigarjevo besedo bi moral stati vedno zgled Kristusov, zgled krščanske skupnosti in pridigarja samega.

5. Pridigarji pa ne bodo mogli zadostiti tem zahtevam, če ne bodo imeli ustrezne teološke, asketične in tehnične izobrazbe. Menimo, da je bila njihova osnovna priprava na pridigarski poklic doslej na splošno preskromna. V teoloških šolah so imeli npr. toliko raznih traktatov, traktata o teologiji božje besede pa ni bilo. (Pa da bi vsaj ostali traktati bili življenjsko dinamični in usmerjeni k dušnopastirski akciji!). Učili so jih npr. o najrazličnejših filozofijah in psihologijah, o filozofiji in psihologiji besede, posredovanja, poslušalcev besede pa niso dobili skoraj ničesar. Podobno bi mogli reči o asketični in tehnični pripravi. Medtem ko je bila prva usmerjena v neko egoistično popolnost, se je druga izživljala v 'vrstah cerkvenih govorov', pozabljala pa na vrste duhovne komunikacije, osmislitve besede itd. Da bi pridigarjem zelo koristilo tudi sociološko poznavanje aktualnega človeka, je jasno. Kar smo povedali, prav gotovo ni očitek 'nekomu', pač pa nečemu. Namreč: sistemu priprave bodočih pridigarjev.

Na drugi strani pa bi bilo treba pripravljati na poslušanje božje besede. To pomeni, tudi poslušalce bi bilo treba vzgajati na sprejemanje božje besede. Imamo pripravo vernikov npr. na prvo obhajilo in na birmo. Na tisto sredstvo zveličanja, od katerega je učinek obeh navedenih zakramentov odvisen, pa priprave nimamo. In vendar sta nam dala Gospod in sv. Pavel za to zgled! Pri tej pripravi bi npr. morali povedati, kaj nam Bog s svojo besedo nudi, kakšen pomen ima ta beseda za vse krščansko življenje, kakšen je njen učinek, kakšna naj bo naša dispozicija, ko jo prejemamo itd. Ker ta priprava manjka, ni čudno, če nekateri poslušalci ne dopuščajo, da pridiganje posreduje božjo besedo, ni čudno, če komaj čakajo, da pridiga mine, če so včasih preveč kritični itd., in kar je najhujše, če toliko kristjanov sploh zanemarja poslušanje pridig.

6. Če bi kdo mislil, da v svojih izvajanjih v prejšnji točki pretiravamo, mu ponovimo Kristusove besede: »To pa je večno življenje, da poznajo tebe, edinega pravega Boga in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jan 17, 3). In nauk Pavla VI., ki smo ga navajali v prvem odstavku naše razprave: »Pridiganje je prvi apostolat. Naše delovanje, častiti bratje, je predvsem v oznanjevanju božje besede«.



## † Profesor dr. Janez Fabijan

*Dne 13. junija 1967 je umrl v Ljubljani dolgoletni profesor dogmatike na ljubljanski teološki fakulteti dr. Janez Fabijan. Z njegovim imenom je bilo povezano delovanje teološke fakultete od začetka. Vendar se profesor dr. Janez Fabijan ni udeleževal samo na fakulteti kot odličen predavatelj dogmatike, ampak tudi kot pisec globokih razprav iz teološke vede, kot ocenjevalec in usmerjevalec modroslovnih pogledov na svet in življenje, kot voditelj visokošolske mladine in tudi kot dušni pastir.*

*Rodil se je rajni profesor v gorenjski župniji Besnica pri Kranju dne 9. novembra 1889. Gimnazijo je študiral v Ljubljani. Bil je med poslednjimi »alozniki« in je zadnja leta svojega gimnazijskega študija že stanoval v Marijanišču. Bogoslovje je študiral na Gregorijanski univerzi v Rimu in zaradi vojne še v Innsbrucku. Končal je bogoslovne študije z doktoratom iz filozofije in teologije. V mašnika je bil posvečen v Innsbrucku 16. julija 1916.*

*Po vrnitvi v domovino je najprej upravljal službo podravnatelja in ekonomu v ljubljanskem bogoslovnem semenišču. Leta 1921 je bil nastavljen kot docent za spekulativno dogmatiko na teološki fakulteti novoustanovljene univerze v Ljubljani. Leta 1927 je postal izredni profesor in leta 1937 redni profesor na isti fakulteti. Pridno je sodeloval pri reviji Bogoslovni vestnik in od leta 1930 urejal osrednjo katoliško kulturno revijo Čas. Po 2. svetovni vojni je nekaj časa upravljal tudi župnijo Devica Marija v Polju.*

*To so skromni podatki in mejniki tega sicer tako bogatega in vsestransko razgibanega življenja, ki bi ga mogla primerno oceniti in prikazati šele globlja analiza njegovih razprav in njegovih posegov v politično, kulturno in versko življenje Slovencev med obema vojnama.*

*Pokopali smo prof. dr. Janeza Fabijana v Ljubljani, kjer mu je ob odprtem grobu spregovoril v klasično zgrajenem govoru prodekan teološke fakultete prof. Vilko Fajdiga.*

## Umrl je mož . . .

**Govor ob grobu profesorja dr. Janeza Fabijana dne 15. junija 1967.  
In memoriam Joannis Fabijan, prof. ord. theol. dogmaticae**

Naložena mi je častna, pa ne lahka naloga, da se poslovim od tebe, dragi gospod profesor. Ko smo se zjutraj v stolnici poslovili od tebe kot dobrega duhovnika, se poslavljam ob odprtem grobu v imenu tvojih nekdanjih učencev, v imenu tvojih kolegov in fakultete, v imenu tvojih ljubljenih študentov in katoliške inteligence, v imenu širokega kroga znancev in prijateljev, ki si jim v dobi svojega zdravja in moči toliko pomenil.

Ganljivo lep je spomenik msgr. Trinku, voditelju Beneških Slovencev, v visokem Trčmunu. Okamenela baklja in pod njo napis. V njem pa beremo med drugim: desetletja je poučeval bodoče duhovniške rodove v sholastični filozofiji. Podobno bi mogli napisati tudi na tvoj spomenik. Od l. 1920, ko si po kratkotrajni službi v semenišču kot 31 letni doktor filozofije in teologije iz Rima in Innsbrucka nastopil na komaj ustanovljeni Teološki fakulteti v Ljubljani, pa do l. 1964, ko te je bolezen prisilila v umik, si poučeval rodove bodočih duhovnikov v dogmatiki, v tisti vzvišeni in prelepi stroki, ki jo imenujemo teologijo sploh. Res, nisi bil med najbolj živahnimi predavatelji, saj si se za katedrom tako obnašal, da smo takoj vedeli, da ti je predvsem za vsebino in ne toliko za obliko predavanj. Toda prav to si hotel, naj bi se do dobra naučili te svete vede, od katere bomo živeli sami in tisti, ki nam bodo izročeni. Ne, nisi zahteval od nas, naj kar verjamemo. Tvoja naloga, ki si jo posebno rad izvrševal, je bila ta, da si nam vse te božje resnice o začetkih sveta, človeka, greha, o začetkih naravnega in nadnaravnega življenja osvetljeval z dognanji filozofije in eksaktnih znanosti, da si nam nedoumljive skrivnosti spekulativno približeval, kolikor je to sploh mogoče. Hvala ti za to božjo svetlobo, za katero si stal s celo osebnostjo in nas nisi nikoli razočaral.

Teološka fakulteta, kateri si s kratkim presledkom zvesto služil skoro 45 let, je v teh dneh žalosti ovita v črnino, in po pravici. Kot neblogljeno dete se je po končani prvi vojni pojavila v slovenski prestolici, nam vsem v ponos in zadoščenje. Potrebovala je ljudi, ki naj bi jo negovali in utrjevali do polne zrelosti. In tedaj ste prihajali z vseh strani: oba Ušeničnika, dr. Lukman, prof. Grivec, prof. Ehrlich, dr. Jan. Zore, dr. Rožman, bibličista Slavič in Snoj, moralist Ujčič, med najmlajšimi tudi ti. Spadal si med rod nepozabnih stebrov mlade bogoslovne fakultete in znanosti na Slovenskem. Vsi so nas zapustili, kot zadnji odhajaš sedaj še ti. Kaj si fakulteti pomenil ves čas, posebno pa takoj po obeh vojnah, ko je bilo treba graditi na ruševinah, vemo dobro mi, tvoji stanovski tovariši, ki smo te krajši ali daljši čas pri tem delu spremljali. Ne le kot večkratni dekan, ampak predvsem kot profesor, ki je bil med najbolj zvestimi na sejah in v predavalnici, ki se ni ustrašil nobene težke situacije, ki je fakulteto resnično ljubil in ji hotel pomagati do zasluženega ugleda v ožji in širši javnosti, posebno zaskrbljen za njen znanstveni naraščaj, si se za njo boril s svojo znano premočrtnostjo vse do časa, ko telo ni hotelo več slediti duhu in si se utrujen in bolan umaknil v tihi dom. Hvala ti za

to veliko delo za naš najvišji cerkveni znanstveni zavod in obenem za znanstveno delo s teološkimi predavanji bogoslovcem in drugim, z razpravami v Bogoslovnem vestniku in Času, o katerem pa bomo govorili drugod. Hvala ti posebno za človeške odnose, ki si jih brez visokosti in distance gojil do svojih tovarišev v službi: ob tebi smo se vedno počutili kakor doma.

Kakor pa si je nemogoče misliti Cerkev, ki ne bi bila odprta sedanjemu svetu, tako se tudi ti nisi hotel zapreti v ožje področje svoje znanosti, saj si razumel Gospodove besede: »Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel!« (Lk 12, 49). Prav kmalu so to opazili duhovniki zunaj šole in predvsem laiki, katerih mesto v Cerkvi si že davno pred koncilom prav ocenil. Kdo bi morda mislil, v napačnem pojmovanju besede dogma, da mora biti profesor dogmatike nedostopen za svet okrog sebe. Pa je ravno nasprotno res. Luč, ki jo je sprejel, mora postaviti visoko, da jo zagledajo vsi, ki so v temi. In tako so se bolj in bolj začeli zbirati okrog tebe študentje na univerzi, akademiki smo jim včasih rekli, ki z marsičem niso bili zadovoljni kakor mladi ljudje sploh: s skrbjo za mlade, s prepočasnim reševanjem socialnega vprašanja, z odnosom cerkvenih ljudi do sodobnega sveta, boleli so jih narodni problemi, in še in še. V tebi so našli človeka, ki jih je razumel; še več: človeka, ki je bil kakor lev pripravljen boriti se zanje in jih braniti pred krivico starejših; človeka, ki se tudi sredi vojne vihre, kakršne naša zemlja ne pomni, ni bal. Premnogi teh nekdanjih študentov, ki zavzemajo danes najrazličnejša mesta v življenju, so ti v tej bridki uri iz srca hvaležni in se te bodo do konca spominjali. Dajal si jim vsakdanjega kruha božje besede, razdajal si jim samega sebe. Hvala ti!

Ni čudno, da se je ob vsem tem širil krog odraslih katoliških starešin, ljudi, ki so ostali zvesti svoji veri od mladih let dalje, ki jih ni mogla nobena »tuja učenost« speljati na drugačno pot in ki so kot strokovnjaki pogumno sredi življenja ne le izpovedovali svojo vero, ampak z njo tudi pomagali oblikovati življenje in svet. Takim si še posebno imponiral s svojim globokim znanjem in s pogumnim življenjem, pa četudi so te poslušali včasih kar ob skodelici črne kave v kavarni ali ob čašici vina v unionski kleti. Vedno so te radi imeli in so se ob prelomih časa in misli spraševali: Kaj misli, kaj bo storil profesor Fabijan? Tvoje delo zanje osebno, predvsem pa tvoje premišljeno in pogumno poseganje v katoliško javnost, ko si s svojimi nastopi na tečajih in kongresih, posebno pa kot dolgoletni urednik poljudnoznanstvene revije »Čas« s svojimi članki, zapiski in beležkami usmerjal mišljenje in delo najširšega kroga katoliških izobražencev — povsod si bil, kjer je šlo za versko obnovo in prosveto — bo ostalo nepozabno. Nepozabno bo vse še posebej zato, ker te je Previdnost na ta mesta postavila v najtežjih časih.

Ali je potem čudno, da so ob tebi spoznali vrednote in resnice naše vere tudi taki, ki so nanje sredi vrveža življenja pozabili, ali zanje še nikoli slišali niso. Šele ob dnevu, ko bo vse jasno, bomo zvedeli, koliko Nikodemov je v nočni temi prihajalo k tebi, da jih razsvetliš in utrdiš za življenja boj z lučjo vere in svojega osebnega zgleda značajnega moža. Bil si človek, ki je že pred koncilom mislil in delal mnogo tega, kar je pozneje koncil priporočil in nam naravnost ukazal. Bil si človek dialoga,

vendar pa nikoli nisi imel naprodaj niti zrnca resnice in pravice, ki ti je bila zaupana. Človek ves človeški in ves božji obenem.

Nepregledna je tako postala vrsta duhovnikov in laikov, ki si jim z besedo in zgledom svetil na življenje pot. Vsi ti se te danes hvaležno spominjajo. Predvsem pa so nam, tvojim nekdanjim učencem, v spominu tvoja predavanja o poslednjih rečeh. Skript »De novissimis«, znanstvena razprava o smrti, sodbi, o vicah, peklju in nebesih, razprava o vstajenju mesa in vesoljnem dovršenju je med najboljšimi, kar si jih sestavljal še zadnja leta. S sv. Pavlom nisi hotel, da bi bili nevedni o ranjkih in se žalostili kakor drugi, ki nimajo upanja (1 Tes 4, 13). Prepričljivo si nam govoril o smrti, da te je ob vstopu v večnost pozdravil Gospod z besedami, ki jih je izrekel Natanaelu: Glejte, človek, v katerem ni bilo zvijače (prim. Jan 1, 47). Učil si nas, da človek sodbo toliko lepše prestane, čim lepše se zanjo pripravi. Predvsem pa mora umreti v ljubezni. In to si hotel. Ali nisi celo v oporoko zapisal besed: »Oproščenja prosim vse, ki sem jih kdaj užalil in molitve prosim tiste, ki sem jih morda s svojim življenjem pohujšal«. Kako te je skrbelo, da bi čist stopil pred svojega Gospoda. Pa tudi Gospod je poskrbel, da si se v trpljenju očistil za poslednje reči. Vse življenje si trpel in v starosti vedno bolj zaradi noge. Toda trpljenje si nosil z mislijo, ki jo je izrekel veliki Trinko: Bog me je za nogo zagrabil, da mu ne bi ušel. Pa še drugače te je zagrabil. Več let si moral biti nepremičen na postelji, ti, ki te je razjedala gorečnost za slavo božjo in božjo podobo sveta. Vedno ti je bilo hudo, da nisi mogel še več storiti. Kakšna pokora, kakšno očiščevanje! Zato upamo, da ti za kraj očiščevanja, za vice, ne ostane več mnogo dolgov. Spominjam se iz tvojih skript posebno traktata o vicah. Razsvetlil si jih. Nič več jih nisi slikal kot kraj samega trpljenja in žalosti, ampak kot kraj velike božje svetlobe, še večjega upanja in začenjajočega se srečnega življenja v Bogu. Kako nas vse te besede tolažijo v tej uri slovesa. In še to si nas naučil, da je za verne mrtve mogoče še veliko storiti, da bi stopili v popolno luč, z molitvami in daritvami, z dobrimi deli vseh vrst. Da, to hočemo. Iz hvaležnosti bomo molili zate, tvojo ljubezen ti bomo vračali s svojo ljubeznijo, tvojo žrtev s svojo žrtvijo, dokler se ne snidemo tam, kjer se neha vera in upanje in ostane samo še ljubezen in blaženo gledanje. Počivaj v miru, dragi nam gospod profesor!

Vilko Fajdiga



## Pastoralna in ekumenska usmerjenost dogmatike profesorja Fabijana

Profesor Fabijan je imel med slušatelji nesporen ugled kot znanstvenik in kot človek, ki zna zares globoko misliti in ki je vedno objektivno do vsega in do vsakogar, kolikor je človeku sploh mogoče biti objektivno. Zelo rad je »vrtal« v najtežja vprašanja o odnosu med božjo voljo in milostjo z ene strani ter človekovo svobodno voljo z druge. Imel je v sebi nekatere prvine, ki so ga napravljale podobnega J. H. Newmanu, katerega je pogosto navajal in precej iz njega prevajal, čeprav v tisku doslej še nič ni izšlo. V praktična vprašanja se prof. Fabijan v splošnem ni spuščal. Pač pa je vse svoje »razglabljanje« in »vrtanje«, kakor smo radi rekli njegovim predavanjem, ki niso bila lahka, kaj šele da bi bila kdaj »prakticistično« plitva, vendarle usmerjal tako, da je vsakdo mogel videti: dogmatika je zelo življenjska. V študijskem letu 1940/41 ni zastonj obravnaval v posebnem seminarju vprašanje o »kerigmatični teologiji«. Kar kmalu se je odločil za tisto smer, ki je nedolgo za tem med teologi odločno prevladala: Nikakor naj poleg strogo znanstvene, sistematično grajene teologije ne nastane še posebna, posebej za pastorcijo prirejena teologija — ravno znanstvena teologija naj bolj in bolj postane takšna, da bo služila življenju in oznanjevanju, ne da bi zato postala kaj manj znanstvena.

V istem študijskem letu so bila na vrsti predavanja iz traktata »De fide«. Tu se je zdelo, da je prof. Fabijan še posebno doma. Poleg zahanja v zapletene labirinte najtežjih vprašanj o kaki analizi nastanka vere in stanovitnega vztrajanja v veri pri posameznem človeku, postavljenem v določeno okolje, je bilo tudi mnogo zelo praktičnih misli, čeprav tesno povezanih z navidezno — a samo navidezno — zgolj teoretičnimi teološkimi tezami. K poglavju o potrebnosti vere za opravičenje in zveličanje sem si tedaj zapisal dostavke prof. Fabijana o ravnanju katolčanov z drugoverci.

V stiku z nekatoličani — tako je naglašal prof. Fabijan — nikoli ne smemo začenjati z navajanjem razlik med nami in njimi. Naravnost grešiti bi mogli, če bi v nekatoličanu s poudarjanjem teh razlik ali kako drugače skušali vzbujati dvome glede tega, kar on veruje. Dolžni smo se torej ozirati na dejanski položaj, v katerem se nahaja naš bližnji; tukaj nikakor ne gre le za to, da je naše govorjenje objektivno pravilno. Upoštevati je treba nujno tudi dejanski položaj in »individualne psihološke dispozicije«, dasi moramo obenem imeti trdna načela, ki nam jih posreduje razodetje. Če npr. angleški protestanti poznajo Cerkev, ni s tem rečeno, da so že formalni heretiki. Tu je treba velike previdnosti bodisi nasproti določenemu posamezniku bodisi kakemu narodu. Najbolje je, da oznanjamo najprej to, kar nam je skupno, in tako počasi opozorimo na katolicizem, na to, kar je skupnega in kar ima katoliška Cerkev že od začetka. Tako se širi pozornost in tudi poznanje katolicizma. Važen je zlasti študij evangelijev in drugih novozaveznih spisov, ki so nam in neka-

toličanom skupna dediščina, tako je naglašal prof. Fabijan. »Iz svojega samozadovolja, da smo v boljši situaciji, ne smemo še obsojati bližnjega, ki je v slabši situaciji. Mnogo je takega, kar ima svoj izvor v krivdi prejšnjih rodov, neredko na obeh straneh, in tako so nastale zmote in predsodki. Bog takih ljudi ne obsoja. Po Kristusovem zgledu jih tudi mi ne smemo in moramo biti res dobri pastirji. Iti nam mora samo za to, da duše privedemo h Kristusu.«

»Ne bi bilo prav, če bi pravoslavne in mohamedance [seveda je Fabijan upošteval zelo veliko razliko med obojimi, a jih je skupaj navajal zato, ker je vedel, da zlasti vojaki prihajajo v stik največ ravno s pravoslavnimi in mohamedanci obenem] odvajali od izvrševanja njihove religije in jih zavajali v liberalizem ter k popuščanju v praktikiranju njihove vere — to bi jih zavedlo v indiferentizem. Opozarjati jih moramo na pravilne nauke njihove vere in jih navajati, da živijo po njih. Tako jim Bog lažje daje milosti, ki bi jim jih na njihovi poti v indiferentizem ne dajal.«

Ko je prof. Fabijan govoril o treh sestavinah verskega dejanja, o umu, milosti in volji, je posebej opozarjal, da morejo dvomi izvirati ali iz pomanjkanja milosti (to je treba izprostiti, sebi in drugim, in tudi drugače po možnosti ustvarjati takšne pogoje, da ne bomo delovanja milosti ovrhali). Ko gre za to, da bi komu pomagali odstraniti dvome in mu — kolikor je to mogoče in kolikor je tudi naša dolžnost — uglasiti pot do resničnega dejanja vere in do življenja po veri, je zelo važno, da pravilno psihološko postopamo. Seveda pa tu ne gre za kako psihološko premetenost, za katero bi se mogla skrivati neiskrenost, marveč gre za upoštevanje načela: milost ne uničuje narave, marveč jo podstavlja in izpopolnjuje.

»Važno je, kako smo mi sami vzgojeni, kako je zgrajeno naše versko življenje in mišljenje. Vzgoja naših naravnih lastnosti je nemajhnega pomena. Lahko je v nas velika gorečnost, a mnogokrat pozabimo, da moramo paziti tudi na svojo zunanost in na svoj nastop nasproti drugovercem ali nevernim in dvomljivcem. Lahko je pri kom skoraj heroična gorečnost, a naravne lastnosti odbijajo. Zato je važno, da gojimo v sebi posebno socialne kreposti. — Vodilna resnica nam mora pri vsem prizadevanju biti verska resnica, da Bog hoče zveličati vse ljudi. Iz misli na to veliko božjo ljubezen mora izvirati vse naše delo. Na ta način dobi človek neko katoliško širokost. — Seveda v človeku ostane kljub trudu neka individualnost, ki vsaj nekatere odbija. Temu se ne moremo izogniti. Dobrota in plemenitost pa gotovo nikogar ne odbija. Pri svojem temperamentu moramo posebno paziti na to, da ostrine in slabosti obrusimo. Lahko je kdo silno goreč, a nima modrosti. Nekaj drugega so dogme in resnice, nekaj drugega je vzgoja v verskem življenju. Upoštevati moramo okoliščine, ne pa se samo zaletavati z načeli. Naše delo se bo tako vedno bolj kazalo kot delo za drugega, ne pa kot delo za naše lastno uveljavljanje.«

»Nikoli ne smemo predvsem od našega nastopa pričakovati spreobrnjenja. In če bi se kdo ne spreobrnil, ga niti malo za to še ne smemo obsojati. Bog je prvo! Ne mislimo, da bomo mi s svojim delom kar naenkrat dosegli spreobrnjenje. Spreobrnitev je delo, ki je najtežje. Tu gre za mišljenje, srce, čustvovanje in življenje. Odvisno je od našega

vztrajnega in potrpežljivega dela; in seveda predvsem od Boga, ki dela vse počasi.«

Koliko prvin koncilskega nauka in miselnosti je bilo torej najti pri rajnem profesorju!

Ob neki priliki, tako se živo spominjam, je prof. Fabijan posebno poudarjal, da največje napake pri nas katoličanih izvirajo iz tega, ker niti od daleč ne živimo dovolj iz čudovitih zakladov vere — ne iz mrtvih zakladov, marveč živih: Vse bolj bi morala v našem življenju odločati »živa vera v živega Boga«, ki se nam je po Kristusu tako silno približal.

Več kot leto dni je bil rajni profesor priklenjen na posteljo in zaradi skleroze brez možnosti, da bi kaj več in kaj težjega bral. Celo spomin v pogledu na teologijo, ki je bila skozi več desetletij predmet njegovega živega zanimanja in študija, ga je skoraj zapustil. Pa tudi cerkveno življenje, o katerem je nekdanj zanimivo in živahno poročal v »Času«, je za njegov spomin skoraj zatonilo v meglo pozabe. »Živa vera v živega Boga« pa ni zatonila. Za njegov zadnji god, kar jih je obhajal na zemlji, mu je neki obiskovavec izrazil sočutje, češ: »Trda je pač taka usoda.« Profesorjev odgovor pa je bil to pot skoraj oster: »Kakšna usoda? To je božja volja!«

Obiskovavci so lahko vedeli, kdo je bil najvišji učitelj te poslednje in nevarljive teologije prof. Fabijana. Saj so ga skoraj vedno našli, ko je držal v rokah rožni venec z velikim križem, znamenjem Kristusove in naše zmage nad grehom, smrtjo, nesmislom življenja in nad slehernim zlom, zmage, ki se bo v polnosti uresničila ob drugem Kristusovem prihodu.

Na eno znanost prof. dr. Fabijan ob vsej izgubi spomina ni nikoli pozabil. Na tisto, ki jo je izrazil Učenik nad vsemi učniki:

»Resnično, resnično, povem vam: Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje in ne pride v sodbo, ampak je prestopil iz smrti v življenje« (Jan 5, 24).

Anton Strle

# Bibliografija dr. Janeza Fabijana

## 1. Dogmatične razprave

- Relativna izvestnost in verski dvom, Bogoslovni vestnik, 1 (1921) 113—132.
- Znanstvene osnove katoliški dogmi, Čas, 15 (1921) 7—20.
- Verske skrivnosti, Čas, 16 (1922) 19—30.
- O umskem dokazovanju dogme o izvirnem grehu, Bogoslovni vestnik, 3 (1923) 50—66.
- Dogma in problem možnosti zveličanja vseh ljudi, Bogoslovni vestnik, 4 (1924) 238—261.
- Marija-srednica vseh milosti, Bogoslovni vestnik, 5 (1925) 1—12, 119—143, 193—216.
- Ali sega moč Matere božje tako daleč, da grešniku še po smrti lahko pomaga?, Bogoslovni vestnik, 6 (1926) 217—220.
- Srednica vseh milosti, Bogoslovni vestnik, 6 (1926) 301—316.
- Eshatologija Marka Evgenika, efeškega metropolita, Bogoslovni vestnik, 7 (1927) 14—34.
- Dogma in življenje, Čas, 24 (1929/30) 243—253.
- Virgo sacerdos, Bogoslovni vestnik, 9 (1929) 279—282.
- Iz literature o Mariji srednici vseh milosti, Bogoslovni vestnik, 9 (1929) 286—298.
- Nauk sv. Avguština o veri, Bogoslovni vestnik, 12 (1932) 1—27, 235—268.
- Stola sanctitatis. (Sv. Irenej, Adv. haer. 23, 5). O simboliki oblačila za nadnaravne darove, Bogoslovni vestnik, 23 (1943) 159—171.
- Nauk sv. Tomaža Akvinskega o milosti. (Summa theologica 1—2, 109—114), Bogoslovni vestnik, 24 (1944) 176—265.
- O predmetu vere, Zbornik teološke fakultete (tipkan), 1 (1951) 27—39 (natisnjen v tej številki).
- Sv. Tomaž Akvinski in J. H. Newman, Zbornik teološke fakultete, 8 (1958) 12—26.
- Problem o možnosti zveličanja vseh ljudi, Zbornik teološke fakultete, 9 (1959) 186—195.

## 2. Razprave in misli o socioloških, političnih in verskodružbenih vprašanjih

- Action Française, Čas, 21 (1926/27) 217—226, 282—289.
- Enciklika »Mortalium animos«, Bogoslovni vestnik, 8 (1928) 157—161, 281—297.
- Kršćanstvo in ideja humanitete, Čas, 24 (1929/30) 304—313.
- Teološko in religiozno gibanje v Nemčiji, Bogoslovni vestnik, 11 (1931) 93—96.
- Sv. oče Pij XI. za mir in razorožitev, Čas, 26 (1931/32) 241—253.
- Do poslednje točke, Čas, 28 (1933/34) 285—292.
- Razvoj osebnosti v Cerkvi, Čas, 29 (1934/35) 17—23.



Katoliška akcija in politika, Čas, 30 (1935/36) 29—30, 205—208; 31 (1936/37) 21—33.

Cerkev in duhovna svoboda, Čas, 32 (1937/38) 205—207.

Prva okrožnica Pija XII., Čas, 34 (1939/40) 97—110.

Svoboda Cerkve in svoboda v Cerkvi, Bohinjski teden (Zbornik predavanj akademskega kulturnosocialnega tedna SKAD Zarja v l. 1939), Ljubljana 1940, 47—58.

Božična poslanica Pija XII., Čas, 35 (1940/41) 289—296.

### 3. Komentarji in misli o dogodkih doma in po svetu

#### a) Vera in politika

Nekaj katoliških izjav o miru in razorožitvi, Čas, 26 (1931/32) 329 do 335.

Jubilej odrešenja, Čas, 27 (1932/33) 349—352.

Važne knjižice za načelno katoliško orientacijo in akcijo, Čas, 28 (1933/34) 61—62.

Vera in politika, Čas, 29 (1934/35) 55.

Katoliška akcija, Čas, 29 (1934/35) 151.

Važna izjava pariškega kardinala, Čas, 31 (1936/37) 354—356.

Pax Christi, Čas, 33 (1938/39) 1—2.

#### b) Apologetični članki

Marijina hišica v Loretu, Čas, 16 (1922) 303—304.

O stigmatizaciji, Bogoslovni vestnik, 8 (1928) 61—68.

Papini o svojem spreobrnjenju, Čas, 26 (1931/32) 243.

Klic časa — klic božji, Čas, 27 (1932/33) 184.

Bistvo krščanstva, Čas, 29 (1934/35) 149—151.

Krščanska smrt R. Poincareja, Čas, 29 (1934/35) 155—156.

Pota v Cerkev, Čas, 31 (1936/37) 263—264.

Znanost in vera, Čas, 35 (1940/41) 271—274.

Naravoslovje in vera, Čas, 35 (1940/41) 274—276.

Smisel vseh stisk, Čas, 35 (1940/41) 287.

#### c) Različna svetovnonazorska gibanja

Boljševiški ateizem, Čas, 25 (1930/31) 66—67.

Monizem in boljševizem, Čas, 25 (1930/31) 156.

Razkol med verskimi socialisti, Čas, 26 (1931/32) 419—422.

O brezbožniškem gibanju, Čas, 27 (1932/33) 255—256.

Politični katolicizem in politična kultura v Nemčiji, Čas, 28 (1933/34) 57—59.

»Na resni znanstveni osnovi«, Čas, 29 (1934/35) 199—200.

Dejansko življenje in onostranska večna razodetja, Čas, 30 (1935/36) 71—72.

Kako je s Cerkvijo?, Čas, 30 (1935/36) 72.

Ne bojte se!, Čas, 30 (1935/36) 204.

G. senator Banjanin in Katoliška akcija, Čas, 30 (1935/36) 239.

- S pekočo skrbjo . . . , Čas, 32 (1937/38) 33—35.  
 Dokumenti za presojo dogodkov v Španiji, Čas, 32 (1937/38) 57—62,  
 114—115.  
 »Sept«, Čas, 32 (1937/38) 63—64.  
 Iz zadnje okrožnice Pija XI., Čas, 32 (1937/38) 64.  
 Resnica in ljubezen — vprašanje o »ponujeni roki«, Čas, (1937/38)  
 157—160.  
 Antisemitizem, Čas, 32 (1937/38) 200—205.  
 Izjava cerkvene avtoritete o sodobnih nazorih in gibanjih, Čas, 33  
 (1938/39) 126—133.  
 A. Rosenberg o usodi katolicizma v Nemčiji, Čas, 33 (1938/39) 133.  
 Politični katolicizem, Čas, 33 (1938/39) 133—135.  
 Zagovor rasizma iz krščanske umetnosti, Čas, 33 (1938/39) 135—136.

#### č) Socialna in nacionalna vprašanja

- Problem brezposelnosti, Čas, 25 (1930/31) 68—70.  
 Težnje in naloge socialne politike, Čas, 25 (1930/31) 154—156.  
 Prvi socialni teden v Nemčiji, Čas, 27 (1932/33) 110—111.  
 Politična družba in krščanska misel, Čas, 28 (1933/34) 53—57.  
 Civilni zakon, Čas, 29 (1934/35) 147—149.  
 Oseba in družba, Čas, 32 (1937/38) 113—114.  
 Družba, Čas, 32 (1937/38) 114.  
 Pesimizem ali optimizem, Čas, 32 (1937/38) 259—263.  
 Manjšinska politika v povojni Evropi, Čas, 33 (1938/39) 3—9.  
 Slomšek za narodno zavednost, Čas, 35 (1940/41) 160.  
 Gospodujta! . . . (1. Mojz 1, 28), Čas, 35 (1940/41) 286—287.

#### d) Kultura

- Poduhovljenje telesne kulture, Čas, 25 (1930/31) 156—158.  
 O Vodopivčevem etičnem pokretu, Čas, 26 (1931/32) 234—236.  
 Visokošolski tedni v Salzburgu, Čas, 26 (1931/32) 405—407.  
 Pedagoški kongres v Nici, Čas, 27 (1932/33) 108—109.  
 Še nekaj kongresov, Čas, 27 (1932/33) 111.  
 »Poslanstvo besede«, Čas, 28 (1933/34) 232.  
 Verouk v srednji šoli, Čas, 29 (1934/35) 146—147.  
 Darwin in Bossuet v šoli, Čas, 29 (1934/35) 260.  
 Visokošolski tedni v Strassburgu, Čas, 31 (1936/37) 356.  
 Svoboda časopisja, Čas, 33 (1938/39) 232—233.

#### 4. Priložnostni članki in beležke

- Dogmatična pridiga, Bogoslovni vestnik, 3 (1923) 274—275.  
 Union catholique d'études internationales, Čas, 21 (1926/27) 226—228.  
 Aleš Ušeničnik filozof in apologet, Čas, 22 (1927/28) 267—284.  
 Dogmatična teologija včeraj in danes, Bogoslovni vestnik, 11 (1931)  
 207—208.  
 Iz revij, Čas, 26 (1931/32) 168.

- »Mjesečnik« o razpravah v »Času«, Čas, 27 (1932/33) 184.  
 Beležke, Čas, 28 (1933/34) 168.  
 Nova revija, Čas, 29 (1934/35) 96.  
 Svetovna razstava katoliškega tiska v Vatikanu, Čas, 31 (1936/37)  
 149—151.  
 Dr. A. B. Jeglič, Čas, 32 (1937/38) 1—2.  
 Beležka o nagibih in namigavanjih, Čas, 32 (1937/38) 312.  
 Tu es Petrus . . . , Čas, 33 (1938/39) 181—182.  
 V obrambo resnice in pravičnosti, Čas, 34 (1939/40) 410—415.  
 Nova revija, Čas, 34 (1939/40) 415.  
 John Henry Newman. (Ob stopetdesetletnici rojstva), Zbornik teološke  
 fakultete (tipkan), 1 (1951) 181—192.

### 5. Prevodi knjig

J. H. Newman, Apologija pro vita sua, Ljubljana 1965 (tipkano).

### 6. Skripta

De Deo Creatore.  
 De Deo Creante et Elevante.  
 Traktat o Bogu.  
 De Deo uno et trino.  
 De novissimis.  
 Eshatologija.  
 De gratia.  
 De fide.  
 Uvod v bogoslovje.

### 7. Recenzije in krajša poročila o novih knjigah — v Bogoslovnem vestniku in v Času.

(Sestavil prof. Vekoslav Grmič)

## Priprava za dialog v semeniščih in na fakultetah

Pastoralna usmerjenost 2. vatikanskega koncila poudarja dialog in seveda pripravo nanj. Tajništvo za nevernike je razposlalo cerkvenim visokim šolam vprašanje, kako si zamišljajo vzgojo za dialog, ki ga še posebej zahteva odlok o duhovniški vzgoji, ko pravi: »Sploh je treba v bogoslovcih izoblikovati primerne sposobnosti, ki zelo pomagajo pri razgovoru z ljudmi kot so npr. pripravljenost druge poslušati in v duhu ljubezni imeti odprto srce za potrebe ljudi v različnih razmerah« (19).

Odgovore visokih šol je obdelal msgr. Ant. Grumelli, objavilo pa jih je Tajništvo za nevernike v Rimu [Bolletino di informazione Roma II (1967) No 3, 30—36]. Odgovori so neposredno važni za profesorje in predstojnike na teoloških fakultetah in semeniščih, posredno pa bodo uporabni za vse, ki imajo opraviti z vzgojo ne le bodočih duhovnikov ampak tudi tistih, ki bodo kakor koli želeli in morali priti v stik z neverniki, pravzaprav so to vsi zreli kristjani.

Vprašanje vzgoje za dialog pa ni tako enostavno. Nujno bo ta vzgoja morala biti vezana z ostalo vzgojo in nositi njen pečat. Vzgoja za dialog je močno odvisna od duha splošne vzgoje. Čimbolj bo ta zares koncilaska, toliko lepše mesto bo v njej imela posebna vzgoja za dialog.

Priprava na dialog se bo morala vršiti v trojni smeri: v smeri splošne kulturne vzgoje, ko se bo treba vprašati, ali naj se zaradi dialoga vne-sejo v študijski načrt nova predavanja ali vsaj obstoječa temu cilju prilagodijo, gotovo pa bo tudi za ta namen treba imeti kak poseben seminar ali študijski krožek; v smeri posebne duhovne vzgoje, ki bo morala posebej paziti na psihologijo in na tiste poudarke v dogmatiki in moraliki, ki bi jih mogli posebej povezati s problemi dialoga; v pastoralni smeri, ki naj seznanj slušatelje z raznimi uspelimi in neuspelimi poskusi dialoga doma in drugod, predvsem pa neposredno pripravlja študente teologije na dialog s tistimi oblikami ateizma, ki so razširjene na njihovih bodočih področjih dela.

### I.

Več profesorjev predlaga, naj bi običajna predavanja v teologiji prilagodili pokoncilskim nalogam. Eden pravi: »Predavanja o Bogu v filozofiji in predavanja fundamentalne teologije naj bodo solidna, poglobljena s sodobnimi problemi in naj nudijo odgovor na sodobne oblike ateizma, seveda brez vsake polemike«. Sicer pa je odlok o duhovniški vzgoji že sam dal jasne smernice z besedami: »Filozofske predmete je treba tako predavati, da vodijo bogoslovce k pridobivanju zanesljivega in celotnega spoznanja o človeku, svetu in Bogu. Osnova naj jim bo vedno veljavna filozofska dediščina, ozirajo pa naj se tudi na filozofske raziskave novejših dob; posebno na tiste, ki imajo v domači deželi večji vpliv. Upoštevati je treba tudi novejši napredek znanosti; tako bodo bogoslovci pravilno poznali duha našega časa in bodo tako primerno pripravljene za razgovor z ljudmi svoje dobe« (15).

Bogoslovce je treba vzgojiti zanesljivo in sodobno v tradicionalnem in sodobnem nauku, da se bodo tako že kar sami odprli za dialog. Po mnenju mnogih bi bilo podajanje znanosti z izrecnim namenom za dialog usodno za



prisvojitev celotne stvarine, saj bi obstali le pri tistih poudarkih, ki so važni za dialog. V tem primeru bi bila izobrazba površna in eklektična. Rektor gregorijanske univerze še posebej opozarja, naj bi se posamezne discipline med seboj povezovale, kar da je nujnost in značilnost sodobnega znanstvenega raziskovanja.

Na splošno se v odgovorih javlja mnenje, naj ne bi vpeljevali kakih posebnih predavanj zaradi priprave na dialog, saj so ta vprašanja vključena posebno v zgodovino filozofije, v cerkveno zgodovino, zlasti najnovejšo, v novejšo zgodovino dogem, v razpravo o Bogu, v moralno teologijo, ki se mora baviti s človekom in socialnimi problemi našega časa. Kljub temu se je pojavil tudi predlog, naj bi, posebno v semeniščih, vpeljali poseben kurz za vprašanja nevere in ravnanja z neverniki v domači deželi. Priprava na dialog bo uspešna le, če bo imela pred očmi dejanske razmere. Pravilno pa sklepa neki profesor: »Priprava na dialog z neverniki predpostavlja celotno filozofsko in teološko oblikovanje bodočih duhovnikov. Če ta ne bo podana zanesljivo in celovito, tudi posebni tečaji ne bodo mnogo pomagali. Mogli bi celo ustvariti mnenje, da je dialog odvisen bolj od širokosrčnosti in medsebojnega razumevanja kakor pa od resnice, ki jo je treba še in še odkrivati«.

V odgovorih se zelo poudarja tudi zahteva po potrebni literaturi ne samo krščanskih ampak tudi nevernih pisateljev, kajti slušatelji morajo jasno spoznati miselnost drugače mislečih. To naj bi jim odkrivali predavatelji, odkrivali pa naj bi jo tudi slušatelji z lastnim znanstvenim delom (doktorske disertacije in podobno). V vsakem primeru bi jim poseben Direktorij za dialog mogel mnogo koristiti.

## II.

V kolikor naj bi na dialog pripravljala tudi duhovna vzgoja, se v odgovorih omenja predvsem psihologija. Vzgoja naj bi »oblikovala ljudi dialoga tj. take, ki bodo znali poslušati, razumevati stališča sobesednika in celo njegova čustva. Skušnja uči, da je dejansko zelo malo ljudi, ki bi bili sposobni za razgovor. Vsak se drži svojih idej in zanimanja. Tako prihaja do monologov, ne pa dialogov«. Sposobnost druge poslušati mora po dobri vzgoji postati bistvena komponenta pokoncilske osebnosti. Za sedanji čas vzgojen duhovnik mora biti predvsem sposoben za dialog. To sposobnost naj mu privzgojita dom in šola.

Kar tiče pouk moralne in dogmatične teologije, se poudarja predvsem to: ne iskati posebnih poglavij o dialogu, ampak poglobiti tiste resnice v razodetem nauku, ki dejansko vsebujejo zahtevo po zdravem in uspešnem dialogu. Le prevečkrat je bilo pozabljeno, da je razodeta blagovest sama, ako jo dovolj globoko pojmuje, že pogoj za dialog. Seveda pa sama zavest, da smo v posesti resnice, more na drugi strani zbuditi sum, ali smo sploh še voljni za pravi dialog, to je za skupno iskanje podčne resnice. Zavest o posesti resnice bi mogla zbudjati tudi neko sočutno podcenjevanje tistega, s katerim se hočemo razgovarjati, kajti »za njega ni nič bolj ponižujočega in neznosnega kot to, da mu damo čutiti, da ga poslušamo zaradi olike ali »iz ljubezni«, v resnici pa da od njega ničesar ne pričakujemo.

## III.

Pastoralna priprava na dialog zahteva poznanje problemov in seznanjanje s skušnjami. Eden izmed profesorjev pravi: »Slušatelje je treba dobro pripraviti na to, da se bodo vživeli v miselnost ateistov in njihove teorije. Obojni ateizem, teoretični in praktični naj bosta predmet visokošolskih predavanj.

Teologi naj se naučijo spoznavati prave vzroke ateizma, ki so drugačni v zapadnih deželah in zopet drugačni v revnem tretjem svetu.«

Pri pastoralnem pouku naj se dognanja filozofije in teologije »aktualizirajo«, primerjajo z dejanskimi razmerami in dejanskimi oblikami nevere. Nikdar nismo v teh rečeh dovolj konkretni. Teološke fakultete naj bi iskale za konkretne razmere konkretnih rešitev in v tem smislu oblikovale svoje slušatelje. Tudi koncilске debate o Cerkvi so imele pred očmi konkretne zgodovinske razmere.

Zato bo poleg psihologije treba še posebej ceniti sociologijo, ki raziskuje zgodovinske oblike vere in nevere. V konkretnih razmerah bo mogoče najti tudi tisto skupno bazo, kjer se bodo radi srečavali obojni, verni in neverni, npr. skrb za človeka, za pravo svobodo, za mir in podobno.

V tem oziru bodo zelo koristne za pripravo na dialog razne skušnje, ki jih v posameznih deželah že imajo z dialogom z ateisti. Nekateri so mislili, naj bi se prav za spoznavanje teh skušenj osnoval poseben kurz v semeniščih ali na fakultetah. Na vsak način pa je treba slušateljem omogočiti tudi osebne stike z nevernimi študenti, ob katerih bi pod vodstvom profesorjev razpravljali o temeljnih vprašanjih vere in nevere. Seveda bi morala biti taka srečanja dobro pripravljena. Izogibati bi se bilo treba vsake polemike in sploh vsega, kar bi taka srečanja napravilo nemikavna.

Predvsem pa naj bi veljalo splošno pravilo: nihče naj ne poskuša pridigati ljudem, če jih ne ljubi. V ljubezni do vseh ljudi in vsega sveta je torej eden najmočnejših pogojev za uspešen dialog, in za to ljubezen se je predvsem treba vzgojiti z naravnimi in nadnaravnimi sredstvi.

Vilko Fajdiga

## Nekaj pripomb o zakramentu sv. pokore

### I.

S teološkim smislom tega zakramenta božjega usmiljenja in drugega preorojenja v Kristusu gotovo ni skladno, da bi ga začeli imenovati »zakrament sv. spovedi«, kakor se je to pri nas ponekod začelo uveljavljati. S tem bi pospeševali že tako močno razširjeno skrivljeno pojmovanje, kakor da bi pri tem zakramentu šlo v prvi vrsti ali celo skoraj samo za to, da povemo svoje grehe — drugo je kvečjemu nekaj čisto stranskega, na kar ni treba obračati prav nobene pozornosti.

Zakrament pokore je zakrament spreobrnjenja, spremenitve mišljenja, zakrament »metánoje«, kakor so ga pogosto imenovali vzhodni cerkveni očetje. Grehe samo pripovedovati nikakor ne ustreza smislu tega zakramenta. Teološko govorjeno gre tu za spreobrnjenje srca ali vsaj za to, da gremo v svoje srce in ga napravimo bolj sprejemljivega za navdihe Svetega Duha. Kajti samo tisti, ki »se dado voditi božjemu Duhu, so božji otroci« (Rimlj 8, 14). Sv. pismo nam jasno pove, da pri izpovedovanju svoje grešnosti ne gre toliko za to, da brez pomanjkljivosti naštejemo vse svoje grešne misli in dejanja ter opustitve (na te večkrat najmanj mislimo, čeprav so velikokrat najbolj usodne), marveč gre vse bolj za to, da spoznamo in priznamo temeljno razpoloženje in temeljno usmerjenost srca. Spovednik naj se veliko bolj potrudi, da bi dosegel pri spovedancu to, kakor pa da bi gotovo »izbrskal« točno število tega in tega. Seveda pa ne gre samo za spoznanje in priznanje, ampak predvsem za pre-

usmeritev temeljnega razpoloženja, kar je seveda mnogo težje kakor pa samo spoznanje in priznanje. — V zvezi s tem je tudi zavest, v čem je pravzaprav greh: nikakor ni njegovo jedro v prestopanju formalnih predpisov, marveč v skrivljenosti srca (to pa mnogokrat izvira iz zelo pomanjkljive vzgoje, iz ne-krščansko usmerjenega okolja, čeprav je morda kdaj na zunaj »krščansko«). Ravno prevelika pozornost predvsem na »število« prestopkov, bodisi pozornost s strani spovedanca bodisi spovednika, je večkrat znamenje, da ne vidimo jasno, v čem pravzaprav obstoji greh. Zdravo duhovno vodstvo je tukaj zelo važno. To naj odkrije »neprijemljive grehe«, ki so vir mnogega drugega zla v človeku.<sup>1</sup>

S tem pa seveda nikakor ni rečeno, da bi zdaj nič ne veljala zahteva o spovedi vseh smrtnih grehov, kolikor se jih spovedanec »po skrbni preiskavi zaveda«.<sup>2</sup> Gre samo za to, da vsaki prvini zakramenta sv. pokore damo pravo mesto in pravi poudarek — ta poudarek pa mora biti na spreobrnjenju, danes še posebno. Drugi vatikanski cerkveni zbor gotovo ni zastojni poudaril ravno ta značaj zakramenta sv. pokore.<sup>3</sup> Na potrebnost, da se spet in spet spreobrnemo k Bogu, vedno globlje, vedno znova, ker smo tega vedno znova potrebni, smo precej pozabili, in to v veliko škodo duhovnega življenja in misijonarskega izžarevanja Cerkve. Koncil je tudi tukaj pokazal na precej »pozabljeno resnico«, ki naj jo v življenju spet bolj resno upoštevamo, saj bi brez tega nikdar ne moglo priti do prenovitve Cerkve.<sup>4</sup> Prenovitev, spreobrnjenje in pokora — to je med seboj neločljivo povezano. In ravno tukaj je treba iskati smisel in pomen zakramenta pokore, ki bi ga mogli imenovati tudi zakrament spreobrnjenja ali prenavljanja »v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4, 24). To bi morala močno osvetljevati naša kateheza tako za otroke kakor tudi za odrasle. Če bi že hoteli spreminiti četrtemu zakramentu ime, bi prišlo v poštev najbolj ime »zakrament spreobrnjenja«. In to ravno iz razlogov, ki so bili navedeni: da ne bi že ime zavajalo v zmoto ali vsaj v skrivljenje, kakor da je pri tem zakramentu najvažnejša ravno »izpoved« grehov, kakor da je to neka magična, mehanična čistilnica — da le poveš vse čim bolj do potankosti, pa si popolnoma brez greha. In ravno teh skrivljenih misli o zakramentu pokore je mogoče najti precej, čeprav niso izrečene.

Vendar je najbolje, da imena ne spreminjamo, saj je tudi sedanje ime za četrti zakrament veliko boljše, kakor bi bilo ime »spoved«. Pokora in spokornost je namreč v najožji zvezi s spreobrnjenjem, s preusmeritvijo življenja k Bogu. To je jasno izraženo v Jezusovem oznanilu (npr. Mt 3, 7 ss.).

Občestveno obhajanje pokore<sup>5</sup> bo moglo biti zelo dobro sredstvo, da bo spet bolj živa postala zavest o četrtem zakramentu kot zakramentu spreobrnjenja, spokoritve, pokore in ravno s tem tudi prenovitve življenja. Pri tem bo dana tudi priložnost (sicer je dana večkrat tudi pri splošnem oznanjevanju božje besede) za odstranitev preveč legalističnega pojmovanja greha in za osvetlitev personalistične ali osebnostne dimenzije, vsebovane v grehu: da se ne bomo toliko žalostili, ker smo prestopili neko pravilo, postavlo, obveznost, temveč vse bolj zato, ker smo žalili Boga, Kristusa, Svetega Duha, Kristusa v svojem bližnjem, škodovali drugim udom Cerkve in sploh zveličavni moči Cerkve, in to ne le z javnimi, marveč tudi s popolnoma skritimi grehi, ne izvzemši male grehe.

<sup>1</sup> Prim. Dr. G. Muschalek, *Beichte und Geistliche Führung. Überlegungen eines in Not geratenen Dogmatikers*, v: *Orientierung* 29 (1965) 161—164.

<sup>2</sup> *Zakonik cerkv. prava* 901 in 906.

<sup>3</sup> Prim. LK 109; KC 11, 2; D 5, 1; 18, 2.

<sup>4</sup> Prim. KC 8, 3; 35, 1; LK 9, 2; E 6, 8.

<sup>5</sup> Prim. Stefan Steiner, *Občestveno obhajanje pokore*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 1 (1967) 174—177.

## II.

Skušnja kaže, da ljudje, vsaj v mnogih naših krajih, nikakor ne »opuščajo masovno« zakramenta sv. pokore, če je duhovnik res čim bolj na razpolago za spovedovanje, seveda ob urah, ko je ljudem pripravno. Skušnja kaže, da je treba tukaj glede točnosti velike, skoraj skrupulozne natančnosti — če ljudje le nekajkrat pridejo zastonj ob takem času, ko je bilo z gotovostjo napovedano, da bo priložnost za spoved, bo prišlo v resnici tudi do množičnega opuščanja. Tudi še danes so skoraj po vseh župnijah verniki zelo hvaležni, če je duhovnik veliko v spovednici in če nikdar ne zamuja, če jim je na voljo zlasti pred sv. mašo, da laže gredo med mašo k sv. obhajilu. In še vedno veliko in v nemajhno korist hodijo k spovedi. Sicer je res, da naši verniki še vse preveč postavljajo v bližino tretji in četrti zakrament, kakor da bi bilo treba pred obhajilom vedno k spovedi. Vendar pa se to ne bo dalo popraviti s tem, da bi jim odtegovali priliko za spoved. Sicer pa je treba imeti razumevanje za težave, ki jih ljudje imajo s svojo vestjo in svojim življenjem, ki je premnogokrat silno zapleteno in težko in se ne da zgladiti s preprostimi formulami o pogojih za vreden prejem obhajila.

Zakrament sv. pokore je tudi še danes neprecenljiva dobrota za premnoge duše. Premnogi se rešijo po tem zakramentu, ko so bili že na robu propada, včasih tudi pred samomorom, ali vsaj pred usodnim »naj gre, kamor hoče«, »saj tako vse nič ne pomaga«.

Ko so jezuiti začeli svoje prenovitveno delo, ki ga mora vsaj za prvih časov njihovega dela vsakdo zares strmé občudovati, je bilo njihovo, v nekem pogledu sploh najvažnejše sredstvo to, da so bili ob vsaki priložnosti na razpolago za delitev tega zakramenta. Seveda se je temu pridružilo tudi bolj pogostno prejemanje sv. obhajila in nujno tudi poučevanje. Zgodovina jezuitskega reda nam pripoveduje, kako je ravno njihovo spovedovanje po Italiji, Nemčiji in drugod polagoma, a temeljito rodilo čudovite sadove resnične svetosti in izžarevanja krščanskega življenja v vse okolje, tudi najbolj »posvetno«. To je bila naravnost ključna točka prenovitvenega dela. Brez tega tudi »duhovne vaje« sv. Ignacija ne bi nič opravile.<sup>6</sup>

Sv. Ignacij Lojolski je v svojih konstitucijah, s katerimi je sklenil svoje življenje, zapisal stavke, ki so postali temeljna listina tega, kar H. Rahner imenuje »spovedno dušno pastirstvo stoletij«: »Smisel in cilj, h kateremu družba teži, je ta, da oznanjuje božjo besedo in da spoveduje ter da ob nagibanju božje milosti uporabi vsa sredstva, ki služijo temu, da bi pomagala dušam.«<sup>7</sup> Sv. Ignacij sam je vedel, kaj pomeni ta zakrament za popolno preusmeritev življenja k Bogu v Jezusu Kristusu. Na Montserratu je opravil dolgo spoved pri svetniškem benediktincu Juanu de Chanones, in sicer se je spovedoval tri dni. (Jasno je, da to noče biti propaganda za dolge ali vsaj za »dolgobesedne« spovedi.) H. Rahner pravi o sv. Ignaciju: »Tedensko se je potem spovedoval kakor v mirnem dihanju človeka, ki je vso grešno preteklost skrnil v brezdna usmiljenega Boga... Vsaka Ignacijeva pridiga se je (ko je bil v Rimu) končala z nasvetom, naj poslušavci hčdijo pogosto k spovedi in sv. obhajilu.«<sup>8</sup> Svojim duhovnim sobratom pa je naročal, naj bodo tedenske spovedi pobožnih žensk vedno kratke in brez slehernega nepotrebnega izgubljanja časa. Mnogim spovedancem je kljub svoji zaposlenosti leta in leta pisal duhovna pisma. Neki kneginji je pisal: »Prosim Boga, naj Vam podari vedno večji napredek v ljubezni do Boga v vseh stvareh. Da bi vendar Vaša ljubezen ne

<sup>6</sup> Glej o tem H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg-Basel-Wien 1964, 188—196.

<sup>7</sup> Glej H. Rahner, n. d., 196.

<sup>8</sup> H. Rahner, n. d., 191.



napredovala le malo, marveč docela; docela, pravim, naj bi Vas potegnili vase in po Vas spet vplivala na vse stvari! Hodite pogosto k sv. spovedi, prejemanje sv. obhajilo, kolikorokrat le morete — tako bo Bog mogel delovati v Vaši duši in jo bo združil s seboj predvsem v ljubezni, ki je največje od vsega.«<sup>9</sup>

P. Tacchi-Venturi, znani zgodovinar, izrečno pravi, da se je »zgodovina tako pomembne prenovitve Italije začela v spovednici.« V ta tok prenovitve je bil pritegnjen tudi sv. Filip Neri in je čisto očitno tukaj bilo izhodišče za njegovo svetost in njegov izredni apostolat. Spovedoval se je ravno pri sv. Ignaciju, dokler je bil ta živ, in tukaj dobil zanosa in luči za svoje veliko delo.<sup>10</sup>

Resnična prenovitev Cerkve in njena usposobitev za vesoljno misijonarsko nalogo še daleč ni toliko odvisna od »odstranjevanja kičev« v bogoslužnih prostorih, od »prilagoditve izrazoslovja« pri oznanjevanju in podobno — mnogokrat so te in podobne stvari nadvse postranska in pri pomanjkanju ljubeče in dobrohotne obzirnosti do preteklosti in do ljudi celo škodljiva stvar — kakor pa od tega, ali bomo duhovniki izpolnili koncilsko naročilo: Duhovniki »se pri delitvi zakramentov združujejo s Kristusovim namenom in njegovo ljubeznijo; to se zgodi še posebno tedaj, ko so vedno in v vsakem primeru pripravljene za spovedovanje, kadar koli to verniki upravičeno prosijo« (D 13, 3).

\* \* \*

Če se bomo pri spovedovanju združevali s Kristusovim namenom in z njegovo ljubeznijo, se bomo najbolj gotovo obvarovali tudi legalizma, juridizma in podobnih napak, če so se res kje vrinile ali še vedno trajajo. Združevati se s Kristusovo ljubeznijo je brez dvoma važnejše kakor vse mrzlično beganje za novimi metodami in »prijemi«. Gotovo tudi drugih stvari ne smemo zanemarjati, tudi ne zunanega dela. Toda ena najusodnejših napak bi bila, če bi zanemarjali spovednico, kajti tedaj bi ne imeli prave ljubezni Njega, ki je o sebi rekel: »Nisem prišel klicat pravičnih, ampak grešnike« (Mt 9, 13). »Duhovnik, ki ne ljubi spovednice, ne ljubi duš«, je znan izrek, ki v veliki meri drži.

Anton Strle

## Še vedno aktualna knjiga o evharistični katezezi

Za resnično prenovitev Cerkve, prenovitev, kakršno je imel pred očmi Janez XXIII. in z njim 2. vatikanski cerkveni zbor, je zelo važno, da bomo praktično čim bolj upoštevali »Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti«, ki je eden najvažnejših pokoncilskih dokumentov (slov. prevod Ljubljana 1967, 40 str.). Tu je zelo poudarjena važnost katezeze o maši oziroma o evharistični skrivnosti. To je pravzaprav sploh glavna téma tega navodila, kar ni prav nič čudno, če pomislimo, da je »evharistična skrivnost zares središče sv. bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja«, kakor pravi navodilo že v svojem prvem stavku. Kateheza, na katero navodilo misli, je v prvi vrsti kateheza ali sploh oznanjevanje za odrasle. »Otrokom namenjeni katezezi o maši« posebej navodilo posebej le št. 14, čeprav ni s tem rečeno, da ni nič posebno važno, kakšna je ta kateheza, ko je vendar znano, kako veliko zavisi od

<sup>9</sup> H. Rahner, n. d., 193.

<sup>10</sup> H. Rahner, n. d., 192.

usmerjenosti, katero človek dobi glede verskih in нравnih stvarnosti ravno v prvih letih vzgoje in pouka.

Izredno vsebinsko bogastvo navodila, v katerem je lepo in jasno v kratkem povzet nauk vseh drugih dokumentov 2. vatikanskega koncila o sv. evharistiji, si bo mogoče kaj bolj prisvojiti le polagoma in s pogostnim pozornim študijem in premišljevanjem, ozirajoč se vedno zopet na naše dejansko oznanjevalno in sploh dušnopastirsko delo in vprašujoč se, ali resnično ustreza idealu, kakršnega navodilo prikazuje.

K razumevanju in prisvajanju vsebine imenovanega navodila pa bo mogla veliko pripomoči knjiga, ki je sicer izšla že nekaj let pred koncilom, a so v njej jasno poudarjeni večinoma ravno tisti vidiki v pojmovanju evharistične skrivnosti, ki jih je koncil v »kolegialno« pretehtani in izčiščeni obliki izrazil v liturgični konstituciji, pa tudi v drugih svojih tekstih. Mišljena je knjiga Henry Fischer, *Eucharistie-Katechese und Liturgische Erneuerung*. Rückblick und Wegweisung, Patmos-V., Düsseldorf 1958, 237 str.

Pri nas je knjiga malo poznana. Zato bo koristno navesti vsaj na kratko njeno vsebino. To bo moglo biti za koga opozorilo, da je tu in tam treba »prestaviti naglase« pri splošnem oznanjevanju in v katezezi o evharistični skrivnosti in se v tej ali oni točki popraviti, da bo ta kateheza bolj ustrezala koncilskemu nauku, ki je tudi nauk božjega razodetja, kakor naj ga po božji volji oznanjamo v našem času. Obenem bo zakasnelo poročilo morda vsaj nekatere spodbudilo, da bodo knjigo sami dobili v roke in se podrobneje seznanili z njeno vsebino. Predvsem bo to koristno za katehete, ki pripravljajo otroke na prvo sv. obhajilo. Knjiga se namreč ukvarja z »evharistično« katehezo za otroke in mladino, za odrasle le indirektno; pri tem se opira na obilno katehetsko literaturo s področja nemško govorečih krajev od l. 1905 naprej.

Knjiga je razdeljena na tri dele.

1. Prvi del (do str. 52) obravnava zgodovino »evharističnega«, bolje bi rekli obhajilnega gibanja, katerega je sprožil zlasti odlok Pija X. o pogostnem obhajilu (1905), pozneje (1910) pa še odlok o zgodnjem obhajilu otrok; obenem podaja na kratko tudi zgodovino liturgičnega gibanja. Obe gibanji sta se polagoma združili in zlili v enoto, kar je v korist obojemu: deležnost pri daritvenem zbedu (evharistično gibanje) postane bolj zavestno hkrati deležnost pri daritvenem dejanju (liturgično gibanje), in narobe; in sicer oboje v povezanosti z vsem oltarnim občestvom, s tem pa tudi v združenosti z vso Cerkvijo (prim. str. 52).

2. Drugi del je najobširnejši in najvažnejši (str 53—175) in govori o »spremembah, ki so se izvršile v evharistični katezezi s tem, da sta se evharistično gibanje in liturgično gibanje zrasli v enoto.«

Prvi oddelek nam razlaga, kako je od izoliranega umevanja mašne daritve (mašna daritev kot sredstvo, da si priskrbimo: ali a) Jezusovo zakramentalno navzočnost ali b) daritev ali c) obhajilo — nekateri so poudarjali le prvo, drugi drugo, tretji pa predvsem obhajilo, — da bi bila dobro vidna povezanost med vsem trojim) polagoma prišlo do zavestno organskega umevanja, po katerem ni bilo nič več ločitve med »mašno pobožnostjo« in »obhajilno pobožnostjo«, obenem pa so dobili trije elementi evharistične skrivnosti pravo mesto v vrednostni lestvici: 1. daritev, 2. obhajilo, 3. češčenje, tako da nič več ni bilo češčenje Kristusove navzočnosti na prvem mestu, kakor se je od srednjega veka dalje praktično v veliki meri uveljavilo med verniki.

Zlasti je po prvi svetovni vojni v krogih liturgičnega gibanja pa tudi med katehetskimi delavci vedno bolj prihajalo v zavest, da pri evharistični skrivnosti ne smemo trgati narazen daritve in obhajila (ali »zakramenta«, kar je manj

posrečen izraz, saj je tudi daritev zakramentalna). Gospod je postavil sv. evharistijo kot daritveni zakrament ali kot zakramentalno daritev, torej kot nekaj, kar je hkrati obhajanje daritve in zakrament, ne da bi to bile dve ločeni stvari (prim. str. 85). Pri pripravi na prvo sv. obhajilo je torej treba otroke vedno uvajati v celotno obhajanje daritve, navajati jih na prejem celotnega blagoslova in milosti Kristusove daritve, dasi se to uvajanje vrši po stopnjah. K celotnemu obhajanju daritve spada predvsem krona te daritve, daritveni obred. Nepravilno je uvajati otroka k deležnosti pri mašni daritvi in ga nato ločeno ter ob drugem času pripravljati na sv. obhajilo, zlasti če to drugo pripravo prevzame kaka druga oseba, različna od pripravljavca na udeležbo pri mašni daritvi. Prav posebna napaka pa je, če katehet sploh pusti otroka brez uvedbe v razumevanje za sv. daritev, kakor da bi obhajilo ne bilo daritveni obred, deležnost pri daritvi in vključitev v Kristusovo kalvarijsko daritev, ponavzočeno v evharistični daritvi (prim. str. 85 sl.).

Drugi oddelek prvega dela govori posebej o obhajilu; kako se je od izoliranega umevanja obhajila polagoma izvršil razvoj k »liturgičnemu« in s tem k organskemu, ko si obhajila ne mislimo več kot nekaj poleg daritve, marveč kot združenje s Kristusom, ki se Očetu za nas daruje v žrtev, da bi ravno s tem združenjem s Kristusom (in nujno tudi z njegovimi udi) mogli iz vsega svojega življenja napraviti hvalno daritev Bogu (glej zlasti str. 167 do 170; prim. navodilo o češčenju evharistične skrivnosti 3, a. b. e.).

Po liturgičnem in s tem organskem pojmovanju je treba obhajilo gledati v notranji povezavi z obhajanjem mašne daritve, tudi če kdaj prejmemo obhajilo zunaj maše. Seveda pa tudi takšna »obhajilna pobožnost« ne sme in ne more iti mimo tistega vidika obhajila, ki ima pred očmi zedinjenje s Kristusovo osebo in češčenje te osebe. Nekateri zastopniki liturgičnega gibanja so nekako obžalovali, da se je češčenje evharistične Kristusove navzočnosti sploh razvilo. A za takšno obžalovanje ni nikakršnega razloga. Pač pa je treba evharističnemu češčenju dati pravo mesto, tako ne bo prevladovalo nad daritvenim in obhajilnim vidikom sv. evharistije ali postalo celo edina misel (str. 120 in 141). — Tu je važna zlasti misel na Kristusovo sredništvo med Bogom in ljudmi, tista misel, ki danes praktično nikakor ni dovolj živa, kar potem med drugim vpliva tudi na preveč tesno povezovanje sv. obhajila z zakramentom sv. pokore: kakor da bi bilo pred vsakim obhajilom nujno treba iti k spovedi (141—143). Škoda, da kristjanom, ki življenjsko tako važna zakramenta sv. pokore in sv. obhajila pogosto prejema, ni vcepljena živa zavest o tem, da pravi namen obeh zakramentov ni toliko odlaganje umazanije greha in trenutna posvetitev duše, ampak veliko bolj v tem, da kristjan novo pridobljeno božjo življenjsko moč takoj uporabi v močnem udejstvovanju krščanskega življenja sploh (143).

Škodljivo je pretirano naglašanje, da je dan prvega obhajila najlepši dan v življenju. To vodi mladega človeka v neko »magično« razočaranje, ko vendar mladostniki tega ne občutijo, kar jim pride v zavest zlasti v dobi doraščanja. Če bi obhajilo bolj povezovali s celotno mašno liturgijo in vsem njenim smislom, ki človeka navaja tudi na lastno prizadevanje v hoji za Kristusom, bi ne dajali povoda za takšna razočaranja. Obhajilo je namreč vedno tudi poziv k hoji za Kristusom, čeprav oženem pomoček za to. Vendar niti s tem ne smemo preveč operirati, da bi predstavljali obhajilo enostransko kot sredstvo za to, da bi postali boljši (str. 145 sl.). Bolj naj bo v ospredju zavest, da sem božji otrok, zato potrebujem hrane za ohranitev in krepitev božjega življenja v sebi. K obhajilu naj človeka ne vodi v prvi vrsti trd boj, ampak predvsem ljubezen do Kristusa. Obhajilo napravlja človeka nadnaravno bogatega, močnega, vselega; in vpliva, če ga prav in pogosto prejemo — saj smo bitja, ki se tudi

v nadnaravnem pogledu naglo izčrpamo — veselje in hrepenenje po dobrem: kakor Marija smo, ki je pela Magnificat, ko je nosila Gospoda pod srcem (148 sl.).

Liturgično razumevanje obhajila nam odkriva mnogo globlje dimenzije evharistične skrivnosti in nas more bolje usposobiti za krščansko življenje. V povezavi z mašno daritvijo stopa po takšnem pojmovanju obhajilo pred nas res kot »hostija«, kot daritveni dar, kot daritvena jed in kot sad daritve, kot Jezusovo telo, ki je tudi naše dragoceno darilo nebeškemu Očetu in ki ga da Oče nam nazaj v daritvenem obedu. Tako je enostransko osebno gledanje dopolnjeno s stvarnim značajem obhajila. To je res organsko pojmovanje mašne daritve. Evharistija je hkrati stvar (poveličano Kristusovo telo) in oseba (Kristus s svojo božjo in človeško naravo) in ima hkrati daritveni in zakramentalni značaj. Gospodova družina uživa tako rekoč pod vzhodom križa božje daritveno Jagnje, ki odjemlje grehe sveta. V spremenjenju in daritvi je na oltarju tako rekoč vsajeno drevo življenja; na njem dozori sad drevesa življenja: sveto Kristusovo, na križu darovano telo. Ta dragoceni sad življenja pa trgamo in to telo uživamo pri sv. obhajilu. Ze to samo je tudi vabilo, naj bi vsakokrat, če je le mogoče, pri maši šli tudi k sv. obhajilu. S tem, da bomo pravilno uživali sad Kristusove daritve, bomo mogli živeti življenje požrtvovalnosti. In to nas bo iz zaverovanosti vase pritegnilo v širino in globino Jezusovega daritvenega življenja, da bomo spolnjevali Očetovo voljo (str. 153—155).

V središču obhajilnega pouka mora biti Kristusova kalvarijska daritev, sv. obhajilo pa je najboljša in najpopolnejša udeležba pri tej daritvi, kar naj ima posledice za celotno krščansko življenje. Obhajilo naj v kristjanu prebuja v prvi vrsti misel na zedinjenje s Kristusovo daritvijo, šele v drugi vrsti misel na zedinjenje s Kristusovo osebo. Po tem svetem evharističnem kruhu sem deležen Kristusove daritve na križu in milosti, ki so s to daritvijo bile zaslužene — to naj bo prvenstvena misel tudi otrokovega pojmovanja sv. obhajila; drugotna misel pa naj bo osebna Kristusova navzočnost. Če torej hočem pravilno odgovoriti na vprašanje: Zakaj Kristus prihaja k meni? moram prej odgovoriti na drugo vprašanje: Zakaj je Kristus umrl za nas na križu? (str. 171 sl.).

V tretjem delu razpravlja avtor o spremembah, ki so nastale v katehetski obdelavi pogostnega in prvega obhajila, odkar sta evharistično in liturgično gibanje zrasla v enoto.

Pri pojmovanju obhajila (kakor pri vseh drugih stvareh) so zelo važni prvi vtisi in prva čustva, ki se asociirajo s kako besedo, s kako točko nauka — to je najbolj trajno. Če so ti prvi vtisi preveč naivni in nepopolni, jih človek pozneje lahko sploh odrine s svojega obzorja. Zato je zelo važno, da obhajilo že prvoobhajancem ni posredovano na izoliran način. Saj na verskem področju prvi vtisi ostanejo še posebno za trajno (str. 209). Dr. E. Hofmann poudarja, da ne obstoji nikakršno »otroško« pojmovanje maše, ki naj bi bilo pozneje zamenjano z »odraslo« obliko; obstoje marveč le otroške oblike enega samega, globokega pojmovanja maše. V otroka ne smem polagati drugačnega odnosa do maše, kakor je tisti, ki mora biti živ pri odraslih. To velja tudi za pojmovanje obhajila, ki je tesno združeno s pojmovanjem mašne daritve (str. 210).

Zvezo med daritvijo in obhajilom je otrokom treba približati že od začetka. In to ni niti tako težko, ko imamo vendar v sv. pismu snov za ponazoritev; saj obstoje v stari zavezi predpodebe novozavezne daritve. Otrok ne bo tako težko razumel, da Jezus pri sv. maši »prinaša s seboj« blagoslov daritve na križu, najbolj v sv. obhajilu. Tudi ni težko razumeti, da obstoji zveza med darom in protidarom. Ko darujemo nebeškemu Očetu presv. Gospodovo telo in hkrati tudi samega sebe, prejmemo v sv. obhajilu dar Gospodovega telesa, a zato,



da bi mogli na vreden način darovati samega sebe Očetu v vsem svojem življenju. Seveda moramo upoštevati, da otrok ni le pomanjšana izdaja odraslega človeka (str. 211 sl.).

Glede starosti otrok za prvo obhajilo navaja npr. avtor stavke iz spisov znanega vzgojeslovca L. Boppa: »Ker ima oltarni zakrament obliko daritvenega obeda, zato bosta — razen v smrtni nevarnosti — starost za obhajilo in neka zrelost za mašno daritev sovpadala« (216). Nato opozarja na globljo smiselnost sv. obhajila, ki je pri katezezi ne smemo zoževati le na en vidik. Sv. evharistija — tako poudarja — je po Gospodovih mislih več kot protistrup in nima za svoj namen samo ohranjanje in hranjenje življenja misli. Pomen evharistije je bistveno v tem, da se v njej dovršuje in dopolnjuje resnična zedinjenost božjega Sina (in njegove kalvarijske daritve) z vsemi ljudmi; ljudje naj bi se po sv. obhajilu globlje vcepjali v Kristusa kot udje njegovega telesa in postajali bolj in bolj deležni Kristusovega življenja. Vedno je torej pojem našega resničnega in substancialnega včlenjenja v Kristusa temeljni pojem celotne evharistične skrivnosti. Že iz tega je razumljivo, da hoče Kristus človeka, ki je že krščen, čim bolj zgodaj na ta posebni, stopnjevani način pritegniti nase in vcepiti vase. H kruhu močnih naj ne vodi v prvi vrsti in najprej trda nujnost нравnega boja, marveč še bolj ljubezen. Zato naj otroci pristopajo k sv. obhajilu, čim se morejo ob luči zadostne uvidevnosti dostojno srečati s Kristusom in se z njim darovati Očetu, čeprav seveda na otroški način. Zahtevo po liturgično oziroma organsko pojmovanem obhajilu moremo prav dobro združiti z zahtevo po tako zgodnjem obhajilu, kakor to naroča odllok sv. Pija X. Treba je le, da tudi sodelujejo: pri pouku in še bolj pri vzgoji (str. 217—219).

Seveda pa niti od daleč ni mogoče doseči kar v kratkem vsega. Tudi kristjan, ki je bil že od začetka zelo dobro uveden v umevanje evharistične skrivnosti, bo v skladu s svojimi življenjskimi situacijami vedno znova odkrival nove globine te skrivnosti in v skladu z njimi oblikoval svoje življenje. Toda kako naj bi za to sploh bil sposoben, če kateheza in vzgoja nista položili najprej pravilnih temeljev? »Evharistična vzgoja je resnično srčika kateheze. Katehet, ki je svoje katehumene v evharistično skrivnost za vse življenje tako uvedel, da se od nje nikoli več ne ločijo, tak katehet je izpolnil najimennitnejšo nalogo svojega poklica« (227).

Knjigi je napisal predgovor J. A. Jungmann, kar je gotovo dobro priložilo. — Nikakor sicer ni treba, da bi se strinjali z vsako mislijo in trditvijo, ki jo najdemo v knjigi. Vendar je to ena od takih, ki nam morejo precj pomagati, da bolje razumemo nauk 2. vaticanskega koncila o evharistični skrivnosti in da laže uresničimo, seveda le polagoma in z veliko vztrajnostjo, takó zelo dragoceno »navodilo o češčenju evharistične skrivnosti«.

Anton Strle

## Zbornik teološke fakultete I. - X. Ljubljana 1951 - 1960

V tem zvezku Bogoslovnega vestnika je prvič natisnjena razprava rajnega profesorja Janeza Fabijana »O predmetu vere« (gl. str. 211), ki je bila napisana in objavljena že l. 1951, toda le v tipkani izdaji Zbornika teološke fakultete. Ker se s tem srečujemo z nenavadno in malo znano obliko znanstvene publikacije, je prav, če objavimo kratek pregled teh zvezkov, ki so pod uredništvom profesorja Franca Grivca deset let nadomeščali Bogoslovni vestnik (po en izvod je na teološki fakulteti, v semeniški knjižnici in v škofijski knjižnici v Ljubljani ter v škofijski knjižnici v Mariboru). V letih od 1945—1965 so ti zvezki predstavljali skoraj edino bero znanstvenih publikacij, ki so izšle pod imenom teološke fakultete (še pred tem je v knjigi izšlo delo prof. A. Trstenjaka »Psihologija dela«, Ljubljana 1951; za 500-letnico ljubljanske škofije pa je 1962 izšel tiskan »Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani«).

Za prvi zvezek Zbornika (1951, str. 200) so razen že omenjene razprave prof. Fabijana prispevali razprave še profesorji A. Snoj, F. Grivec, F. K. Lukman, J. Jeraj, V. Močnik, J. Aleksič, J. Janžekovič in V. Fajdiga. Pregled slovstva sta napisala F. Grivec in J. Fabijan, nekaj ocen pa F. Grivec, A. Snoj in V. Fajdiga.

V drugi zvezek (1952, str. 192 in 7 slikovnih prilog) so pisali članke F. Grivec, J. Janžekovič, A. Snoj, J. Oražem, F. K. Lukman, J. Aleksič, V. Fajdiga, V. Močnik in p. R. Tominec; zapiske je napisal V. Močnik; žalna govora za rajnima profesorjema Alešem in Francetom Ušeničnikom pa je imel dekan Stanko Cajnkar.

Tretji zvezek (1953, str. 191 in 2 sliki) prinaša razprave, ki so jih napisali F. K. Lukman, V. Fajdiga, J. Aleksič, F. Grivec in V. Močnik; M. Slavič je objavil novi prevod »Visoke pesmi«; F. K. Lukman, A. Trstenjak in F. Grivec so napisali »pregled znanstvenega dela na ljubljanski teološki fakulteti v zadnjem desetletju«; o slovstvu so poročali F. Grivec, F. K. Lukman in V. Močnik; F. K. Lukman pa je objavil načrt slovenske bogoslovne enciklopedije.

V četrtem zvezku (1954, str. 208 in 8 slikovnih prilog) beremo razprave, katerih avtorji so A. Strle, F. K. Lukman, F. Grivec, J. Jeraj, A. Snoj, V. Fajdiga, J. Aleksič in p. R. Tominec; praktični del je prispeval V. Močnik, ocene in poročila pa V. Fajdiga, J. Demšar in A. Strle.

Zbornik V. (1955, str. 220) je objavil članke, ki so jih napisali F. K. Lukman, F. Grivec, A. Trstenjak, A. Strle in J. Aleksič; M. Slavič je objavil prevod »Knjige pregovorov«; ocene in poročila so prispevali V. Fajdiga, A. Strle, p. R. Tominec in F. Grivec.

Zbornik VI.—VII. (1956—57, str. 255) je zajel znanstveno bero dveh let z razpravami, ki so jih prispevali A. Snoj, A. Strle, J. Aleksič, F. Grivec in J. Jeraj. V. Močnik je v praktičnem delu pisal o sedmerih vprašanjih, ocene in poročila pa so napisali F. K. Lukman, J. Demšar, J. Jeraj, V. Fajdiga in F. Grivec.

Za Zbornik VIII. (1958, str. 220; v posebnem zvezku pa »In memoriam«, str. 56) so napisali razprave F. Grivec, J. Fabijan, A. Strle, V. Močnik, J. Aleksič in V. Fajdiga. Praktični del sta prispevala D. Rueh in F. Mihelčič SDB,

preglede in ocene pa je napisal urednik F. Grivec. — V zvezku »In memoriam« so govori ob smrti papeža Pija XII. (prodekan V. Fajdiga), profesorja Frana Ksaverja Lukmana (škof A. Vovk in dekan S. Cajnkar — z bibliografijo), profesorja Matija Slaviča (škof A. Vovk, škof M. Držečnik, prodekan V. Fajdiga in profesor J. Aleksič — pregled del), ter predavatelja profesorja Frančiška Jereta (kanonik J. Šimenc, nekrolog pa je napisal profesor A. Snoj).

V devetem zvezku (1959, str. 264) beremo razprave, ki so jih napisali F. Grivec, J. Jeraj, V. Močnik, A. Strle in J. Fabijan. Zapiske in ocene so prispevali F. Grivec, V. Fajdiga in J. Fabijan.

Zadnji, deseti zvezek Zbornika (1960, str. 219 [toda str. 105—117 so bile pred izidom izrezane], slikovna priloga, 3 str. razmnožene polemične urednikove priloge) je izšel po promociji velikega kanclerja fakultete škofa Antona Vovka za častnega doktorja svete teologije. Zato so v zborniku najprej slavnostni govori dekana Stanka Cajnkarja, promotorja Josipa Ujčiča, beograjskega nadškofa in bivšega profesorja ljubljanske teološke fakultete, ter govor škofa Vovka. Razprave in poročila so napisali F. Grivec, A. Strle, J. Jeraj in V. Fajdiga.

Marsikatera razprava, ki je bila ob izidu znana le ozkemu krogu bralcev in je danes že skoraj pozabljena, bi bila vredna tiskane objave v Bogoslovnem vestniku, zlasti pa je nujno, da te spise štejemo v seznamu slovenske teološke literature.

Marijan Smolik

Karel Vladimír Truhlar, **Pokoncilski katoliški etos**. Celje 1967, str. 214 + (2).

Knjiga našega rojaka profesorja na Gregorijanski univerzi v Rimu K. Vl. Truhlarja »Pokoncilski katoliški etos«, ki je izšla kot redna knjiga Mohorjeve knjižne zbirke za leto 1967, je tako bogata po svoji zgoščeni vsebini, da te vsebine skoraj ni mogoče zajeti v krajši povzetek. Obsega namreč 214 strani s 150 poglavji, ki bi jih seveda bilo mogoče še zelo razširiti, da, o nekaterih napisati naravnost cele knjige. Zato ni dovolj, da knjigo v naglici preberemo, ampak smo prisiljeni ob njej razmišljati in si »izpraševati vest«. Moram reči, da je to velika odlika te knjige, ki bo prav zaradi tega gotovo dosegla svoj namen pri vseh, ki se bodo res poglobili v njeno vsebino.

Truhlarjeva knjiga nas kratko seznani z vsemi osnovnimi značilnostmi današnje človekove zgodovinske situacije in nas opozori na vse temeljne ideje in izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki v polni meri odgovarjajo na znamenja časa. Tako avtor izvaja smernice za krščansko življenje našega časa, kakor jih je nakazal 2. vatikanski cerkveni zbor v svojih odlokih oziroma kakor bolj ali manj naravnost izhajajo iz izjav teh šestnajstih odlokov. Pokaže nam torej »nove poglede in drže, v katere nas koncil kliče«. Gre za spoznanja, ki si jih moramo kristjani osebno prisvojiti in iz njih živeti, in to je prav pokoncilski katoliški etos.

Izhodišče, iz katerega bi naj izvirale zahteve pokoncilskega katoliškega etosa, je po mnenju pisatelja »koncilsko poglobljeno umevanje krščanske osebe« (12). Vsak vernik mora biti res zrel kristjan, mora izoblikovati v sebi kristjana in zrelega človeka. Pri tem seveda ne sme pozabiti, da je oseba odvisna v svoji rasti od družbenega razvoja, zato mora kristjan že zaradi tega skrbeti za skupno blaginjo, ki prehaja v vesoljno blaginjo, in to v naravnem in nadnaravnem pogledu. Vsak človek brez razlike je bližnji, vsakemu človeku smo dolžni tudi služiti. Krščanstvo tako pomeni dejansko ljubezensko službo drugim ali »biti priklenjen na službo drugim« (61). Ljubezenska služba drugim je zato najučinkovitejša pot do krščanske zrelosti in obenem sredstvo posvečenja kateksohen.

Kristjan se mora zavedati, da smo vsi osnovno med seboj enaki, zato mora spoštovati vest in svobodo vsakega človeka, tudi ateista. Enakost, svoboda in bratstvo nam morajo biti resnične vrednote, za katere se moramo truditi skupno z vsemi ljudmi dobre volje.

Kristjan je dolžan ljubiti tudi svet, čeprav je treba znati ločiti dobro od slabega. Povezati se mora z ljudmi svoje dobe in okolja ter z njihovo kulturo in se v tem pogledu čim aktivneje in čimbolj vsestransko udeleževati. Eshatologija nam mora biti pri tem naravnost v spodbudo, saj moramo vedeti, da so poslednji časi že na neki realni način vnaprej uresničeni.

Beseda »novo« ne sme biti kristjanu apriori sumljiva, saj izraža sama po sebi nekaj, kar je pravzaprav pristno krščansko. Kristjan torej mora imeti čut za zgodovino in zgodovinskost stvari in biti usmerjen v bodočnost.

Vsi verniki brez ozira na poklic in stan so tudi poklicani k poglobljenemu verskemu življenju, k popolnosti, k svetosti, ki je bistveno v ljubezenski službi drugim in je zato lahko človekovo srce »nedeljeno« izven zakonskega življenja in v zakonu. Naloga vseh vernikov brez razlike je v določenem poklicu in stanu celotna služba Bogu in ljudem, in prav v tem je tudi svetost, kakor je bilo pravkar rečeno.

Vsi verniki so končno v Cerkvi deležni Kristusovega duhovstva, preroštva in kraljevstva in so nosilci poslanstva za svet. Vsi verniki imajo tudi svoje karizme, s katerimi morajo cerkveni predstojniki računati in jih upoštevati. Predstojniki se zato morajo ozirati na njihovo mnenje, morajo tudi sami ubogati Boga in se zavedati, da mora biti pokorščina osebna.

Res pa je, da je Cerkev sama grešna in sveta hkrati, kaj šele posamezni verniki. Zato morajo katoličani iskreno priznavati vrednote tudi pri ločenih bratih in jih upoštevati. Da, morajo prevzemati soodgovornost za ločitve tudi



nase. Enako mora katoliško cerkveno življenje resno upoštevati pluralizem v mejah katoliške Cerkve same. Sploh je pokoncilski katoliški etos etos vsestranskega in iskrenega dialoga.

Ker bo Cerkev po vsej verjetnosti vedno bolj Cerkev diaspore, zato bodo morali verniki živeti predvsem iz moči in luči lastne »osebne srede«, kjer se človek izkustveno srečuje z Bogom, saj je tam tudi sedež religioznega čuta. Pri mnogih je danes ta čut zamrl oziroma je usmerjen k različnim nadomestkom namesto k Absolutnemu. Zato je važno, da verni ljudje res živijo iz njega in uvajajo druge v eksistencialno odkrivanje resničnega Absolutnega, v dojetanje Boga, ki ga je razodel Jezus Kristus, torej uvajajo v izkustven stik z živim Bogom, v katerem res sami živijo. Tako bodo mogli sebe resnično, življenjsko usmerjati k Bogu po Jezusu Kristusu in prinašati Kristusa svetu, ki se je od njega oddaljil.

Nikakor pa verniki ne smejo pozabiti, da ima svet in sploh zemeljska stvarnost svojo avtonomijo, čeprav ta avtonomija ni absolutna. To je zelo važno, ker bodo le tako lahko v svetu uspešno delovali in bo svet tudi sprejel njihovo službo ljubezni.

Tako bi mogli še in še naštevati dragocene misli te knjige. Vendar naj to zadostuje, saj je knjiga v tako veliki nakladi šla med naše ljudi in je zato gotovo ne bodo prezrli, čeprav je zaradi svoje zgoščenosti in snovi, ki jo obravnava, na nekaterih mestih nekoliko težka.

Vsekakor moramo reči, da smo lahko na to delo ponosni, saj bi težko dobili še kakšno delo o koncilu, ki bi tako zgoščeno, izčrpno in praktično podajalo temeljni nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

Vekoslav Grmič

**Bibliotheca Sanctorum.** Izdaja Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense. IX. knjiga 1967. MASAB-OZANA, XXX + 1334 stolpcev.

Po zadnjem poročilu o tej važni enciklopediji (BV 1967, 156 sl.) je dozdej izšla samo IX. knjiga. V vodstvu edicije še ni videti, kdo bo odslej njen pokrovitelj; kardinal P. Ciriaci je naveden med umrlimi. Med urednike je na novo vstopil Joh. Emil Gugumus, rektor »Tevtonskega kolegija sv. Marije« v rimskem Camposantu. Med sodelavci zvesto deluje še Antonij Koren, drugih sodelavcev iz naših krajev to pot ni najti. Izbor obravnavanih svetnikov in kandidatov za beatifikacijo je slej ko prej oprezen; čeprav pridejo vsi na vrsto, ki jih navajajo hagiografi, je vendar v tej knjigi omenjenih mnogo takih, ki bodo po trezni sodbi ocenjevalcev poslej morali izpasti iz direktorijev ali pa so iz njih že izločeni. Kakor poprej, tudi v tem poročilu ne bom omenjal številnih imen posebno angleških in irskih svetnikov, ki pri nas niso znana in ni pričakovati, da bi jih kdaj dajali otrokom; prav to velja za nekatera sirska imena kakor: Sapor, Wahunam, Guhištazad, Sasan, Zarun, Tatun, Mamlaka, Narsay in podobna. V knjigi je precej takih svetniških imen, ki imajo zvezo z našimi kraji, in te je vredno predstaviti, v kolikor so postavljena v novo osvetlitev, bodi dobro bodi slabo.

Na sv. Maksimilijana, slavnega škofa v Raveni (IX, 16—20), kjer je dal izdelati mozaike, občudovane po vsem svetu, bi samo mimogrede rad opozoril, da je bil doma v Pulju in da je že tu zapustil v stavbah dokumente o svoji umetnostni sposobnosti in darežljivosti; svoje znanje je nato spopolnil na dvoru cesarja Justinijana I. Njegova podoba je, gotovo po naravi izdelana, ohranjena med mozaiki v cerkvi sv. Vitala blizu cesarjeve. Glede sv. Maksimilijana Celjskega (IX, 23—25) se je BSS odločila za skoraj isto sodbo, kakor jo postavlja J. Wodka (Kirche in Österreich, 1959, str. 30): zanj ni dokazov, da bi bil res škof ali mučenec, marveč le spoznavavec, ki ga je treba uvrstiti za sv. Valentinom, škofom v Reciji; vse drugo je srednjeveška legenda. Tudi BSS je mnenja, da je edina zanesljiva sled za njim v češčanju, ki ga je sv. Rupert ugotovil v Pongau in mu tu v Bischofshofenu sezidal svetišče in selišče za svoje menihe (Maximilians-Zelle). Avtor članka Konrad Kunze (iz

Freiburga i/Br) se strinja z Antonom Nierom, ki sodi, da je celjski Maksimilijan identičen s sv. Maksimilijanom, škofom v Kopru (IX, 22—23). Tu naj bi bil prvi naslednik sv. Nazarija, kakor navajata resna avtorja P. Gams in P. Kandler, po Ughelliju pa naj bi bil še škof v Pičnu. Da sta Maksimilijan celjski in koprski ista oseba, je vidno od tod, da so ga povsod nekđaj praznovali 29. oktobra in ga povsod vežejo s Celjem. Zakaj prav s Celjem, v BSS ne najdemo odgovora, čeprav bi nas zanimalo, če je kaj več vzroka kakor ta, da beseda Celje v ušesu podobno zveni kakor (Maximilians-) Zelle. Svetnikova »Vita«, nastala šele okoli 1300, prva pripoveduje, da je bil po rodu Celjan, nadškof (sic! tega naslova v 3. stoletju še ni!) v Lauriaku in nato v Celju mučen leta 281. Ker je ta letnica v nasprotju z zgodovinskim stanjem, je treba z BSS soglašati, ko trdi, da je »legenda brez zgodovinske vrednosti«. Ker o njegovi eksistenci nihče ne dvomi, ga je treba pač uvrstiti med poznorimske misijonarje in spoznavavce.

Novo osvetlitev prinaša članek Ant. Niera o emonskem škofu in domnev-nem mučencu sv. Maksimu, nekđaj drugem patronu ljubljanske škofije (IX, 40—41). Neupravičen je že naslov: Massimo, vescovo di Cittanova, santo (prav je seveda, da več ne dostavlja: martire); pozneje namreč priznava, da ima med mesti, ki se potegujejo za njegov škofijski sedež (Aemona, Aemonia = = Novi grad, Nona = Nin pri Zadru) prednost Aemona = Ljubljana. Če pravi, da lokacija sodi najbolj za Ljubljano (si propende per Lubiana), zakaj svetnika imenuje po Novem gradu (Cittanova)? Zamenjuje tudi imeni Aemona in Aemonia, prvo ime v virih zaznamuje Ljubljano, drugo pa Novi grad v Istri. Ker se leta 381 sv. Maksim imenuje »episcopus Emonensis«, je to mogoče aplicirati samo na poznejšo Ljubljano. Niero bi te napake ne bil zagrešil, če bi vedel, kar je znano arheologom, da leta 381 Novi grad še ni nastal, saj so se tam naselili šele begunci, gotovo tudi iz Emone, in zato novi kraj imenovali Emonia. Če sta Gams in Ughelli postavila Maksima v Novi grad, je treba zdaj to šteti med pomote, ker tudi onadva nista bila dovolj podprta z arheološko znanostjo. Ko nato Niero navaja, da so šele 1146 sv. Maksima omenili v napisu nove stolnice med domačimi svetniki in ga nato postavili za prvega škofa v Novem gradu (Cittanovi), bi moral ta historični nesmisel zavreči, ko bi bil vedel, da l. 381 še ni obstajala Aemonia = Novi grad = Cittanova, pač pa Emona = Ljubljana. — Pozdraviti je treba, da je Niero razložil, od kod Maksimu mučeniški naslov: zamenjali so ga z mučencem tega imena iz Verone. Zgolj zanimivo je, kar dalje navaja, kako si je učenj Papebroch razložil pot (dozdevnih) mučeniških ostankov po mučenju »in provincia Aviensi«, kakor poroča legenda. Kraj mučenštva je Papebroch našel v Šentvidu, »nekdanjem liburnijskem mestu«, od koder so relikvije najprej prenesli v Emono, od tam naprej pa v Emonio (Novi grad). Drugi učenjak, Tillemont, je kraj mučenštva sv. Maksima našel v Aziji (pri Lampsaku), sloveči Ruinart pa v Abruzzih. Tako bi iz enega mučenca, ki ga nikoli ni bilo, kmalu nastali kar trije. — Za nas je precej novo, kar Niero pravilno dalje poroča, kje so še častili sv. Maksima iz Emone. Ko je leta 1443 Novi grad začasno prišel pod škofijo Poreč, so njegov kult gojili tudi tam. Iz Poreča so domnevne relikvije prenesli dalje l. 1451 v Benetke. Tu so jih ugrabili 1588 vojaki in prenesli v emilijsko mesto Reggio, pa so jih pozneje morali vrniti. Ostalo je v Benetkah praznovanje sv. Maksima na dan 29. maja, kakor smo se ga spominjali tudi v ljubljanski škofiji. Beneška škofija je imela zanj svoj proprij kakor škofija Emona, kjer je v antiki sv. Maksim res imel svoj sedež in so ga podpirali asketi, katere omenja v pismih sv. Hieronim. A. Nieru smo hvaležni za njegove podatke o češčenju sv. Maksima v Benetkah. V zahvalo mu radi sporočamo, da tako kakor slavni učenjaki Papebroch, Tillemont in Ruinart pišeta o sv. Maksimu tudi slovenska zgodovinarja J. L. Schönleben (*Carniola antiqua et nova, Aemona vindicata*) in Peter Hicinger (*Mitteilungen des Historischen Vereins für Krain*), in sicer stvarno in kritično; ko bi ju poznal, bi Niero lahko napisal še boljši članek.

Zelo smo veseli članka, ki ga je napisal Ireneo Daniele (Padova) o sv. M a v r u, škofu, mučencu in patronu porečke škofije (IX, 228—31), ker nam nudi tisto solidno znanje, ki ga pričakujemo na visokem forumu, ki izdaja BSS. Zato smo lahko upravičeno razočarani in globoko užaljeni, ko beremo v tej isti

knjigi (IX, 524—25) bolj bežno omembo kakor dostojno poročilo o sv. Modestu, apostolu karantanskih Slovencev. O tem velikem možu, ki se je žrtvoval za oznanjevanje Kristusa našim prednikom in jim poleg izredno uspešnega pouka o veri v kratkih letih sezidal veliko število cerkva, prinaša BSS samo 21 vrstic hagiografije in 8 vrstic bibliografije, kjer ni navedeno niti eno slovensko delo. Uredništvo BSS ima v Rimu na voljo celo vrsto usposobljenih Slovencev, ki bi lahko napisali dober članek o tem misijonarju, ki je pridobil za Kristusovo Cerkev kot prvi slovanski narod prav Slovence. Namesto tega je pisanje o sv. Modestu zaupalo Joh. Bauru iz Brixna (Bressanone), ki se ni niti toliko potrudil, da bi pregledal in presodil vire o tem svetniku, kakor delajo na splošno vsi sodelavci pri BSS. Namesto tega je Baur segel po Lexikonu für Theologie und Kirche (2. izdaja, 7. knjiga) in od tu zanikrno prepisal dva članciča, od katerih je prvega napisal o Modestu J. Wodka (LThK 7<sup>2</sup>, 516—17), drugega pa J. Ploner (ib. 53) o Gospe Sveti. Baur bi med literaturo mogel uporabiti vsaj Wodkovo obširnejšo omembo sv. Modesta v knjigi Kirche in Österreich (35—36, dobro bi bilo upoštevati še str. 33—34), da bi bilo njegovo poročilo popolnejše. Reči pa je treba, da je tudi J. Wodka v svojem poročanju pristranski, da ne izkorišča virov do kraja in da je glede kronologije nezanesljiv (trdi, da je poslal Virgil sv. Modesta v Karantanijo »okoli 767«, drugič pa »pred 767«, kar je vse prepozno; taktak je bil Modest že mrtev!). *Conversio Bag. et Carant.* in *Vita S. Virgilio* namreč poročata, da je Modest posvetil mnogo cerkva, od katerih navajata tri z imeni krajev (S. Maria, Liburnia, ad Udrimas — to izpušča *Vita s. V.* —), dostavljata pa še »et in aliis quam plurimis locis«. Wodka omenja le dve cerkvi Gospe Sveto in St. Peter in Holz = Teurnia), pravi pa: »u. a.«, to je »med drugimi«. Baur prizna za gotovo le eno cerkev (S. Maria in Solio), drugo (S. Pietro in Holz) pa le pogojno (»forse anche«), izpušča pa Wodkovo »u. a.« (unter anderen) in seveda prezre skupaj z Wodkom, da stoji v virih: »et in aliis quam plurimis locis.« Reči smemo, da je tako poročanje, kakor si ga privoščil J. Baur, nepošteno, strokovno nezadostno in za ugledno BSS nedostojno. Glede kronologije je Baur prav tako slab informator. Navaja (razen letnice 945, ko je omenjen zadnji korni škof pri Gospe Sveti Gotabert, a to ne zadeva več Modesta) samo eno datiranje, in sicer: »Nel 751—52 ca M. consacrò la chiesa di S. Maria in Solio (Maria-Saal)«. To je vzel po članku J. Plonerja o Gospe Sveti (LThK 7<sup>2</sup>, 53). Podatek je seveda napačen, ker tedaj še ni bilo Modesta v Karantaniji (tja je prišel, kakor pravi *Vita S. Virg.*, »p-ractis autem aliquantis temporibus«, odkar je nastopil ok. 752 Hotimir, to je po sodbi treznih zgodovinarjev šele po l. 755, morda celo 757). Nasprotuje tudi kronologiji pri J. Wodku, ki trdi, da je prišel Modest v Karantanijo šele okoli l. 767 ali malo prej. Kako je mogel sv. Modest zidati cerkev, preden je sploh bil v Karantaniji? Da mu ni treba priznati takega čudeža, J. Baur izpušča letnico 767 in se oprime druge pri J. Plonerju, (ki ga seveda ne citira) in spet uporabi tako, ki je z viri v opreki. Joh. Baur torej ni preučil virov in ni niti svojih predlog v LThK 7<sup>2</sup> pravilno uporabil. Citira samo tisto literaturo, ki jo navaja J. Wodka, in dodaja samo delo P. Karnerja, *Die Heiligen und Seligen Salzburgs* iz l. 1913, ki pa tudi ne sloni na pravih virih.

Da je Joh. Baur res samo nekritično prepisoval iz LThK 7<sup>2</sup>, je očitno po temle nesrečnem spodrsllaju: J. Wodka je tam po nerodni pomoti zapisal, da je bil Hotimir bavarski vojvoda (Herzog Cheitumar von Bayern), čeprav dobro vé, da je bil knez Slovencev v Karantaniji (prim. Kirche in Öst., 35). To pomoto, ki jo je prezrl J. Wodka, potem Joh. Baur slepo in nekritično prevaja: Cheitumar, duca di Baviera. Zato sodim, da je Baur grdo zlorabil zaupanje uredništva BSS, da bo napisal izviren članek, ki zanj lahko sam nosi odgovornost, objavil pa je le spačen prepis dveh leksikalnih očrtov.

Ali krščanstvo našega naroda ni toliko vredno kakor pri drugih narodih? Zakaj se sme o drugih svetih škofih povedati vsa resnica, o sv. Modestu pa ne? Zakaj pišejo o nas avtorji, ki ne poznajo virov in ne marajo priznati, da je bila Karantanija slovenska kneževina? Ne verjamemo, da nas institut, ki nosi ime Janeza XXIII, hoče prezirati, zato na ves glas povemo, da nas članek o sv. Modestu v BSS žali, ker ne prinaša polne in ne nepokvarjene resnice!

V dokaz, da ne zahtevamo preveč, ampak samo to, kar dobivajo vsi drugi, opozarjamo, da zavzema npr. članek Paula Gautiera o sv. Naumu (Nahum di Ochrida, IX, 700—05) približno desetkrat toliko prostora kakor članek o sv. Modestu in je po večini posvečen analizi virov. Pri tem članku nas preseneča samo to, da v bibliografiji ne omenja nikjer spisov prof. Franca Grivca in njegovih »Fontes«, ki jih je skupaj s Fr. Tomšičem izdal 1960.

Ireneo Daniele je napisal članek o sv. Nazariju, škofu in patronu koprške škofije (IX, 777—79). Lahko mu priznamo, da je dvom glede škofije v Kopru v 6. stoletju upravičen in da je s tem dvomljiva tudi eksistenca sv. Nazarija, ne moremo pa pristati na njegovo sodbo, da je koprška škofija nastala šele v 12. stoletju. Opirajoč se na Pellegrinija, Kehra, Lanzonija in Paschinija postavlja domnevo, da Koper ni dobil lastnega škofa pred l. 1177 ali 1186. Če bi Daniele pregledal vire glede Kopra, bi mogel ugotoviti, da je po Dandolovi kroniki (ed. Muratori, Script. rer. Ital. XII, 141) papež Štefan II. (752—57) potrdil po kleru in ljudstvu v Kopru izvoljenega škofa Janeza, patriarh Vitalijan pa ga je potrdil in posvetil (Fr. Kos, Gradivo I, 230). Temu škofu je sledil drugi z imenom Senator. Koprsko škofijo je pozneje res upravljal tržaški škof, vendar je veljala za kanonično ustanovljeno z lastno stolnico. Zato se imenuje s polnim imenom (Justinopolitana) med škofijami, ki jih je kot metropolit upravljal patriarh Popon (1019—42). In ko se 1177 začne obravnava o koprski škofiji, je res hotel tržaški škof Bernard (Guernardo) doseči, da bi se koprška škofija odpravila (dedit operam cum domino patriarcha, ut destrueret episcopatum Justinopolitanum), vendar je papež Aleksander III. še isto leto 1177 to obnovil (Papa etiam Justinopolitanam urbem, quae iamdiu cathedrali sede privata fuerat... in integrum restituit et episcopum eis dedit; Dandolova kronika IX, c. 15. 12, pri Muratoriju, l. c. XII. 290). Zato 25. januarja in 24. julija 1180 koprška škofija že pravno spet obstoji (Ughelli, Italia sacra V, 71 in 1202). Papež Aleksander III. je to leto (1180) pooblastil patriarha Ulrika II., naj po smrti tržaškega škofa Bernarda koprski sedež obnovi (liceat tibi... sedem restituere pontificalem; gl. Ughelli, l. c. 58). Vsi dokumenti iz l. 1186 se dajo pravilno umeti, če je bila tedaj koprška škofija restituirana, ne pa na novo ustanovljena. Vprašanje o kvaliteti koprške škofije v 12. stoletju po našem mnenju nikakor ni nujno vezano z eksistenco sv. Nazarija — v 6. stoletju.

Naj omenim še nekaj, kar nas v tej knjigi brez pridržka veseli! Neoporečno je opisan blaženi Oddo (Oddo) iz Novare (IX, 1096—98), kakor ga je opisal Renzo Amedeo in pojasnil vse, kar je pri njem važno v zvezi s slovensko zemljo. Navaja celo pravilna imena Žiče in Jurklošter. Prav tako je primerno podano življenje blažene Hozane Kotorske (IX, 1274—75). Avtor In. Venchi (Rim) je tu uporabil tudi biografijo Nika Lukovića in se je tako izognil nepotrebnim napakam. Radi priznamo, da je velika večina hagiografskih opisov prav tako solidno izdelanih, kakor zadnja dva tu omenjena. Toliko bolj nas moti, kadar naletimo na tak izjemno šibek opis, kakor je članek o sv. Modestu; ker so drugi članki dobri in odlični, bo vsak verjel, da je tak tudi ta. Zaupanja v to lepo enciklopedijo zaradi tega primera nikakor še nismo izgubili.

Maks Miklavčič

**Patrologiae Latinae Supplementum** (J.-P. Migne — P. Adalbert Hamman OFM) Vol. I. (1958) 1756 stolpcev; Vol. II. (1960) 1648 stolpcev; Vol. III. (1963) 1504 stolpci.

Velika zbirka spisov latinskih cerkvenih pisateljev — cerkvenih očetov in mlajših, ki jo je v prejšnjem stoletju oskrbel francoski duhovnik-tiskar in založnik J.-P. Migne, je še vedno najbolj dostopni znanstveni teološki vir. Čeprav izhajata zdaj hkrati dve novi zbirki latinskih patrističnih tekstov: »Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum« na Dunaju in »Corpus Christianorum« v Belgiji založba Brepols — Turnhout), je patrolog p. Hamman pred desetimi leti začel izdajati dodatke in popravke k Migneu za dobo od Tertulijana do Beda Častitljivega (8. stol.).



Trije zvezki, ki so doslej izšli in ki jih ima tudi knjižnica teološke fakultete v Ljubljani, dopolnjujejo zvezek za zvezkom vélike zbirke. Suplement opozarja na nove izsledke glede posameznih avtorjev in njihovih spisov; za avtorje, ki so bili doslej kronološko napačno uvrščeni, pove, kje je mogoče najti njihove spise in pod čigavim imenom; objavlja spise, ki so jih odkrili in objavili v novejšem času in so bili dostopni le v specialnih delih, ter daje še druga znanstvena pojasnila.

V prvem zvezku so obdelani in objavljeni spisi sv. Ciprijana, Hilarija, papeža Damaza, sv. Ambroža ter Pelagija, pa tudi za naše kraje še posebno pomembni spis sv. Viktorina Petovijskega, ki razlaga apokalipso, ter Fortunata Akvilejskega droben spis o evangelijih.

Drugi zvezek je posvečen predvsem dvema velikanoma krščanske zgodnje literature sv. Hieronimu in sv. Avguštinu.

Tretji zvezek obsega veliko drobnih dodatkov k cerkvenim pisateljem iz dobe papežev sv. Celestina I., Leona Velikega in Gelazija.

V treh zvezkih, ki so doslej izšli (izšel pa je tudi že prvi snopič četrtega zvezka), so objavljeni dodatki k prvim 66 zvezkom Mignea; do začrtane časovne meje ostane torej še 30 zvezkov.

Marijan Smolik

Ena izmed nalog Bogoslovnega vestnika naj bi bila tudi zbiranje in registriranje podatkov za zgodovino Cerkve na Slovenskem, ki jih objavljajo revije in knjige, katerim to ni glavni namen. Naj bodo zato na kratko omenjeni članki v štirih slovenskih neteoloških revijah, ki so dragoceni za slovensko versko preteklost.

Janez Höfler nadaljuje z raziskovanjem virov za staro cerkveno glasbo v naših krajih (prim. BV 26 [1966] 312—313). V Muzikološkem zborniku 3 (1967) 5—15 (Rekonstrukcija srednjeveškega sekvenciarija v osrednji Sloveniji) je objavil nekaj svojih ugotovitev, katere sekvence so bile na Slovenskem v rabi, preden so po tridentinskem koncilu uvedli rimski obred. Doslej ima v evidenci 71 različnih sekvenc za glavne dobe, praznike in godove v cerkvenem letu ter za skupne svetniške maše. Z novimi najdbami je povečal Smrekarjev seznam (na podlagi kranjskega misala) za 10 številčk.

Isti avtor je v Kroniki 15 (1967) 46—53 (Idejno izoblikovanje cecilijanskega gibanja na Slovenskem) segel tudi v novejšo dobo zgodovine slovenske cerkvene glasbe. Na kratko je označil mesto cecilijanskega gibanja v zahodoevropskem okviru, nekoliko obsežneje pa je popisal, kako se je to gibanje razširilo v Slovenijo z ustanovitvijo Cecilijinega društva in njegovega glasila »Cerkveni glasbenik«. V tretjem poglavju razprave je določil mesto prvih slovenskih cecilijanecv v zgodovini glasbene umetnosti pri nas.

Primož Kuret je v drugi številki istega lista (Kronika 1967, 84—90) objavil del svoje disertacije o glasbilih na srednjeveških freskah na Slovenskem (gl. lanski BV str. 313). Članek dopolnjuje 8 slik, ki kažejo angele z različnimi glasbili. — Samo na dve cerkvi (Srednja vas pri Šenčurju in Gosteče) pa je omejena njegova razprava v Muzikološkem zborniku 3 (1967) 41—46.

Koraljka Kos je obdelala enako snov v istem Zborniku (str. 22—31) v razpravi: »Muzicirajoči angeli v cerkvi sv. Jurija v Lovranu«.

Prav tam (str. 47—53) je podpisani objavil življenjepisne podatke o knjižničarju Semeniške knjižnice: »Franciscus Josephus Thallmainer (1698 do 1768)«. Bil je to ne le duhovnik ampak tudi aktivni glasbenik, kar dokazujejo številni ohranjeni operni libreti iz njegove osebne knjižnice, predvsem pa ovitek, na katerem se je l. 1752 kot skladatelj tudi podpisal.

V lanskem BV je bila že omenjena (str. 313) muzikološka disertacija »Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma«. Letos je izšla v knjigi pri Slovenski Matici (Ljubljana 1967, str. 237). Avtor dr. Andrej Rijavec je zelo izpopolnil podobo o glasbi katoličanov v ljubljanski stolnici in izven Ljubljane (Gornji grad, Kranj, Škofja Loka, Novo mesto, Maribor, Radgona, Ptuj, Konjice, Celovec, Beljak, Velikovec, Pliberk, Piran, Koper, Trst), hkrati pa nanizal vrsto arhivskih podatkov o cerkvenem življenju pri nas. Težišče razprave je cerkvenoglasbeno delo slovenskih protestantov, vendar bi pregled celotne vsebine presegel okvir teh zapiskov.

Že leta 1940 bi morala iziti razprava »Grad Olimje in pavlinci«, ki jo je za revijo Časopis za zgodovino in narodopisje napisal Fran Minařik. Zdaj je objavljena v prvem letniku (1965 — nova vrsta) obnovljene revije na str. 93 do

102. Avtor razpravlja najprej o imenu gradu, nato opisuje nastanek in razvoj pavlinskega reda in piše o nastanku redovne naselbine na tleh nekdanje ljubljanske škofije v štajerskem gradu Olimje leta 1664. Jožefinski ukrepi so zatrli tudi ta samostan.

Mariborski škofijski arhivar Jakob Richter je v drugem letniku iste revije (1966, 104—112) objavil razpravo »Savinjski arhidiakonat in njegov konec«. Prikazal je razvoj in mesto arhidiakonske službe v cerkveni upravi, objavil je tudi zemljevid savinjskega arhidiakonata pred njegovo ukinitvijo ob jožefinskih cerkvenih reformah. V drugem delu razprave je po arhivalnih virih opisano življenje in usmerjenost zadnjega savinjskega arhidiakona Petra Segherja. Ob tem življenju spoznamo marsikakšno podrobnost o življenju Cerkve pri nas v jožefinskem času.

Bibliotekarska revija Knjižnica je v 11. letniku (1967) objavila dragocene podatke o knjižnicah dveh slovenskih duhovnikov — kulturnih delavcev:

Knjižničarsko delo Albina Kjudra, tomajskega župnika in apostolskega protonotarja je opisal Marijan Breclj (str. 148—150). Avtor ugotavlja, da Kjudru »za knjižnico noben denar, nobena žrtev ni bila prevelika. Skrbno je zbiral, hkrati pa tudi obdeloval vsak tisk, ki ga je uvrstil v svoje police«. Dragoceno je tudi opozorilo, da je Kjuder l. 1926 napisal tehten članek »O urejevanju knjižnic« v listu Zbornik svečnikov sv. Pavla.

V isti številki te revije (str. 145—148) je objavljen članek Janka Glaserja o zaslugah mariborskega profesorja, zgodovinarja, prelata dr. Frana Kovačiča za Študijsko knjižnico v Mariboru. Takoj po prvi svetovni vojni je Kovačič izposloval, da so v Mariboru dobivali obvezne primerke novih tiskov, sam pa je velik del svoje osebne knjižnice prepustil javni uporabi.

### **NAJSTAREJŠI TISKANI URADNI RAZGLAS V SLOVENŠČINI**

V že zgoraj omenjenem časopisu Kronika 15 (1967) 91—94 je Branko Reisp objavil članek »O najstarejših tiskanih uradnih razglasih v slovenščini«. Za zgodovino Cerkve in bogoslužja na Slovenskem je pomembna njegova ugotovitev, da je doslej najstarejši znani tiskani državni razglas iz l. 1754 slovenskim vernikom na Koroškem objavil odlok papeža Benedikta XIV. o redukciji zapovedanih praznikov. Cesarica Marija Terezija, ki sporoča papežev odlok, pravi v uvodu cesarskega patenta, da je papež to storil na njeno prošnjo, ker sicer ljudje zaradi preveč številnih praznikov prestopajo cerkveno zapoved in s tem dajejo pohujšanje.

Nova postava je veljala po vsem avstrijskem cesarstvu, toda le na Koroškem so cesarski patent objavili v slovenskem jeziku (na Kranjskem samo nemško!); edini doslej znani izvod je shranjen v Škofijskem arhivu v Mariboru in po njem je v Kroniki objavljen posnetek vseh 4 strani.

### **DOKTORSKE DISERTACIJE SLOVENCEV NA PAPEŠKEM VZHODNEM INSTITUTEU**

Ob 50-letnici papeškega Vzhodnega instituta v Rimu je znanstvena revija tega zavoda »Orientalia Christiana Periodica« 33 (1967) 334—350 objavila seznam vseh doktorskih disertacij, ki so jih doslej branili na tem institutu.

Slovinci, ki so tam dosegli teološki doktorat, so naslednji:

17: Aljančič Stanko OFM: *Pentarchia, dissertatio historico — canonica* (30. 6. 1928).

55: Kurent Tomaž SOC: *Studia quaestionem de primatu Ecclesiae saec. IX disputatam illustrantia. Doctrina SS. Cyrilli et Methodii et S. Nicolai I Papae de Primatu Romani Pontificis* (8. 5. 1937) — objavljena v: »Acta Academiae Velehradensis 13 (1937) in 14 (1938).

59: Šaruga Matija SDB: *De celebratione et dissolutione, necnon de fine Matrimonii in Ecclesia Pravoslava Serbica* (27. 6. 1938) — objavljena v Turinu 1939.

97: Grmič Franc SDB: *De peccatis et vitiis in genere ex mente classicorum moralistarum russorum* (21. 10. 1948).

111: Kahnè Stanko SDB: *Il Patriarca serbo Arsenije Crnojević e l'indipendenza del patriarcato di Peć nello stato turco (1672—1690)* (20. 12. 1951) — objavljena deloma v OCP 23 (1957).

114: Legiša Anton CMF: *Maternitas Mariae divina in Sergio Nik. Bulgakov* (30. 4. 1953) — izšla deloma v Madridu.

123: Leskovec Pavel SJ: *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa* (13. 6. 1955) — objavljeno v OCAAnal. 1958.

134: Koren Anton SJ: *Il Patriarca Sergij e la sua concezione della vita religiosa* (4. 4. 1957).

135: Brlek Cecilijan OFM: *De Custodia Terrae Sanctae in legislatione Ordinis Fratrum Minorum* (2. 5. 1957) — izšla deloma v Jeruzalemu 1958.

149: Janežič Stanko: *Imitazione di Cristo secondo Tichon Zadonskij* (28. 4. 1960) — izšla v Trstu 1962.

158: Kosmač Angel: *Il monachesimo nella legislazione serba medievale* (19. 1. 1961).

Marijan Smolik



**VSEBINA XXVII. LETNIKA**  
(INDEX VOLUMINIS XXVII)

**Razprave (Dissertationes):**

Aleksič Jakob, Enotnost obeh zavez (De unitate totius Scripturae)	3—20
Aleksič Jakob, Leto vere v luči svetega pisma (Annus fidei et Sacra Scriptura)	170—178
Debevec dr. med. Franc, O kontracepciji (De contraceptione)	109—132
Fabijan Janez (†), O predmetu vere (De obiecto fidei)	211—222
Grmič Vekoslav, Bog v stvarstvu (De praesentia Dei in universo)	21—30
Grmič Vekoslav, Oblike modernega ateizma (Species atheismi huius temporis)	179—210
Grmič Vekoslav, Teološki vidiki dela (Aspectus theologici navitatis humanae)	89—108
Miklavčič Maks, Podoba prve Cerkve pri očetih (Die symbolische Deutung der Kirche bei den Vätern)	62—76
Ojnik Stanko, Spregled od splošnih cerkvenih zakonov (De potestate dispensandi a generalibus Ecclesiae legibus)	255—260
Smolik Marijan, Nekaž liturgičnih pogledov na velikonočno skrivnost (Quelques aspects liturgiques du Mystère pascal)	54—61
Strle Anton, »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva (»Mysterium paschale« ut centrum oeconomiae christianae)	31—53
Strle Anton, Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju (Fides iuxta Constitutionem »Dei Verbum«)	161—169
Strle Anton, Svetost, svetniki in češčenje svetnikov (De sanctitate et de cultu sanctorum)	233—254
Šteiner Štefan, Poslušalci in pridiganje (Auditores et praedicatio)	261—286
Šteiner Štefan, »Reconciliatio amicitiae«	223—232
Trstenjak Anton, Pastoralne metode prve Cerkve (Pastoralmethoden in der ersten Kirche)	77—88
<b>In memoriam professoris ordinarii theologiae dogmaticae Janez Fabijan (1889—1967)</b>	<b>287—297</b>

**Pregledi in poročila (Conspectus et relationes):**

Dermota Valter, Novi holandski katekizem za odrasle	133
Fajdiga Vilko, Priprava za dialog v semeniščih in na fakultetah	298
Močnik Vilko, O podeljevanju nadarbin	142
Smolik Marijan, Popravljeni prevod liturgične konstitucije	138
Smolik Marijan, Zbornik teološke fakultete I.—X. (1951—1960)	308

Strle Anton, Nekaj pripomb o zakramentu sv. pokore . . . . .	300
Strle Anton, Še vedno aktualna knjiga o evharistični katehezi	303
Strle Anton, Zagrebški teološki tečaj za duhovnike . . . . .	140

**Ocene (Recensiones):**

Bibliotheca Sanctorum VII., VIII., IX., Maks Miklavčič . . . . .	156; 311
Dunne G. H., Das grosse Exempel, Vilko Fajdiga . . . . .	147
Grasso D., L'annuncio della salvezza, Štefan Šteiner . . . . .	149
Ostravsky M., Beiträge zur Kirchengeschichte im Patriarchate Aquileia, Maks Miklavčič . . . . .	154
Patrologiae latinae Supplementum, Marijan Smolik . . . . .	314
Rogier-Aubert-Knowles, Nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à saint Grégoire le Grand. Par Jean Daniélou et Henri Marrou, Maks Miklavčič . . . . .	152
Truhlar K. VI., Pokoncilski katoliški etos, Vekoslav Grmič . . . . .	310
Wach J., Religions-soziologie, Štefan Šteiner . . . . .	148

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)  
Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.  
Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.  
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Urejuje: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izdaja dvakrat na leto v štirih številkah. —

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava Družine — »Bogoslovni vestnik« — Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I.

