yu issn 0006-5722

bogoslovni vestnik

glasilo teološke fakultete v ljubljani

št 1
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1 **januar—februar—marec 1976** **leto 36**

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. France Kvaternik.

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

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

Letna naročnina 160 din, posamezna številka 40 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

BOGOSLOVNI VESTNIK 1975

RAZPRAVE

ALEKSIČ JAKOB
Mesijanska vloga hebrejskega glagola 480

GRMIČ VEKOSLAV
Religiozna vzgoja v naši družini 142

KROŠL JOŽE
Pastoralna sociologija in apostolsko delo 299

KURENT TOMAŽ
Zapoved bratske ljubezni po novozaveznem oznanilu 228

NADRAH ANTON
Evharistija kot zakrament bratstva 69
Evharistija kot vir veselja in sreče 209

ORAŽEM FRANCE
Psihologija in duhovno življenje 16
Temna noč Janeza od Križa 246

RAJHMAN JOŽE
Simul iustus et peccator (Lutrova teza v katoliški luči) 26
Vizija neke pastorale 156

RODÉ FRANC
Izkustvo sakralnega in vera 59

ROZMAN FRANCE
Z Markom v liturgično leto B 389

STRES TONE
Nekaj dognanj molekularne biologije in filozofski pojem smotrnosti 33
Religija kot družbena praksa 272

STRLE ANTON
Odrešenjska skrivnost Cerkve 47
Religioznost kot sestavina zakonskega življenja 127
Duhovnik in predstojniki 257
Bistvena vsebina evangelizacije in njena specifičnost, po kateri je to oznanilo obenem poziv 415

ŠEF MARIJAN
Uvod v pastoralno psihopatologijo 441

ŠUŠTAR ALOJZ
Moralna kateheza po koncilu 1
Vzgoja vesti kot stalna naloga kateheze 113

TRUHLAR VLADIMIR
Izkustvenost Trubarjevega krščanstva 420

VEGELJ VINKO
Dušnopastirski pogovor 428

ZELKO IVAN
Cerkvenozgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške pražupnije 453

DOKUMENTI

Pismo Pavla VI. »Lumen Ecclesiae« ob sedemstoletnici smrti sv. Tomaža Akvinskega 193
Apostolska ekshortacija Pavla VI. za sveto leto 196
Katoliški karizmatiki v ZDA 198
Apostolstvo Cerkve in apostolsko nasledstvo 199
Krščanska vera in demonologija 309
Človeška praksa in apostolsko učiteljstvo (G. Martelet) 326
Devet tez o krščanski etiki (Hans Urs von Balthasar) 330
Pouk duhovniških kandidatov v cerkvenem pravu 341
Pluralizem v Cerkvi (Philippe Delhaye) 481

PREGLEDI

Plenarna konferenca francoskega episkopata v Lurdu od 3. do 10. novembra 1973 (France Oražem) 165
Razlike med uvodi v izdajah Jeruzalemske biblije (Janez Janžekovič) 168
Teologija upanja — politika osvobajanja (Lojze Bratina) 175
Kdo neki je ta? (Lojze Bratina) 177
J. Moltmann o krščanskem gledanju na človeka (Anton Strle) 179
Mednarodna teološka komisija o krščanski nravnosti 346
Nova knjiga o Jezusu (Lojze Bratina) 347
Ali spadajo devterokanonične knjige v ekumensko sveto pismo? (France Rozman) 348
Eros in Agape (Lojze Bratina) 357

Cerkev, ki prihaja (Lojze Bratina) 359
Kristjani in svet (Anton Strle) 495

OCENE

RAHNER KARL
Schriften zur Theologie XI. (A. Nadrah) 92

BROWN E. RAYMOND
Gesù Dio e uomo (A. Nadrah) 92

GALOT JEAN
La persona di Cristo (A. Nadrah) 97

PIOLANTI ANTONIO
Il Trattadello di Fra Lorenzo da Bergamo (F. Oražem) 101

SCHULZ WINFRIED
Zum Schutz des geistigen Eigentums im System des kanonischen Rechts (S. Ojnik) 102

GALOT JEAN
Alla ricerca di una nuova cristologia (A. Nadrah) 184

ALFARO JUAN
Cristologia e antropologia (Anton Nadrah) 187

BEINERT WOLFGANG
Heute von Maria reden? (Anton Nadrah) 189

BENI ARIALDO
L'eucarestia (Anton Nadrah) 191

ŠKRINJAR dr. ALBIN DJ
Teologija svetog Ivana (France Rozman) 363

HARRINGTON J. WILFRID
Uvod u novi zavjet (France Rozman) 367

HOLZNER JOSEF
Pavao (France Rozman) 371
Studi tomistici I.—IV. (Tone Stres) 373

MARTELET G.
L'au-delà retrouvé (Lojze Bratina) 379

SCHEFFCZYK LEO (hrsg.)
Erlösung und Emanzipation (Anton Nadrah) 380

GOLUB IVAN
Duh Sveti u Crkvi (A. Nadrah) 506

SCHWENDIMANN FRIEDRICH
Herz-Jesu-Verehrung heute? (Jasna Kogoj) 509

POROČILA

Proslava svetega Tomaža Akvinskega 1975	106
Jože Krošl, častni doktor teologije	108
Akademske stopnje 1974	111
Abyssus abyssum invocat (H. de Lubac)	112
Človek na meji dveh vesolij (A. Strle)	384
Teološki simpozij o dokumentu rimske škofovske sinode l. 1974 »Evangelizacija v današnjem svetu« v Zagrebu (A. Strle)	512
Ali individualno spoved zdaj lahko kar zanemarimo?	514

RAZPRAVE

Štefan Steiner

NARAVA PASTORALNE TEOLOGIJE

Uvod

a) Med teološkimi disciplinami se danes nobena tako hitro ne razvija in spopolnjuje kot tako imenovana pastoralna teologija.[1] To je razumljivo, saj v zadnjem času cerkveno učiteljstvo in teologi za nobeno teološko vedo niso toliko storili kot zanjo. K temu jih priganjajo potrebe odrešilnega dela v sedanjem svetu.

Kar se tiče cerkvenega učiteljstva, naj spomnimo predvsem na velike pastoralne tekste 2. vatikanskega koncila, na konstituciji »Cerkev v sedanjem svetu« in »Sveto bogoslužje«, na odloke »Pastirska služba škofov v Cerkvi«, »Služba in življenje duhovnikov«, »Duhovniška vzgoja«, »Misijonska dejavnost Cerkve«, »Laiški apostolat« in »Družbena občila«. Dalje naj omenimo pomembne pokoncilske pastoralne dokumente Cerkve, »Instrukcijo o pastoralni skrbi za izseljence in turiste«, »Direktorij o pastoralni službi škofov«, »Splošni katehetski pravilnik«, pastoralno oblikovane obrednike za krst, birmo, poroko, zakrament pokore in za pogreb ter previdevanje bolnikov, končno pa še dokumente škofovskih sinod, posebno onega za duhovniško službo in evangelizacijo.

Teologi pa so zadnji čas napisali nepregledno množico katehetskih, liturgičnih, oznanjevalnih, hodegetskih in osnovno pastoralnih del, prav tako tudi strokovnjaki za pomožne pastoralne vede, npr. za pastoralno psihologijo, sociologijo, medicino, organizacijo. Spomnimo se samo na največje pokoncilsko sistematsko delo določene teološke discipline, na »Handbuch der Pastoraltheologie«,[2] ki obsega okoli 3300 strani velikega formata in ki obdela odrešilno dejavnost Cerkve s takšno teološko spekulacijo, kakršne

---

[1] Ker je ta izraz pri nas v splošni uporabi, ga tudi ta razprava uporablja. Pokazalo pa se bo, da je za tisto, za kar ga uporabljamo, neprimeren.

[2] Delo so izdali: F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber, 5 delov, Freiburg i. B.—Basel—Wien 1964—1972.

Poleg tega dela je treba omeniti še naslednje pomembnejše obdelave pastoralno teološke snovi v zadnjem času, ki to snov celotno ali delno obravnavajo: V. Schurr, Seelsorge in einer neuen Welt, Salzburg 1957; M. Pfliegler, Pastoraltheologie, Wien—Freiburg—Basel 1962; G. de Bretagne, Pastorale fondamentale, Bruges 1964; R. Spiazzi, Scientia salutis, Roma 1960; K. Rahner, Sendung und Gnade, Innsbruck—Wien—München 1966; C. Floristan — M. Useros, Teologia de la accion pastoral, Madrid 1969; F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, I—II, Freiburg i. B.—Basel—Wien 1974.

Pastoralno teološki priročnik je pri nas napisal: Ž. Bezić, Katolička pastoralka, I—III, Split 1969—1971.

Za teorijo pastoralne teologije je najpomembnejše delo: F. Klostermann — R. Zerfass (izd.), Praktische Theologie heute, München 1974.

doslej pri pastoralni teologiji nismo poznali. Za ta priročnik je največ napisal največji živeči teolog, K. Rahner.

Če primerjamo sedanjo pastoralno teologijo s preteklo, npr. tisto, ki je v pravkar omenjenem priročniku, z ono, ki je v »Pastoralnem bogoslovju« F. Ušeničnika,[3] potem ugotovimo bistveno spremembo, tolikšno, kakor se ni zgodila v nobeni drugi teološki vedi. Pastoralka ni več skupek navodil za dušno pastirsko delo, aplikatorka moralnih načel in kanonskega prava, priročnik klerikov »za vodstvo črede« itd., ampak je postala teološko dobro utemeljena veda, ki ima svoj materialni in formalni predmet, svojo strukturo in teološke vire, spreminja se v znanost o odrešilni dejavnosti vsega božjega ljudstva, zaradi temeljite teološke spekulacije in upoštevanja dognanj ustreznih svetnih ved je narasla v najobširnejšo teološko vedo.

b) Kaj je vsebina pojma, ki ga izražamo z besedo »pastoralna teologija«? Drugače povedano, kateri so današnji temeljni uvidi glede te teologije, uvidi, ki določajo področje njenega delovanja in njeno delovanje sámo?

Temeljna spoznanja o pastoralni teologiji bomo skušali predstaviti po shemi, ki nam jo nudi definicija te teologije, vendar po induktivni metodi. Definicija bo namreč sledila kot dognanje razprave o njenih elementih. Ta način se nam zdi najbolj sistematičen za spoznanje omenjenih temeljev in najbolj prepričljiv za njihovo priznanje.

Če naj pridemo do temeljnih spoznanj o pastoralni teologiji, moramo najprej obravnavati tisto, s čimer se ta teologija ukvarja, torej njen materialni predmet, nato bo treba spregovoriti o perspektivi, v kateri gleda na svojo snov, torej o njenem formalnem predmetu. Dalje se bomo morali pomuditi pri virih, iz katerih spoznava svoj materialni in formalni predmet, pri metodah, ki jih njeno delo zahteva, končno pa pri namenu njenega dela.

1. Teorija o odrešilni dejavnosti vse Cerkve

a) Ustanovitelj Kristus je Cerkvi na splošno določil njeno dejavnost: »Učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal; in glejte jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 19—20). Kar je Kristus s temi in drugimi dopolnjujočimi besedami (Lk 22, 17—20; Jan 20, 21—23; Apd 1, 8; Jan 13, 15—17 itd.) jasno zahteval od Cerkve, niso toliko neke določene dejavnosti, npr. oznanjevanje, krščevanje, najmanj pa vse dejavnosti, ki jih naj Cerkev opravlja, ampak to, da *odrešilno deluje* v vsem svetu in do konca sveta v moči njega samega. Po Kristusovem delu in nauku je kajpada jasno, da so poglavitne dejavnosti Cerkve, s katerimi naj odrešilno deluje, oznanjevanje, posvečevanje ljudi, izkazovanje dejavne ljubezni ljudem in češčenje Boga, vodstvo ljudi k nebeškemu Očetu.

Cerkev je svoje poslanstvo ves čas svojega obstoja tudi razumela kot *odreševanje sveta v Kristusovi službi* (čeprav so nekateri njeni predstavniki to službo zamenjali z gospodovanjem ljudem) ter na splošno tudi odrešilno

3 Tretja izdaja, Ljubljana 1940.

delovala (čeprav odpovedi v tem delovanju pri posameznikih in skupnostih niso bile redke). Ta zavest odlično odseva iz nauka 2. vatikanskega koncila: »Ko je (Kristus) vstal od mrtvih, je poslal oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Sedeč na Očetovi desnici neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in jih s tem, ko jih hrani s svojim telesom in krvjo, napravljal deležne svojega poveličanega življenja« (C 48, 2). Dejstvo odrešilnega delovanja Cerkve pa se verjetno najbolj kaže v razširjenosti krščanstva v svetu.

b) Cerkev so vsi, ki so se s krstom vcepili v Kristusa in to vcepitev tudi potrjujejo z vero. Vsi ti so po nauku sv. pisma »eno telo« in imajo »enega Gospoda, eno vero, en krst; enega Boga in Očeta vseh, ki je nad vsemi in po vseh in v vseh«. Temu telesu je dano, »da so eni apostoli, drugi preroki, zopet drugi evangelisti in zopet drugi pastirji ter učitelji«. Vsi pa so po tem krstu, tej veri, tem Očetu in teh darovih poklicani, da »zidajo Kristusovo telo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove«, da ga zidajo »po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu« (Ef 4, 4—6.11—13.16). 2. vatikanski cerkveni zbor uči isto, ko pravi, da Cerkev kot »božje ljudstvo«, kot »eno telo« in »edinost v Kristusu« izvršuje »skupinski apostolat« (LA 18, 1). Izvršuje pa ga »po vseh svojih udih, dasi na različne načine; krščanski poklic je namreč že po svoji naravi tudi poklic v apostolatu. Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, ampak je obenem z življenjem telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako tudi v Kristusovem telesu, ki je Cerkev, ‚prejema vse telo rast po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu udu' (E 4, 16). Celo taka je v tem telesu povezava in skladje udov (prim. Ef 4, 16), da je treba reči o udu, ki ne prispeva po svojih močeh k rasti telesa, da ni ne Cerkvi ne sebi v prid« (LA 2, 1). Končno pa je po nauku koncila v Cerkvi »enakost glede dostojanstva in glede poslanstva, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32, 1).

Odrešilne dejavnosti Cerkve torej ne opravljajo samo papež, škofje in duhovniki, ne samo t.i. pastirji, temveč *vsi kristjani.*

c) V razmerah tega sveta morejo ljudje pametno in uspešno delovati samo tedaj, če je njihova dejavnost premišljena in utemeljena glede na namen, okoliščine, izvrševalce, možnosti itd. Čim bolj se svet razvija in spreminja ter za čim bolj odločilno in daljnosežno dejavnost gre, tem bolj sta refleksija in utemeljitev potrebni.

Za praktičnost delovanja, za povezanost in skladje med njegovimi subjekti, za njegovo uspešnost so potrebna načela in smernice. Namen refleksije o določeni dejavnosti je ravno ta, da najdemo utemeljena načela in smernice, da izdelamo *teorijo za delovanje.*

Tudi Cerkev mora v zvezi s tem svetom razmišljati o svoji, o odrešilni dejavnosti in najti načela ter smernice za njeno konkretno uresničevanje. Njeno delovanje ima najpomembnejši namen, ki more obstajati: da ljudje dosežejo Kristusovo poveličanje in se tako Kristus in Bog poveličata. Njena ljubezen in zvestoba do Boga in ljudi torej zahtevata premišljeno in konkretno utemeljeno dejavnost. Zahteva pa jo tudi njen delodajalec Kri-

stus (prim. Lk 14, 28—31). Kdor bi se pri odrešilnem delu skliceval samo na vodstvo Sv. Duha, bi pozabljal na svojo človeško nepopolnost in slabost, ki to vodstvo ovirata. Kdor bi refleksijo zavračal s trditvijo, da je Kristus svet že odrešil in je vse odvisno od milosti tega odrešenja, tisti bi napačno razumel nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu in bi zanikal božjo voljo glede človekovega sodelovanja pri Kristusovem delu. Kdor bi v imenu svojega cerkvenega položaja odklanjal teorijo o odrešilnem delu, in to vedno obnavljajočo se teorijo, bi služenje Kristusu in ljudem spreminjal v gospodovanje Kristusu in ljudem ali vsaj v služenje v preteklem času.

Po razmišljanju o odrešilni dejavnosti Cerkve in po utemeljevanju te dejavnosti začne nastajati posebna veda. Doslej smo jo imenovali ‚pastoralna teologija'. Ta izraz pa ne more biti ustrezen, saj nam nauk Cerkve odločno govori, da odrešilno deluje vsa Cerkev in ne samo ‚pastirji'. Kateri izraz bi ustrezal, bomo skušali ugotoviti na koncu razprave, ko bomo imeli za to več kazalcev.

Po vsem povedanem moremo skleniti, da je materialni predmet pastoralne teologije *dejavnost vse Cerkve za odrešenje vsega sveta.*

č) Danes pastoralni teologi na splošno osvajajo tezo, da je področje, ki ga preučuje pastoralna teologija, odrešilna dejavnost vse Cerkve.[4] Ta materialni predmet je nekoliko prvi znanstveno utemeljeval ameriški pastoralist S. Hiltener l. 1958; ta pravi, da je pastoralna teologija »operation-centered branch of theology« teologija, ki se osredotočuje na dejavnost).[5] V preteklosti pa so za področje zanimanja pastoralne teologije (materialnega in formalnega predmeta niso tako ločevali kot danes) imeli predvsem oznanjevanje, kot npr. odličen pastoralist M. Sailer v prejšnjem stoletju, ali dejavnost dušnih pastirjev, kot npr. J. Amberger v prejšnjem in F. Ušeničnik v našem stoletju, ali celo uvajanje duhovnikov v pravilno opravljanje duhovniške službe, kot npr. M. Benger v prejšnjem stoletju in marsikateri duhovnik ter škof še danes, ali kot dejavnost Cerkve, ki samo sebe zida, kot največji pastoralist prejšnjega A. Graf in znameniti pastoralist našega stoletja C. Noppel.[6] Pojmovanje teh dveh poslednjih je osvojil tudi ‚Handbuch der Pastoraltheologie' ter zanj uporabil izraz »Selbstvollzug der Kirche« (samoizpopolnitev Cerkve).[7]

H. Schuster, ki je v tem priročniku predložil »Selbstvollzug« kot tisto, s čimer se ukvarja pastoralna teologija, v novejši razpravi priznava, da je s tem njeno področje preozko zarisano, saj ga je treba določiti glede na Kristusovo zveličavno voljo, ki se nanaša na vse ljudi in ni vedno identična s tistim, kar Cerkev dela. Zato pa Schuster to pot predlaga za materialni predmet »die Sache Jesu« (Jezusovo zadevo).[8] Ker je Jezus ves odrešenik, njegova zadeva ne more biti kaj drugega kakor to, da vsa Cerkev odrešuje

---

4 Prim. razprave v Praktische Theologie heute, n. d.: R. Zerfass, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, 164—177; Y. Spiegel, Praktische Theologie als empirische Theologie, 178—194; G. Otto, Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis, 193—205.

5 Preface of Pastoral Theology, Notre Dame, 1958, 18 sl., 218.

6 Prim. Š. Steiner, Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, v: BV, 1966, 207—209.

7 N. d., I, 93 sl.

8 Die praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu, v: Praktische Theologie heute, n. d., 150 sl.

ves svet. Schuster tako izpoveduje glede materialnega predmeta pastoralne teologije isto, kot trdimo mi.

Ob drugih pojmovanjih materialnega predmeta pastoralne teologije se nam ni treba ustavljati. Očitno je namreč, da so glede na nauk sv. pisma in cerkvenega učiteljstva, ki smo ga navedli, pomanjkljiva, nezadostna.

2. Teorija o odrešilni dejavnosti vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi

Za določitev specifičnosti pastoralne teologije, za njeno ločitev od ostalih teoloških ved ni zadosti ugotovitev, da se ta teologija ukvarja z odrešilno dejavnostjo Cerkve. Z odrešilno dejavnostjo Cerkve se ukvarjajo v nekem smislu tudi druge teološke vede, npr. dogmatika, moralka. Natančneje določa posebnost kakšne vede vidik, pod katerim veda obravnava svojo snov, torej njen formalni predmet.

a) Zaradi odrešenja sveta je božji Sin »podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanjosti kakor človek« (Flp 2, 7). »Beseda je meso postala in se naselila med nami; in videli smo njeno slavo, slavo kakor edinorojenega od Očeta, polna milosti in resnice« (Jan 1, 14). Z učlovečenjem je Kristus pokazal, kako se odrešuje, in tudi, kako je treba pri refleksiji gledati na odreševanje. Pri tem je treba računati najprej z Bogom, potem s človekom, dalje z družnim delovanjem obeh »med nami«, torej v razmerah dejanskega življenja. Odreševanje se mora inkarnirati v dejanskem življenju, če naj ljudje prejmejo »polnost milosti in resnice«, če naj zagledajo »božjo slavo«.

Sodobno cerkveno učiteljstvo posebno poudarja, da mora odrešilno delo Cerkve upoštevati dejanske razmere, sedanji svet. V ponazoritev te trditve naj nam služi konstitucija 2. vatikanskega koncila ‚Cerkev v sedanjem svetu', imenovana tudi ‚pastoralna', ki razpravlja o današnji inkarnaciji odrešilnega dela Cerkve. Koncil izjavlja, da v tem dokumentu razmišlja »o Cerkvi, kolikor biva v tem svetu in skupaj z njim živi in deluje«, in dalje, da »ima Cerkev odrešitveni in eshatološki cilj ... v okrilju zgodovine človeškega rodu«, da kot »hkrati vidna družba in duhovno občestvo potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino« (CS 40, 1—2).

Tudi skušnje Cerkve pričajo, da neutelešenost odrešilnega dela v dejanskih razmerah, npr. zanemarjanje božjih ali človeških sredstev pri tem delu, vztrajanje pri nekaterih preteklih pastoralnih oblikah in strukturah, spregledovanje dejanskega človeka, svetobežnost, rodi neučinkovitost in celo škodljivost temu delu. Eden najbolj zgovornih primerov cerkvene zgodovine v tem smislu je uradno cerkvena preprečitev inkarnatoričnega misijonskega delovanja jezuitskega patra Riccija na Kitajskem v 18. stoletju.

b) Božji Sin s svojim učlovečenim odreševanjem, potem pa tudi skušnja Cerkve in sedanje cerkveno učiteljstvo najbolj zgovorno dokazujejo, da je odrešenje najtesneje povezano z dejanskim človekom, življenjem in svetom, da se mora učlovečiti in neprestano učlovečevati, če naj doseže svoj

namen. Teorija o odreševanju zategadelj ne sme gledati le na to delo kot tako, pač pa kot utelešeno v dejanskem življenju, v tej ali oni dobi in kulturi ter družbeni ureditvi, v tem ali onem narodu, v takšnih ali drugačnih snovnih in duhovnih razmerah, skratka, »med nami«, kakor pravi to evangelist Janez za odreševanje božjega Sina, ‚hic et nunc', v *inkarnatorični* perspektivi.

Ta perspektiva upošteva pri odreševanju najprej božje dejstvo Kristusovega odrešenja, njegovo življenje v Cerkvi, delovanje Sv. Duha v Cerkvi, ljudeh in svetu, milost in zakramente, razodetje, cerkveno učiteljstvo itd. Potem pa računa z vsem *človeškim:* s človeško psihofizično naravo, njegovo spremenljivostjo, razvojem sveta, s človeškimi sredstvi in sposobnostmi, z dognanji znanosti, s preteklostjo in sedanjostjo ter prihodnostjo itd. S spoznanji, ki jih dobi od vsega tega, ustvarja načela in smernice za odrešilno dejavnost Cerkve. Inkarnatorična perspektiva je tako pristna *teološka* perspektiva.

Učlovečenjski vidik pastoralno teologijo dobro loči od ostalih teoloških ved, določa njeno mesto na področju teologije (Ortsbestimmung). Dogmatična teologija gleda na odrešenje kot tako in na njegovo povezavo s svetom kot takim, pod metafizičnim vidikom, enako eklesiologija na Cerkev in njeno odrešilno delovanje v svetu, obema gre za t.i. resnice v zvezi s Kristusom in odrešenjem oziroma s Cerkvijo in odrešenjem, pastoralka pa gleda dejavnost Cerkve pod vidikom odrešenjske primernosti v aktualnem svetu. Moralna teologija ima za formalni predmet svobodnost hoje za Kristusom, torej tudi svobodnost odrešilnega delovanja Cerkve ‚hic et nunc', pastoralna teologija pa učinkovitost tega delovanja ‚hic et nunc'. Kanonsko pravo obravnava svoj materialni predmet pod vidikom konkretnega dobrega, Cerkve kot vidne družbe, pastoralka pa pod vidikom konkretnega odreševanja vsega sveta, ki ga uresničuje Cerkev. Pastoralna teologija more upoštevati vse, kar doženejo druge teološke vede, saj to zahteva njen formalni predmet. Pri ostalih teoloških vedah ta predmet zdaleč ni tako koheziven kot pri pastoralki.

K materialnemu predmetu pastoralne teologije moremo sedaj dodati njen formalni predmet in takó dokaj prispevati, da bi dobili definicijo te teologije. Ta predmet je *inkarnatoričnost odrešilne dejavnosti Cerkve.*

c) Inkarnatorično perspektivo pastoralne teologije je znanstveno začel utemeljevati znameniti teoretik F. X. Arnold okoli l. 1950.[9]. Izdelal je t.i. »božje-človeški princip«, po katerem naj pastoralna teologija obravnava svojo snov, to pomeni v perspektivi sodelovanja med Bogom in človekom. Priročnik ‚Handbuch der Pastoraltheologie' ni sprejel Arnoldovega načela, ampak je za formalni predmet določil »pogojenost samouresničenja Cerkve«,[10] ki sta ga predložila K. Rahner in H. Schuster. Nadaljnja raziskovanja pa so pokazala, da Arnoldovo načelo vsebuje tudi »pogojenost« odrešilnega dela, pogojenost po človeškem in spreminjajočem se, in da ta priročnikov formalni predmet ni zadosten, da bi dovolj teološko določil odrešilno dejavnost Cerkve.

---

[9] Prim. A. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg i. B. 1949; Pastoraltheologische Durchblicke, Freiburg i. B. 1965, 11—89.
[10] N. d., I, 98 sl.

Danes, po spopolnitvi Arnoldovega načela so pastoralisti zelo edini glede formalnega predmeta pastoralne teologije.[11] Ta jim je, kot smo skušali pokazati, inkarnatoričnost odrešilne dejavnosti Cerkve.

č) Materialni in formalni predmet v marsičem določata posamezne odrešilne dejavnosti, ki jih obravnava pastoralna teologija. Kristusov zgled, dosedanja praksa Cerkve in dejstvo, da je človek po svojem bistvu nespremenljiv, kažejo, da so poglavitne odrešilne dejavnosti Cerkve oznanjevanje, daritev sv. maše in zakramentalizacija, karitativno delo in vodstvo odrešilnega dela. S pomočjo omenjenih dveh predmetov pastoralna teologija ugotavlja, koliko naj se te dejavnosti po svoji obliki in človeški vsebini spreminjajo, da bodo res odrešilne. Tako npr. oznanjevanje zaradi ugotovitev pastoralke vedno bolj upošteva t.i. naravno razodetje in znamenja časa ter prevzema oblike sredstev javnega obveščanja, karitativno delo vedno bolj poteka na področju duhovnih potreb ljudi, npr. v obliki pastoralnega svetovanja, vodstvena služba se spreminja v služenje skupnosti in začenja uporabljati znanstveno načrtovanje, zakramentalizacija in maša sta vedno bolj tudi dejavnost laikov.

3. Verska znanost o odrešilni dejavnosti Cerkve v inkarnatorični perspektivi

Ključno vprašanje današnje pastoralne teologije se ne tiče dejavnosti posameznih odrešilnih subjektov, kaj naj npr. opravljajo duhovniki in kaj laiki, pač pa načina, kako naj posamezne odrešilne dejavnosti obravnava, da pride do primernih vodil, ki so odrešilnim subjektom potrebna. Gre za to, iz katerih virov naj se znanstvena refleksija hrani in po katerih metodah bi mogla uspešno potekati.[12] Nobena skrivnost ni, da je bila teorija o odrešilni dejavnosti Cerkve še do nedavnega bolj sad intuicije kot sad znanstvenega dognanja. Saj je tudi intuicija pri tej teoriji potrebna, zdaleč pa ni zadostna za znanost o odrešilni dejavnosti Cerkve. Znanstvenost pastoralne teologije se začenja pri virih in odloči pri metodah.

a) Če naj pastoralna teologija razpravlja o odrešilni dejavnosti Cerkve v inkarnatorični perspektivi, mora snov za svoja načela in smernice črpati iz virov, ki govore o Kristusovem odrešilnem delu, o zgodovinskem nadaljevanju tega dela po Cerkvi, o ljudeh, ki jim je odrešenje namenjeno, o svetu, v katerem se odrešenje uresničuje, o delavcih in sredstvih odrešenja.

Prvi vir vsake teologije je in mora biti *sv. pismo*. Brez razodete božje modrosti ni teologije. Pastoralka najde v sv. pismu mnogo splošnih smernic za nadaljevanje Kristusovega dela, njegovo utemeljitev in njegov zgled odreševanja, oblikovanje odrešilnega dela prve Cerkve. Posebej je treba omeniti zgled inkarnatoričnosti odrešilne dejavnosti, ki ga nudi sv. pismo.

Ne more pa biti sv. pismo edini vir pastoralne teologije. Odrešilno delovanje Kristusa in prve Cerkve se je inkarniralo v precej drugačnem svetu, kakor je današnji. Bog razodeva svojo voljo glede človeka tudi prek stvarjenja in Sv. Duha, ki neprestano deluje v Cerkvi in svetu. Cerkev mora

---

[11] Prim. J. Goldbrunner, Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie, v: Praktische Theologie heute, n. d., 132—140.

[12] Prim. R. Zerfass, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, n. d., 165 sl.

odreševati »do konca sveta« (prim. Mt 28, 20), zato pa tudi do tega konca računati z vsemi dejavniki, ki morejo o odreševanju kaj povedati.

Pomemben vir pastoralne teologije je *cerkveno učiteljstvo.* Sam Kristus ga je postavil prav zato, da v menjavah razvijajočega se sveta ob posebni pomoči Sv. Duha vodi odrešilno delo. Ker pa je pomembna naloga te teologije, da tudi cerkvenemu učiteljstvu posreduje znanstveno utemeljena spoznanja za omenjeno vodstvo, in je cerkveno učiteljstvo vezano na razmere, v katerih spregovori, pastoralka ne more in ne sme le ponavljati in razlagati nauka tega učiteljstva, ampak mora iskati rešitve za nove in jutrišnje razmere; mora torej uporabljati tudi druge vire za svoja spoznanja.

Skušnje vse Cerkve, raznih cerkvenih občestev in posameznikov pri odrešilnem delu so pastoralni teologiji dragocena snov spoznanj (prim. D 9). Življenje in tudi odrešilno delo sta ‚continuum', zato marsikaj iz preteklosti dobro kaže, kako ravnati v sedanjosti in prihodnosti. Po skušnjah tudi moremo ugotoviti, da Sv. Duh usmerja odrešilno delo.

Pastoralka mora računati tudi *s karizmami,* ki jih Sv. Duh daje raznim subjektom odrešilnega dela, npr. predstojnikom cerkvenih skupnosti, laikom, teologom, saj »se slehernemu razodetje Duha daje v korist« vsemu odrešilnemu delu Cerkve (1 Kor 12, 4—11).

T.i. *humanistične vede,* posebno filozofija, psihologija, pedagogika, sociologija, medicina s psihoterapijo, politologija in ekonomika, zgodovina in futurologija, veda o organizaciji in vodstvu skupnosti prispevajo pomembno snov za pastoralno teološko refleksijo. Pri sedanji zahtevnosti odrešilnega dela so nepogrešljiv vir te refleksije. Predvsem kažejo kontekst življenja, v katerem naj se odreševanje inkarnira. Vsaka humanistična veda pa daje o tem kontekstu samo delno spoznanje, zato nobena ne more biti pri določanju določene odrešilne dejavnosti odločilna. Pa tudi vse skupaj ne morejo biti zadostne za to odločanje, ker ne morejo dobro dojeti nadnaravnega sveta v človeku in življenju. Poznavanje tega sveta pa je za odrešilno dejavnost bistveno.

Samo po sebi je razumljivo, da so prvovrsten vir pastoralke *druge veje teologije,* posebno ekleziologija, soteriologija, oznanjevalna teologija, moralka in kanonsko pravo, posebno še danes, ko se vse te vede pastoralno usmerjajo.

b) Pastoralna teologija mora snov za svoj razmislek najprej najti v virih, potem jo med seboj primerjati in usoglasiti, dalje ugotoviti njen smisel za odrešilno delo. Na podlagi smisla more nato izdelati načela in smernice za praktično odrešilno dejavnost. Končno spravi ta načela in smernice v sistem, npr. v sistem, ki je primeren za šolsko učenje ali ustreza pastoralni akciji na določenem področju. Med viri in sistemom je tako proces teološkega duha. Kakor vsak pomembni delovni proces, tako tudi pastoralno teološki zahteva neka pravila za svoje odvijanje, neko metodologijo.

Danes pastoralna teologija še nima dobro izdelane metodologije.[13] To je razumljivo, saj je pastoralka mlada teologija in je do 2. vatikanskega koncila nismo preveč resno jemali. Ravno v zadnjem času pa pastoralisti

[13] Prim. H. Schröer, Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, v: Praktische Theologie heute, n. d., 206—224; R. Zerfass, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, v: Theologische Revue 69 (1973) 89—98.

mnogo in zavzeto razpravljajo, katere metode naj njihova veda uporablja. Edini so si, da ne samo tistih, ki vodijo do pastoralno teološkega učbenika za pripravo prihodnjih duhovnikov, temveč metode, ki pomorejo izdelati tak nauk o odrešilni dejavnosti Cerkve, ki bo mogel služiti vsem subjektom te dejavnosti. Tudi se strinjajo, da metode pastoralne teologije ne morejo biti iste kot pri ostali teologiji, saj mora pastoralka upoštevati, da ima opraviti z dejavnostjo v dejanskem življenju, s praktičnim delom raznih odrešujočih subjektov, zato mora uporabljati tudi temu primerne metode.

Približno bi mogli reči, da so pastoralni teologiji potrebne predvsem naslednje metode. Nekoliko jih že uporablja.

Z *raziskovalno* metodo išče snov v virih, z *analitično* ugotavlja smisel te snovi za odrešilno dejavnost, s *spekulativno* dobljene smisle komplementira in izdeluje načela in smernice za odrešilno akcijo. S *fenomenološko* metodo ugotavlja dosedanje stanje odrešilnega dela, z *eksperimentalno* preverja svoje domneve in ugotovitve v praksi, z *aplikativno* rešuje posamezne probleme odrešilne dejavnosti in svoje ugotovitve prilagaja posameznim odrešilnim dejavnostim, subjektom in področjem, z *načrtovalno* določuje te dejavnosti za prihodnost.

c) Ker črpa pastoralna teologija snov svoje refleksije iz virov, ki jih, vsaj večino, lahko prištevamo k znanstvenim virom, ter uporablja, vsaj vedno bolj, znanstvene metode, jo smemo že danes imeti za *znanost*. Še bolj upravičeno bomo mogli to storiti tedaj, ko bo imela izdelan kanon metod.

Ker pa pastoralna teologija črpa marsikatero spoznanje iz verskih virov in sprejema božje razodetje glede odrešilnega dela z vero, jo moramo označiti za *versko vedo*.

4. Znanstvena služba odrešilni dejavnosti Cerkve

Na osnovi dognanj o materialnem in formalnem predmetu ter o virih in metodah pastoralne teologije moremo ugotoviti tudi njen namen in njene sedanje naloge.

a) Brž ko je pastoralna teologija veda o odrešilni dejavnosti vse Cerkve, ne more biti samo veda o odrešilni dejavnosti t.i. dušnih pastirjev. Njen namen torej ne more biti le formacija prihodnjih dušnih pastirjev in posredovanje priročniškega znanja aktivnim dušnim pastirjem.

Če je pastoralna teologija veda o inkarnaciji odreševanja, ne sme biti njen namen samo ta, da izdela vodila za odrešilno delo le na osnovi razodetja niti samo na osnovi naravnih spoznanj, ampak na osnovi obojega; ne sme se zadovoljiti s kakšno splošno teorijo, pač pa mora biti njen nauk tudi praktično čimbolj uporaben; zato bo npr. nudila odrešilnim delavcem razne modele za delovanje, izdelala študije za delovanje na posameznih področjih. Ta teologija tudi ne bi bila zvesta inkarnatoričnemu poslanstvu odreševanja, če svojih tez, načrtov, smernic, modelov itd. ne bi stalno dopolnjevala, spreminjala, prilagajala itd., ustrezno govorici Sv. Duha in razvoju sveta, ustrezno dejanskim potrebam odrešilnega dela.

Namen pastoralne teologije kot znanosti more biti edino ta, da podaja vodila za odrešilno dejavnost, ki so utemeljena z nadnaravnimi in naravnimi dejstvi ter dojemljiva za uporabnike.

Pastoralna teologija pa si kot verska znanost ne more in ne sme lastiti pravice, da bi glede odrešilne dejavnosti v dejanskem svetu sama vse določala in odločala. Vera ji namreč pravi, da »Duh deli slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12, 11), da obstajajo za odrešilno delo v Cerkvi karizme, najprej pri cerkvenem učiteljstvu, potem pa tudi pri drugih odrešilnih subjektih, katere morejo voditi tudi mimo teoloških vodil. Praktična odrešilna dejavnost ne poteka pastoralno teološko po črki, pač pa v duhu te črke, ki ga komplementirajo pristni uvidi odrešilnih subjektov, posameznikov in skupnosti.

Ker je Cerkev »zakrament vesoljnega odrešenja« (C 48, 2), pastoralna teologija pa je ustanova Cerkve, ne sme biti ta teologija sama sebi namen, da bi se npr. izživljala le v kakšnem raziskovanju ali bi se skušala v odnosu do Cerkve osamosvojiti. Pač pa mora biti njen namen praktična služba Cerkvi pri njenem odrešilnem delu; to seveda ne pomeni, da mora biti gola tehnologija za to delo, medtem ko bi ji bilo malo mar za splošna načela, pač pa pomeni, da morajo biti njena vodila vedno usmerjena k praktičnemu odrešilnemu delovanju Cerkve.

Na kratko moremo reči: *namen pastoralne teologije je znanstvena služba odrešilni dejavnosti Cerkve v inkarnatorični perspektivi.*

b) V zvezi z namenom pastoralne teologije je upravičeno opozoriti na pomembnejše pereče naloge te teologije, to pa njen namen še dodatno osvetljuje.

Prva naloga sedanje pastoralne teologije je gotovo ta, da *sama sebe izdela kot teološko znanost.* V tem pogledu je na najboljši poti, kakor smo že omenili v uvodu. Predvsem mora izdelati teorijo o svojih virih in metodah. Kako je to potrebno, kažeta že omenjena priročnika, ‚Handbuch der Pastoraltheologie' in ‚Teologia de la accion pastoral', verjetno najboljša priročnika danes, ki o nadnaravnih virih skorajda ne govorita, prvi pa kljub svojim 3300 stranem nima skoraj ničesar tudi o metodah. Pastoralna teologija, ki ne upošteva dobre nadnaravnih virov, zlahka zaide v sociologizem, psihologizem itd., tista, ki zanemarja proces svoje refleksije po vseh ustreznih metodah, pa zahaja v nevarnost, da postane pobožna pridiga ali tehnologija ali labirint nesistematiziranih trditev itd.

Druga naloga pastoralne teologije je po našem mnenju *izdelava nauka za apostolat laikov in redovnikov ter pomembnejših cerkvenih občestev,* družine, župnije in škofije itd. Doslej vemo predvsem, da so vsi ti dolžni pri odreševanju Cerkve sodelovati, ne vemo pa veliko, kako naj to delajo. Tudi vodila za dejavnost dušnih pastirjev bo treba posodobiti; za to daje že omenjeni nauk cerkvenega učiteljstva dobra startna navodila. Pastoralno teološko so najbolje preskrbljeni škofje, saj imajo v ‚Directorium de pastorali ministerio episcoporum'[14] zelo dobra splošna vodila za svoj apostolat.

Naslednja naloga pastoralne teologije bi bila po mnenju mnogih današnjih pastoralistov znanstveno utemeljena *kritika* tistih dejavnikov, ki ovirajo

[14] Roma 1973.

inkarnatorično odrešilno dejavnost Cerkve, npr. zastarelih cerkvenih struktur, fevdalistične miselnosti cerkvenih predstojnikov, moralnega juridizma, manipulacije z ljudmi v raznih totalitarističnih režimih, zagnanosti v življenjski standard.[15]

Med neodložljive naloge pastoralne teologije spada tudi *načrtovanje* odrešilne dejavnosti Cerkve za jutri,[16] predvsem za posamezna področja v smislu t.i. ‚pastorale d'ensemble'.[17] Ob današnjem hitrem vrtenju sveta pastoralna teologija ne sme obstati pri reševanju tekočih zadev, temveč mora predvidevati odrešilno dejavnost vsaj v bližnji prihodnosti ter temu primerno tudi oblikovati današnjo, da ne bi njena današnja vodila postala ovira za jutri. Hiša, ki jo zidajo brez načrta, je slaba. Ta preprosta izkušnja iz vsakdanjega življenja je dovolj zgovorna.

Naloga pastoralne teologije je dalje, da *posreduje Cerkvi poznavanje dejanskega in jutrišnjega sveta, svetu pa poznavanje Cerkve.*[18] To zahteva njeno inkarnatorično načelo. Ravno pastoralna teologija lahko to s pomočjo svojih virov in metod od vseh cerkvenih ustanov najbolje stori. Cerkev more uspešno delovati samo takrat, če pozna dejanski svet, posebno dejansko družbo. Družba pa more sprejeti odrešilno dejavnost Cerkve, če pozna Cerkev; ta ima vendar s svojim delovanjem najboljši namen: prinašati ljudem sedanjo in večno srečo.

5. Definicija pastoralne teologije

a) Na osnovi ugotovitev, ki nam jih je dalo razpravljanje o materialnem in formalnem predmetu, virih in metodah ter namenu pastoralne teologije, skušajmo sedaj podati njeno definicijo. S tem sedanjo pastoralno teologijo na splošno predstavimo.

Pastoralna teologija je verska znanost, ki preučuje odrešilno dejavnost vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi, da bi tej dejavnosti služila v praksi z utemeljenimi načeli in smernicami.

Ta definicija nikakor ne more biti edina in natančna. Možne so tudi drugačne formulacije. Nobena formulacija pa ne sme iti mimo ugotovitev, ki smo jih o naravi pastoralne teologije skušali prikazati s pomočjo sv. pisma, 2. vatikanskega koncila in sodobnih pastoralnih teologov.

b) V zvezi s poimenovanjem vede, ki se ukvarja z odrešilno dejavnostjo Cerkve v inkarnatorični perspektivi, moramo upravičeno dodati nekatere pripombe.

Te vede ne bi smeli imenovati ‚pastoralno teologijo'. Ta izraz lahko danes upravičeno nanašamo le na znanstveni nauk o odrešilni dejavnosti dušnih pastirjev, kolikor je seveda tudi ta izraz še upravičen. Za znanost o vsej odrešilni dejavnosti Cerkve bi bilo treba najti ustreznejši izraz, takšne-

---

15 Prim. G. Otto, Praktische Theologie als kritische Theorie . . ., n. d., 193 sl.

16 Prim. K. F. Daiber, Kirchenleitung und Kirchenplanung, v: Praktische Theologie heute, n.d., 539—553.

17 Prim. v zvezi s to pastoralo: F. Boulard, Iniziative e movimenti attuali della pastorale d'insieme, v: La pastorale oggi, Milano 1962, 93—112.

18 Prim. A. Müller, Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft, v: Praktische Theologie heute, n. d., 24—26.

ga, ki bi zajel tudi dejavnost laikov in redovnikov ter cerkvenih občestev itd.

Danes izraz ‚pastoralna teologija' vedno bolj nadomeščajo z izrazom ‚praktična teologija'. Priročnik ‚Handbuch der Pastoraltheologie' ima še podnaslov ‚Praktična teologija Cerkve v njeni sedanjosti'. Najpomembnejše delo o naravi vede, ki razpravlja o odrešilni dejavnosti Cerkve, pa ima naslov ‚Praktische Theologie heute'. Tudi to poimenovanje se nam ne zdi dovolj primerno. Tudi druge teološke vede so namreč lahko zelo praktične vede, pomislimo samo na moralko in kanonsko pravo. Poleg tega pa je veda o odrešilni dejavnosti še kako teoretična veda. Kdor tega ne verjame, naj pogleda kar v ravnokar omenjeni deli. V njiju je toliko spekulacije kot v kakšni težki dogmatiki. Res je veda, o kateri razpravljamo, usmerjena v prakso, toda to so končno vse teološke vede, če prav pojmujejo svoje poslanstvo.

Prav primeren izraz za vedo, ki se ukvarja z odrešilno dejavnostjo Cerkve, je po našem mnenju *‚apostolatska teologija'*. To poimenovanje upošteva vse subjekte odrešilnega dela, najprej Kristusa kot pošiljatelja svojih udov na odrešilno delo do konca sveta in poglavitnega odreševalca prek poslanih, potem škofe, duhovnike, laike, cerkvena občestva itd. Upošteva tudi vse odrešilne dejavnosti, saj so vse poslanstvo Kristusovega odrešenja. Navdihuje ga tudi 2. vatikanski koncil, ki izjavlja: »Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen (razširjenje Kristusovega kraljestva in omogočanje vsem ljudem, da postanejo deležni zveličavnega odrešenja, op. pis.). Cerkev ga izvršuje po vseh svojih udih, dasi na različne načine« (LA 2, 1). ‚Apostolatska teologija' pa tudi bolje izraža inkarnatorično perspektivo vede, ki razpravlja o odrešilni dejavnosti Cerkve, kot izraz ‚praktična teologija', saj poslanstvo vedno poteka na mestu, torej v določenem življenjskem kontekstu.

Primeren izraz se nam zdi tudi *‚akcijska teologija'*, ker gre pač za odrešilno dejavnost Cerkve.

Sklep

a) Razpravljanje o naravi pastoralne, bolje apostolatske teologije, ni brez smisla. Dognanja o tej naravi osvetljujejo tudi dejavnost, s katero se apostolatska teologija ukvarja. Poznanje te narave je pomembno tudi za praktične apostolske delavce. Naj nekaj primerov to pokaže.

Materialni predmet apostolatske teologije praktičnemu apostolskemu delavcu npr. utemeljuje, da je subjekt odreševanja vse božje ljudstvo, ne samo duhovniki. Kdor bo hotel ostati tej resnici zvest, se ne bo branil župnijskega sveta, laičnih katehetov, redovnikov in laikov v škofijskih in medškofijskih ustanovah itd., ne bo izbiral sodelavcev ‚po svoji podobi in sličnosti', ampak po zahtevah odrešilnega dela, odprt bo za dialog o odrešilni dejavnosti Cerkve, prizadeval si bo, da bo svoj specifični apostolat opravljal v sodelovanju z drugimi delavci itd.

Formalni predmet apostolatske teologije npr. opozarja, da je treba praktično odrešilno delo opravljati po inkarnatoričnem načelu. Kdor to upošteva, bo bolje razumel, zakaj so danes v Cerkvi tolike in takšne liturgične kate-

hetske, institucionalne in druge spremembe, kakšen smisel imajo npr. smernice in zahteve v Direktoriju za pastoralno službo škofov, v obrednikih za krst, zakrament sprave, poroko itd. Kdor to ve, bo v manjši skušnjavi, da bi nekaj ‚od zgoraj' avtoritativno odločal, ne da bi se prej dobro seznanil z razmerami, v katerih poteka odrešilno delo, npr. odločal, da v Jugoslaviji ni možnosti za splošno zakramentalno odvezo, da so laiki nesposobni za branje pri maši itd. Upoštevanje inkarnatoričnega načela varuje predstojnika, da ne skuša sodelavcem in podrejenim natančno določiti njihovega dela, le-tem pa pomaga, da ne pričakujejo vseh določitev ‚od zgoraj', da se ozirajo na razmere svojega apostolata in izkoristijo svoje naravne spodobnosti in darove Sv. Duha. Vsem apostolskim delavcem formalni predmet apostolatske teologije govori, da je treba tudi načela, smernice, modele itd. te teologije v praksi inkarnirati in z njihovo pomočjo najti rešitve pojavljajočih se težav. Ljubljanski nadškof A. Vovk, veliki praktik, je včasih dejal: »Slab župnik, ki ne zna tudi kaj po svoje napraviti.«

Če apostolski delavci vedo, da nudi apostolatska teologija znanstveno utemeljena načela, smernice, načrte itd., se jih z večjo gotovostjo oprimejo. Gotovost je za učinkovitost potrebna.

b) Ko smo razpravljali o naravi apostolatske teologije, smo tudi poglobili marsikateri osnovni uvid odrešilnega dela, ugotavljali smo dejansko temeljna načela, po katerih se mora ravnati ‚ars artium', kot je odrešilno dejavnost Cerkve imenoval sv. Gregor Veliki, prvi sistematičen oblikovalec pastoralnega nauka v zgodovini Cerkve.

Povzetek

NARAVA PASTORALNE TEOLOGIJE

Štefan Steiner

Razprava ugotavlja po induktivni poti in s pomočjo nauka sv. pisma, 2. vatikanskega koncila in najodličnejših teologov materialni in formalni predmet pastoralne teologije, njene vire in metode, njen namen in njene sedanje naloge.

Ugotovitve so naslednje: materialni predmet pastoralne teologije je odrešilna dejavnost vseh udov Cerkve. Formalni predmet je inkarnatoričnost te dejavnosti. Viri so sv. pismo, cerkveno učiteljstvo, skušnje Cerkve, karizme apostolskih delavcev, humanistične vede in ostale veje teologije. Metode pa bi danes bile predvsem tele: raziskovalna, analitična, spekulativna, fenomenološka, eksperimentalna, aplikativna in načrtovalna. Namen je znanstvena služba odrešilni dejavnosti Cerkve. Pomembnejše sedanje naloge pa bi bile po avtorjevem mnenju: da pastoralna teologija samo sebe dodela kot znanost, da izdela nauk za apostolat laikov, redovnikov in odločilnejših cerkvenih občestev, da načrtuje odrešilno dejavnost, posebno za posamezna področja, da posreduje Cerkvi poznavanje sedanjega sveta in svetu poznavanje sedanje Cerkve.

Na podlagi ugotovitev se avtor zavzema za to, da bi vedo o odrešilni dejavnosti vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi imenovali ‚apostolatska' ali ‚akcijska' teologija, ne ‚pastoralna' ali ‚praktična' teologija. Po avtorjevi definiciji je apostolatska teologija verska znanost, ki preučuje odrešilno de-

javnost vse Cerkve v inkarnatorični perspektivi, da bi tej dejavnosti rabila v praksi z utemeljenimi načeli in smernicami.

Zusammenfassung

DIE NATUR DER PASTORALTHEOLOGIE

Štefan Steiner

Nach der induktiven Methode und mit Hilfe der hl. Schrift, des 2. Vaticanums und prominenter Theologen stellt der Aufsatz den Material- und Formal-objekt der Pastoraltheologie, ihre Quellen und Methoden, ihr Ziel und ihre aktuelle Aufgaben fest.

Folgendes ist festgestellt: Materialobjekt der Pastoraltheologie ist die Erlösungstätigkeit aller Mitglieder der Kirche. Formalobjekt ist das Inkarniertsein dieser Tätigkeit. Die Quellen sind: Die Bibel, kirchliches Lehramt, Erfahrungen der Kirche, Charismen der apostolischen Arbeiter, humanistische Wissenschaften und andere Zweige der Theologie. Die Methoden könnten heute besonders folgende sein: forschende, analitische, spekulative, phonomenologische, experimentale, applikative und planierende. Das Ziel ist wissenschaftlicher Dienst der Erlösungstätigkeit der Kirche. Wichtigere aktuelle Aufgaben, der Meinung des Verfassers nach, wären: dass die Pastoraltheologie sich selbst als Wissenschaft vervollkommnet, dass sie die Lehre über das Apostolat der Laien, Ordensleute und wichtiger Kirchengemeinden erarbeitet, dass sie der Erlösungstätigkeit, besonders für einzelne Lebensbezirke, planiert, dass sie der Kirche Kenntnis der heutigen Welt und der heutigen Welt Kenntnis der heutigen Kirche übermittelt.

Aufgrund dieser Feststellungen schlägt der Verfaser vor, dass die Wissenschaft von der Erlösungstätigkeit der ganzen Kirche in der inkarnatorischen Perspektive »Apostolats«- oder »Aktions«-theologie genannt wäre. Nach der Definition des Verfassers ist die Apostolatstheologie Glaubenswissenschaft, die die Erlösungstätigkeit der ganzen Kirche in einer inkarnatorischen Perspektive untersucht, um dieser Tätigkeit in der Praxis mit begründeten Grundsätzen und Direktiven zu dienen.

Rafko Valenčič

NOVA PODOBA KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Govoriti o novi podobi krščanskega občestva je dokaj tvegana zadeva. Zastavlja se nam vprašanje: zakaj govoriti o novi podobi? Ali nam morda sedanja ne ustreza več, ali se je morda hočemo znebiti za vsako ceno? Prav tako se sprašujemo: Katero je to občestvo, o katerem hočemo govoriti: občestvo na splošno ali pa kakšno določeno občestvo?

Za uvodno pojasnilo bodi dovolj, da rečemo, da imamo v mislih (novo) občestvo, kolikor mora Cerkev v vsakem času in vedno znova iskati pristnejši izraz svojega življenja in pričevanja v svetu; občestvo, katerega imamo pred očmi, pa je predvsem župnija v svojih odnosih do infra- in makrostrukture.

Ob zastavljenih vprašanjih lahko nehote zaidemo v futurologijo in ugibamo, kakšna bo podoba Cerkve leta 2000, hkrati pa prezremo dejstvo, da se Cerkev prihodnosti nekako že danes oblikuje. Prav takó lahko zaidemo v idealiziranje s tem, ko iščemo bodisi v preteklosti bodisi v prihodnosti idealno podobo krščanstva, ki ni bila in tudi ne bo nikoli v celoti dosežena; zaradi tega morda prezremo naloge, ki jih mora izpolniti krščanstvo danes. V nevarnosti smo, da bi za vsako ceno iskali nekaj novega, pri tem pa bi pozabili na korenine, iz katerih smo zrasli in iz katerih tudi danes črpamo življenje. Morda tudi pričakujemo receptov za pastoralno dejavnost, pri tem pa prezremo, da mora iskati Cerkev v vsakem času ustrezne možnosti za oznanjevanje in svojo navzočnost v svetu.

Nekateri imenujejo našo dobo ‚pokrščansko dobo'; s tem hočejo označiti odmiranje nekdaj trdnih in ustaljenih oblik krščanskega življenja.[1] Mogoče je ugotoviti, da se zaradi današnjega načina življenja nekateri oddaljujejo od Boga, drugi pa prihajajo do bolj zrele in osebne vere.[2] Nekateri se sicer oddaljujejo od Cerkve, vendar še vedno, kakor pravijo, verujejo v Boga oziroma Kristusa. Vera in vernost (cerkvenost) vse bolj kažeta, da ju ne moremo istovetiti. Versko življenje na podeželju kaže znamenja upadanja, v mestih, kamor se mnogi selijo iz podeželja, pa ni znamenj adekvatnega naraščanja, ravno nasprotno. Takó Cerkev vedno bolj prehaja v Cerkev diaspore.

Ni naša naloga, da bi na tem mestu iskali in naštevali vzroke za takšno stanje. Le enega navedimo: razlog za upadanje verskega življenja ne moremo in ne smemo iskati v krivdi posameznika, vernika ali duhovnika; odgovorno je celotno občestvo bodisi vesoljne bodisi krajevne Cerkve ali manjših krščanskih skupnosti. Lahko torej trdimo: le delno drži, da gre »po duhovnikih vera gor, po duhovnikih vera dol«, pač pa je mogoče ugotoviti, da po krščanskem občestvu vera ali raste ali upada.

Naša pozornost bo posebej posvečena krščanskemu občestvu, in sicer župniji ter njenim odnosom do infrastrukture (družine, skupin ...) in ma-

---

1 Prim. C. Duquoc, Ambiguité des théologies de la sécularisation. Essai critique, Gembloux (J. Duculot) 1972; J. Morel, (izd.) Glaube und Säkularisierung. Kann Säkularisierung den Glauben fördern?, Innsbruck—Wien—München (Tyrolia) 1972.

2 Prim. CS 7.

krostrukture (krajevna in vesoljna Cerkev). Ni treba posebej poudarjati, da je župnija kot cerkvena institucija v krizi. Rešitve iz krize ni, kakor nekateri menijo, v odpravi župnije, pač pa preoblikovanje župnije bodisi glede na poglobljeno teološko gledanje na župnijo bodisi glede na njeno delo in življenje.[3]

I. PRIZADEVANJE ZA NOVO PODOBO KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Cerkev si je v posameznih zgodovinskih dobah različno prizadevala, kako bi oblikovala svoje občestvo oziroma institucije. Včasih se je bolj približala kakšnemu evangeljskemu idealu (prva stoletja, pozneje meniške in samostanske skupnosti, posamezna reformatorska gibanja ali prizadevanje nekaterih koncilov, npr. tridentinskega in 2. vatikanskega), drugič pa je iskala svoj vzor v svetnih institucijah (po milanskem ediktu in zlasti v srednjem veku).

Prizadevanje za novo podobo krščanskega občestva je navzoče tudi danes. Videti ga je mogoče tako v življenju vesoljne Cerkve kakor tudi v življenju delnih, krajevnih Cerkva, pa tudi v manjših cerkvenih institucijah (dekaniji, župniji, občestvih ipd.). Svet se namreč zaradi znanstvenega in tehničnega napredka hitro spreminja; sekularizacija, desakralizacija in dekristianizacija pa izrečno vplivajo na človekovo versko življenje. Nastaja nov svet, ki se zavestno oddaljuje od nekdanjega ideala ‚božje države' (civitas Dei). Zato Cerkev čuti potrebo in si prizadeva, da bi v novonastajajočem svetu ustvarila tudi novo podobo krščanskega občestva.

Takšno prizadevanje izraža hkrati tudi kritičen odnos do občestva, kakršno je bilo v preteklosti ali kakršno je pred nami še danes. Ustvariti hoče nekaj novega, kar bo bolj ustrezalo našemu času, potrebam današnjega človeka. Pri tem pa ima pred očmi tudi načrt, kakršnega nam razodeva Bog, kakor in kolikor ga seveda more človek spoznati in uresničiti. Zato nas ne sme presenečati, če bomo v prizadevanjih naleteli tudi na nasprotujoča si mišljenja in dejanja, ki naj bi pomagala oblikovati krščansko občestvo.

Razmišljanja, ki jih navajam, so že vrsto let v središču pozornosti številnih teologov-pastoralistov, pa tudi v praksi imajo svoje privržence.[4] Razdelitev sem povzel po nemškem pastoralistu P. Lippertu; ta glede na teološka gledanja in pastoralno-praktična prizadevanja razlikuje štiri temeljne oblike (modele) v pojmovanju in oblikovanju krščanskega občestva: 1. množična Cerkev, 2. elitna Cerkev, 3. Cerkev, ki preoblikuje okolje in 4. Cerkev kot notranje trdno in živo občestvo.[5]

---

[3] O tem vprašanju je v zadnjih letih izšlo nekaj zelo dobre literature. Prim. A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, Roma (Paoline) 1972; Isti, Verso un nuovo tipo di parrochia, v: Presenza pastorale 40 (1970) št. 4, 275—284; Isti, La parrochia del Vaticano secondo: rinnovamento, transformazione o soppressione?, v: Presenza pastorale 41 (1971) št. 3, 194—212; A. Mazzoli, La pastorale della parrochia moderna, Brescia (Queriniana) 1965.

[4] Prim. O. Betz, Gemeinde von morgen, München 1969; N. Greinacher — H. Schuster, Elite und Masse, v: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, Freiburg—Basel—Wien (Herder), 79—101; N. Greinacher, Crkvene strukture pred sutrašnjicom, Zagreb (Krščanska sadašnjost) 1970; H. Schilling, Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«, v: Diakonia 6 (1975), št. 2, 79—99.

[5] P. Lippert, Introduzione ad una teologia dell'azione pastorale (per gli alunni), Roma (Academia Alfonsiana) 1972/73, 40—67.

V tej kategorizaciji oblik (modelov) in prizadevanj so navzoča tako sociološka kot tudi teološka pojmovanja, ki jih ima posameznik ali kakšna krajevna Cerkev glede oblikovanja krščanskega občestva. Nehote bomo v tej ali oni obliki videli tudi svoja gledanja in prizadevanja, pa naj se jih zavedamo ali ne. Jasno je, da ni najbrž nikjer mogoče zaslediti ‚čistega' modela, ki ne bi hkrati tudi imel vsaj nekaterih sestavin drugega, nasprotujočega modela. Zato je tudi navedena kategorizacija oblik (modelov) glede oblikovanja krščanskega občestva relativna.

1. Množična Cerkev

V ospredju te oblike oblikovanja krščanskega občestva (Cerkve) je želja, da bi občestvo (Cerkev) pridobilo oziroma ohranilo čimveč ljudi, ne glede na kriterije, po katerih verniki pripadajo občestvu. Pripadnost je predvsem sociološko pogojena: narodnost, zgodovinski razlogi, tradicija, okolje ipd. Gre torej za neko identifikacijo z občestvom zaradi drugotnih in ne verskih nagibov. Zaradi tega je v tej obliki pripadnosti krščanskemu občestvu mogoče ugotoviti nekatere deviacije ali vsaj pomanjkljivosti: glede na verovanje (kjer je dovolj sprejeti minimum resnic), glede na moralne norme (poudarek je na zunanjih zapovedih ali normah, manj pa na evangeljskem zakonu), glede na bogočastna dejanja (izpolnjevanje nedeljske oziroma velikonočne ‚dolžnosti') ter glede na ureditev ali institucionalizacijo verskega življenja (v ospredju je juridični vidik, pa naj gre za oblast ali pokorščino).

Poglejmo podrobneje, katere dobre in katere slabe strani izraža omenjeni model oblikovanja krščanskega občestva.

Dobre strani so naslednje: 1. omenjeni model upošteva vsezveličavno voljo božjo (prim. 1 Tim 2, 4) in je v nasprotju s prizadevanji, da bi Cerkev postala Cerkev izvoljencev, izbranih, s čimer bi druge zapostavljali in jih od Cerkve odbijali; 2. Cerkev se zaveda naročila, ki ji ga daje Kristus: »Pojdite torej in učite vse narode...« (Mt 28, 19). Namen apostolatskega (pastoralnega) delovanja ne more biti beg pred svetom, izolacija ali življenje v eliti, marveč zavest poslanstva k vsem in v vsakem času; 3. pravilna je ugotovitev, ki jo sicer potrjuje verska sociologija, da je verska praksa v marsičem odvisna od okolja, tradicije in drugih (manj verskih) dejavnikov.

Slabe strani pa so tele: 1. zgrešeno je prizadevanje, da bi ljudje morali, čeprav samo sociološko, pripadati Cerkvi. Sociološko krščanstvo ne more biti ideal, za katerega naj si Cerkev prizadeva. Upoštevati pa je treba, da je Cerkev ‚zakrament odrešenja' (prim. C 1) tudi za tiste, ki ji ne pripadajo vidno, zunanje; 2. čeprav Cerkev ne sme siliti v izolacijo ali sekto, vendar je napačno, če hočemo koga za vsako ceno narediti za kristjana ali ga ohraniti kot kristjana. Zato je marsikje v ospredju zakramentalizem (bolje je, da je krščen, kot da ostane nekrščen; naj gre k obhajilu, k birmi..., saj tudi zakramenti delujejo ‚ex opere operato' ipd.); 3. zagledanost in zaverovanost v versko statistiko, ki izraža le del resnice, in sicer le zunanje resnice. Izpolnjevanje verskih dolžnosti (prejem zakramentov) brez globoke in osebne vere ni prepričljivo ne za prejemnika ne za druge, zato zgublja

prepričljivost in dinamizem, ki ga prinaša evangelij; 4. irealnost, v kateri pričakuje, da je mogoče sedaj ali v bližnji prihodnosti posredovati evangelij velikemu številu ljudi. Evangelij govori o kvasu, o mali čredi, ki je sposobna avtentičnega pričevanja. Irealnost pa sčasoma ustvarja frustracijo in vodi v resignacijo.[6]

2. Elitna Cerkev

Elitna Cerkev ali Cerkev elite se kaže v prizadevanju, naj Cerkvi pripadajo samo tisti, ki resnično osebno, zrelo in globoko verujejo. To pa je mogoče samo pri manjšem številu vernikov, pri eliti. Ni torej pomembno, koliko je vernih, pač pa je odločilno, kako verujejo. Zagovorniki tega modela se sklicuje na to, da si je Cerkev vedno prizadevala za kakovost: verni naj bodo maloštevilni, toda ti naj bodo dobri.

Posledica takšnega gledanja se kaže v tem, da je mogoče podeliti zakramente le tistim, ki so globoko osebno prepričani, kjer je dana popolna gotovost glede verske vzgoje, kjer ni tradicionalnega krščanstva ipd.

Tudi ta model ima svoje dobre in slabe strani. Naštejmo nekatere.

Med dobre strani prištevamo: 1. ugotovitev, da mora vera biti osebna in zrela ali si vsaj mora za to prizadevati; 2. krščanstvo potrebuje elito, skupine, ki so v sebi močne in sposobne ohranjati in posredovati vero tudi drugim; to v našem času, ko Cerkev marsikje živi ali prehaja v diasporo; ohraniti se more tedaj, če ima naravo trdno povezane skupnosti, elite. K. Rahner odkrito govori o tem, da je krščansko občestvo kot elita tista oblika občestva, ki ustreza kairosu našega časa;[7] 3. ugotovitev, da vera ni in ne more biti nekaj, kar podedujemo (po starših, okolju, narodu ..., da torej ni produkt tradicije, marveč dejanje osebnega prepričanja;[8] 4. nekoliko je treba popraviti prepričanje, da je elita nujno v nasprotju z množico: elita namreč lahko deluje bodisi znotraj množice kot njen animator, preoblikovalec, bodisi kot zunanji dejavnik, ki skuša množici posredovati resnične vrednote. V obeh primerih je elita povezana z množico in spodbuja k dejavnosti in avtentičnosti.

Med slabe strani pa prištevamo: 1. pretirano poudarjanje elite vodi do rigorizma in integrizma, to pa je v nasprotju z evangelijskim sporočilom, da je Kristus prišel zaradi bolnih in grešnikov in ne zaradi zdravih in pravičnih (prim. Mt 9, 13). Koncil se ne boji izreči ugotovitve, da ima Cerkev v svoji sredi »grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja« (C 8). Nihče se torej ne more uvrstiti v kategorijo aristokratov, ne da bi se s tem uvrstil tudi v kategorijo farizejev; 2. premajhno upoštevanje dejstva, da ima vsak človek in vsaka skupnost razvojno pot, da pozna trenutke rasti in trenutke upadanja. Razodetje nam govori, da Bog »nalomljenega trsta ne bo zlomil in tlečega stenja ne bo ugasil« (Iz 42, 3). Namesto da bi elita pomagala do bolj osebne in zrele vere, človeka odbije od sebe in se zanj sploh ne zanima; 3. pomanjkanje zavesti, da so »močni« dolžni biti »slabotnim« v pomoč in ne v pohujšanje (prim. 1 Kor 8, 1—13).[9]

---

[6] P. Lippert, n. d., 40—45.
[7] Navaja N. Greinacher, Crkvene strukture pred sutrašnjicom, 29.
[8] Prim. F. Franceschi, Il ruolo dei gruppi nella Chiesa, v: Presenza pastorale 40 (1970) št. 7, 534.
[9] Prim. P. Lippert, n. d., 56.

3. Cerkev, ki preoblikuje okolje

Tudi ta model oblikovanja krščanskega občestva si podobno kot prvi prizadeva za kvantiteto, množico, ki jo hoče doseči predvsem s preoblikovanjem okolja, v katerem človek živi. Drži, da okolje v marsičem oblikuje človeka, njegovo mišljenje, ravnanje, delovanje, tako da se le najbolj samostojni morejo dovolj svobodno odločati. Zato nekateri menijo: spremenimo okolje, tedaj bo tudi človek postal drugačen, boljši.

Dobre strani takšnega gledanja so: 1. ugotovitev, da ima človekovo osebno (tudi versko) prepričanje vpliv tudi na druge ter na okolje; 2. ugotovitve, da ima okolje velik vpliv na človeka. Vpliv je lahko spodbuden, ko okolje posameznika podpira, mu daje nagibe za delovanje, mu pomaga v trenutkih slabosti, ga korigira in mu vrača zaupanje ipd. Vpliv pa je tudi kvaren, ko ga socialno kontrolira in mu ne dovoli, da bi se samostojno odločal; ko človeka sili k izpolnjevanju tega, kar vsi izpolnjujejo ipd.; 3. misijonski duh, s katerim hoče tudi drugim posredovati evangelijske vrednote in preoblikovati okolje.

Slabe strani pa so v naslednjem: 1. precenjevanje vplivov okolja, to pa pomeni, da je človek determiniran bodisi za dobro bodisi za slabo; takó predvsem okolje pogojuje tudi človekovo verovanje; 2. zelo krščansko okolje more imeti celo kvarne posledice, kolikor ne podpira osebnega in zrelega verovanja, pač pa bolj tradicijo. Zato mnogi verniki iz zelo vernega okolja vero kmalu zapustijo, brž ko pridejo v drugačno okolje; to je znamenje, da vera ni bila osebna, marveč bolj odsev tradicije in okolja; 3. iluzorno je pričakovati, da je mogoče ‚pokristjaniti' današnji sekularizirani in desakralizirani svet. Pač pa je dolžnost vernih, da skupaj z vsemi, tudi drugače mislečimi, humanizirajo svet in medčloveške odnose, da bo svet postal bolj sprejemljiv za evangeljsko sporočilo.[10]

4. Cerkev kot notranje trdno in živo občestvo

Doslej našteti modeli pri oblikovanju krščanskega občestva vsak po svoje uresničujejo svoja prizadevanja, bodisi da iščejo kvantiteto (množico), kvaliteto (elito) ali možnosti, kako bi vplivali na okolje. Kriteriji, po katerih hočejo doseči svoj namen, so v mnogočem le zunanji, sociološki. Toda Cerkev je tudi nadnaravna stvarnost, zato so kriteriji, ki oblikujejo njeno občestvo, predvsem nadnaravni. Iskati jih moramo v razodetju. Gre predvsem za teološka načela in ne izdelane modele. Ta načela moremo izraziti s svetopisemskim poročilom o življenju prve krščanske skupnosti: »Bili pa so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2, 42). V tem kratkem poročilu je izraženo trojno načelo v oblikovanju krščanskega občestva: najprej je edinost in stanovitnost v veri, prepričanju, pričevanju (martyría), dalje skupnost v molitvi, zlasti v evharistiji (leiturgía) ter bratska skupnost in povezanost (diakonia).

Upoštevanje teh načel nam daje tudi odgovor na prve tri modele.

---

[10] Prim. P. Lippert, n. d., 62.

Božje kraljestvo, v katero so poklicani vsi ljudje, je nadnaravna stvarnost, ki je ni mogoče doseči z zgolj človeškim delovanjem in prizadevanjem. Temeljno razpoloženje človeka za sprejem božjega kraljestva je sprejemljivost, razpoložljivost, odprtost (disponibilitas). Če mnogi te sprejemljivosti nimajo, to še ni znamenje, da so načela pri oblikovanju krščanskega občestva napačna ali je prizadevanje Cerkve brezuspešno. Mar nam tega ne potrjujejo številni misijonarji preteklosti in sedanjega časa? Jezuiti bi morali že zdavnaj zapustiti Japonsko, mali bratje Charlesa de Foucolda Saharo, preprosti in zvesti župniki svoje izumirajoče hribovske fare? Tu ni ne množice, ne okolja. In vendar je božje kraljestvo blizu.

Tudi če je krščansko občestvo v diaspori, v manjšini, se obdarjeno s pravim misijonskim duhom ne bo zaprlo niti v sekto niti v geto, marveč bo v duhu sprejetega poslanstva usmerjalo svoje bivanje in delovanje v svet in za odrešenje sveta. Tudi mala čreda je poslana k drugim in je sposobna zaradi notranje moči, ki jo daje Kristus, prekvasiti svet.

Cerkev sicer mora evangelizirati tudi okolje, v katerem človek živi.[11] Ta vpliv pa je predvsem v tem, da je verno občestvo med seboj povezano z duhom vere, upanja in ljubezni, medsebojnega služenja, skupne molitve in daritve; kajti vse to se pretaka tudi na sočloveka in zemeljske strukture.[12] Krščansko občestvo mora že s samim bivanjem ustvarjati ‚novi ambient', nove odnose, skupnost, katero vežejo naravne in nadnaravne vezi.

Takó se nam četrti model oblikovanja krščanskega občestva kaže kot najbolj sprejemljiv, saj temelji na teoloških načelih, ne kaže znamenj kakršnega koli integrizma, marveč upošteva in vključuje tudi prizadevanja drugih modelov. Zaveda se, da mora v krščanstvu imeti svojo domovinsko pravico zdrav pluralizem (različne težnje v pastoralnem delovanju), da je treba upoštevati krajevne razmere, takó institucijo kakor karizmo. Poleg tega omenjeni model upošteva pragmatizem, kar zadeva metode dela, saj metode sprejema in uporablja kot sredstvo in ne kot cilj ali namen delovanja.

Kot pomanjkljivost pa bi mogli navesti le to, da pastoralnemu delavcu ne daje izdelanih metod za pastoralno delovanje, marveč ga sili k osebnemu iskanju, premišljevanju in pastoralni refleksiji.[13]

II. KAJ USTVARJA IN OBLIKUJE KRŠČANSKO OBČESTVO

Ustvarjanje in oblikovanje krščanskega občestva je predvsem odvisno od tega, kako pojmujemo Cerkev. Zgrešeno bi bilo, če bi Cerkev sprejemali predvsem kot administrativno-birokratsko ustanovo, pa naj gre za vesoljno ali krajevno ali za njene manjše enote (župnijo, skupnosti ipd.). Prav tako bi bilo zgrešeno, če bi jo sprejemali kot vsako drugo skupnost, pa čeprav osnovano na karizmah, kajti v tem primeru bi jo vodili predvsem emotivni elementi. Vendar Cerkev ni zgolj nekaj duhovnega, nadčasovnega, kar je nad stvarnostjo, časom in okoljem, marveč je tesno, življenjsko povezana s svetom.

---

11 Prim. zlasti V. Schurr, Seelsorge in einer neuen Welt, Salzburg 1957; Isti, Konstruktive Seelsorge, Freiburg 1962; Prim. tudi Rimlj 8. poglavje.

12 To je ena osnovnih idej zadnjega cerkvenega zbora, izražena zlasti v Pastoralni konstituciji.

13 Prim. P. Lippert, n. d., 62—67.

Zato oblikovanje in prenova vsakega krščanskega občestva (pa naj bo to Cerkev kot celota ali župnija) »predvideva ekleziologijo, v kateri sta institucija in karizma med seboj povezani, komplementarni; ekleziologijo, ki se uresničuje sredi družbeno-časovnih struktur, vendar pa jo ustvarjajo božja načela, ki store, da je krščansko občestvo nekaj drugega od kakršne koli vrste ali oblike združevanja oziroma skupnosti.«[14]

Kako torej ustvariti in oblikovati krščansko občestvo, ki je notranje trdno in živo? Gre za vprašanje tako imenovanih konstitutivnih in strukturalnih elementov, ki krščansko občestvo ne samo ustvarjajo, temveč ga tudi oblikujejo.[15]

1. Kostitutivni elementi krščanskega občestva

a) Sveta Trojica. Odrešenje se uresničuje prek delovanja svete Trojice. Bog Oče nas je od vekomaj v Kristusu izvolil in nas je »v ljubezni naprej odločil, da naj bomo po sklepu njegove volje zanj posinovljeni po Jezusu Kristusu« (prim. Ef 1, 4—5). Jezus Kristus pa nam je razodel Očetovo ljubezen ter Cerkvi, katero je ustanovil, obljubil in poslal Svetega Duha (prim. Jan 13—17 poglavje; Apd 2, 1—13).

Sveti Duh, ki izhaja iz Očeta in ga Kristus pošilja (prim. Jan 15, 26), ostaja v Cerkvi do konca sveta, učil jih bo vse resnice (prim. Jan 16, 13), krščeni bodo v njegovem imenu (prim. Apd 1, 5) kmalu po njegovem vnebohodu (prim. Apd 2, 1—13). Sveti Duh je izvor novega življenja za vsakega človeka, prav tako tudi za novo občestvo, Cerkev, saj jo združuje, zedinjuje in vodi. Posameznika oživlja s svojo milostjo ter mu daje darove, karizme, ki so dani v prid celotnega občestva (prim. 1 Kor 12, 1—11).

Svetu Duh ustvarja tudi globoko povezanost in edinost (koinonía) med udi občestva, vliva jim duha ljubezni, da v potrpljenju, dobroti, veselju in velikodušnosti živijo drug z drugim in drug za drugega.

b) Božja beseda. Božja beseda je sporočilo in vabilo, ki ga daje Bog človeku, ko ga kliče k verovanju in k spreobrnjenju. Prav takó božja beseda kliče človeka k zrelosti, kajti nauk je dan zato, da bi človek od dne do dne napredoval do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Važno je poudariti, da božja beseda ni dana le posamezniku, ki naj z dejanjem vere odgovarja na božji klic, marveč je dana tudi skupnosti, ki naj kot celota sprejema ta klic, nanj odgovarja in dosega vedno večjo popolnost v odnosu do Boga in med seboj.[16] Kristjani so namreč kot skupnost poklicani k veri, spreobrnjenju, pričevanju in zveličanju. »Bog je hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze, marveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo« (C 9). Odgovor, ki ga dajejo verniki na božjo besedo, je v tem, da ustvarjajo novo občestvo, novo skupnost, in sicer v hoji za Kristusom sredi vsakdanjega življenja.

c) Bogoslužje. Bogoslužje je »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10). Ker je bogoslužje

---

[14] A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 18.

[15] Razdelitev sem povzel po F. Klostermannu, Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde, v: Handbuch der Pastoraltheologie III, 38—49.

[16] Prim. B 33.

vrhunec (culmen) delovanja, si Cerkev zanj prizadeva; to so največji trenutki življenja in delovanja krščanskega občestva, saj ustvarjajo najglobljo povezanost z Bogom in brati. Ker je bogoslužje vir (fons), iz njega priteka vsa moč, milost, ki jo Kristus daje svoji Cerkvi po moči Svetega Duha, da je sposobna (preo)oblikovati posameznika in skupnost.

Bogoslužje že samo po sebi predvideva, da je skupnost zbrana na določenem kraju zaradi skupnega namena, molitve in daritve. Bogoslužna skupnost ustvarja novo kakovost, Kristusovo navzočnost, kajti, kjer sta zbrana dva ali trije v njegovem imenu, tam je on sredi med njimi (prim. Mt 18, 20). Nova kakovost pa je v tem, da jih Kristus še močneje povezuje in zedinjuje z Očetom in med seboj.

Najbolj pa bogoslužje zedinjuje in povezuje tedaj, ko je občestvo zbrano k obhajanju evharistije. Tedaj je Gospod navzoč na prav poseben način, v podobah kruha in vina. Povezanost, ki se tedaj ustvarja, ni samo v medsebojni povezanosti zbranih vernikov, tudi ne samo povezanost s Kristusom, marveč z vesoljno Cerkvijo, katere glava je Kristus. V evharistiji je tako navzoča vsa Cerkev, v njej se hic et nunc uresničuje Cerkev, bodisi krajevna bodisi vesoljna. Ustvarja se naravna in nadnaravna, ontološka povezanost med Bogom in ljudmi.[17]

č) **Bratska skupnost v ljubezni — agápe.** Ljubezen, o kateri tu govorimo, ni zgolj človeška kvaliteta. V sebi namreč nosi nadnaravno kategorijo: izraža namreč trinitarični odnos med božjimi osebami, ki naj se (per analogiam) kaže tudi v človeški skupnosti. Ljubezen je največji dar, ki ga je človek prejel (prim. 1 Kor 12, 1—31; 14, 1), da bi v njem rasla in ustvarjala novo skupnost z Bogom in brati.

Bratska skupnost, ki jo mora uresničevati krščansko občestvo prek vsakdanjega življenja in zlasti v bogoslužju (v zakramentih, posebej v evharistiji), ni nekaj sekundarnega za krščansko občestvo, temveč je nujna zahteva evangelija. Samo takó more krščansko občestvo postati prepričljivo znamenje nadnaravne stvarnosti za svet, v katerem živi. Tega tudi ne more uresničiti samo posameznik, marveč le skupnost. Vera je namreč nekaj osebnega in občestvenega; verujemo v Cerkev in v njej; svet pričakuje, da bodo prav Cerkev kot celota ter njena manjša občestva pokazala vsak dan znova novo pot v življenje.

Še eno zahtevo naj poudarim. Namen takó oblikovanega občestva ni v tem, da bi bili posamezni člani občestva dobri in vedno boljši, da bi imeli kakšno osebno zadoščenje in podobno, marveč prizadevanje, da bi prek bratske skupnosti uresničevali Cerkev hit et nunc, s svojim življenjem pričevali za nadnaravno stvarnost ter v sebi ohranjali in gojili misijonskega duha.[18]

2. Strukturalni elementi krščanskega občestva

a) Enakost med člani občestva. Razodetje nam neštetokrat govori o enakosti med temi, ki so vero sprejeli. Deležni so namreč iste poklicanosti,

[17] Prim. C. Floristan Samanes, La parrochia comunità eucaristica, Brescia (Ed. La Scuola) 1968; E. Lodi, La chiesa locale come assemblea eucaristica, v: La Chiesa locale (ur. A. Tessarolo), Bologna (Dehoniane) 1970, 73—103.

[18] Prim. Gh. Pinckers, La chiesa locale: comunità missionaria, v: La Chiesa locale, 129—184.

istega krsta, vsi se hranijo z istim kruhom, isti Duh deluje v vseh; vsi so eno v Kristusu (prim. Rimlj 6,3; 1 Kor 10, 17; Apd 2, 17; Gal 3, 28). Zato tudi 2. vatikanski zbor poudarja, da »v Kristusu in v Cerkvi ni neenakosti« (C 32), da mora torej med člani božjega ljudstva vladati duh dialoga, sodelovanja in medsebojne pomoči ter ljubezni. Duhovnikom pa koncil izrečno naroča, naj z laiki občujejo kot z brati (prim. D 19). Vsi, duhovniki in laiki, morajo biti predvsem pokorni božjemu Duhu, ki vodi vsakega človeka, svojo Cerkev in celotno človeštvo.

b) Neenakost glede na darove. Božji Duh deli ljudem najrazličnejše darove (prim. 1 Kor 12, 4; Rimlj 12, 7—8); darovi pa so dani ne samo za osebno dopolnitev, marveč za druge, za rast Kristusovega skrivnostnega telesa, Cerkve (prim. Ef 4, 11—16).

Ko upoštevamo načelo enakosti med člani občestva in načelo neenakosti glede na darove, moramo odvreči nekdanje gledanje o popolnejšem in nepopolnejšem stanu. Vsak ima v Cerkvi in svetu nalogo, katero more opraviti le on. Zakonci po svoje prispevajo k posvetitvi sveta, družine in sebe sredi okolja, v katerem živijo. Kdor je poklican v celibat, po svoje pričuje za Kristusa sredi sveta in postavlja svoje življenje v popolno službo Cerkvi. Nekateri posvetijo le del svojega življenja (nekaj let) v popolni službi svojim bratom, ki so v stiski in so potrebni bodisi materialne bodisi duhovne pomoči. Nekateri pričajo za Kristusa sredi sveta, drugi v odmaknjenosti svetu. Božji Duh tudi danes obuja v ljudeh svoje darove, ki so potrebni našemu času.

c) Zgodovinska narava občestvenih struktur. Cerkev se je v svoji dvatisočletni zgodovini vedno bolj ali manj vezala tudi na svetne strukture. Čim bolj je bila povezana, tem bolj je ta povezava ovirala Cerkev pri opravljanju njenega poslanstva. Res je sicer, da je sprejem ali vsaj upoštevanje nekaterih svetnih struktur Cerkvi pomagalo najti pot do ljudi določene dobe; toda prav iste strukture so lahko danes glavna ovira za uspešno pastoralno delovanje. Če se torej tudi cerkvene strukture oblikujejo glede na časovne potrebe, se morajo zaradi istega razloga tudi spreminjati ali celo prenehati, ko se izkaže, da več ne ustrezajo.[19]

III. ŽUPNIJA KOT URESNIČEVANJE KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Upoštevajoč konstitutivne in strukturalne elemente krščanskega občestva, prehajamo k vprašanju, kako naj določena krajevna (delna) Cerkev vedno znova ustvarja in oblikuje pravo občestvo. Pred očmi imam, kot je uvodoma povedano, župnijo kot temeljno pastoralno institucijo, v kateri občestvo živi in se oblikuje.

Priznati je treba, da današnja župnija v marsičem ne uresničuje tega, kar bi kot krščanska skupnost morala biti.[20] Župnija daje bolj videz institucije kot pa resnične skupnosti, ki je zbrana v Svetem Duhu, ki jo božja beseda in bogoslužje ter vsakdanje življenje povezuje v bratski skupnosti.

[19] Prim. Faut-il des institutions chrétiennes? Bruxelles (Desclée de Brouwer).
[20] Prim. N. Greinacher, Crkvene strukture pred sutrašnjicom, 91—117; L. Rétif, Ho visto nascere la Chiesa di domani, Milano (Jaca Book) 1972, 151—160.

Župnija je namreč nastala v določenem zgodovinskem obdobju, njeno življenje se je močno oslanjalo na družbeno (politično, gospodarsko...) življenje določene dobe. Medtem ko so na družbenem področju nastale neslutene spremembe (urbanizacija, migracija, nova mentaliteta ipd.), pa je župnija bolj ali manj ostala na nekdanjih temeljih, utesnjena v neustrezne oblike pastoralnega delovanja.[21]

Če se nam vsiljuje vprašanje, kaj naj počnemo z župnijo, se hkrati zastavlja vprašanje, kaj naj počnemo brez župnije. Zadnji koncil župnije ni odpravil, marveč jo upošteva kot dejstvo, na katerem sloni prenova krščanskega občestva in celo naroča, naj, kjer je potrebno, ustanavljajo nove župnije.[22]

Kot odgovor na krizo župnije vedno bolj prihaja do veljave župnija kot »servisna postaja«.[23a] A takšen razvoj je mogoče zaslediti zlasti v mestih, manj na podeželju, kjer ostajajo župnije bolj ali manj prazne. Župnija je postala »servisna postaja« v trenutku, ko se ljudje zatekajo k njej le v mejnih življenjskih situacijah: ob krstu, poroki ali pogrebu, za prvo obhajilo, birmo ali kakšen drug praznik in morda še kdaj zaradi obiska, dovoljenja ipd., sicer pa ni nobene notranje vezi, ki bi ljudi tesneje povezovala s Cerkvijo oziroma z župnijskim življenjem. Župnija je »servisna postaja« tudi v primeru, ko ljudje prihajajo v župnijo zaradi najrazličnejših nagibov, ki niso primarno religiozne narave (npr. zaradi lepšega bogoslužja ali cerkve, ker jih v njej bolje postrežejo /boljši spovedniki, pridigarji, pedagogi.../, zaradi ugodnejše lege ipd.). Takšne župnije je mogoče zaslediti predvsem v mestih. Tudi v tem primeru župnija ne ustvarja tesnejše povezanosti med obiskovalci cerkve oziroma bogoslužja.

Župnija kot »servisna postaja« ni in ne more biti ideal, ki bi ga skušali doseči brez resnih in utemeljenih pomislekov. More pa biti izhod v sili ali pa le vmesna postaja v iskanju ustreznejše oblike, in sicer zlasti v primerih, ko nekatere druge oblike župnijskega življenja (povezanost družin, male skupine, možnosti sodelovanja na drugih ravneh ipd.) vsaj nekoliko ustvarjajo občestvo.

Vprašanje, ki ga zastavljamo, je naslednje: ali se v naših župnijah, pa naj bodo manjše, večje ali tudi »servisne postaje«, ustvarja tista povezanost z Bogom, ki nujno vključuje tudi povezanost med verniki, udeleženci bogoslužja? Ali se ta povezanost (ljubezen, edinost, pripravljenost na pomoč, odpuščanje...) nadaljuje tudi v vsakdanjem življenju, in sicer v odnosu do vseh ljudi? Odgovor je vse prej kot pritrdilen. To pa pomeni, da evangeljsko sporočilo ni našlo pravega odziva v zavesti kristjanov in so besede »bratje in sestre«, ter številni drugi podobni nazivi le formalnost. S tem postaja bogoslužje in celotno krščansko oznanilo kakor tudi življenje kristjanov nepreprič ljivo in odtujeno.

Rešitev tega vprašanja iščejo pastoralisti v prenovi župnije, in sicer v dveh smereh: v odnosih do infrastrukture in makrostrukture.[22b]

---

21 Pri. A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 7—27.
22 Prim. Š 32; S. Congregatio pro Episcopis, Directorium de pastorali ministerio Episcoporum, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, št. 174—179.
23 a Prim. L. Rétif, n. d., 151—154; P. Lippert, n. d., 42—45.
23 b Prim. A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parochia, 16.

1. Odnos župnije do infrastrukture

Vzroke, da župnija v našem času ne more izpolnjevati svojega poslanstva, moramo iskati predvsem v tem, da je družina kot temeljna celica vsake družbe v marsičem zanemarila svojo vlogo, in pa v dejstvu, da prehod iz družine v širšo, župnijsko skupnost nima nekega vmesnega člena, to je tk. im. bazične skupine (manjšega občestva), ki naj človeku pomaga pri prehodu oziroma integraciji (vključevanju) v župnijsko skupnost. Ponovil bi z francoskim filozofom Paulom Ricoeurom, da bodo »bazične skupine rešile župnijo.«[24]

Takó družino kot tudi bazične skupine moramo upoštevati kot naravno, sociološko danost, hkrati pa ne smemo prezreti tudi nadnaravnih prvin, ki jih nosijo v sebi. Ne bomo sicer posebej govorili ne o družini ne o bazičnih skupinah, saj je bilo o tem pri nas že nekaj napisanega.[25] Omejili se bomo na tiste oblike vsestranskega življenja v družini in bazičnih skupinah, ki neposredno oblikujejo ne samo družino ali skupino, marveč tudi celotno krščansko občestvo oziroma župnijo. Gre za vprašanje, kako z infrastrukturo ustvarjati vedno novo, živo, dejavno, prepričevalno in misijonsko krščansko občestvo.

Sledili bomo shemi, ki je nakazana že v drugem delu te razprave, ko je bil govor o konstitutivnih in strukturalnih elementih krščanskega občestva.

a) Zbrani v Svetem Duhu

Temeljna zahteva življenja in vsakega zbiranja krščanskega občestva je, da so zbrani v Svetem Duhu. Sveti Duh je namreč tisti, ki »Cerkev ... zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ter krasi s svojimi sadovi« (C 4). Skupnost verujočih, katere glavni spodbujevalec in temeljna vez ni Sveti Duh, je prej ali slej obsojena na neučinkovitost ali celo razpad. Ne more namreč svojim udom posredovati odrešenja, ki je po svojem bistvu nadnaravna stvarnost. Če pa je glavni nagib zbiranja notranji nagib Svetega Duha, ki vodi posameznika in skupnost, jih povezuje in združuje v eno telo, ustvarja v vseh vedno večjo sprejemljivost za njegovo milost.

Noben drug nagib ne more tega nadomestiti, pa naj bo to prijateljstvo, človeška potreba, pogovor, kultura ali razvedrilo ipd., čeprav imajo vsi ti nagibi svoje vrednote, ki jih nikakor ne smemo prezreti. Morejo namreč ustvariti tisto ugodno ozračje, ki človeka odprejo sočloveku, da je toliko bolj sprejemljiv tudi za milostno delovanje. To pa pomeni, da zbiranje in delo skupine zgolj po zakonitostih skupinske dinamike ne more nadomestiti nadnaravne stvarnosti, ki je delo božje milosti.[26]

b) Občestvo verujočih

Vera je iz oznanila, zato ima oznanjevanje (evangelizacija) prednost pred zakramentalizacijo, ki je učinkovita le tedaj, če je kdo vero prej pravilno sprejel. Splošna ugotovitev pastoralistov in pastoralnih delavcev je,

---

[24] Navaja A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 6.

[25] Prim. CSS 7 (1973) VII—VIII; CSS 8 (1974) V—VI, IX—X; E. Beltrán Acosta, Comunità di base e pastorale d'insieme, Roma (Ave) 1973.

[26] Prim. S. Dianich, La Chiesa mistero di comunione, Torino (Marietti) 1975; L. J. Suenens, Lo Spirito Santo nostra speranza. Una nuova Pentecoste?, Alba (Paoline) 1975, 129—149.

da je temeljno vprašanje današnje pastoracije ravno evangelizacija: velika verska nepoučenost, neosebna vera, ki nima vpliva na vsakdanje življenje (navidezno) vernih ljudi. Zato je treba iskati novih možnosti in oblike oznanjevanja, in sicer predvsem v družini ali po družini ter v manjših skupinah, saj dosedanje oblike oznanjevanja na župnijski ravni ne zadoščajo oziroma niso ustrezne.[27] Našteli bomo le nekatere možnosti in oblike oznanjevanja, ki hkrati tudi oblikujejo krščansko občestvo.

1. Božja beseda mora biti v središču pozornosti vsake skupine, ki se zbira zaradi verskih nagibov bodisi k molitvi, pogovoru, prejemu zakramentov in zlasti k evharistični daritvi. Sveto pismo poroča, da so se prvi kristjani zbirali enkrat k obhajilu evharistije, drugič pa le k branju božje besede oziroma k molitvi.[28] Božja beseda vabi vse k veri, to je k odgovoru na božji klic, skupina pa se ob poslušanju, premišljevanju, pogovoru in molitvi še bolj poveže v občestvo verujočih. Vse to je uresničljivo tudi tedaj, ko v skupini ni duhovnika.

2. Božja beseda bo učinkovita tedaj, ko bomo dovolj upoštevali, da niso vsi enako pripravljeni za sprejem njenega sporočila: nekateri potrebujejo mleka, drugi trde hrane; nekateri so bolj in drugi manj trdni v svojem prepričanju. Pastoralisti in pastoralni delavci opozarjajo, da vernikom velikokrat manjkajo osnove verovanja. Prav je, če je celotna skupina pozorna na to.[29]

3. V nekaterih primerih je oznanjevanje podobno prvemu oznanilu ali celo predevangelizaciji (odstranjevanje ugovorov, dvomov; pričevanje krščanskega življenja), v drugih pa gre za dopolnjevanje in rast v veri, ki jo je mogoče doseči tudi s pogovorom (dialogom) o verskih vprašanjih, zlasti na temelju božje besede. Pogovor, kakor ga tu pojmujemo, ni debata, marveč pogovor ali pričevanje, kako navzoči vero sprejemajo in živijo. Takšna oblika pogovora ima tudi teološke temelje: kar je kdo spoznal, je milost zanj in za skupnost, tej pa naj to primerno posreduje. Še več: kar je kdo po božjem razsvetljenju spoznal, sprejel in sedaj tudi živi, je tako rekoč inkarnirana božja beseda in Beseda, zato ima toliko večjo prepričevalno moč.[30]

4. Zlasti mladi pričakujejo, da jim bodo starejši iz svojega življenja (izkustva) povedali, zakaj in kako verujejo. Ali ne bi mogli torej starši, zakonci, pa tudi mlajši ljudje stopiti pred otroke (take, ki hodijo k verouku, prvoobhajance, birmance, mladino pred življenjsko odločitvijo /poklic, poroka/ ipd.) in jim spregovoriti o svoji veri? V tem smislu delamo že z mladimi, ki se pripravljajo na poroko in ne brez uspeha.

5. Koncil poudarja, da so tudi laiki deležni Kristusove preroške službe (prim. C 35). Res je sicer, da morajo za oznanjevanje (pridigo, katehezo) imeti kanonično poslanstvo, vendar obstajajo tudi druge možnosti oznanjevanja. Oznanujejo npr. že s svojim nastopom (kot bravci božje besede, člani župnijskega sveta) oziroma sodelovanjem. Priznati je treba, da je velikokrat

---

[27] Prim. A. Hortelano in dr., La messa in casa, Assisi (Cittadella Editrice) 1969.
[28] Prim. A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 79 sl.
[29] Prim. N. Greinacher, Cerkvene strukture pred sutrašnjicom, 48—49. To potrjujejo tudi domače izkušnje (npr. delo s študentskimi skupinami).
[30] Prim. A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 91 sl.; A. Hortelano, n. d., 5—41.

krivda duhovnikov, da niso laiki bolj vključeni v župnijsko življenje, saj jih ne vzgajajo za sodelovanje in krščansko zrelost.

6. Koncil poleg tega poudarja, naj laiki sami iščejo odgovore na mnoga življenjska vprašanja našega časa, saj Cerkev nima vnaprej pripravljenih rešitev. Naj torej pod vodstvom Svetega Duha in v luči razodetja razmišljajo o novonastajajočih vprašanjih. Rešitve ne more nihče najti brez povezanosti z drugimi, za to pa je potrebno skupno iskanje, medsebojni pogovor, pa tudi duhovnikova pomoč.[31]

7. Novi red uvajanja v krščanstvo predvideva, da bi verne družine ali skupine sprejele odrasle katehumene v svojo skupnost. Katehumen naj bi se takó od blizu seznanil s krščanskim življenjem, se o tem pogovoril; videl naj bi tudi napake in slabosti, prav tako pa tudi resnično prizadevanje za spreobrnjenje in dobro. Tudi domače izkušnje s katehumeni potrjujejo, da so našli pot do vere tisti, katere je kakšna skupina (študentska, veroučna) sprejela, jim pomagala preobroditi začetne težave in jih vključila v krščansko občestvo. Človek namreč potrebuje živo občestvo, ki ga bo podpiralo v prizadevanju za dobro in na poti k verovanju.[32]

c) Evharistično občestvo

Nekateri pastoralisti že dalj časa poudarjajo: Sedanja (župnijska) evharistična občestva so prevelika, da bi verniki po njih mogli spoznati in doživeti povezanost z Bogom in zbranim občestvom. Evharistična občestva, če jih takó smemo sploh imenovati, pri večini ne ustvarjajo osebnih odnosov. Zato je potrebna tako imenovana domača liturgija, to je bogoslužje v manjših skupinah, ki naj predstavlja neko obliko iniciacije, uvajanja v liturgično življenje, zato tudi v življenje krščanske skupnosti.[33] V manjši skupini naj bi se človek že kot otrok ali tudi pozneje naučil biti pri maši: poslušati božjo besedo in jo sprejeti kot življenjsko vodilo, doživeti povezanost med udeleženci bogoslužnega zbora, domačnost in toploto, prizadevanje starejših bratov in sestra za dobro, psihološko identifikacijo s skupnostjo. Vse to pa naj bi človeku omogočilo še osebnejši stik z Bogom.

1. Evharistično bogoslužje v manjši skupini je poseben čas milosti (»momento forte«),[34] osebnega doživetja vere in skupnosti v Kristusu. Oznanjevanje ima poseben pečat neposrednosti, saj se v manjši skupini človek čuti bolj nagovorjenega in poklicanega k odgovoru. To je čas večje osebne zavzetosti, ki se izraža v sodelovanju (priprava na domače bogoslužje, petje in molitev, zlasti svobodno oblikovana, pogovor) in v globljem doživljanju skrivnosti.

2. Takšno bogoslužje ima pečat enkratnosti, kolikor ga skupnost oblikuje glede na svoje zmožnosti, potrebe, razpoloženje in druge okoliščine, hkrati pa tudi pečat absolutnosti, kolikor človeku približuje in daje spoznati skrivnost, ki ga presega, njeno nadčasovnost in vseobsežnost ter ga usmerja v vseobsežnost Cerkve.

---

31 Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori v št. 43: »Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejmejo nase svoj delež odgovornosti«.

32 Prim. Red uvajanje odraslih v krščanstvo, 5, 9.

33 Prim. A. Hortelano, n. d., 5—41; Isti, La Chiesa del futuro, Assisi (Cittadella Editrice) 1969; G. Deuseen, La nuova comunità liturgica, Assisi (Cittadella Editrice) 1970.

34 A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 23.

3. Evharistično bogoslužje v manjši skupini ni ideal bogoslužja, marveč vmesna stopnja, ki naj človeku pomaga, da bo znal biti navzoč pri župnijski maši in tudi pri njej sodelovati. Zato naj bi takšno bogoslužje obhajali med tednom, na določenih krajih (cerkev, podružnica, veroučna dvorana ...). Človeku naj pomaga, da se bo z manjše skupine znal vključiti v večjo, župnijsko skupnost in bo v njem rasla zavest pripadnosti in odgovornosti za krajevno in vesoljno Cerkev. Zato mora tudi bogoslužje v manjši skupini »prerasti« zgolj osebne potrebe ali želje, saj je bogoslužje molitev celotnega božjega ljudstva, Cerkve.[35]

4. Skupine, ki so bile deležne posebnega uvajanja v evharistično bogoslužje, naj bi sprejele dolžnost pomagati celotnemu župnijskemu občestvu pri obhajanju nedeljske maše. Biti morajo spodbudnik in usmerjevalec bogoslužja. Zato bodo sodelovale v pripravi in izvedbi bogoslužja (vsebina nedeljske pridige, branje božje besede, komentarji, prošnje vernikov, prinašanje darov, medsebojna pomoč, priprava cerkve ipd.).

5. Predvsem pa je važno poudariti, da vsako obhajanje evharistije, v manjši skupini ali v župnijskem občestvu, hic et nunc uresničuje Cerkev. Tega ni mogoče doseči brez sodelovanja vseh navzočih. V zbrani skupnosti je navzoča vesoljna Cerkev, ko moli in hvali svojega Boga. Zavest pripadnosti določenemu občestvu pa ustvarja tudi zavest pripadnosti širšemu občestvu, Cerkvi.

č) Bratska skupnost

Bratska skupnost, naravna in nadnaravna povezanost, spada k bistvu krščanstva (prim. Jan 15, 9—17; Apd 2, 42—47). Do veljave mora priti v zakramentih, zlasti v in po evharistični daritvi,[36] nadaljevati pa se mora v vsakdanjem življenju. Tega pa ni mogoče najprej doseči v množici (npr. v celotni župnijski skupnosti), pač pa v manjših skupinah in zlasti v družini.

1. Družina in bazične skupine so dobile novo veljavo in razsežnost v današnji teologiji, pa tudi antropologiji.[37] Da bo otrok sposoben vključiti se v širšo skupnost, mora videti in doživeti razumevanje, ljubezen in edinost najprej v domači družini. Ko dozoreva in se mu odpira svet, pa mu bodo najrazličnejše bazične skupine pomagale pri vključevanju v širšo skupnost.

2. Priznati je treba, da so nekatere oblike verskega življenja premalo upoštevale nujnost povezanosti in edinosti v družini. Nikakor ne želimo tega vprašanja precenjevati in posploševati, vendar moremo imeti pomisleke glede ločevanja mož, žena in otrok v cerkvi (poseben prostor za posamezne stanove), glede posebnih govorov za može in žene ločeno (ob misijonih ipd.), glede maš za posamezne stanove ipd. Posledice tega so, da otroci sicer prihajajo k maši, medtem ko jih starši le pošiljajo, sami pa ostajajo doma, kolikor vsaj žena, mati bolj ali manj redno obiskuje mašo. Prav zaradi tega so toliko bolj dobrodošle in uspešne skupine vernih zakoncev, ki verska, moralna, družinska in druga vprašanja skupnega življenja obravnavajo in rešujejo v skupnem pogovoru. Zakonca se v teh skupnostih od drugih

35 Prim. B 26.
36 Prim. Evharistične molitve.
37 Prim. J. Leclercq, Mariage naturel et mariage chrétien, Tournai (Casterman) 1965; A. Strle, Religioznost kot sestavina zakonskega življenja, v: BV 35 (1975) II, 127—142.

učita, kako naj sebe in družino duhovno oblikujeta in skupno (tudi z otroci) rešujeta družinska vprašanja.

3. V župniji je treba podpirati nastajanje bazičnih skupin (malih občestev), ki bodo postale vedno bolj nosilke pastoralne dejavnosti.[38] Takšno gledanje ni utilitaristično, saj gre predvsem za to, da bazične skupine ustvarijo pravo bratsko skupnost najprej znotraj sebe, to pa prenesejo na celotno (župnijsko) krščansko občestvo. Te skupine so lahko v župniji zelo številne, oblikovane po najrazličnejših kriterijih (starost, izobrazba, kraj bivanja, interes ipd.), ne smejo pa postati ‚izvoljenci', se zapreti v geto, še manj pa postati oporekovalci. Čeprav se vse te in še druge težnje lahko pojavijo zlasti v začetkih kakšne skupine, morajo v duhu vere ohraniti in dopolnjevati v sebi misijonskega duha, ki jih odpira za župnijsko skupnost in vesoljno Cerkev; duh resničnega bratstva in ljubezni pa jim ne bo dovolil, da bi mislili le nase, ampak se bodo znali približati zlasti najmanjšim bratom in sestram.

4. Takó oblikovane bazične skupine in po njih župnijsko občestvo bo nosilec in oznanjevalec vere. Morebitne napake ali nezvestoba posameznih vernikov ali tudi voditelja, duhovnika, še ne bo pomenilo paraliziranje verskega življenja v občestvu ali župniji. Močno oblikovano krščansko občestvo bo tudi slabotnega duhovnika ali laika podpiralo in spodbujalo k dobrem, ga razumelo v njegovih človeških slabostih, v občestvu pa ohranilo vero in zvestobo neokrnjeno. Samo takšno občestvo more ohraniti nepretrgano zvezo v pastoralnem delovanju, ko voditelj občestva, duhovnik odide na drugo službeno mesto.

5. Zanemarili bi veliko dolžnost, če ne bi na tem mestu opozorili tudi na oblikovanje duhovniške skupnosti bodisi v župnijskem merilu (župnik-kaplan/i/ in drugi duhovniki) bodisi v medžupnijskem in škofijskem merilu. Zadnji koncil izrečno naroča, naj duhovniki oblikujejo svojo skupnost v življenju, pastoralnem delovanju in prizadevanju, v razvedrilu, v skupnosti dobrin ipd.[39] Čeprav gre pri tem tudi za psihološke in sociološke ter pastoralne razloge (osebna zrelost, prijateljstvo, zavarovanost, pomoč v zvestobi celibatu; povezanost in pripadnost skupnosti, beg pred izolacijo, identifikacija...; večja pastoralna učinkovitost, medsebojna pomoč, možnost specializirane dejavnosti...), so vendar teološki razlogi primarnega pomena. Ti razlogi so: 1. teološki-ekleziološki: Cerkev je skupnost, ki jo ustvarja in oblikuje Sveti Duh, duhovnik pa je v službi Cerkve. Duhovniki naj torej naprej med seboj ustvarijo skupnost; 2. Kristološki: Duhovništvo je participacija na enem, Kristusovem duhovništvu. Gre za ontološko stvarnost, zakramentalno bratstvo, ki duhovnika povezuje s škofom in drugimi duhovniki;[40] 3. Življenje duhovnikov v medsebojni povezanosti in bratstvu ima naravo in moč pričevanja za svet, v katerem živijo. Samo vzgojeni in oblikovani duhovniki bodo tudi sami sposobni v občestvu oblikovati zrelo podobo krščanskega občestva.[41]

---

38 Prim. CSS 8 (1974) V—VI; A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 39—79.

39 Prim. D 8, 17.

40 Prim. D 8; Razni, L'équipe sacerdotale, Paris (Ed. Fleurus) 1967² (glej recenzijo v: CSS 8 (1974) XI—XII, 179—180).

41 Prim. A. Mazzoleni, La vita comune del presbiterio della comunità parrochiale, v: Presenza pastorale 40 (1970) št. 3, 145—168. Prim. tudi druge članke v isti reviji.

2. Odnos župnije do makrostrukture

Kakor se župnija z ene strani usmerja v infrastrukturo in v njej znova dobiva ‚raison d'être' svojega bivanja in delovanja, tako se z druge strani usmerja tudi v makrostrukturo, predvsem superžupnijo, dekanijo, pastoralno področje in škofijo ter končno v vesoljno Cerkev. Razlogi takšnega usmerjanja niso prvenstveno juridične ali administrativne narave, pač pa zlasti pastoralni in teološki. V povezanosti župnije z drugimi župnijami se namreč še bolj razodeva povezanost s krajevno Cerkvijo, katere del je.

a) Nezadostnost sedanje župnije

Tudi še tako dobro organizirana podeželska ali mestna župnija danes ne more več izpolnjevati pastoralnih nalog. Nekdaj močno poudarjena avtonomija župnije je zbledela sama od sebe, župnijo pa je postavila pred dejstvo, da številnim nalogam ni več kos. Naštejmo nekatere glavne ugotovitve in razloge nezadostnosti sedanje župnije, iz česar bo tudi bolj razvidna potreba po odpiranju župnije v makrostrukturo.[42]

1. Predvsem se je močno omajalo teritorialno načelo župnije. Preseljevanje ljudi iz podeželja v mesta ter vsakodnevna ali sezonska migracija je spraznila številne župnije, druge pa so prekomerno narasle in ne morejo vključiti priseljencev v župnijsko življenje.

2. Sedanja župnija ne more zadovoljiti najrazličnejših potreb, ki jih verniki opravičeno pričakujejo. Gre za nove načine oznanjevanja (predavanja predzakoncem, zakoncem, izobražencem, staršem; pogovor v skupini; biblični krožki, katehumeni ipd.), verske vzgoje in vzgoje za apostolat (vzgoja odraslih, staršev; apostolat laikov /župnijski sveti in drugi pomočniki/; duhovne vaje, možnost osebnega pogovora o verskih, moralnih ali vzgojnih vprašnjih ipd.). Vsa omenjena dejavnost je lahko uspešna le tedaj, če so na voljo specializirani pastoralni delavci, duhovniki in laiki.

3. Zavest pripadnosti določeni župniji močno slabi, saj mnogi verniki po svoji volji izbirajo kraj skupnosti, kjer so uključeni v versko in apostolsko življenje. To dejstvo je mogoče različno razlagati: lahko namreč izraža šibko versko zavest, lahko izbirčnost, lahko pa tudi možnost večje in bolj osebne verske in apostolske angažiranosti v župniji, katera verniku vse to dejansko tudi omogoča.

b) Iskanje novih poti

Dokončnega in splošno veljavnega odgovora o odnosu župnije do makrostrukture ni mogoče dati. Iskanje in rešitve gredo v različne smeri, upoštevaje seveda najrazličnejše dejavnike: geografski položaj, demografsko in gospodarsko strukturo, preteklost, predvideni razvoj ipd. Zato moremo razumeti, da je nekje v ospredju iskanja tako imenovana superžupnija, drugje pa dekanija ali pastoralno področje.

1. Superžupnija se zlasti uveljavlja v mestih, kjer je nemogoče slediti hitremu razvoju novih mestnih četrti z ustanavljanjem novih župnij oziroma graditvijo ustreznih cerkva in bogoslužnih prostorov. Superžupnije navadno štejejo nekaj deset tisoč prebivalcev. Jasno je, da je nemogoče vse vernike

[42] Prim. A. Mazzoleni, Le strutture comunitarie della nuova parrochia, 7—37; L. Rétif, Ho visto nascere la Chiesa di domani, 151 sl.

zbrati na enem kraju, zato pastoralno delo poteka tudi v manjših središčih, kjer se zlasti ob bogoslužju oblikuje krščansko občestvo, katerega ustvarjajo številne bazične skupine. Takšno superžupnijo povezuje in vodi enotno vodstvo. Skupina duhovnikov, ki skupaj živijo, načrtujejo in delajo ter pričujejo z vsem svojim življenjem.

2. Podobno naj bi se oblikovala superžupnija tudi na podeželju, in sicer predvsem tam, kjer številne manjše župnije izumirajo, vendar jih ni mogoče pustiti brez duhovnika oziroma pastoralne oskrbe. V tem primeru naj bi se manjše župnije združevale, imele enotno vodstvo (skupina duhovnikov, pastoralnih pomočnikov) in enotno dušno pastirstvo. Župnijska občestva se še dalje zbirajo k bogoslužju oziroma vsaj opravilu božje besede v domači cerkvi, kar v njih ohranja duha vere, medsebojno povezanost in edinost.

3. Pri nas pa se predvsem uveljavljajo prizadevanja za tako imenovano novo dekanijo in pastoralna področja.[43] Oboje upošteva tudi novi direktorij za škofe.[44] Tako dekanija kot pastoralno področje imata prvenstveno pastoralno naravo. Tega ne bi mogli trditi za nekdanjo dekanijo, ki je vsaj v praksi imela predvsem juridično oziroma administrativno naravo. V tem pogledu njena struktura še manj ustreza pastoralnim potrebam kot pa struktura župnije.

Dekanija (in pastoralno področje) ima najprej namen združevati duhovnike v živo občestvo škofijskega duhovništva, kateremu so pridruženi tudi ostali pastoralni delavci (redovniki in laiki). Tako je mogoče pastoralno delo bolje in uspešneje izpolniti.[45]

V dekaniji prihaja do veljave soodgovornost vseh za krajevno Cerkev. Nihče, ne duhovnik ne laik, se ne more zapreti v meje domače župnije, kajti vsakdo je odgovoren tudi za širšo skupnost, celo za vesoljno Cerkev. Duhovnik je namreč škofov sodelavec, deležen enega in istega svečeništva in poslanstva, zato nosi skupaj s škofom breme odgovornosti za pastoralno dejavnost v škofiji.[46] Prav tako pa so odgovorni za Cerkev tudi laiki, njim pa mora hierarhija priznati in upoštevati njihovo vlogo v delu za božje kraljestvo.[47] Zavest soodgovornosti rodi duha sodelovanja, zaradi katerega se posameznik odpoveduje zaverovanosti v svoje lastne probleme ali naloge, sprejema naloge, ki so širše narave in imajo zato prednost. Vendar pa sodelovanje med duhovniki samimi ter duhovniki in drugimi pastoralnimi sodelavci nima samo pastoralen pomen (večja pastoralna učinkovitost), marveč tudi moč pričevanja zaradi povezanosti, duha ljubezni in edinosti, ki vlada med njimi.

Dekanija (pastoralno področje) sprejema tiste naloge, ki so v prid tako posameznim župnijam ali krščanskim občestvom kakor tudi celotni dekaniji (področju). Teh nalog je vedno več. Doslej se je pri nas uspešno uveljavilo sodelovanje zlasti v pripravi na zakon. Poti nazaj si skoraj ni mogoče zamisliti. Druge pastoralne dejavnosti pa terjajo ustreznejšo rešitev: skrb za mla-

---

43 Prim. Pastoralni pogovori (Priloga Sporočil škofijskega ordinariata v Mariboru) 1975, št. 2, 4.
44 Prim. Directorium de pastorali ministerio Episcoporum, 184—187, zlasti 185.
45 Directorium de pastorali ministerio Episcoporum, 185.
46 Prim. Š 16, 28—30; D 7.
47 Prim. zlasti dekret o apostolatu laikov ter Š 16—18; D 9.

de družine, pastoralno delo s pošolskimi, vzgoja staršev, delo z župnijskimi sveti, vzgoja liturgičnih in pastoralnih sodelavcev ipd.

Ena izmed glavnih nalog sodelovanja v dekanijskem merilu pa je v tem, da se tako duhovniki, drugi pastoralni sodelavci in verniki vobče odpirajo, vzgajajo in vraščajo v krajevno in veseljno Cerkev. Župnija ni fevd duhovnikov niti župnijske skupnosti. Takšno mišljenje je mogoče zaslediti tam, kjer župnijska skupnost nima posluha za materialno ali duhovno bedo sosednje župnije. Zgled prve Cerkve daje drugačno pričevanje (prim. 2 Kor 8, 1—15; Apd 4, 32). Medsebojno sodelovanje duhovnikov ter duhovnikov in laikov budi tudi v drugih vernikih zavest in prepričanje, da je zunanje sodelovanje izraz notranjega prepričanja in doživljanja, da torej pričuje za neko nadnaravno stvarnost: povezanost in edinost v Kristusu. V vernikih se tako utrjuje zavest, da tudi sami pripadajo določenemu občestvu, določeni skupnosti ali župniji in da jih to občestvo usmerja v krajevno in veseljno Cerkev in vzgaja k odgovornosti zanjo.

Župnija tako niti najmanj ne zgublja svoje veljave, tudi se ne izgublja v dekaniji ali področju. Kakor je danes družina izgubila nekatere funkcije, ki jih je nekdaj opravljala (izobraževanje, ekonomska gotovost...), ohranila pa je bistvene funkcije (vzgoja, zavarovanost, ljubezen...), tako je tudi župnija nekatere dejavnosti, ki jo danes preraščajo, odstopila dekaniji oziroma področju. Še vedno namreč ohranja naravo skupnosti verujočih, katero oblikuje božja beseda, evharistija in drugi zakramenti ter bratska povezanost. Vse to pa se še stopnjuje v odpiranju krščanskega občestva v širšo skupnost Cerkve.

Sklep

Cerkev je vedno znova pred vprašanjem: Ali naj pričakuje prenove krščanskega občestva v prenovi svojih struktur ali pa v prenovi, ki temelji na veri in notranjem preobrnjenju posameznika in skupnosti. Odgovor je v slednjem, saj gre predvsem za preverjanje evangeljske avtentičnosti, katero mora pokazati celotno krščansko občestvo in ne morda le posameznik. Krščansko občestvo kot celota postaja vedno bolj glavni dejavnik pričevanja Cerkve v svetu.

Pot, ki vodi do prenove krščanskega občestva, je v izkustvu (doživetju) vere, in sicer v skupnosti, v Cerkvi. Po božjem načrtu je namreč skupnost tisti dejavnik (pa naj bo to družina, kakšna manjša skupina, župnija ali tudi širša skupnost), kjer človek vero sprejme, pa jo v skupnosti tudi dopolnjuje, hrani in predvsem po njej živi. Izkustvo, kakor ga posreduje občestvo, je za posameznika vedno nova spodbuda za rast v veri.

Krščansko občestvo se je doslej več ali manj ustvarjalo v župniji ali ob župniji. Vendar župnija danes ne more izpolniti najrazličnejših nalog. Zato se njeno delovanje usmerja bodisi v manjše bodisi v večje enote. Tako se kaže večja prilagodljivost pa tudi sprejemljivost krščanskega občestva za določene potrebe. Vse to seveda ustvarja vsakovrstne napetosti ali probleme, ki jih je mogoče premagati z zavestjo odgovornosti in poslanstva vsakega posameznika in manjšega občestva za krajevno in vesoljno Cerkev in

za vse človeštvo, s pripravljenostjo za sodelovanje, s prizadevanjem in zlasti s pravo krščansko ljubeznijo.

Namen vse pastoralne dejavnosti ni več posameznik, marveč Cerkev, ki je odrešenjska skupnost, v katero je posameznik vključen. Kakršna koli oblika pastoralnega individualizma je torej zgrešena, saj človeku ne pomaga do pravega spoznanja in doživetja Boga, ki je Ljubezen, Občestvo, Trojica. Človek je namreč po svojem bistvu bitje, ki išče in najde osebno dopolnitev le v odnosu do drugega, do občestva. Krščansko občestvo pa bo v sebi uresničevalo odrešenjsko poslanstvo in zanj pričalo sredi sveta samo tedaj, ko bo postalo zbor svetih, bratska skupnost v Kristusu in Cerkvi.

Povzetek

NOVA PODOBA KRŠČANSKEGA OBČESTVA

Rafko Valenčič

Krščansko občestvo (tega ima razprava pred očmi) je predvsem župnijsko občestvo, ki mora — takó kot krajevna in vesoljna Cerkev — vedno znova iskati pristnejši izraz svojega življenja in pričevanja v svetu.

Prvi del govori o prizadevanjih za novo podobo krščanskega občestva. Prizadevanja so izoblikovala oziroma oblikujejo določene modele krščanskega občestva, kot so 1. množična Cerkev, 2. elitna Cerkev, 3. Cerkev, ki oblikuje okolje, 4. Cerkev kot notranje trdno in živo občestvo ipd.

Drugi del posebej obravnava tako imenovane konstitutivne in strukturalne elemente krščanskega občestva, ki občestvo ne samo ustvarjajo, ampak tudi oblikujejo.

Tretji, glavni del razprave, pa hoče nakazati nekatere poti v prizadevanju za novo podobo krščanskega občestva. Župnija kot temeljna struktura pastoralne dejavnosti doživlja danes krizo in nezadostnost pa tudi preobrazbo. Preobrazba župnije (in s tem tudi preobrazba krščanskega občestva) gre v dve smeri: v odnosih do infrastrukture in makrostrukture. Infrastruktura (družina, bazične skupine in druge institucije) oblikuje svoje življenje kot skupnost verujočih ob božji besedi, zakramentih — zlasti evharistiji ter v bratski povezanosti. V odnosu do makrostrukture se župnija usmerja predvsem v razne oblike tako imenovane ‚superžupnije' v dekanijo oziroma v pastoralno področje.

Zusammenfassung

NEUES BILD DER CHRISTLICHEN GEMEINDE

Rafko Valenčič

Die christliche Gemeinde ist vor allem die Pfarrgemeinde; sie soll — ebenso wie die Orts-und die Welt-kirche — immer nach einem authentischeren Ausdruck ihres Lebens und Zeugnisses in der Welt suchen.

Im ersten Teil wird über die Bestrebungen um ein neues Bild der christlichen Gemeinde gesprochen. Von diesem Bestreben sind konkrete Modelle der christlichen Gemeinde gebildet worden oder werden noch gebildet, z. B. 1) Massenkirche, 2. Elitenkirche, 3) Umgebungsbildende Kirche, 4) Kirche als innerlich starke und lebendige Gemeinde usw.

Im zweiten Teile werden besonders die sogenannten Konstitutiv-und Struktural-elemente der christlichen Gemeinde besprochen, von denen die Gemeinde nicht nur geschaffen sondern auch ausgebildet wird.

Im dritten, im Hauptteile des Aufsatzes will der Verfasser einige Wege dem Bestreben nach neuen Ausbildungen der christlichen Gemeinde zumuten. Die Pfarre als Grundstruktur der pastoralen Tätigkeit geht heute durch eine Krise, bezeugt ihre Unzulänglichkeit und Umbildung. Die Umbildung der Pfarre (und damit auch der christlichen Gemeinde) entwickelt sich in zwei Richtungen: in Hinsicht zur Infra- und Makro-struktur. Die Infrastruktur (Familie, basische Gruppen und andere Institutionen) bildet ihr Leben als Gemeinschaft der Glaubenden mittels des Gotteswortes, der Sakramente, vor allem aber der Eucharistie und des brüderlichen Verbundenseins. In Hinsicht zur Makrostruktur entwickelt sich die Pfarre besonders in verschiedene Gebilde der sogennaten »Superpfarre«, in Dekanate beziehungsweise Pastoralbezirke.

Jože Rajhman

DUHOVNIKOVO MESTO V SODOBNI PASTORACIJI

Med tridentinskim in drugim vatikanskim koncilom je minilo nekaj stoletij. Nedvomno je reformni duh tridentinskega koncila prinesel v Cerkev in njeno pastoralno delo nova spoznanja in nove prijeme, ki so v tisem času pomenili prelomnico. S tridentinskim koncilom je Cerkev prestopila iz srednjega v novi vek. Ni se vrnila k metodam in načinu evangelizacije, ki so bile zanjo značilne v srednjem veku, temveč jih je posodobila.[1] Tako je uspešno opravljala svoje poslanstvo v stoletjih pred drugim vatikanskim koncilom, ki je znova moral pregledati v našem času podobo Cerkve in jo prilagoditi spremembam v svetu. Tridentinsko obdobje, katerega podaljšek bi utegnil biti še prvi vatikanski koncil, ki pa zaradi takratnih razmer ni mogel opraviti naloge, ki mu je bila Cerkev poverila, se je tako z drugim vatikanskim koncilom končalo. V pokoncilskem obdobju doživljamo preobrazbo mnogih cerkvenih ustanov. Temelj te preobrazbe so vsekakor koncilski odloki, ki pa dobivajo svojo določeno obliko v novih okrožnicah, navodilih in seveda odlokih, ki uvajajo spremenjene in posodobljene strukture v življenje Cerkve. Kakor je Cerkev v potridentinskem času skrbela za uresničevanje koncilskih odlokov, tako tudi Cerkev v pokoncilskem času neutrudno uresničuje temeljne misli koncila. Čeprav se včasih zdi, da Cerkev prepočasi spreminja navodila koncila v življenje, moramo pritrditi mnenju mnogih opazovalcev pokoncilskega cerkvenega razvoja, da gre Cerkev v uresničevanju koncilskih odlokov mnogokrat dalje, kot so nakazali odloki. To pa potrjuje misel, da se Cerkev ne bo dala odvrniti od svoje poti, četudi nekateri tako znotraj kot tudi zunaj nje poskušajo njen razvoj in s tem njen »aggiornamento« zavreti ali vsaj upočasniti.

Tridentinski koncil ni mogel ohraniti starih struktur, temveč jih je v mnogočem spremenil, tako tudi drugi vatikanski koncil ni mogel le očistiti podobe Cerkve, temveč je prilagodil njeno delo v sedanjem svetu razmeram

1 H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte, Herder 1969, 102.

časa. Zato so nastale takšne in tolikšne spremembe v strukturah Cerkve, zato takšne spremembe v načinu njenega pastoralnega dela.

Ker so bile spremembe nujne in jih je narekoval čas, ne more biti nič nenavadnega, da se je morala Cerkev že v koncilskem delu vprašati o glavnem nosilcu pastoralnega dela v Cerkvi — duhovniku. Ko razmišlja Cerkev o obnovi, se ustavlja najprej pri duhovniku. Tako je bilo v tridentinskem razdobju, tako je tudi sedaj. Vendar bi morali dodati, da je Cerkev v našem času razmislila tudi o vlogi laika v sodobni podobi Cerkve. Prav to pa je eden virov resne krize, ki je izbruhnila nedolgo po zaključku koncilskega dela. Cerkev je namreč le nakazala vlogo laika, ni je pa še, povsem razumljivo, mogla dokončno začrtati. Takó so bile meje med splošnim in službenim duhovništvom nedoločene: kaj pripada laiku, kaj pripada duhovniku v poslanstvu Cerkve. Bil je čas, ko se je zdelo, da bo splošno duhovništvo prevzelo v celoti službo posebnega duhovništva in da torej ta služba postane nepotrebna, nekoristna.[2]

To je bilo obdobje krize. Semenišča in bogoslovja so se praznila, deloma pa je naraščalo število laičnih teologov. Čeprav smo, tako se spet zdi, že na drugem koncu krize, ko spet trezneje in takó tudi jasneje presojamo znamenja časa in obenem ob poglobljenem študiju duhovnikove poklicne usmerjenosti spoznavamo nujnost duhovnikove službe, ki mora biti trajno znamenje Kristusa v Cerkvi, se še vedno ne moremo popolnoma otresti določene zbeganosti. Ko se še ne moremo otresti predstav o »laični« Cerkvi, pa že vstaja med nami vedno določneje nova podoba duhovnika.

Kot da bi se koncil že zavedal težav v prihodnosti ob oblikovanju te nove podobe, je zapisal v svojih dokumentih: »Ker se pa od tega (duhovniškega) stanu pri obnovi Kristusove Cerkve zahtevajo silno važne naloge, in sicer vsak dan težje, se je zdelo zelo koristno, da o duhovnikih obširneje in globlje razpravljamo... »Ker se je v dušnem pastirstvu in v občečloveškem življenju marsikaj do temeljev spremenilo in da bi duhovniki uspešneje opravljali svojo službo... sveti zbor izjavlja in določa naslednje etc.« (D 1). »Zaželena prenova vse Cerkve je v veliki meri odvisna od duhovniške službe, polne Kristusovega duha. Cerkveni zbor, ki se tega dobro zaveda, naglaša izredno važnost duhovniške vzgoje...« (DV, uvod.)

Tudi v naslednjih obdobjih je Cerkev aktivno posegla v razpravljanje o duhovniški službi, predvsem na škofovski sinodi leta 1971. Izdala je »Temeljna navodila za duhovniško vzgojo (Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis). Vse to kaže, da se Cerkev zaveda, kako pomembno je neprestano spremljati oblikovanje tistih, ki bodo dobršno oblikovali podobo Cerkve, ki mora opravljati svoje poslanstvo v vsakem času, a od te podobe je odvisna uspešnost njenega apostolata.

V našem razpravljanju pa se bomo celostne duhovnikove podobe, kot jo izraža sodobni krščanski pogled (po dokumentih koncila in pokoncilskih navodil) dotaknili le bežno, ker se hočemo predvsem ustaviti ob duhovnikovem pastoralnem poslanstvu in zastaviti vprašanje, kje je njegovo mesto v pa-

---

[2] Škofovska sinoda 1971, O službenem duhovništvu, Ljubljana 1972, 7; H. Hauspetter, Priester und Laien in der Perspektive der Priesterumfrage v: Priester zvischen Anpassung und Unterscheidung, Herder 1974, 111; A. Vanhoye, S. J., Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapports, v: Nouvelle revue théologique 107/1975, 195 sl.

storaciji. Pri tem so se že vnaprej izoblikovale tri smeri. Današnji duhovnik se neprestano sooča z občestvom, v katerega je tako rekoč vzidan; vendar zaradi tega njegova funkcija, izražena v pojmu »vodstvo«, ne more biti zabrisana; obenem še vedno ostaja »samotni popotnik« k Bogu. To zadnje je delež njegove poklicanosti, načina življenja, ki ga ta poklicanost vsiljuje, in ne nazadnje tragičnost njegovega poslanstva.

I. Duhovnik v občestvu

Najprej moramo ugotoviti, da je duhovnik zrasel v občestvu. Bil je krščen in sprejet med vernike, vključen v božje ljudstvo. Bil je birman in tako še tesneje povezan z občestvom. Njegov poklic za delo v občestvu se je krepil v občestvu. Takó je mogel biti po Hebr 5, 1 vzet »izmed ljudi« in postavljen »za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga«. Duhovnik je torej že po svojem zorenju za svoj poklic namenjen za občestvo. To naglašajo tudi koncilski dokumenti. Odlok o službi in življenju duhovnikov (D 3) pravi: »Duhovniki so vzeti izmed ljudi in postavljeni za ljudi v tem, kar se nanaša na Boga,... zato občujejo z drugimi ljudmi kakor z brati... Duhovniki nove zaveze so po svojem poklicu in posvečenju na neki način odbrani sredi božjega ljudstva, vendar ne ločeni, niti od ljustva niti od posameznega človeka...« D 9: »Čeprav duhovniki nove zaveze zaradi mašniškega posvečenja opravljajo nadvse odlično in potrebno službo očeta in učitelja med božjim ljudstvom in za ljudstvo, so vendar skupaj z vsemi verniki Gospodovi učenci, ki so postali na božji klic deležni njegovega kraljestva. Z vsemi, ki so bili prerojeni v krstnem studencu, so namreč duhovniki bratje med brati, saj so udje prav istega Kristusovega telesa, katerega zidanje je zaupano vsem«.

Na drugi strani pa spet ne smemo pozabiti, da so »laiki deležni službe Kristusa duhovnika, preroka in kralja, imajo v življenju in delovanju Cerkve svojo dejavno vlogo« (LA 10), nadalje je »v cerkvenih skupnostih njih dejavnost tako nujna, da brez nje sam apostolat pastirjev večidel ne more imeti pravega uspeha« (prav tam).

Naravnanost duhovniške službe, ki se uresničuje le v čim tesnejšem sodelovanju z laiki, je tako očitna.[3] Vendar pa moramo ugotoviti, da v dejanskem življenju Cerkve ni vse tako vzorno, kot predvidevajo koncilska določila.

Duhovnik ne more biti zunaj občestva, biti nasproti njemu, biti ločen od njega. Miselnost predkoncilske dobe je izražena v dejstvu, da laiki ne morejo učinkovito vplivati na izbiro »svojega« duhovnika, temveč jim je »poslan«. V novejšem času prihaja do veljave vedno bolj praksa, da pri nastavitvah upoštevajo tudi želje laikov, določenega občestva, kakor upoštevajo tudi duhovnikove motive. Sodelovanje med občestvom in duhovnikom bo gotovo uspešnejše, če bodo v občestvu sprejeli verniki duhovnika kot tistega, ki je prišel mednje tudi po njihovi želji. Tako bo tudi manj intervencij. Vse to pa mora biti le za resnično dobro občestva.

[3] H. Hauspetter, n. d., prav tam.

Duhovnik je v pokoncilski dobi izrazito »občestveno« zaznamovan. Duhovniška služba je občestvena služba. To izhaja iz koncilskega pojmovanja Cerkve. Cerkev je v zrcalu 2. vatikanskega koncila božje-človeška ustanova, bratska skupnost, v službi sveta, pripravljena na pogovor z vsemi, je ekumenska, hoče deliti z ljudmi vsega sveta njihove radosti in njihove skrbi. Cerkev se hoče solidarizirati s človekom in svetom. Razumljivo je, da mora takšna podoba Cerkve v vesoljnem svetu zaznamovati duhovnika v malem občestvu. Kakor Cerkev, mora biti tudi duhovnik eno z ljudmi. Ni samo duhovnik, temveč je predvsem človek in kristjan. Opravljanje njegove službe mora biti dokaz njegove človečnosti in vere. Njegova vera je slabotna, ogrožena. Tudi on potrebuje občestvo, ki mu pomaga, kakor vsakemu kristjanu, da njegova vera ne opeša, ampak nasprotno raste in se krepi. V recipročnosti si pomagata vernik in duhovnik, prav v tem pa moramo videti tudi funkcije občestva.[4]

V jugoslovanski duhovniški anketi iz leta 1971, ki je bila objavljena 1973, prav tako v duhovniški anketi, ki je bila v letu 1971 po nalogu nemške škofovske konference izvedena med nemškimi duhovniki in v duhovniški anketi, med avstrijskimi duhovniki žal ne moremo najti podatkov, s katerimi bi mogli osvetliti dobro ali slabo sožitje med duhovnikom in laikom.[5] Vendar bi iz sorodnih vprašanj v anketah mogli sklepati, da to sožitje še zdaleč ni tako idealno, kot bi ga radi prikazali. Jugoslovanska anketa ima vprašanje o aktivnosti laikov. Vprašanje 19 se glasi: Ali ste zaupali nekatere dejavnosti vernikom? »Nekatere dejavnosti« so po mnenju ankete tele: katehizacija, karitativna dejavnost, finančno poslovanje, raznašanje verskih časopisov. Ker vprašanje ni bilo dovolj natančno, tudi odgovori niso mogli dati jasne slike. Iz pripisanih odgovorov in s sklepanjem o zaokroženih odgovorih pridemo do ugotovitve, da je duhovnik v Jugoslaviji nezaupljiv do laikov. To je posebno razvidno pri finančnem poslovanju, pa tudi pri katehezi, nekoliko manj pri liturgičnem slavju, kjer so slovenske škofije v razredu, ki je nad povprečjem. Ob primerjavi med službo bralcev in oblikovanjem prošenj za vse potrebe pa prav slovenske škofije pokažejo veliko razliko. Če je v koprski administraturi 45,8 % bralcev, je komaj 9,5 % tistih, ki oblikujejo prošnje vernikov. Podobno je tudi v drugih dveh slovenskih škofijah, medtem pa je razlika v drugih jugoslovanskih škofijah manjša. Ta podatek kaže, da je v Sloveniji še premalo sproščenosti pri sodelovanju med duhovniki in laiki, saj smejo laiki sicer opravljati službo bralca, ne morejo pa se uveljaviti prav v tisti liturgični funkciji, ki je njihova. Gotovo ne moremo govoriti o komunikativnosti.[6]

Tudi iz podobnih anketnih vprašanj v obeh drugih navedenih anketah izhaja podoben sklep. Iz spet podobne ankete med župnijskimi sveti v Nemčiji je razvidno, da si verniki ne želijo pridržati pravice do odločanja ali pa ne želijo razširiti svojih kompetenc na področja, ki so po njihovem mnenju striktno duhovniška. V analizi dejavnikov se je pokazalo, da laiki ne želijo

---

4 F. Klostermann, Priester für morgen — pastoral-theologische Aspekte v: W. Pesch, P. Hünermann, F. Klostermann, Priestertum, Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1971, 86 sl.

5 Prim Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung; Kirche und Priester, Herder 1974; Lj. Plačko, Svečenička anketa v: Svesci 21—24, Krščanska sadašnjost 1972—1973.

6 Prim. Lj. Plačko, Svečenička anketa, 53. V ljubljanski škofiji je bralcev 41,8 in aktivnih v oblikovanju prošenj 11,6 %, v mariborski prvih 41,6 %, drugih 11,1 %.

spremeniti duhovnikove vloge, ki jo ima sedaj, in da torej župnijski svet ne more biti instrument za spremembo duhovnikovega položaja znotraj župnijskega občestva.[7] Na drugi strani pa se kažejo med duhovniki težnje, da bi laikom zabranili vsako soodločanje, deloma tudi sodelovanje, kot kaže dunajski primer,[8] pa tudi iz jugoslovanske ankete bi lahko sklepali, da duhovniki ne želijo prevelike vneme vernikov v pastoralnem delu, kar pokaže 61 % nezadovoljnih duhovnikov z delom župnijskega sveta, le 21 % jih je povsem zadovoljnih.

Ali ne govorijo ta dejstva, da je duhovnik še vedno tujek v telesu občestva? Mnogokrat se duhovnik ne znajde v župniji, ker ga le-ta ne sprejme kot svojega člana in tudi si sam ne prizadeva, da bi postal eden izmed njih. Zato je kaj razumljivo, da si želje nasprotujejo, kar spet kaže avstrijska anketa. Danes moremo govoriti (ob funkcioniranju) tudi o nefunkcionalnosti Cerkve (Disfunktionalität). Kar namreč verniki menijo, da je za življenje neobhodno potrebno, je Cerkvi manj pomembno in obratno.[9]

Predvsem je treba spoznati, da takšno stanje ne more biti koristno za Cerkev v današnjem svetu. Takó občestvo, v katerem deluje duhovnik, kot tudi vesoljna Cerkev, ki mora po svoje občutiti pretrese v svojih temeljnih, zato tudi tembolj občutljivih strukturah. Duhovnik, ki v občestvu ne bo znal prisluhniti utripu občestva, temveč bo hotel vedno le, da ono posluša njega, ne da bi pri tem pokazal najmanjše želje, da bi tudi on hotel poslušati, takšen duhovnik bo prej ali slej za Cerkev breme.

Vsekakor bo treba najti v današnjem občestvu formulo za sožitje in sodelovanje med duhovnikom in občestvom. Ta formula ne sme biti taka, da duhovnik nadvladuje, prav tako ne bi bilo dobro, če bi občestvo večkrat usmerjalo svoje delovanje mimo duhovnika. V tej zapletenosti bi morali najti skupno pot v čimvečji komunikativnosti. Izraz je nastal v nemškem prostoru in bi ga s pridom mogli prenesti v naše razmere. Komunikativnost naj bi pomenila enakost in razliko. Vsem nam je do tega, da Cerkev spoljnjuje svoje poslanstvo v svetu, tako verniki kot duhovniki. Ta skupna želja naj bi pomagala uskladiti tudi razlike v gledanjih. Razlike so nujne, ker prav te kažejo, da utripa v občestvu življenje in se ljudje zanimajo za zadeve, ki se porajajo vsak dan. Obenem pa bomo prav zaradi različnih stališč laže našli pot v uresničenje nalog, ki nam jih nalagata Bog in čas.

Končno pa spet pomeni komunikativnost med duhovnikom in verniki, da se mora duhovnik prilagoditi, da mora v vsaki župniji najti svojo ustrezno razsežnost, to tudi v načinu življenja in oblikovanju dela, ki spet ustreza samo določenemu občestvu. Ne more torej prenesti navad iz enega kraja v drug, ne da bi se prej pozanimal za posebne odtenke verskega življenja v občestvu, v katerega prihaja. Morda smo na to doslej premalo mislili. Prav obdelave anket pa zahtevajo, da resneje pogledamo vso resničnost in skušamo mesto duhovnika v občestvu postaviti res v občestvo. V sodobni

---

7 H. Hauspetter, n. d., 122.
8 F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft, Herder 1974, 97 sl.
9 Kirche und Priester, 98 sl. Prim. G. Otto, Curricula für das Studium der praktischen Theologie? v: Praktische Theologie heute, Kaiser/Grünewald 1974, 567 sl., K. W. Dahm, Das Experiment in der Praxis der Kirsche und seine empirische Uberprüfung v: Praktische theologie heute, 651 sl.

pastoraciji bo prav od duhovnikovega mesta, ki ga bo imel v občestvu, odvisen uspeh samega občestva v njegovem odrešenjskem poslanstvu.

II. Voditelj občestva

Vendar duhovnik ni samo del občestva, ni samo njegova naloga, da se zlije z občestvom, temveč ima tudi funkcijo v občestvu. Ta je vidna in najbolj odgovorna med funkcijami, izražena je v vodstvu občestva.

O njej izrecno govore koncilski dokumenti: »Službeni duhovnik namreč s sveto oblastjo, ki jo ima, oblikuje duhovniško ljudstvo in ga vodi, opravlja kot Kristusov namestnik evharistično daritev in jo v imenu vsega ljudstva daruje Bogu« (C 10); »duhovniki primerno svojemu deležu oblasti izvršujejo službo Kristusa, Glave in Pastirja in zbirajo božjo družino kot brate enega duha in jih po Kristusu v Duhu vodijo k Bogu Očetu« (D 6); »da bi verniki zrasli v eno telo, »v katerem vsi udje nimajo istega opravila« (Rimlj 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati sv. mašo in odpuščati grehe in naj bi v Kristusovem imenu za ljudi javno opravljali duhovniško službo« (D 2).

Pokoncilski dokument o »službenem duhovništvu« govori in se pri tem sklicuje na odlok o službi in življenju duhovnikov, naj bi duhovniki »laikom z zaupanjem izročali naloge v službi Cerkve, pustijo naj jim svobodo in področje dejavnosti, primerno naj jih celo spodbujajo, naj se lotevajo del tudi na lastno pobudo«. S tem sta že koncil in nekoliko let pozneje škofovska sinoda določila vodstveno vlogo duhovnika v občestvu, ki ni neomejena, temveč kaže, da so laiki enakovreden dejavnik v občestvu, da mora duhovnik v svoji službi računati z laiki. Vse to pa spet kaže, da Cerkev ne dovoljuje absolutne duhovnikove oblasti, temveč uvaja demokratično načelo vodstva. Še nadalje je značilno v istem pokoncilskem dokumentu določilo, naj laiki »delijo z njimi (duhovniki) skrbi, z molitvijo in delom naj svojim duhovnikom kolikor mogoče pomagajo, da bodo ti mogli laže premagovati težave in plodonosneje opravljati svoje dolžnosti«. Tako je duhovnik »brat med brati«, spoštovati mora laikovo svobodo in avtonomijo ter upoštevati mnogovrstne karizme.[10]

Koncil ne zanika vodstvene vloge duhovnika, temveč jo natančneje opredeljuje v odnosu do laikov, opredeljuje pa jo tudi v odnosu do škofa. Duhovnik je le škofov namestnik in ne more voditi občestva v svojem imenu. Vidna mora biti povezanost z vesoljno Cerkvijo. To vidnost omogoča neprestana navzočnost škofa v občestvu. V tem vidiku je tudi nujnost duhovnikove službe v občestvu. Škof bi namreč le težko predstavljal v občestvu vesoljno Cerkev in povezanost z njo, če ne bi bilo v njem duhovnika (C 28, Š 15).

Duhovnik živi v določeni napetosti. Na eni strani verniki v občestvu, na drugi strani vesoljna Cerkev in zanj v konkretizirani obliki škof, ki predstavlja to Cerkev po njem. Prisluhniti mora obema stranema, če hoče,

10 K. Rahner — H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Herder 1968, 556.

da bo njegovo delo kairološko. Ne gre torej za absolutno občestvo in abstraktno predstavo škofa, temveč za določeno, v čas postavljeno službo, ki jo mora opravljati. Zato ni mogoče orisati natančneje njegove službe, gotovo pa je, da ne more biti danes, ko je mogel biti še v dveh desetletjih nazaj, uradnik, zastopnik podjetja, ki se je imenovalo Cerkev. Svojo službo mora opravljati »ex opere operantis«, z vnemo, v bratskem dialogu, mora biti poln ustvarjalnih zamisli, s katerimi preseneča. Tako se zrcali v njem vesoljna Cerkev in tudi sam Kristus. Po njem doživlja občestvo svoj stik prek vesoljne Cerkve s Kristusom in Bogom. Z občestvom mora hiteti naprej, ne sme ga zavirati, temveč spet znova prisluhniti navdihu Svetega Duha. Zato mora tu in tam tvegati, tvegati v Svetem Duhu. Če ne bi tvegal, bi ne mogel biti voditelj živega Kristusovega občestva. Navodila bo sprejel v »veri in zaupanju«, zanj ne bodo mogla biti le navodila, temveč resnični napotek k nadaljnjemu delu, ne bodo v njem zavrla, temveč spodbudila tiste skrite moči, ki bodo prinesle njemu in občestvu nova spoznanja in novo poglobitev, tudi novo spreobrnjenje.[11]

Biti duhovnik pomeni torej biti voditelj občestva. Pratip duhovnika sega tudi v naš čas. Po svoji naravi je njegova služba trajna in hkrati njegov glavni poklic. Vendar se podoba duhovnika v našem času razlikuje od duhovniške podobe, ki jo še mnogi duhovniki in še bolj mnogi verniki nosijo v sebi. Podoba duhovnika namreč, ki je bila obdana z mističnim sijajem poklicanosti. Za svoje delo ne potrebuje nikakršne pomoči magije, nikakršne dodatne »opreme«. V sebi je dovolj bogat, da zmore svojo službo opravljati v zrelosti krščanske osebe, ki se zaveda sicer svoje poklicanosti za posebno službeno duhovništvo, toda odklanja tisto, kar ga je napravilo »nečloveškega« v preteklosti. Če bo zavestno znal trgati s sebe »trohneče vence«, bo zmogel živeti v tem svetu, za katerega je poslan.[12]

Vodstvena vloga duhovnika v občestvu pride do veljave predvsem v liturgiji. Sodobno občestvo se namreč vedno bolj oblikuje kot liturgično (evharistično) občestvo. Tako je nujno seveda poudarjena tudi vloga duhovnika kot liturga. Če bi namreč občestvo še moglo samo v sebi obstajati, ker ima za to dane možnosti (Kristusova milost, splošno duhovništvo, karizme), vendar se trajno ne more obdržati, ker v njem ni zakramentalnega delovanja Kristusa in Cerkve. Sama povezanost vernikov med seboj ne zadostuje za trajno in rastoče občestvo. Zato duhovnikova navzočnost že sama po sebi spominja občestvo na njegovo najgloblje bistvo, na njegovo zakramentalno naravo. Takó bi mogli reči, da občestvo določa ta zavest zakramentalnosti, tako pa je določen tudi zakramentalni odnos občestva do duhovnika.

Duhovnikova vloga v liturgiji je izražena po zakramentalni razsežnosti. Duhovnik še naprej ostane delivec zakramentov. Čeprav bi mogel laik v moči splošnega duhovništva oznanjati božjo besedo, je vendar v evharistiji oznanjevanje božje besede bistveno povezano z njo. Evharistija pa izraža polnost občestva. Zato je duhovnikov vodstveni položaj v liturgiji naglašen tudi s funkcijo oznanjevanja, kajti evharističnega dela bogoslužja ne moremo redno ločiti od besednega, da bi mogli imeti v besednem delu drugega

[11] Prim. F. Klostermann, Priester für morgen, 88.
[12] Prav tam, 89.

voditelja kot v evharističnem. To se lahko zgodi le včasih kot znamenje povezanosti celotnega občestva, vendar prav trajnost zahteva, da ta vloga, ki je v bistvu nedeljiva, pripada voditelju občestva.

Končno moramo reči, da sta duhovnik in občestvo neločljivo povezana. To je teološka resnica, a ob njej pogosto pozabljamo, da je ta resnica izražena tudi v sociološki podobi. Župnik (duhovnik) se srečuje z občestvom tudi zunaj liturgičnega opravila, vendar bi ne smela pozabiti, da sta še vedno v zakramentalnem razmerju. To zakramentalno razmerje pa določa meje tako duhovniku kot občestvu. Duhovnik ne more manipulirati z občestvom, ali ga voditi po kakšnem abstraktnem receptu, temveč mora računati s psiho-sociološkimi danostmi občestva. Prav takó pa ne more biti duhovnik v občestvu le eksponent interesov določenih skupin znotraj občestva.

Čeprav še vedno uporabljamo izraz voditelj občestva, vedno bolj raste pomislek o upravičenosti tega izraza. Ker sta izraz in dejansko stanje tesno povezana, kot nam o tem govori psihologija govorice, je nevarnost, da bi zamenjali pojem z vsebino in bi ju enačili ne samo v govorici, temveč tudi v življenju. Zato naj bi danes ustrezneje rabili izraz »služabnik«, morda tudi »brat duhovnik«, »brat župnik« in si tako pomagali, da bi zavestno tudi sami čutili, da nismo nad občestvom, temveč da v njem opravljamo le določeno funkcijo, ki je morda prva, toda ne edina in izključna.[13]

III. Duhovnikova duhovnost

Duhovnikova podoba je odvisna od njegovega položaja v občestvu. Občestvenost, ki jo duhovnik zavestno sprejme ali odkloni, je pozitivni ali negativni predznak njegove eksistence. Že sam koncil postavlja duhovnika v sredo občestva in pričakuje prav od njegove pastoralne dejavnosti, da bo oblikovala njegovo osebnost (C 41). Kolikor bolj bo torej duhovnik v službi občestva, toliko bolj bo tudi rastel v duhovnosti, kar pa bo spet vplivalo na rast občestva. Živo občestvo bo tudi spremljalo duhovnikov notranji razvoj in ne bo ravnodušno ob njegovem zadržanju. V tem pogledu je zanimiva ugotovitev ankete med nemškimi verniki; ti so si predstavljali in želeli duhovnika, ki bo na prvem mestu v službi Boga za reševanje človeka. Na deseto vprašanje, ki je zahtevalo odgovor o duhovnikovih nalogah v današnjem svetu, so bili nemški verniki mnenja, da je njegovo mesto v bogoslužje, delitvi zakramentov, individualni pastorali, hišnih obiskih.[14] Če so nemški verniki že v prejšnjih vprašanjih pokazali, kje hočejo imeti duhovnika, ko so kljub vprašanjem, ki niso neposredno hotela usmeriti pozornosti, odgovorili, da si želijo živeti v pokori, postu in duhovnih delih, da jim je maša srečanje z Bogom, v katerem najdejo »novih duhovnih moči«, je jasno, da odgovor na deseto vprašanje ni presenetljivo.[15]

Čeprav je po mnenju nemških vernikov treba iskati duhovnikovo mesto bliže Bogu, torej v vertikalni usmerjenosti, je vendar vidna tudi hori-

---

13 A. Trstenjak, Oris sodobne psihologije 1, Obzorja, Maribor 1969, 442. Prim. A. Grabner-Haider, Sprachentwertung in der Kirchen, Benziger Verlag, Zürich 1971, 39.

14 J. Sudbrack, Beten ist menschlich, Herder 1973, 26.

15 Prav tam.

zontalna razsežnost v smeri občestva. To kaže tudi anketa med nemškimi duhovniki. Posebno mlajši raje poudarjajo horizontalno smer, čeprav nočejo seveda pretrgati stika z Bogom, temveč jih prav vertikalna smer navaja, da uresničujejo sebe v službi bližnjega in se torej uresničijo v občestvu. Seveda zahteva prav takšna duhovnikova vloga, ko se čuti razpet med nebom in zemljo, več napora. Zato pa lahko znova nastajajo krizne situacije, v katerih mnogi ne vzdržijo. Na drugi strani pa bodo duhovniki spet prav zaradi občestva, v katerem opravljajo svojo službo, mogli po komunikaciji z verniki najti svojo razbremenitev in se posvetiti specialnim nalogam, te pa ostajajo bistveno in trajno duhovniške. Ta razbremenitev bo torej ugodno vplivala, tako razmišlja komentator ankete, na duhovnikovo podobo, ko bo mogel izražati sebe ne samo v službi in zaradi te službe, temveč bo poskušal izražati sebe iz tistih virov, ki napajajo tudi občestvo. Živel bo torej bolj iz Boga, ko bo živel za občestvo in v njem. Tako končno ne more biti zadnji namen njegovega delovanja občestvo, temveč Bog.[16] Mislim, da bi našli podoben odgovor tudi v jugoslovanski anketi.

Žal je jugoslovanska anketa glede duhovnosti duhovnika premalo izdelana, da bi lahko na podlagi podatkov sklepali vsaj približno. Toda iz tega, kar je anketa prinesla, moremo sklepati, da ima duhovnost našega duhovnika približno enake razsežnosti kot nemškega. Tudi pri nas čutimo pokoncilskega duha z njegovim nemirom, naglašenostjo občestvenosti, v kateri se duhovnik mora znajti in iz nje živeti. Vendar horizontalna razsežnost ni tako poudarjena, da bi se v njej zgubila vertikalno. Toda razlike med duhovniškimi generacijami so prav tako zaznatne kot v Nemčiji.[17]

Iz analize avstrijske ankete razberemo: duhovnik skuša reševati svoj »pastoralni konflikt«, tako da kritizira cerkveno učiteljstvo predvsem glede zakonske morale in pojmovanja duhovniške službe. Spet pa je zanimiva ugotovitev, da »duhovna pomoč«, ki jo anketa razume kot zunanje opravljanje duhovniških dolžnosti v molitvi brevirja, meditacije in duhovnih vajah, kaže, da tisti, ki redno v svojem vsakdanjem življenju poznajo le, in rekli bi, skoraj izključno vertikalno smer, niso navdušeni za prenovo v duhu koncilskih in pokoncilskih smernic.[18] Vsekakor moremo govoriti o krizi oblik duhovnosti, ki ovirajo duhovnika, da bi mogel posvetiti sebe v službi bližnjega, kakor to izrečno želi koncil.[19]

Mlajše generacije duhovnikov v nasprotju s starejšimi, ki so še navdušene za stare oblike duhovnosti, vidijo v službi bližnjega novo obliko posvečevanja. K temu bi mogli prišteti še posebej liturgijo. Značilno za nemško anketo je to, da se duhovniki v vseh generacijah, vendar ne enako močno, navdušujejo za liturgično življenje, posebej je to vidno pri generacijah, ki so doživljale medvojno liturgično gibanje, pa tudi pri mlajših generacijah odstotek tistih, ki vidijo v liturgiji sredstvo lastnega posvečenja, ni takó nizek (še vedno 55 % v odnosu do 77 % tistih, ki so doživljali reformo liturgije). Zanimiva je pa tudi ugotovitev, da duhovnih vaj ne cenijo in

16 W. Hagemann, Gemeinschaft und Spiritualität v: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, 163 sl. (posebej gl. 168, 173, 176).
17 Lj. Plačko, Svečenička anketa, 156 sl.
18 Kirche und Priester, 197.
19 Prav tam, 202.

jih ne prištevajo več med oblike duhovnosti (tako bi mogli sklepati po 14 odstotkih tistih, ki med duhovniki najmlajše generacije še cenijo duhovne vaje.)[20]

Duhovnik, ki bo v prihodnosti živel z občestvom in med verniki doživljal njihovo rast in z njimi hkrati sam rastel v Bogu, bo moral živeti bolj iz svojega verskega izkustva. V liturgičnem slavju z občestvom bo moral najti spodbude, ki bodo njegovo duhovniško življenje nagnile k večjemu razmišljanju o njegovi vlogi v občestvu in njegovi odgovornosti pred Bogom. Takó bo tudi v službi bližnjega njegovo mesto resničnejše in zato tudi uspešnejše. Z drugimi besedami: Čim bolj bo duhovnik zrastel v občestvo, tem bolj bo to usmerjalo njegovo duhovnost. Prav zato pa bo znal združiti v pravilnem razmerju vertikalno s horizontalnim. Njegova duhovnost ne bo nekaj, kar je ločeno od njegovega dela v občestvu, temveč bo izviralo iz njega in ga oblikovalo za delo v občestvu.

Iz tega pa že izhaja, da bo duhovnik bližnje prihodnosti in je deloma že danes mož poglobljenega notranjega življenja, »učitelj« zase in za ljudi »v tem, kar se nanaša na Boga« (Hebr 5, 1). Že v študijskih letih ne bo mogel več ločiti teologije od duhovnega življenja. Njegovo življenje ne bo več teklo po dveh tirih, temveč se bo vedno bolj usmerjalo v eno samo nujnost, ki jo izraža evangelij z »biti v tem, kar je Očetovega«. Človek hoče takšnega duhovnika, ki bo zanj zanesljiv vodnik v vprašanjih, ki ga mučijo, to pa so večna vprašanja. Če je doslej mogel duhovnik izogibati se tem vprašanjem, se je izogibal zaradi »božjega okolja«, v katerem je človek živel. Odslej se bo okolje vedno bolj sekulariziralo, človek v njem ne bo našel več opore, in ker bo želel odgovor na svoja temeljna vprašanja, jih bo našel pri duhovniku. Prav zato pa se kaže nova podoba duhovnika v odklonu do vsega, kar je bilo sedaj nepristno, kar je izviralo iz »ex opere operato«, iz zunanjih del, in se bo obrnil vase. Duhovnik, ki v svojem življenju ni izkustveno srečal Absolutnega v sebi in svetu, ne bo zdržal. Zato pa je toliko bolj nujno, da se vzgoja v bogoslovjih opre na ta spoznanja in predoči duhovniškemu kandidatu, da bo moral prilagoditi svojo duhovnost okolju, v katerem bo živel in delal.

Predlogi pastoralistov, ki razmišljajo o duhovniku jutrišnjega dne, gredo odločno v tej smeri. To niso samo katoliški pastoralisti, temveč tudi protestantski.[21]

Sklep

Težko je natančno določiti duhovnikovo mesto v občestvu. Čeprav smo le bežno pregledali problem, ki nastaja v sodobnem cerkvenem občestvu, smo spoznali, da segajo njegovi odtenki v vse pore občestvenega življenja. Na eni strani bi se moral duhovnik zliti z občestvom, na drugi pa ga njegova vodstvena služba ovira, da bi, človeško gledano, uspel biti eno z

[20] G. Mühlenbrock, Priesterseelsorge heute und morgen v: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, 200.

[21] F. Klostermann, Priester für morgen, 93 sl. J. Goldbrunner, Seelsorge — eine vergessene Aufgabe, Herder 1971, 13 sl., R. Riess, Seelsorge, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 29 sl., J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, 10.

občestvom. Nastanejo napetosti, ki jih težko rešuje, posebno, če je njegova duhovnost še v okvirih starih asketičnih pojmovanj. Zato je teza o spremembi duhovnikove duhovnosti nujna. V razpravi naj bi bil poudarek prav na tej novi obliki duhovnikove duhovnosti.

Ako priznamo, da se preoblikujejo župnije v občestva, ponekod hitreje, ponekod počasneje, potem je seveda nujno, da se duhovnikova podoba spremeni. Če bi bil duhovnik vezan le na vertikalno smer, poslan torej samo za Boga, čemur pa nasprotuje sveto pismo, bi še lahko vztrajali pri starem tipu duhovnika. Ker pa je njegovo mesto nujno v občestvu, a to se spreminja po zakonih, ki vladajo v njegovih sociooloških in psiholoških pogojenostih, pa tudi seveda v teoloških, kolikor govorimo o znamenjih časa, potem se mora spremeniti stari tip duhovnika, ki pa se v nekem smislu, ker je spet pogojen generacijsko, trdovratno upira času in deloma tudi milosti.

Ker pa je težko določiti že danes, v kateri smeri se bo razvijalo občestvo, čeprav že lahko opazujemo obrise tega razvoja, je prav tako seveda težko natančneje opredeliti podobo duhovnika. Če vemo, da se ta podoba mora spremeniti hkrati z občestvom in posledično tudi s funkcijo, ki jo opravlja v občestvu, še vedno ne moremo natančno določiti, kakšna bo podoba duhovnika jutrišnjega dne. Toda kakor se kažejo obrisi prihodnjega občestva, zaslutimo tudi novo podobo duhovnika, ki že vstaja deloma med nami.

F. Klostermann govori o duhovniku jutrišnjega dne kot o voditelju občestva. To bo vsekakor zrela krščanska osebnost, kar hoče povedati, da bo odločno hodil za Gospodom, pri tem pa ne bo več obdan z gloriolo. Prav to pa označuje duhovnika polpretekle dobe in se izraža v stavku: Noli me tangere. Takšen duhovnik, ki vidi v vsakem laikovem približevanju oltarju, bogoskrunstvo, pač ne more razumeti znamenj časa in tudi ne more biti zrela krščanska osebnost. Zato bo nedvomno zginilo tudi enačenje službe z osebo, saj bi to vodilo v osiromašenje, nečlovečnost, kot zatrjuje sodobna psihologija.[22]

Navaditi se moramo, da ob starem tipu duhovnika vstaja novi tip, ki je nedvomno primernejši za današnji čas, saj ga zasledimo med tistimi, ki jih je rodil ta čas. Ob njem naj bi se učili tisti, ki mislijo, da je s staro podobo duhovnika nujno in bistveno povezana usoda Cerkve, njen biti ali ne biti. Nezaupljivo gledanje na nespremenljivost spremenljivega je bilo že večkrat usodno za Cerkev. Tako moremo reči, da je vztrajanje pri enem določenem liku duhovnika, ki izvira iz predkoncilske dobe, gotovo nevarnejše kot priznati, da je možnih več oblik duhovnikove duhovnosti in da pokoncilska ni slabša od prejšnjih, saj je trdno zasidrana v koncilski miselnosti, zanjo pa je značilno oddaljevanje od zunanjih meril duhovnikove duhovnosti in približevanje notranjim.

Spremenjeno mesto duhovnika v občestvu, ki zahteva hkrati spremenjen pogled na sodobno pastoracijo, spreminja torej tudi duhovnikov obraz. Povezanost teh danosti usmerja tudi pastoralni načrt Cerkve v vesoljnem in občestvenem merilu.

---

[22] F. Klostermann, Gemeinde — Kirche der Zukunft 1, 294.

Povzetek

DUHOVNIKOVO MESTO V SODOBNI PASTORACIJI

Jože Rajhman

Med tridentinsko in sedanjo pokoncilsko miselnostjo so razlike, ki jih moramo upoštevati. Ni mogoče uporabljati meril tridentinske dobe za čas, ki nastaja pred našimi očmi. 2. vatikanski koncil je uvidel potrebo po novih pastoralnih prijemih, ki bodo ustrezali našemu času. Predvsem je posvetil svojo pozornost oblikovanju nove duhovniške podobe kot glavnega nosilca obnovljene pastoralne miselnosti.

1. Duhovnik v občestvu

Nova podoba duhovnika nastaja v občestvu. Občestvo pokoncilske dobe je označeno kot občestvo, v katerem je vidna aktivna udeležba laikov v njegovem življenju. Zaradi tega pa je nujno, da duhovnik najprej uvidi in skladno z novimi spoznanji prizna vlogo laika v delu občestva. Seveda mora zato spremeniti svoj način dela in svoj stil življenja.

2. Voditelj občestva

Kljub spremenjeni podobi občestva, v katerem nima več duhovnik nekdanje vloge edinega pastoralnega delavca, je vendar njegova vodstvena služba tista funkcija v občestvu, ki pripada nesporno njemu. Toda ta vodstvena vloga duhovnika se je spremenila. Že poudarjena vloga laika v občestvu zahteva nov način v vodstvu občestva. Kakor se mora duhovnik po načinu življenja prilagoditi novemu tipu občestva, tako mora tudi občestvo voditi po novem, večkrat še nenapisanem obrazcu. To seveda zahteva predvsem več pristnega človeškega odnosa tako duhovnika kot občestva.

3. Duhovnikova duhovnost

Vsa spoznanja o duhovnikovi vlogi v občestvu narekujejo nova načela za duhovnikovo duhovnost. O tem govorijo koncilski in pokoncilski teksti. Duhovnik ne more vztrajati pri predkoncilskem liku duhovnika v novem pokoncilskem času.

Uspešnost duhovnikovega dela v pastoraciji je odvisna od njegove sposobnosti, da se prilagodi svetu, ki se naglo spreminja, a se z njim spreminjajo tudi strukture občestva, v katerem bo duhovnik moral delovati.

Zusammenfassung

DIE STELLE DES PRIESTERS IN DER HEUTIGEN PASTORAL

Jože Rajhman

Die tridentinische und die heutige nachkonziliäre Gedankenwelt bezeugen Unterschiede, die man beachten soll. Die Massregeln der tridentinischen Zeit sind für die Zeit, die vor unseren Augen entsteht, unbrauchbar. Das II. Vaticanum hat die Notwendigkeit neuer Pastoraleingriffe, die der neuen Zeit entsprechen werden, eingesehen. Es hat sich besonders dem Gestalten eines neuen Priesterbildes gewidmet, weil der Priester Hauptträger der erneuten Pastoraleinsichten sein soll.

1. Der Priester in der Gemeinde

Das neue Priesterbild entsteht in der Gemeinde. Sie ist, in der nachkonziliären Zeit, als eine Gemeinde bezeichnet, in deren Leben die Laien einen aktiven Anteil haben. Deswegen ist es notwendig, dass Priester diese Rolle des Laien in der Gemeinschaft einsehen und ihm sie anerkennen. Selbstverständlich soll der Priester darum seine Arbeitsmethoden und seinen Lebensstil ändern.

2. Führer der Gemeinde.

Trotz der angezeigten Wandlung behält der Priester in der Gemeinde seine Führerrolle. Sie ist doch anders geworden. Die schon unterstrichene

Rolle des Laien fordert eine neue Führungsmethode. Wie der Priester seinen Lebensstil dem neuen Gemeindetypus angleichen soll, so soll er auch die Gemeinde auf eine neue, mehrmals noch unbeschriebene Weise führen. Dies aber fordert wie vom Priester so auch von der Gemeinde eine authentischere zwischen-menschliche Beziehung.

3. Die Spiritualität des Priesters.

Alle Erkenntnisse über die Priesterrolle in der Gemeinde fordern auch neue Grundsätze für seine Spiritualität. Darüber sprechen die konziliären und nachkonziliären Texte. Der Priester kann in der neuen nachkonziliären Zeit nicht beim alten vorkonziliären Priesterbild beharren.

Die Pastoralarbeit des Priesters wird erfolgreich sein nur, wenn er sich der Welt anpasst, die sich schnell ändert — und mit ihr ändern sich auch Gemeindestrukturen, in welchen der Priester seine Arbeit zu entwickeln haten wird.

France Oražem

OB STOLETNICI ROJSTVA DR. JANEZA ZORETA

Ko je 20. februarja 1944 končal svoje bogato zemeljsko življenje veliki trpin, upokojeni univerzitetni profesor Teološke fakultete v Ljubljani, dr. Janez Evangelist Zorè, se ga zaradi vojne zmede ni Bogoslovni vestnik nič spomnil. Zato se mi zdi toliko bolj primerno, da se zaslužnega profesorja, ki je med drugim polagal tudi temelje naši fakulteti, spomnimo ob stoletnici njegovega rojstva.

I.

Janez Evangelist Zorè je bil rojen 19. decembra 1875 v Bogneči vasi pri Trebelnem. Izredno nadarjenega fanta so starši poslali na slavno novomeško gimnazijo, kjer je kot stalen odličnjak končal sedem razredov.[1] Na isti gimnaziji je tudi napravil osmi razred z maturo, vendar kot privatist.[2] Jeseni l. 1894 je dvajsetletni živahni in postavni abiturient stopil v ljubljansko bogoslovno semenišče. Takoj je pokazal veliko veselje in zanimanje za teologijo. Zato ni študiral samo to, kar je bilo obvezno za izpite, ampak se je poglabljal še v druga teološka vprašanja. Tako je zastavil že na začetku študij teologije precej na široko. V semenišču je začel Zorè tudi pisati. V Pomladnih glasih je objavil dve daljši pesmi, »Sanje« in »Izkušnjava«.[3] Osmi zvezek (1898) Pomladnih glasov je uredil Zorè sam in ga tudi založil. V tem zvezku je zelo spretno opisal življenje sv. Stanislava Kostka.[4]

Že v času bogoslovnega študija je Zorè zaslovel kot odličen govornik. Imel je lep, dostojanstven nastop, primerno živahne kretnje, brezhiben glas,

[1] Prim. M. Dodič, Dvesto petindvajset let novomeške gimnazije, Novo mesto 1971, 394—395.
[2] Prim. Prepis maturitetnega spričevala v Zgodovinskem arhivu Univerze v Ljubljani, fasc. 19.
[3] Pomladni glasi, 7 (1897) 17—18; 62—63.
[4] Pomladni glasi, 8 (1898) 1—17.

zlasti pa globoke in sveže misli. Zato je kaj naravno, da je bil v semenišču voditelj govorniških vaj. Zelo se je trudil, da bi svojim sobratom bogoslovcem pomagal, da bi se v govorništvu čimbolj spopolnili. Še danes se nekateri spominjajo njegove plemenitosti, da je že pred nastopom prijateljsko opozoril sobrata, da je v svoji »pridigi« popravil kakšno hujšo napako, da se ne bi pred »kritičnimi« poslušalci (bogoslovci) osmešil. Zato je razumljivo, da so ga v semenišču kolegi zelo spoštovali in cenili. Prav »domači« pa z njim niso mogli biti, ker jim je to preprečevala neka zadržanost, ki jo je Zorè ohranil vse življenje.

V duhovnika je bil posvečen 23. julija 1898. To so bili prvi novomašniki, ki jih je posvetil novi ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič. Istega leta je Zorè nastopil kaplansko službo na Bledu. Dušnopastirska dela se je lotil z velikim navdušenjem. Med prvimi je tu ustanovil Marijino kongregacijo za dekleta, fante in može. Njegova zdrava pastoralna vnema lepo odseva iz obširnega referata, ki ga je pripravil za pastoralno konferenco 1899: »Nevarnost za duhovnike naše škofije glede na razna družabna gibanja. Kako se jim je mogoče izogniti? Kako naj duhovnik sploh postopa ozir kmetijskih zadrug, hranilnic in posojilnic ter konsumnih društev?« Zaradi vsestransko dognanih misli je bil referat objavljen v Škofijskem listu.[5] Zorè naglaša, da mora duhovnik predvsem skrbeti za svoje osebno globoko duhovno življenje. Tako bo duhovnika res vodila pri vsem njegovem delu ljubezen Kristusa, dobrega pastirja, ne pa kakšni človeški, včasih, žal, tako sebični nagibi.

II.

Ko je prevzel vodstvo ljubljanske škofije škof Jeglič, si je med mnogimi načrti, kako bi dvignil versko življenje svoje škofije in kulturo vsega slovenskega naroda, zamislil tudi, da bo skušal v vsem obsegu izvesti predpis tridentinskega koncila, ki naroča, naj bi imela vsaka škofija zavod z gimnazijo za vzgojo in izobrazbo duhovnih poklicev. Za ta bodoči vzgojni zavod z gimnazijo je škof poslal študirat nekaj mladih duhovnikov, ki bodo pozneje sestavljali prvi vzgojni in profesorski kader. Tako je l. 1900 poslal tudi Zoreta v Innsbruck z nalogo, naj se poleg višjega teološkega študija pripravlja predvsem za voditelja vzgoje v bodočem zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano. Dve leti (1900—1902) je v Innsbrucku študiral pri prof. Michaelu Pastorju. V zimskem semestru 1902/03 se je spopolnjeval na Institut catholique de Paris pri slavnem profesorju zgodovine — poznejšem kardinalu Alfredu Baudrillartu, v letnem semestru 1903 v Louvainu pri bolandistih, v zimskem semestru 1903/1904 se je v Rimu poglabljal v študij katakomb in potem 4. junija 1904 v Innsbrucku promoviral za doktorja teologije.

Po vrnitvi v Ljubljano je bil nekaj mesecev kaplan na Dobrovi pri Ljubljani. Ko pa je (1. 1. 1905) umrl študijski prefekt v bogoslovnem semenišču dr. Matija Prelesnik, je bil Zorè (11. 1. 1905) imenovan za njegovega naslednika.[6] Že kot študijski prefekt bogoslovnega semenišča je Zorè vodil delo

[5] Prim. Škofijski list 1899 (Dodatek 1—4).
[6] Prim. Škofijski list 1905, 48.

pri organiziranju sprejema prvih gojencev za zavod sv. Stanislava, ki je bil slovesno odprt na god apostola Mateja, 21. septembra 1905.[7] Dne 7. septembra pa je bil imenovan za generalnega prefekta novoustanovljenega zavoda.[8] Za to službo je imel Zorè vse naravne sposobnosti, ki jih je še spopolnil s sistematičnim in vestnim študijem. Lastna mu je bila neka posebna vedrina značaja, izredna jasnost in preciznost pojmov, doslednost in odločnost nastopa ter optimistična namerjenost. Bil je notranje urejen, kot bi bil ulit iz enega kosa.[9] Kot glavni vzgojitelj je popolnoma obvladal položaj. Disciplinske stvari je prepustil prefektom posameznih razredov, sam pa se je ves posvetil vzgoji dijakov. Že takrat je začel z individualno vzgojo. Dijaki so sami prihajali k njemu, ali jih je pa tudi on klical, da se je z njimi pogovarjal, jih spoznaval, jim svetoval in navajal k samovzgoji. Imel je velik dar, da je dijakom gledal globoko v srce. Ker takrat v zavodu ni bilo spirituala, je bil dijakom Zorè praktično tudi spiritual. Zato je imel za dijake tudi posebne duhovne nagovore. Za duhovno formacijo dijakov je skrbel zlasti v osebnih pogovorih. Za pomoč pri njihovem duhovnem oblikovanju je Zorè po enoletni pripravi leta 1907 vpeljal v zavodu dijaško Marijino kongregacijo in jo dve leti tudi sam zelo uspešno vodil.[10]

Z rektorjem zavoda dr. Francetom Ušeničnikom in ravnateljem gimnazije dr. Janezom Gnidovcem, poznejšim skopljanskim škofom, je dr. Zorè sestavil tako imenovana hišna pravila, kjer so bile podane temeljne smernice vzgoji v zavodu. Ta pravila so pravzaprav v celoti Zoretovo delo.

Poleg voditelja vzgoje v zavodu je bil Zorè od 14. septembra 1905 do 16. junija 1906 tudi veroučitelj na gimnaziji.[11]

Čeprav je Zorè z neko lahkoto in suverenostjo vodil vso vzgojo v zavodu, se kljub temu v svojem delu ni čutil zadovoljenega. Precej verjetno zaradi tega ne, ker nekateri v zavodu niso soglašali z njegovimi vzgojnimi metodami, ker so si pač ti gospodje vzgojo v zavodu predstavljali precej »po domače«. Verjetno pa ni bil zadovoljen tudi zaradi tega, ker mu je bilo že takoj v začetku obljubljeno, da ne bo ostal dolgo v zavodu. Vsekakor pa je Zoretova glavna zasluga, da je kot prvi strokovno usposobljen vzgojitelj polagal globoke, trajne temelje vzgojnim tradicijam zavodu sv. Stanislava.

Ker je bil Zorè potem določen za profesorja svetega pisma nove zaveze v ljubljanskem bogoslovju,[12] je l. 1909 skupaj z rektorjem Ušeničnikom[13] zapustil zavod in se šel študijsko spopolnjevat v Palestino in Sirijo, od koder se je vrnil skupaj s slovenskimi romarji oktobra 1910, in bil takoj (22. oktobra 1910) znova nastavljen za profesorja verouka na škofijski gimnaziji.

---

7 Prim. Škofijski list 1905, 57.
8 Prim. Škofijski list 1905, 72.
9 Prim. Dr. Janez Ev. Zorè — Ob šestdesetletnici, v: Slovenec 19. 12. 1935.
10 Prim. A. Koritnik, Ob srebrnem jubileju škofijskega zavoda sv. Stanislava in škofijske gimnazije, Št. Vid nad Ljubljano 1930, 174—178.
11 Prim. A. Koritnik, prav tam 87.
12 Prim. pismo škofa Jegliča Zoretu, Ljubljana 17. 2. 1911.
13 Rektor dr. Fr. Ušeničnik je bil pozvan za profesorja pastoralke, katehetike in pedagogike na ljubljansko bogoslovje. Zanimivo pa je, da je bil tudi Ušeničnik, ki je že nerad sprejel rektorstvo zavoda, še bolj nezadovoljen v zavodu kot Zorè. Znano pa je, kako vestno in spretno je Ušeničnik vodil zavod v njegovih prvih letih in s tem ustvaril zavodu trden temelj za nadaljnji razvoj. Ker takrat še ni bilo ekonoma v zavodu, je z veliko natančnostjo in iznajdljivostjo upravljal tudi zavodsko gospodarstvo. Poznejši ravnatelj škofijske gimnazije A. Koritnik je o njem zapisal: »Malo let je dr. Fr. Ušeničnik vodil zavod sv. Stanislava, pa so bila to ‚vojna leta', ki odtehtajo mnogo drugih. Njegovo ime je zapisano na častnem mestu zavodskih letopisev« (Ob srebrnem jubileju, 37).

Poleg verouka je na gimnaziji poučeval tudi francoščino in italijanščino.[14] Hkrati je bil Zoré imenovan za konzistorijalnega svetnika.[15]

V času svojega službovanja v zavodu sv. Stanislava je Zorè objavil več zelo kvalitetnih razprav in sestavkov. Leta 1906 je za duhovno revijo SS. Eucharistia[16] napisal dolgo razpravo »Evharistija in svetost«, kjer najprej teološko prikaže pomen evharistije v duhovnem življenju, potem pa konkretno opiše posvečevalno moč evharistije v življenju sv. Frančiška Saleškega in Tomaža Akvinskega ter njun nauk o evharistiji. Iz te razprave ne odseva samo široko in solidno Zoretovo teološko znanje, ampak tudi njegova osebna duhovna poglobljenost.

V dijaškem listu Mentor je razen igre Sveti Vid (1908/09, 217—225; 241—246; 264—274), Jens Joergensen (1908/09, 12—14; 31—34) in Jubilar na Petrovem tronu (1908/09, 49—53) objavil zelo spretno napisane znanstvene potopise: Slike iz Florence (1908/09, 88—91; 149—153), Na Jutrovo na parniku »Cleopatra« (1909/10, 3—7), Spomini z Libanona (1909/10, 102—107), Dva večera ob Genezareškem jezeru (1909/10, 200—204), Prva pot v Sveto mesto (1910/11, 36—42).

III.

Zorè je bil po svojem študiju usposobljen za profesorja cerkvene zgodovine in svetega pisma nove zaveze. Za ta drugi predmet je bil že kar določen. Toda ker je l. 1911 profesor cerkvene zgodovine in cerkvenega prava dr. Josip Gruden postal kanonik ljubljanskega stolnega kapitlja,[17] je moral Zorè takoj za njim prevzeti profesuro cerkvene zgodovine in cerkvenega prava v bogoslovju.[18] Skupno je imel 13 ur predavanj na teden. Pri predavanjih je bil Zorè vedno jasen, konkreten, logičen, živahen in zanimiv. Njegov uglajen in dovršen nastop je slušatelje vedno pritegnil, njegova dosledna zahtevnost pri izpitih pa jih je spodbujala k marljivemu študiju.

V tej službi je Zorè l. 1913 napisal večje zgodovinsko delo »V tem znamenju boš zmagal«. Vsebina knjige je nakazana v podnaslovu: Zgodovinske slike iz prvih krščanskih stoletij. Z njo je Družba sv. Mohorja počastila tisočšeststoletnico milanskega razglasa, s katerim je krščanstvo doseglo v rimskem cesarstvu enakopravnost z doslej priznanimi verstvi. Zorè je v knjigi tako zanimivo opisal celo vrsto kulturnih slik iz življenja in trpljenja prvih kristjanov, da so jo ljudje ne le navdušeno prebirali, ampak so se ob tem tudi utrjevali v veri in krščanskem upanju, ker so spoznavali, da deluje v Cerkvi božja moč. Josip Gruden je zapisal o tej knjigi: »Dobili smo zelo zanimivo starokrščansko čitanko. Mohorjeva družba je vsekakor prav zadela s to knjigo«.[19]

---

14 Prim. A. Koritnik, prav tam 87.
15 Prim. Škofijski list 1910, 132.
16 Revija »SS. Eucharistia«, ki je izhajala na Krku, je bila Vjesnik hrvatskih i slovenskih svećenika Klanjalaca. Sestavki so bili pisani v hrvaščini in slovenščini. Zoretova razprava je bila objavljena v: 5 (1906) 1—7; 32—38; 41—45; 57—60; 71—77.
17 Prim. Capuder, Gruden Josip Valentin, v: SBL I, 269.
18 Prim. Škofijski list 1911, 116.
19 Grudnova ocena knjige v DS 26 (1913) 476.

Istega leta se je Zorè lotil velikega in zahtevnega dela: Življenja svetnikov. Takratni slovensko-hrvatski katoliški shod je ugotovil, da »novega življenja svetnikov Slovenci že dolgo pričakujejo«, in sklenil, naj se pripravi nova izdaja »po dobro preudarjenem načrtu, kritično in v lepem slogu«.[20] Na predlog G. Pečjaka, ki je bil član odbora za izvajanje resolucij katoliškega shoda, so izvedbo tega velikega načrta zaupali Zoretu. Dela se je lotil z veliko ljubeznijo in njemu lastno znanstveno natančnostjo. Samo načrt je delal poldrugo leto.[21] Pravijo, da je ves ta čas tudi pridno prebiral dela Ivana Cankarja in se pri njem učil lepega, klenega pesniškega jezika. Žal, pa so izpod njegovega spretnega in znanstveno zanesljivega peresa prišli samo štirje snopiči (l. 1917, 1919, 1922 in 1923). Zadnji svetnik, ki ga je Zorè opisal, je veliki papež, ki stoji kakor mejnik med cerkvenim starim in srednjim vekom, Gregor I. (590—604). Odslej mu je Bog poveril nalogo, da življenje svetnikov ne opisuje več s peresom, marveč ga veliko bolj živo in nazorno kaže z junaško vdanostjo in vztrajnostjo v trpljenju.

Skrb za nadaljnjo izvedbo načrta Življenja svetnikov je prevzel profesor mariborskega bogoslovja dr. Fr. Kovačič, kateremu so priskočili na pomoč marljivi sodelavci (Jerè, Jaklič, Levičnik in Fr. Ušeničnik). Kako kvalitetni so bili življenjepisi svetnikov, ki jih je napisal Zorè, spoznamo tudi iz besed Letu svetnikov na pot, ki so skoraj gotovo sodba strokovnjaka — zgodovinarja, zdaj že pokojnega dr. M. Miklavčiča: »Nekaj opisov trajne vrednosti je izdelal Janez Zorè v svojem ‚Življenju svetnikov', medtem ko so med njegovimi nasledniki le redki, ki jih je bilo mogoče uporabiti brez izdatnih popravkov (Alf. Levičnik in Fr. Ušeničnik)«.[22]

Da se je Zorè ves posvetil Življenju svetnikov, moremo sklepati tudi iz tega, ker v tem času ni napisal kakšnih daljših razprav.[23]

Ko je bila l. 1919 ustanovljena slovenska univerza, je bil Zorè z dr. Alešem in dr. Francetom Ušeničnikom imenovan za rednega profesorja na teološki fakulteti te nove univerze. Imenovan je bil za katedro cerkvene zgodovine. Ti trije so namreč od vseh kandidatov prvi dobili recenzijo sosednje zagrebške teološke fakultete, da imajo »naučnu spremu« za redne profesorje.[24]

Z Alešem in Francetom Ušeničnikom je potem Zorè organiziral teološko fakulteto in pripravil predloge za imenovanje ostalih docentov in predavateljev. Kot načelnik ene izmed subkomisij Vseučiliške komisije je sodeloval pri organiziranju celotne Slovenske univerze.[25]

Zaradi dolgotrajno napornega dela se je pri Zoretu že leta 1916 kazala neozdravljiva živčna bolezen, ki je počasi, a nenehno napredovala, tako da

---

[20] Slovensko-hrvatski katoliški shod v Ljubljani 1913, Ljubljana 1913, 89.
[21] Prim. J. Zorè, Življenje svetnikov, Celovec 1917, 3—6.
[22] Leto svetnikov I, Ljubljana 1968, 8.
[23] Objavil je tele krajše sestavke in ocene: Preganjanje prvih kristjanov in rimsko pravo, v: Čas 8 (1914) 160—162; Bardenhewer, Bibliothek der Kirchenvaeter: Fruehchristliche Apologeten und Martyrerakten (ocena 12. in 14. zvezka), v: Čas 8 (1914) 321—329; Pastor L., Geschichte der Paepste seit des Ausgangs des Mittelalters (ocena 7. in 8. zvezka), v: BV 2 (1922) 310—313; Volitve v delegacije in S. L. S., v: Slovenec 19. 11. 1917; Za pravico, v: Slovenec 24. 11. 1917.
[24] Vseučiliška komisija je določila, da mora kandidatom, ki so bili predlagani za univerzitetne profesorje, dati znanstveno kvalifikacijo le kakšna obstoječa fakulteta. Prim. J. Polec, Ljubljansko višje šolstvo v preteklosti in borba za slovensko univerzo, Ljubljana 1929, 159.
[25] Prim. J. Polec, prav tam 159.

ni mogel uporabljati vseh svojih izrednih sposobnosti, s katerimi bi lahko bogatil druge. Njegova hoja je postala težka, od časa do časa mu je odpovedal glas. Tako je bil prisiljen iskati zdravja na enoletnem bolniškem dopustu v Splitu (l. 1920/21). Stanje se je nekoliko zboljšalo, okreval pa ni. Z največjo težavo je vršil službo do konca študijskega leta 1924, potem pa je spet ostal celo leto na bolezenskem dopustu. V začetku akademskega leta 1925/26 je spet predaval, in to res še samo s svetniškim, nadčloveškim naporom. S 1. januarjem 1926 je bil upokojen.[26] Od tedaj pa do smrti 20. februarja 1944 je bil priklenjen na posteljo.

Ker sam ni mogel več maševati, so bolnemu sobratu radi prihajali maševat različni duhovniki, da se je mogel pri evharistični daritvi še posebno združiti s Kristusom. Vsi so vedeli, da stopajo v svetišče velikega trpina, kateremu je Bog v svoji nedoumljivi modrosti naložil neozdravljivo bolezen, da moli in trpi ponoči in podnevi, in s svojimi heroičnimi krepostmi prosi duhovnih darov božjemu ljudstvu. Vse trpljenje je prenašal z največjo zvestobo in nedopovedljivo potrpežljivostjo. Ugotovljeno je, da iz njegovih ust vsa leta trpljenja ni prišel en sam glas nepotrpežljivosti.

Zoretovo zares svetniško vdanost v leta in leta trajajoči in napredujoči bolezni vsaj malo spoznamo iz poslovilnih škofovih besed ob njegovem pogrebu 23. februarja 1944 na ljubljanskih Žalah: »Kakor je Bog Jobu korak za korakom odvzemal vse, da je bil nazadnje kup bede in kup gnoja, tako je jemal pokojnemu profesorju zmožnost za zmožnostjo, dokler ni bil nebogljen kakor otrok. Najprej mu je odvzel glas, da ni mogel več predavati; potem mu je odpovedal ud za udom, da se končno sam ni mogel več premakniti. Ostal pa mu je duh še čil in delaven. Bral je še lahko in po malem študiral. Pa je božja roka tudi tu posegla vmes. Sam že ni mogel več brati, poslušal je še in spremljal čitajočega. Pa tudi to mu je Bog vzel, da je moral duh mirovati tiho poglobljen v nedoumljive sklepe neskončne božje modrosti in ljubezni. Teže je pač gotovo čutil to žrtev duha kot ohromelost svojih udov; on, učen profesor, navdušen učitelj, učenjak, ki je obvladal toliko jezikov, da je mogel svojega duha bogatiti iz znanstvenih zakladov vseh kulturnih narodov sveta, je moral nepremično ždeti in čakati na vsako najmanjšo postrežbo in svojim mislim nalagati mirovanje. Pa ni tožil, prav nikdar se ni pritoževal. Oj, čutil je pač vso težo žrtve, čutil vedno, a je dajal heroičen zgled potrpežljivosti in vdanosti v božjo voljo. Kolikokrat je ponavljal: ‚Božja volja je sicer težka, a sveta', in s tem skoval nam vsem, zlasti trpečim, zveličavno geslo. Težka je bila zanj izpolnitev božje volje, a ker je bila sveta ta volja, jo je hotel vdano in zvesto izpolniti: v tem je bil namen, smoter in vrednost njegovega življenja. Druge je Bog odločil za delo, da se pred očmi ljudi udejstvujejo in za to hvalo in priznanje žanjejo, njega je Bog odločil, da skrit, nepoznan trpi dan in noč in s trpljenjem gradi božje kraljestvo«.[27]

»Božja volja je sicer težka, a sveta«. V življenjski zvestobi temu geslu je veličina univ. prof. dr. Janeza Ev. Zoreta, veličina, pred katero onemimo.

---

[26] Prim. Dr. Janez Zorè — Ob šestdesetletnici, v: Slovenec 19. 12. 1935.
[27] Ob pogrebu profesorja dr. Janeza Zoreta, v: Slovenec 25. 2. 1944.

Povzetek

OB STOLETNICI ROJSTVA DR. JANEZA ZORETA

France Oražem

Dr. Janez Ev. Zorè je bil rojen 19. 12 1875 v Bogneči vasi pri Trebelnem. Po maturi na novomeški gimnaziji je študiral teologijo v Ljubljani in bil l. 1898 posvečen v duhovnika. Leta 1904 je v Innsbrucku promoviral za doktorja teologije.

V zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano je bil kot generalni prefekt odgovoren za vso vzgojo (1905—1909). Leta 1911 je bil imenovan za profesorja cerkvene zgodovine in cerkvenega prava v ljubljanskem bogoslovju. Ko je bila l. 1919 ustanovljena slovenska univerza, je bil imenovan za rednega profesorja cerkvene zgodovine na teološki fakulteti.

Najpomembnejši njegovi deli sta knjiga V tem znamenju boš zmagal in štirje zvezki Življenja svetnikov.

Zaradi težke bolezni je bil upokojen 1. 1. 1926 ter bil do svoje smrti 20. 2. 1944 priklenjen na posteljo. Vse trpljenje je prenašal svetniško vdano.

Zusammenfassung

DR. JANEZ ZORE — VOR 100 JAHREN GEBOREN

France Oražem

Dr. Janez Evangelist Zore war am 19. 12. 1875 in Bogneča vas bei Trebelno geboren. Nach der Matura am Gymnasium in Novo mesto studierte er Theologie in Ljubljana, wo er im J. 1898 zum Priester geweiht worden ist. Im J. 1904 promovierte er in Innsbruck zum Doktor der Theologie.

An der Anstalt des hl. Stanislaus in Št. Vid nad Ljubljano war er als Generalpräfekt für die gesamte Erziehung verantwortlich (1905—09). Im J. 1911 wurde er zum Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts an der theologischen Hochschule in Ljubljana ernannt. Als im J. 1919 die slovenische Universität gegründet war, wurde er zum ordentlichen Professor der genannten Gegenstände.

Zwei seine wichtigsten Arbeiten sind »In diesem Zeichen wirst du siegen« und 4 Hefte des Heiligenlebens.

Einer schweren Krankheit wegen war er am 1. 1. 1926 in Ruhe versetzt; bis zum Tode am 20. 2. 1944 war er dann ans Bett geheftet. All das Leiden duldete er mit heiliger Ergebenheit.

Lojze Ambrožič

OBSEDENEC V KAFARNAUMU (Mr 1,21-28)

Dejstvo, da je eksorcizem v Kafarnaumu prvi od mnogih čudežev, ki jih Marko navaja v svojem evangeliju, kaže, da mu pripisuje velik pomen; reči smemo, da ima v evangeliju programatično vlogo, kajti ob njem najdemo teme in besedišče, ki so za Marka značilne. Seveda je eksorcizem že kot tak vreden razprave. Od mnogih razlogov za razpravo naj omenim le dva. Prvič je imelo v Jezusovem delu in oznanjanju zdravljenje obsedencev nadvse pomembno nalogo pokazati skrito pričujočnost božjega kraljestva, ker je uničevalo satanovo moč nad ljudmi očitneje od drugih čudežev. Drugi razlog je v tem, da je večini današnjih kristjanov eksorcizem precej tuj in misel nanj nekoliko neprijetna, ker je pač silno »neznanstven«. Skoro edina izjema v tem oziru so člani katoliških in nekatoliških karizmatičnih skupin, ki so pa včasih prehitro in prenaivno pripravljeni najti obsedenost v primerih, ki so naravno razložljivi.

Namen članka je odluščiti Markov delež v besedilu perikope od občestvenega izročila, ki je obstajalo, preden je začel pisati svoj evangelij, preštudirati pomen in namen tega izročila in se vprašati, kaj mora in more eksorcizem pomeniti nam.

1. Markova redakcija in občestveno izročilo

Nezadostna, toda ne povsem nepravilna primerjava glede pisanja sinoptičnih evangelijev bi bila kompozicija mozaika: kot ima umetnik na razpolago že narejene kocke raznih barv, ki jih razporedi in vloži v mavec po svoji celotni zamisli, takó so imeli evangelisti pred seboj mnogo krajših ali daljših besedil, ki so jih hranile, posredovale in razglašale krščanske občine v svojem ustnem in delno brez dvoma že pisanem izročilu; ta besedila so evangelisti uredili, priredili in povezali tako, da njih bralci ne zaznajo le misli posameznih besedil, ampak slišijo v njih tudi odmev osnovne in vodilne misli celotnega dela in njenih odtenkov. Prva naloga redakcijske kritike obstoji torej v dviganju izročilnih kock iz avtorjevega mavca; ima seveda še druge in važnejše naloge, ki pa ne pridejo v poštev v naši razpravi.

Poskus ločiti redakcijo od izročila ne more zmeraj privesti do trdnih zaključkov, vendar nam Mr 1, 21—28 dovoli precej varno sodbo. 22. vrstica je skoro gotovo del Markovega redakcijskega mavca, ker najdemo v njej zanj značilne besede in teme: nauk **(didahé)** z oblastjo **(exousía)** in strmenje nad naukom.[1] Bilo bi seveda napačno misliti, da je šele Marko te besede uvedel v izročila, ki jih imajo na razpolago sinoptiki; brez dvoma

[1] Gl. E. Schweizer, »Anmerkungen zur Theologie des Markus«, **Neotestamentica** (Zürich: Zwingli, 1963), 95—96; »Die theologische Leistung des Markus«, **Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments** (Zürich: Zwingli, 1970), 24—29; R. Pesch, »Ein Tag vollmächtigen Wirkens Jesu in Kapharnaum«, **Bibel und Leben** 9 (1968), 117—127.

jih je našel v izročilu, toda jim dal poudarek in poseben prizvok, ki jih pred njim niso imele. Tudi prvi stavek 21. vrstice, »In pridejo v Kafarnaum«, je najbrž plod Markovega peresa, kajti glagol **eisporeúomai** in zgodovinski sedanjik sta značilna za njegov stil.[2] Drugi stavek 21. vrstice je bil z izjemo besede »takoj« **(eutýs)**, ki jo Marko zelo rad uporablja, najbrž že v izročilu, ki tudi drugod ohranja spomin na Jezusovo učenje in delo ob sobotah v judovskih shodnicah. 28. vrstica je tipična Markova posplošitev, ki jo često najdemo na koncu njegovih pripovedi o čudežih (npr. 1, 34.45);[3] omenja tudi Galilejo, ki služi v prvi polovici evangelija kot splošna lokalizacija za mnoga izročila; večina izročil namreč ni ohranila spomina na kraje in čase dogodkov v Jezusovem življenju.[4] 27. vrstico moramo vsaj deloma pripisati izročilu, ker vsebuje značilnost večine pripovedi o čudežih, zborni zaključek namreč, ki govori o strmenju prič in vprašanju o čudežu ali čudodelniku. Obenem pa odkrijemo v tej vrstici tipično Markovo omembo učenja z oblastjo. Pred Markovim posegom se je 27. vrstica najbrž glasila podobno Mr 4, 41, ki zaključi pripoved o pomirjenju viharja na morju — pripoved, ki je v marsičem enaka Mr 1, 21—28.

Besedilo, ki ga je Marko našel v izročilu, je bilo torej verjetno naslednje:

> V soboto je stopil v shodnico in učil. Bil pa je v shodnici človek z nečistim duhom, ki je zakričal: »Kaj imaš ti z nami, Jezus Nazarečan? Si prišel, da nas pogubiš? Vem, kdo si — svetnik božji.« Jezus mu je zapovedal: »Umolkni in pojdi iz njega!« In nečisti duh ga je stresel in zavpil z močnim glasom ter šel iz njega. In ostrmeli so vsi, tako da so se med seboj vprašali: »Kdo je to, da celo nečistim duhovom ukazuje in so mu pokorni!«

Besedilo ima torej klasično obliko pripovedi o eksorcizmu: soočenje med Jezusom in obsedencem; samoobramba zlega duha, ki govori prek obsedenca; Jezusova zapovedujoča beseda; odhod zlega duha, ki se izraža v obsedenčevih krčih in kriku; začudenje ali strah prič, ki zaznajo božjo dejavnost v nenadnem ozdravljenju. Perikopo je Marko uokviril v učenje z oblastjo in prenesel strmenje prič od čudeža na nauk.

2. Občestveno izročilo

Prvi krščanski misijonarji in učitelji niso ohranili spomin na Jezusova dela in besede v prvi vrsti zato, ker so bila zgodovinska dejstva, pač pa, ker jim je bil Jezusov prihod evangelij — vesela novica. Izročil niso oznanjali in učili le zaradi zanimanja za zgodovino kot táko, ampak predvsem zaradi njih vseodločujoče pomembnosti za življenje krščanskih občin in

---

[2] Gl. J. C. Hawkins, **Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem** (Oxford: Clarendon, 1909), 12, 143—148.

[3] Trditev, da so določeni stavki ali povzetki spod Markovega peresa, noče reči, da jih je pisal brez vsake opore na izročila in spomine ohranjene v izročilih; hoče reči le, da Marko piše svobodno in ne citira že ustvarjenega ustnega ali pisanega izročila.

[4] Gl. W. Marxsen, **Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT** 67; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 35—61.

vseh ljudi. V čem je torej bila zanje pomembnost eksorcizma? Prvi vir pomembnosti je brez dvoma dejstvo, da eksorcizmi, ki jih oznanjajo krščanski misijonarji in učitelji, niso dejanja katerega koli judovskih ali poganskih čudodelnikov, ki so delovali v Jezusovem času in mladi Cerkvi (gl. Mt 12, 27), ampak dejanja vstalega Gospoda in Mesija. Drugi vir pomembnosti leži v tem, da Jezusovi eksorcizmi in drugi čudeži vsebujejo, vidno izražajo in takó predstavljajo njegovo celotno delo dokončnega in popolnega odrešenja. So reprezentativna dejanja in ne le osvoboditev posameznikov izpod oblasti enega ali več zlih duhov. Zanimivo menjavanje ednine z množino v besedilu kaže, da zli duh ne govori le zase, ampak v imenu vsega satanovega kraljestva: »človek z nečistim duhom«, »si prišel, da nas pogubiš«, »vem, kdo si«, »Jezus mu je zapovedal«, »celo nečistim duhovom ukazuje«. Besede »Kaj imaš ti z nami?« pomenijo »z nami nimaš nič opraviti«, »pusti nas pri miru« in služijo kot samoobramba zlega duha, ki ne brani le sebe in svojo posest, ampak celotno »posest« zlih duhov proti človeku, kogar prihod grozi vsem.

Preden nadaljujemo, je treba vsaj na kratko povedati, kaj je mislil Jezusov čas o zlih duhovih. Glavni viri za to so medzavezne apokrifne knjige in zgodnja rabinska literatura. Iz njih razvidimo, da so Judje že nekaj stoletij pred Kristusom verovali v preknaravna bitja, od katerih so bila nekatera dobra (angeli) in druga slaba (demoni). V Jezusovem času je bilo razširjeno apokaliptično gledanje na svet, ki je prepričano, da je svet v kleščah demonov; ti se upirajo Bogu in vsemu dobremu. Vera v božje stvarjenje Judom seveda ni dopuščala popolnega dualizma, ki ga je učil Zoroaster, vendar je apokaliptična literatura precej pesimistična glede na ta svet. Čeprav je in ostane božja last, je demonom dovoljena precejšnja oblast nad njim (gl. Lk 4, 6—7). Demoni stiskajo, uničujejo, rušijo, razdirajo, gospodujejo nad pogani, napadajo izvoljeno ljudstvo; Izraela seveda ne morejo uničiti, toda tudi nad njim imajo delno oblast. Skušajo zagospodariti nad človeškim umom, ljudi zapeljujejo, kvarijo in vodijo v odpad od Boga. So vzrok prvega greha in vseh drugih grehov; povzročajo zlo, tako moralno kot telesno, čustveno in umsko. Ko žive v zraku, podzemlju in puščavi, so zavezniki divjih in strupenih živali. Njihov kolovodja ima različna imena: Mastema, Beliar, Satan; v NZ najdemo predvsem ime Satan in včasih Beelzebul. Podoba demonov ni povsem enotna; za NZ je značilno to, da le Satan zapeljuje v greh, medtem ko demoni, njegovi oprode, povzročajo telesne in umske bolezni in nadloge. Novozavezni in apokrifni literaturi pa je skupno prepričanje, da je obdobje Satanove oblasti nad ljudmi in svetom odmerjeno; prihaja namreč čas, ko bo Bog uničil Satanovo moč, osvobodil svet vsega zla in uvedel svoje neomejeno in neuničljivo kraljestvo.

Demonov krik »Si prišel, da nas pogubiš?« je torej retorično vprašanje, ki nakaže smisel eksorcizma: v Jezusovem delu že poteka dokončno uničenje moči zlih duhov. Kontekst eksorcizma je torej eshatološki, kajti ob njem smo priče končnega in odločilnega soočenja med Bogom in silami zla, ki do neke mere vladajo svetu in človeštvu. Jezus je edini posrednik dokončnega božjega posega v zgodovino, ki s tem, da človeštvo popolnoma osvobodi zla, osnovno preoblikuje zgodovino samo.

Z besedami »Vem, kdo si — svetnik božji« zli duh nadaljuje svojo obrambo proti Jezusu. Ozadje te poteze, ki je skupna mnogim judovskim, poganskim in krščanskim pripovedim o eksorcizmu, je prepričanje, da eksorcist, ki izve za demonovo ime, dobi moč nad njim; prav takó tudi demonovo poznanje eksorcistovega imena vzame moč eksorcistu, da bi ga izgnal.[5] Krščanskim misijonarjem in učiteljem je ta že ustaljeni element strukture pripovedi o eksorcizmu služil kot sredstvo pri razglašanju Jezusovega poslanstva in njegove božje moči: vsi poskusi zlega duha, da bi se Jezusa otresel, so že vnaprej obsojeni na poraz in dosežejo prav nasprotno od tega, kar nameravajo, kajti njegovi kriki samoobrambe razglase, kdo je Jezus. »Svetnik božji« je eden od mnogih poskusov mlade Cerkve, da bi izrazila Jezusovo poslanstvo čimbolj adekvatno; ozadje tega kristološkega naslova je ena od variant mesijanskega upa v SZ in apokrifni literaturi, pričakovanje namreč eshatološkega preroka, kateremu bo Bog dal moč premagati zlo na svetu.[6] Naslov »svetnik božji« novi zavezi ni vtisnil enako močnega pečata kot nekateri drugi, npr. Kristus, Sin božji, Sin človekov itd., ker je Cerkev pač kmalu občutila, da ne pove dovolj. Marku pomeni brez dvoma že isto kot Sin božji.

25. vrstica je zelo pomembna, ker nam najbolj jasno pove, kako je najzgodnejša Cerkev razumela Jezusove eksorcizme. Grški glagol **epitimáo**, preveden ponavadi prešibko z »zapovem«, »grajam«, »zagrozim«, ima svoje ozadje v hebrejskem glagolu **g^{e}r**. Ta hebrejski glagol izraža in opisuje vsemogočno besedo, s katero si Bog podvrže sovražne sile in uporne ljudi. Tu je treba poudariti, da ne najdemo tega glagola nikoli v poganskih pripovedih o eksorcizmu in zelo poredko v judovskih, in še v teh je izgnanje samo pripisano predvsem Bogu, potem ko eksorcist moli in položi roke na obsedenca. V NZ pa Jezus ne moli in ne polaga rok na obsedenca, ampak enako Bogu kratko in malo zagrozi hudemu duhu, ta pa se mu nemudoma podvrže. Glagol **epitimáo** nam trej pokaže, da je prva Cerkev razumela Jezusove eksorcizme kot božje eshatološko uničevanje satanovega kraljestva.[7] S tem je razglašala Jezusovo lastno prepričanje, izraženo v njegovem nedvomno avtentičnem reku pri Lk 11, 20 (Mt 12, 28), »če pa izganjam hude duhove s prstom božjim, tedaj je božje kraljestvo prišlo k vam.« Jezus namreč dobro ve, da njegovo poslanstvo ne obstoji v oznanjanju izključno prihodnjega božjega kraljestva, ampak v ljudem še ne popolnoma razvidnem uresničevanju te bistveno bodoče stvarnosti v sedanjosti. Božje kraljestvo je že navzoče v njegovih čudežih, odpuščanju grehov, ustvarjanju občestva učencev, ki je spočetek Cerkve, itd.

Naj omenim v tej zvezi še kristologijo, na katero jasno namigavata tako **epitimáo** kot Jezusov rek. Jezus ve, da se po njem ustvarja božje kraljestvo, namen vsega božjega dela; ve, da je to, kar se dogaja v njem in po njem, končni namen stvarjenja, klica očakov, odrešenja iz Egipta

---

[5] Gl. K. Kertelge, **Die Wunder Jesu im Markus-evangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (STANT** 23; München: Kösel, 1970), 53.

[6] Gl. F. Hahn, **Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT** 83; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 235—241.

[7] Gl. H. C. Kee, »The Terminology of Mark's Exorcism Stories«, **New Testament Studies** 14 (1967—68), 232—246; J. Plevnik, »The Parousia as Implication of Christ's Resurrection«, J. Plevnik, ed., **Word and Spirit: Essays in Honor of D. M. Stanley on his 60 th Birthday** (Willowdale, Ont.: Regis College Press, 1975), 234—246.

in zaveze z Izraelom, klica prerokov in modrecev. Dokončno, popolno in večno združenje človeštva z Bogom, ki ga ne bo motila ne smrt ne bolečine in ne greh — to je namreč božje kraljestvo, se že uresničuje v Jezusovem poslanstvu. Jezus je trdno prepričan, da ni božjega dejanja, ki bi moglo nadkriliti in spopolniti to, kar se po njem že godi. O istem je prepričana Cerkev; ve, da živi v eshatološki dobi, ko so sile prihodnjega kraljestva že dejavne v njej po Kristusu. Ve tudi, da so Jezusova dela božja dela: kar SZ pripiše Bogu, to NZ samo po sebi umevno pripiše Kristusu. Ko pa govorimo o tem, kaj je Jezus mislil o sebi, in o kristologiji evangelistov, opazimo, da je bila predvsem — čeprav ne izključno — funkcionalna in ne esencialistična. Tu se moramo spomniti, da njihov miselni sistem daje funkciji tisto prednost, katero naš miselni sistem daje naravi. Če za nas še zmeraj velja načelo »operatio sequitur esse«, je zanje veljal v prvi vrsti princip »esse sequitur operationem«. Nova zaveza nam prikaže predvsem Kristusova božja dela, medtem ko poznejše dogme in teologija razglašajo njegovo božjo naravo. Ta razvoj je bil neobhodno potreben, če je hotela Cerkev pravilno oznanjati nauk nove zaveze o Kristusu grško mislečim ljudem. Če namreč hočemo pravilno in adekvatno preliti določen nauk iz miselnega sistema, za katerega je funkcija pomembnejša od narave, v miselni sistem, za katerega je narava važnejša od funkcije, moramo izraziti funkcionalne trditve v esencialističnih kategorijah. Zato smemo trditi, da v omenjenem Kristusovem reku o eksorcizmih in v **epitimáo** pri Mr 1, 25 že najdemo zametek tistega, kar povesta Janezov evangelij v 5, 17—23 in kalcedonski koncil.

Jezusov ukaz »Umolkni in pojdi iz njega!« ima namen zlomiti demonov odpor in ga oropati njegove posesti. Dejstvo, da zli duh ve, kdo je Jezus, mu ne pomaga, kakor bi mu pomagalo proti navadnemu eksorcistu, kajti Jezusova oblast je neomejena eshatološka moč dokončnega božjega odrešenja, proti kateri je zaman vsak odpor. Zli duh mora ubogati takoj; kakor v SZ, tako tudi tu najdemo vzročno zvezo med g^{c}r **(epitimáo)** in begom Bogu sovražnih sil (gl. Iz 17, 13—14; 30, 17; Nah 1, 4; Mal 2, 3; Ps 104, 7). Obsedenčevi krči in krik ponazorijo tako resničnost ozdravitve kot to, da je demonov odhod neprostovoljen.

27. vrstica zaključuje pripoved s strmenjem prič, ki služi kot potrdilo ozdravitve in kot izraz zavesti, da je v Jezusu na delu Bog sam. R. Bultmann in M. Dibelius, očeta oblikovne kritike, sicer pripisujeta koralni zaključek krščanskih pripovedi o čudežih vplivu poganskih helenističnih različic, toda v zadnjem desetletju so mnogi podvomili o pravilnosti njunih trditev. K. Tagawa[8] in K. Kertelge[9] pokažeta, da Dibelius in Bultmann ne nudita zadostnih dokazov za svoje trditve, in nakažeta obenem mnogo verjetnejše ozadje tega elementa pripovedi o čudežih v LXX in apokrifni literaturi. Pokazal sem, da najdemo v SZ in NZ opise človeškega odziva na božja dejanja, ki imajo enako strukturo kot Mr 1, 27.[10] Obrazec sestoji iz naslednjih elementov: omemba božjega dejanja, začudenje ljudi in vprašanje

[8] **Miracles et évangile: la pensée personnelle de l'évangéliste Marc** (Paris: Presses universitaires de France, 1966), 92—94.

[9] **Die Wunder** (gl. op. 5), 99—102.

[10] »New Teaching with Power (Mk 1, 27)«, J. Plevnik, ed., **Word and Spirit**, 126—128.

v direktnem govoru; najdemo ga v 1 Mojz 42, 28; 1 Kr 9, 8 (2 Kron 7, 21); Iz 52, 13—53, 1ss; Ezek 26, 16—17; Dan 3, 24—25; Modr 5, 2—3; Mt 9, 33; Mr 1, 27; 2, 12; 4, 41; 6, 2; Lk 1, 64—66. Začudenje in strah kot odziv na božja dejanja sta stalen pojav v vsem sv. pismu in v apokrifni judovski literaturi. Pomen strmenja ob koncu pripovedi o čudežih je torej razviden: izraža namreč prepričanje, da so Jezusovi čudeži vidna znamenja že navzočega božjega kraljestva, ki je največje božje dejanje v prid človeku.

3. Zgodovinskost Jezusovih eksorcizmov

Ni dvoma, da je Jezus opravljal dejanja, ki so veljala v njegovem času za izganjanje hudih duhov. To nam potrdijo že pripovedi o eksorcizmih v evangelijih; še večjo gotovost pa nudita omenjeni Jezusov rek, ki sta ga Matej in Luka našla v tako imenovanem dokumentu Q, in kontroverza o Beelzebulu, ki sta jo ohranila tako Marko kot Q (Mr 3, 20—27; Lk 11, 14—23; Mt 12, 22—30).[11] Kontroverza nam pove, da si Jezusovi nasprotniki niso znali razložiti njegovih eksorcizmov naravno in so se morali zateči k poglavarju hudih duhov.

Toda za današnjega bralca NZ s tem še niso odgovorjena vsa vprašanja, ki se porode ob pripovedih o eksorcizmu. Prepričanje Jezusovih sodobnikov in njegovih bližnjih in daljnih učencev, da izganja hude duhove, namreč ni sad samega razodetja, ampak razodetja, ki se izraža, kot se pač mora, če nam hoče kaj pomeniti, v miselnih kategorijah, ki imajo sicer resnično in trajno veljavo, so pa obenem časovno in krajevno pogojene. Zgoraj smo govorili o predstavah Jezusovega in poznejšega časa o demonih in njihovem delu; imel jih je za vzrok raznih takrat izrednih bolezni, pri katerih mi s popolnim mirom iščemo in najdemo naravne vzroke; dober primer je Mr 9, 14—29, kjer vsi simptomi dajejo slutiti božjast. Nemogoče je zanikati, da so medicinski pojmi Jezusovega časa pobarvali razumevanje in razglašanje njegovih čudežnih dejanj; in prav takó je za nas nemogoče sprejeti te medicinske pojme. Skoro v vseh primerih eksorcizma nam je nadalje nemogoče rekonstruirati vrste bolezni, ki jih je Jezus ozdravil, kajti zgodnjim krščanskim misijonarjem in učiteljem ni šlo za simptome, ampak za resnično vsebino teh dejanj, ki obstoji v eshatološki zmagi nad zlom in njegovimi povzročitelji.

Zaradi teh dejstev ubirajo današnji kristjani v svojih pogledih različne poti. Mnogi, ki pojava obsedenosti kot takega zaradi njegove »neznanstvenosti« ne dopuščajo, imajo vse izganjanje hudih duhov v NZ za navadne ozdravitve. Marsikdo od teh je še nadalje prepričan, da so vsa Jezusova dejanja, ki jih NZ predstavlja kot čudežna, naravno razložljiva in je torej edino, kar od pripovedi o čudežih ostane veljavno za modernega kristjana, le nauk, da nam Bog v Jezusu nudi eshatološko odrešenje.[12] To mnenje ostro loči pomen dejanja od dejanja samega in nas veže na božji izvor

---

[11] Gl. R. Pesch, **Jesu ureigene Taten?: Ein Beitrag zur Wunderfrage (Quaestiones disputatae** 52; Freiburg: Herder, 1970), 20—25.

[12] Npr. W. Schmithals, **Wunder und Glaube: Eine Auslegung von Markus 4,35—6,6 a (Biblishe Studien** 59; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970).

pomena, medtem ko zanika ali vsaj dvomi o neposredni božji vzročnosti dejanja. To gledanje se mi zdi nesprejemljivo iz več razlogov, kljub temu da si ga je osvojil marsikak ugleden ekseget in teolog. Predvsem je ločitev dejanja od pomena dejanja nekaj popolnoma tujega svetopisemski misli, in to ne glede na miselni sistem, ki ga uporabljamo. Kot vsa božja dejanja v SZ in NZ vsebujejo to, kar oznanjajo, in oznanjajo odrešenje le toliko, kolikor ga vsebujejo, tako tudi čudeži niso prazna znamenja nečesa, česar v njih ni in kar jim mora razlaga vernika šele naprtiti, namreč odrešilni pomen. Poleg tega se celotno sv. pismo upira redukciji božjih dejanj v samo abstraktno besedo, ki daje vtis, da so dejanja le poljubno izbrana ponazoritev učne snovi. Res je seveda, da je potrebna vsaj neka vera v Boga, preden moremo zaznati kak dogodek kot čudežen,[13] toda prav tako moramo vsaj nekoliko poznati sočloveka kot prijatelja, preden zaznamo prijateljstvo, ki resnično leži v njegovem stisku roke, objemu ali smehljaju. Božje kraljestvo mora biti navzoče v čudežih samih, preden ga morejo oznanjati; zaznavati kraljestvo le v pomenih in besedah je mogoče le miselnosti, ki se ne zaveda dovolj celotnosti božjega stvarjenja in odrešenja ter ima grško koncipirano besedo za edino nosilko zveličanja.

Drugi razlog, ki govori proti temu gledanju na čudeže, je v njegovi kapitulaciji sicer zelo razširjenemu, toda dejansko zmeraj manj prepričljivemu nazoru, ki ima naravo s človekom vred za avtonomno in razumsko popolnoma razložljivo. Današnji misleci se začenjajo zavedati, da **vseobsegajoči** »nespremenljivi zakoni narave«, »zgodovinske nujnosti« ipd. niso predmet znanstvenega opazovanja in dognanja, ampak nedokazani razumski vzorci, ki pogojujejo opazovanje samo in v katere um polaga opažene fenomene.[14] Samo spoznanje narave in njenega funkcioniranja ne zahteva in ne podpira avtonomističnih podmen, ki »osvobode« stvarstvo Stvarnika in Odrešenika; te podmene so abstrakcija resničnega sveta, ki ne more zajeti vse stvarnosti, in postulat, katerega osnova je vera v samozadostnost človeškega uma. Ta vera v samozadostnost uma često nehote in nevede postavlja meje mogočostim stvarstva in Stvarnika. Čudež pa, ki je bistveni del razodetja in ne kak njen časovno pogojeni privesek, kljubuje ne le človekovi težnji po etični avtonomiji, ampak predvsem njegovi težnji po umski samozadostnosti, ki je osnova deklaracije etične neodvisnosti. Je vidno znamenje eshatološkega preoblikovanja človeka in sveta, ki ga je Bog že začel s tem, da je poslal svojega Sina in ga obudil od mrtvih kot »prvino njih, ki so zaspali«.[15]

Glede obsedenosti kot take je seveda treba priznati, da nam je marsikaka predstava zvezana z njo v krščanski in nekrščanski preteklosti po pravici postala nesmiselna in celo odvratna — pomislimo le na sežiganje čarovnic, uroke, vraže ipd. Vendar se moramo v svoji svobodi od predsodkov preteklosti vprašati: Ali se nekaterim od nas ne mudi preveč nedolžno pogoltniti predsodke in silno lahkoveren ikonoklazem sedanjosti.

---

13 Gl. F. Rode, »Struktura in razločevanje čudežev«, **Bogoslovni vestnik** XXVIII (1968), 97—105.

14 Gl. A. Trstenjak v A. Trstenjak i. dr., **Meje spoznanja** (Celje: Mohorjeva družba, 1974), 161—164; tudi Lev Shestov, »A Thousand and One Nights«, **Potestas Clavium** (tr. B. Martin; Chicago: Regnery, 1970), 1—26.

15 Gl. B. Bron, **Das Wunder: Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs** (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 226—248.

Vsekakor je zanimivo, da poosebljeno zlo »slavi« svoj povratek v zavest mnogih vernikov in brezvercev — resda včasih nevarno ali naivno, prav ko si naše bolj razsvetljene teologije domišljajo, da so se hudiča znebile.

Čeprav pa smo pripravljeni sprejeti mogočost obsedenosti, problem še ni rešen. Prav mogoče je namreč, da so bili nekateri Jezusovi eksorcizmi res le ozdravljenje raznih bolezni, katere so imeli njegovi sodobniki za izredne in prekonaravno povzročene. Glavni namen pripovedi o eksorcizmu ni bilo oznanjanje primitivnih diagnoz, ampak razglašanje dokončnega božjega odrešenja. Zlo, premagano v Jezusovih čudežnih dejanjih, ni le individualno, ampak reprezentira zlo v vsem stvarstvu; ozdravitve niso le plod Jezusovega usmiljenja do posameznikov, ampak konkreten izraz božjega eshatološkega in vseobsegajočega usmiljenja. Kontekst eksorcizmov je dokončno uničenje vseh oblik moči, ki jo zlo še ima nad božjim stvarstvom. Eksorcizem je torej zakrament božjega kraljestva, učinkovito znamenje, ki že vsebuje to, kar napoveduje.

Kaj smemo reči o zgodovinskosti raznih elementov v Mr 1, 21—28? Lokalizacija v Kafarnaumu je redakcijska in kot taka ni najzanesljivejša, kajti težko je misliti, da bi Marko vedel za kraj dogodka, ko ga izročilo samo ni vedelo; Kafarnaum mu rabi za sredstvo, s čigar pomočjo oblikuje svoje redakcijsko konstruirano življenje Jezusa. Besede demona so močno pobarvane po tedanjih pogledih na zle duhove, služijo predvsem namenu razložiti vsebino eksorcizma, zato najbrž niso zgodovinske tako, kot da bi bile posnete z magnetofonom. Jezusove besede bi mogle biti zgodovinske, toda priznati je treba, da so značilne za pripovedi o eksorcizmu in služijo istemu namenu kot demonove besede. Isto velja o krčih in kriku obsedenca, ko ga zapušča zli duh. Začudenje očividcev, sicer samo na sebi zelo verjetno, prav tako rabi predvsem teološkim namenom. Zgodovinska pa je brez dvoma osnova, Jezusov čudež namreč, ki so ga očividci razumeli kot eksorcizem.

4. Kako naj pridigamo o eksorcizmu?[16]

Osnovni smisel Jezusovih čudežev in posebej eksorcizmov ohranja svojo resničnost in veljavo danes kot nekdaj: čudeži so konkretna znamenja prihoda končnega božjega odrešenja, v katerem Bog privede svoje stvarstvo do namena, ki si ga je postavil pred stvarjenjem. Ob njih moremo razviti naslednje misli:

a) reprezentativni značaj čudežev;

b) celostni značaj Jezusovega odrešenja — prišel nas je odrešit vsega zla, takó telesnega kot duhovnega;

c) poslanstvo Cerkve je nadaljevanje Jezusovega dela (gl. Mr 6, 7—13; Mt 9, 35—10, 15) — njena naloga je zdraviti človeštvo duhovno, telesno, čustveno in umsko;

č) Cerkev se mora stalno in živo zavedati vira in namena svojega dela za svet; brez te zavesti bo njeno delo postalo prometejsko;

[16] Naj omenim le dve od mnogih del, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem: K. Frör, **Wege zur Schriftauslegung: Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt** (Düsseldorf: Patmos, 1968), 325—339; R. H. Fuller, **Interpreting the Miracles** (London: SCM Press, 1963), 110—125.

d) čudež kljubuje človekovi težnji po umski in etični avtonomiji;

e) potreba vere, ki ima pogum upati na čudeže.

Gornje misli seveda ne izčrpajo niti perikope Mr 1, 21—28, še manj pa druge evangeljske pripovedi o čudežih in eksorcizmih.

Povzetek

OBSEDENEC V KAFARNAUMU (Mr 1, 21—28)

Lojze Ambrožič

Namen sestavka je: 1. odluščiti Markov delež v besedilu od občestvenega izročila; 2. pokazati pomen in namen tega izročila in 3. pomen eksorcizma za nas.

1. Markov delež pri besedilu določa avtor tekstnokritično zelo previdno in priznava, da ima ugotovitev le značaj verjetnosti.

2. Za izročilo pomenijo eksorcizmi razodetje Mesijeve božje moči in kažejo obenem na dokončno in popolno odrešenje. V zvezi s tem pisatelj na konkretnem zgledu zelo lepo pokaže prehod od semitskega funkcionalnega h grškemu esencialističnemu izražanju.

3. Ko obravnava pomen eksorcizmov za nas, govori najprej o zgodovinski resničnosti obsedenosti, ki je načelno ni moč zanikati. Resnični eksorcizmi ali pod tem imenom izvršena ozdravljenja bolezni vsebujejo in oznanjajo odrešenje. Pri tem pisatelj s kritično resnostjo obravnava različna skrajna stališča v zvezi z obsedenostjo.

Na koncu poda nekaj misli, kako naj bi o eksorcizmih pridigali danes.

Zusammenfassung

DER BESESSENE IN KAFARNAUM (Mr 1, 21—28)

Lojze Ambrožič

Die Absicht des Aufsatzes ist: 1. Absonderung des Markusanteils von der Gemeindeüberlieferung im Texte; 2. Aufzeichnung der Bedeutung und der Absicht der Gemeindeüberlieferung; 3. Bedeutung der Exorzisme für uns.

1. Der Markusanteil im Texte ist textkritisch sehr behutsam als wahrscheinlich bestimmt.

2. Für die Überlieferung bedeuteten die Exorzisme Messias göttliche Macht und dienem als Hinwies der endgültigen und volkommenen Erlösung. Nebenbei zeigt der Verfasser am konkreten Beispiel sehr schön den Übergang von semitischer funkzionalen zur griechischen essenzialistischer Ausdrucksweise.

3. Bei der Besprechung, welche Bedeutung die Exorzisme für uns haben, spricht der Verfasser zuerst von geschichtlicher Wirklichkeit der Besessenheit, die grundsätzlich nicht verneint werden kann. Die wirklichen Exorzisme oder unter diesem Namen ausgeführte Krankenheilungen enthalten und verkündigen die Erlösung. Hier behandelt der Verfasser auch verschiedene extreme Stellungnahmen zur Besessenheit.

Am Ende gibt er einige Hinweise, wie man heute über Exorzismus predigen sollte.

Francè Rozman

HUDI DUH SKUŠA JEZUSA

(Mt 4, 1—11; Mr 1, 12. 13; Lk 4, 1—13)

Čeprav ekseget ni dolžan dokazovati zgodovinsko resničnost evangeljskih dogodkov in ne rekonstruirati njihov potek v prostoru in času, ampak mora predvsem pojasnjevati njihov pomen in opozarjati na versko sporočilo, ki ga vsebujejo, vendar pri razlagi hudičevih skušnjav zaradi današnjih različnih teoloških interpretacij hudiča in demonov ne moremo mimo tega. Današnji človek je ves prevzet od uspeha izkustvenih znanosti in prepojen z racionalizmom. Spričo tega ni čudno, če pri branju evangeljskih pripovedi, kjer nastopajo nadnaravna bitja, sprva doživi nekak šok in se vpraša: Ali je to sploh mogoče. Kristjan se sicer zaveda, da so evangeliji etično nenadkriljivi spisi, vendar pri branju dogodkov, ki so jih narejale nadnaravne sile ali osebe, misli, da bi bilo treba to ali ono danes 'drugače povedati', morda celo 'izpustiti' ali 'demitologizirati'. Med takšne dogodke sodijo nedvomno skušnjave, s katerimi je hudič skušal Jezusa odvrniti od načrta, po katerem je Bog sklenil odrešiti človeštvo. Ob tej priliki se prvič pojavi v novi zavezi »stara kača, ki se imenuje hudič in satan« (Raz 12, 9) kot osebno bitje in s pregovarjanjem, ki ga celo odeva v plašč božje besede (prim. Mt 4, 6; Lk 4, 10), Jezusa odvrača od božjega sklepa. Jezus se je srečal ob svojem javnem nastopu z »ubijalcem od začetka« (Jan 8, 44) iz oči v oči. Kakšno je bilo njuno srečanje, če je pa hudič duhovno bitje oziroma »sploh ni realno bitje«, kakor uče nekateri sodobni teologi?[1]

KAJ MORE SODOBNA EKSEGEZA ZANESLJIVEGA REČI O HUDIČEVEM OBSTOJU?

Kakor bi bilo smešno reči, da tega, česar ne vem, sploh ni, ko se pa ob srečanju z bolj razgledanim človekom spontano prepričam, da sem vedel zelo malo, tako bi bilo tudi naivno vztrajati v prepričanju, da nadnaravnega sveta ni, ker se ne srečujem z njim kot z ljudmi na ulici. Nadnaravnih stvarnosti s čutili sploh ni mogoče zaznati, ker povsem presegajo naravo, »zato Boga ni nikoli nihče videl« (Jan 1, 18), vendar sv. pismo takoj pristavlja, »da nam je edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, o njem govoril« (prim. Jan 1, 18b), s čimer hoče reči, da nadnaravne stvarnosti poznamo iz njihovega poseganja v svet in njihovega delovanja v njem. In kako se je izoblikovalo prepričanje, da biva osebno bitje, ki je v bistvu zlo?

Kakor je Izrael spoznal Boga iz zgodovine in po zgodovini, tako tudi vsa njegova zgodovina spričuje, »da bivajo temne sile, ki so se vztrajno upirale vzpostavitvi božjega kraljestva na zemlji. Posegale so po najrazličnejših zunanjih sredstvih, od mogočnih državnih mehanizmov do človeške

[1] Christian Duquoc v članku Symbole ou réalité, objavljenem v: Lumière et Vie (1966); Herbert Haag, Abschied vom Teufel. Benziger Verlag. Einsiedelen 1973.

osebne slabosti, grobih ukazov in prefinjenih vabil, skratka, oblike so bile tisočere, namen pa vedno isti: Bog ne sme gospodovati na zemlji in njegov načrt se ne sme uresničiti. Šele zadnja stoletja pred Kristusom je Izrael jasneje spoznal v ozadju Bogu sovražnih nastrojenj osebno bitje. Obstaja nekdo, ki se zavestno upira Bogu.«[2] Čeprav je sam po sebi neviden, vemo zanj, ker vpliva na druga bitja in prek njih deluje tako, da v luči vere takoj razpoznamo njegovo fiziognomijo. Ker je duhovne narave, more uporabljati najrazličnejša sredstva, da se vojskuje proti Bogu.

Ali je potem satan stvaritev izraelskih teologov, ki so delovali po babilonski sužnosti, kakor misli tübinški profesor za staro zavezo Herbert Haag v knjigi Slovo od satana? Zadnja stoletja pred Kristusom so izraelski teologi močno poglobili pojem o Jehvejevi svetosti in ga niso upali imeti za vzrok zla, kakor je mirne duše trdil pred eksilom jahvist: »Gospodov Duh je stopil od Savla in mučil ga je **zli duh, prihajajoč od Gospoda**« (1 Sam 16, 14.23; 18, 10; 19, 9; prim. še: 2 Sam 24, 1; Iz 45, 7). Ker Jahve ne more biti vzrok zla, so izmislili razumno duhovno bitje, satana, od kogar prihaja sleherno zlo.

Trditev je nevzdržna, posebno če upoštevamo razglabljanja starih narodov, zlasti judovskega, v stoletjih pred Kristusom, od kod zlo v svetu, ki spremlja človeka, od skušnjav v raju do danes. Vemo, da je šele francoski učenjak A. Lavoisier (1743—1794) odkril kisik, čeprav je res, da je človek živel od kisika, preden ga je poznal. Kakor je bil kisik prej, preden ga je človek odkril, tako je bival tudi satan prej, preden ga je človek iz razodetja dokončno spoznal. Razodetje je počasi razjasnjevalo obstoj hudobnih duhov. »Na začetku so jih svetopisemski pisatelji označevali z izposojenimi prvinami iz ljudskih verstev. V raju se pojavi kača, ki je govorila. Njo je ustvaril Bog kakor vse druge poljske živali, vendar je bila obdarovana z znanjem in pretkanostjo, tako da je prekašala človeka. Najvažnejše pa je bilo to, da je bila od prvega nastopa sovražnik človeške narave. Človeku je zavidala zaradi njegove sreče«.[3] Kljub izposojenim prvinam in simboličnemu govorjenju je popolnoma jasno, na koga je pisatelj mislil. Vse pa je dobilo poln smisel šele s Kristusovim razodetjem. Kristus je zato prišel, »da bi s smrtjo zrušil tistega, ki je imel oblast nad smrtjo, to je hudiča« (Hebr 2, 14), zato ni čudno, če se je pojavil že na začetku Jezusovega javnega delovanja, da bi ga odvrnil od začrtane smeri.

Odkod satan in demoni?

Če obstaja svet mračnih sil, ki kruto posegajo v človeško življenje, mu ne privoščijo sreče in ga stalno zavajajo v upor proti Bogu, se sprašujemo, odkod te sile in odkod njihova moč? Bog jih gotovo ni ustvaril, saj bi bil največji nesmisel ustvariti nekaj, kar bi njemu stalno nasprotovalo; spet pa ni mogoče, da bi bile od vekomaj, ker potem Bog ne bi bil vsega ustvaril, kar je. Sv. pismo takoj na začetku pribije, »da je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mojz 1, 1), to se pravi, vidne in nevidne stvari ali z dru-

---

2 Wolfgang Trilling, Das Evangelium nach Matthäus,4 Düsseldorf 1970, 67, 68.

3 X. Léon-Dufour, Rječnik Biblijske teologije. Kršćanska sadašnjost. Zagreb 1969, stolpec 1225/26.

gimi besedami: »Po njem je nastalo vse in brez njega ni nastalo nič, kar je nastalega« (Jan 1, 3), zato tudi satan in demoni spadajo v božji stvariteljski dej. Ni dvojnega počela, kakor je učil Zaratustra in s svojim naukom vplival tudi na judovsko apokrifno literaturo, kar spričujejo tudi qumranski rokopisi, ki govorijo o počelu luči in počelu teme. Razodetje ne pozna dualizma. Samo Bog je vzrok vsega. Vse iz njega izhaja in se k njem povrača (prim. Raz 22, 13).

Nekateri mislijo, da so satan in demoni angeli, ki so se Bogu uprli in so bili zato pahnjeni iz nebes. Sklicujejo se na Jezusove besede: »Videl sem satana, da je kakor blisk padel z neba« (Lk 10, 18), vendar Jezus s tem nič ne pravi o satanovem poreklu, ker satan dejansko že obstaja, ampak omenja samo njegov padec. Eno je gotovo: niti Kristus niti Judje v Kristusovem času niso pojmovali satana in demone kot odpadle angele. To mnenje se je pojavilo šele med kristjani v 1. stoletju po Kristusu, verjetno pod vplivom iranskega mazdeizma.[4] Po tem nauku bivajo dobre in zlobne sile, ki se trajno vojskujejo med seboj. Verjetno se je ob spopadu zla z dobroto utrnila misel o padlih angelih. Padli so zato, ker so izdali dobroto. Demoni so božje stvarjenje. Niso bili ustvarjeni slabi, zakaj vse, kar je Bog ustvaril, je bilo spočetka ‚dobro' (1 Mojz 1, 3.10.12), ‚bilo je prav dobro' (1 Mojz 1, 31). Demoni niso bili ustvarjeni slabi, ampak so taki postali po zlorabi svoje volje. Demoni tudi niso neustvarjena bitja, niso od vekomaj. »Kdor misli, da je zlo samo od sebe obstoječe in ne izhaja od Boga, zapušča miselnost sv. pisma«.[5]

Sv. pismo nič razločnega ne pove o hudičevem poreklu, ampak samo jasno uči, da je bilo v začetku vse stvarjenje dobro, tudi satan, ki sprva celo nastopa kot božji sel na Jahvejevem dvoru (prim. Job 1, 6 sl.). »Stara zaveza zelo redko govori o satanu in vedno tako, da izstopa transcendentnost edinega Boga, pri čemer se skrbno izogiblje vsega, kar bi moglo Izraelce zavesti v dualizem, h kateremu so se vse preveč nagibali«.[6] Prav zato, ker razodetje nič ne pove o hudičevem poreklu, se je o tem bujno razcvetela ljudska domišljija.

Apokrifna Henohova knjiga (II. stol. pred Kr.) fantastično razporeja trezno svetopisemsko pripoved o ženitvi božjih sinov s človeškimi hčerami (1 Mojz 6, 2). »Dve sto božjih sinov, ki sta jih vodila Semiazas in Azazel, je hotelo priti v stik s človeškimi hčerami. Spustili so se na goro Hermon in tam z ženskami, ki so jim prišle nasproti, utešili svoje strasti. Iz njihovih ljubezenskih objemov so se rodili velikani. Bilo jih je zelo veliko, ker so angeli kar naprej oplojevali žene. Končno so ženske poučili, kako naj zavajajo moške; moške pa so naučili izdelovati nože, sulice in meče. Ljudi so naučili čarati in izdelovati bronaste malike. Vse njihove delovanje je bilo usmerjeno v to, da bi razdejali božja dela in blokirali njegovo voljo. Odkar so se padli božji sinovi vmešali v svet, vladata na zemlji anarhija in sovraštvo. Vmes je moral poseči Bog. Poslal je nadangela Mihaela. Ta je velikane pobil, toda njihove duše niso zginile s sveta. Naprej zalezujejo

---

4 Prim. nepodpisan članek Un duello senza tregua, objavljen v italijanski reviji Jesus 7 (1975) 203, ki izhaja kot priloga revije »Famiglia Mese«.

5 Iz nagovora papeža Pavla VI. pri splošni avdienci, dne 15. 11. 1972. Misli povzema, A. Rebić, Razprava o hudiču, BS 4 (1973) 493—498.

6 X. Léon-Dufour, n. d., s. 1225.

ljudi, jim škodujejo in jih pohujšujejo. Ker imajo duhovno naravo, jih nihče ne more kaznovati, zato bodo do konca sveta nadlegovali ljudi«.[7]

Obstaja še več drugih razlag o postanku demonov. Med njimi so najbolj razširjene tiste, ki pripovedujejo o uporu v nebesih ali na zemlji. V nebesih se je Bogu uprl Satanael. Upor je bil strt in Satanael je bil s sokrivci vred pahnjen iz nebes nad brezno, kjer sedaj kroži v zraku in se Bogu še naprej upira. Druga različica pa pripoveduje o satanovem uporu na zemlji. Bog mu je ukazal, naj obožuje Adama, ker je krona stvarstva. Satan je božji ukaz zavrnil, ker je imel Adama za nižjega od sebe, kajti ustvarjen je bil pozneje. Bog se je razsrdil in satana zaradi nepokorščine izgnal; satan pa se je maščeval nad Adamom in Evo in ju zapeljal v greh. Judovski spis Mišne (II. stol. po Kr.) pa pravi, da demoni niso angelskega, ampak človeškega izvora. Demoni so nedokončane božje stvari. Bog jih je ustvaril na bedenji dan pred soboto, in ker jih ni imel več časa odeti v meso, so ostali izgubljene duše.[8]

Naj se različice o poreklu demonov še tako razlikujejo, vendar vse izražajo prepričanje, da prihaja vse zlo na zemljo predvsem od demonov. Po prepričanju starih narodov žive v zraku in zalezujejo človeka. Pri tem vplivajo na njegov najbolj občutljivi del, na srce. Srce je sedež čustev in človek se po njem odloča. Kdor osvoji srce, osvoji človeka. Hudobni duh poskuša osvojiti človeško srce s tem, da udari človeka v njegovi svobodi. Njemu ne gre najprej zato, da bi človeka zavedel v greh, ampak da bi razdejal največjo umetnino božjega stvarjenja, človeka. S fizičnimi mukami in duševnimi blodnjami izvaja gospodstvo nad človekom in hkrati dosega, da se človek zaradi takšnega morečega stanja upira Bogu ali ga celo sovraži.

Število demonov je neskončno. Demon, ki je govoril iz obsedenca v Geraški deželi, je dejal: »Legija mi je ime, ker nas je mnogo« (Mr 5, 9). Vsak človek jih ima na tisoče na svoji desni in na deset tisoče na levi; če bi jih oko zaznalo, nihče ne bi preživel.[9]

Babilonci so bili prepričani, da demoni povzročajo sleherno bolezen. Tudi Hebrejci so bili istega mnenja. Vsaka bolezen je imela svojega povzročitelja. Če je kdo zbolel na očeh, pa četudi mu je nasprotnik izbil oko, so dejali, da ga je udaril demon. Posebno živčne (krč, histerija, epilepsija) in duševne bolezni (lunatičnost, shizofrenija) so pripisovali demonom in v bolnikovem vpitju skušali razpoznati, kateri demon ga je udaril. Tako so demone delili kar v skupine: **mazziqin** so tisti, ki udarijo, **lilin** so napadali samo ponoči, **šedin** so lažnivi bogovi, **seizim** so duhovi-kozli in se zadržujejo v puščavi; med vsemi pa v poznejšem izročilu posebno izstopa **satan** (herb. hassatan, aram. satana — nasprotnik, sovražnik), ki je osebno duhovno bitje in v bistvu pooseljeno zlo. Imenuje se tudi **‚skušnjavec'** (skušnjavec) in **‚obrekljivec'** ali **‚klevetnik'**, v ljudskem izrazoslovju pa **‚vladar tega sveta'** (Jan 12, 31; 16, 11), **‚Beelzebul'** (Mt 12, 27), **‚stara kača'** (Raz 12, 9), **‚ubijalec od začetka'** (Jan 8, 44), **‚bog tega sveta'** (2 Kor 4, 4) itd.

Čeprav so demoni duhovna bitja, so si jih stari narodi predstavljali v živalskem telesu, večinoma kot pošasti. Reliefi na obeliskih v Egiptu, na

---

7 Prim. Jesus 7 (1975) 204.
8 Prim Jesus 7 (1975) 205, 206.
9 Prim. Jesus 7 (1975) 198.

kraljevi palači v Perziji in babilonskih svetiščih jih upodabljajo kot pošast s pasjo glavo, kot rjovečega leva, zmaja s sedmimi glavami itd. Povečini pa imajo le živalsko telo in človeško glavo; vselej pa tudi peruti in roke. Vse to spričuje, kako so bili stari narodi ustrahovani pred demoni, posebno še, ker so po njihovem prepričanju imeli magično duhovno moč in so vplivali tudi na človekovo prihodnost. Človek je bil pred njimi brez moči. Edino sredstvo, s katerim se jih je bilo mogoče odkrižati, je bilo zarotovanje ali eksorcizem. V Kristusovem času je bilo v Palestini veliko slovitih zarotovalcev hudobnih duhov (prim. Apd 19, 13 sl.). Zarotovalec je moral najprej identificirati demona, nato je izbral ustrezno formulo in končno ukazal demonu, naj odide, sicer ga bo Bog pokončal. Seveda se poganska ali judovska zarotovanja ne dajo primerjati z Jezusovimi čudežnimi ozdravljenji obsedencev. Medtem ko so prvi uporabljali dolga berila in komplicirane obrede, je Jezus preprosto samo ukazal in demon se je umaknil. Jezus je izganjal demone s svojo lastno močjo. In ravno zaradi ozdravljenj obsedencev so se njegovi sodobniki najprej prepričali, da je Bog. »Ozdravljal je vse, ki so bili obsedeni po hudem duhu, zakaj Bog je bil z njim« (Apd 10, 38).

Če potrjujejo arheološke najdbe, obsežna apokrifna literatura in stara verstva, da so ljudje nekoč verovali v demone in mislili, da odločilno posegajo v dogajanja v svetu, potem se sprašujemo, če smo dolžni tudi mi z njimi deliti to prepričanje, čeprav se je močno spremenilo gledanje na svet. Današnje gledanje na svet ni plod kakšne samovolje, ampak znanstvenih spoznanj, ki nas močneje približujejo resnici kot stara verovanja. Če so ljudje zaradi nevednosti nekdaj mislili, da bogovi narejajo vreme in demoni povzročajo bolezni, potem je v dobi znanstvene revolucije takšno prepričanje prej smešno kot ceneno, zato:

»V znanstveni interpretaciji sveta ni več prostora za satana in demone.«

Naj bi bilo kakšno prepričanje še tako splošno, toda če se izkaže, da je bilo posledica neznanja ali bujne domišljije, ga moremo kvečjemu spoštovati kot zgodovinsko zanimivost, ne se pa po njem ravnati. Ko znanost dokaže, da dežja ne narejajo demoni, ampak nastaja po zakonitosti gibanja zračnih gmot, moramo demonično razlago o postanku dežja celo zavreči. Četudi znanost še danes ne pozna vzroka vsake bolezni, ni izključeno, da tega ne bo vedela jutri, zato nima smisla zatekati se k demonom. Pod vplivom znanstvene interpretacije sveta in dogajanj v njem razpredajo nekateri sodobni teologi tudi drugačno razlago zla v svetu. Zlo ni posledica satanovega vpliva, ampak človekove izprijene volje. »Biblijski satan je personifikacija greha in povsod, kjer se v novi zavezi nahaja beseda satan ali demon, moremo mirno reči ‚greh' ali ‚zlo'. Človek se ne nahaja med Bogom in satanom, ampak med grehom in milostjo«.[10] Biblično pripovedovanje o satanu je odsvit takratne predstave sveta, zato sodi med tiste dele sv. pisma, ki nas ne obvezuje. Vsak čas si po svoje predstavlja svet, in če je bil nekoč v modi geocentrični sistem, danes vsi zagovarjamo heliocentrični, čez čas pa bo lahko spet drugače, ker se je človekov prodor v

[10] H. Haag, Abschied vom Teufel, 53; navaja A. Rebić v navedeni razpravi BS 4 (1973) 493—498.

vesolje šele začel. Razlagati svet s pomočjo satana in demonov je samo določen segment v razvoju človeške miselnosti in ne razodetje, ki nas obvezuje. H. Haag brez obotavljanja uči, da temelji govorjenje o grehu angelov in njihovem padcu na mitu.[11] Drugi pa trdijo, da se na temelju sv. pisma sploh ni mogoče opredeliti niti za bivanje satana in demonov niti proti tej trditvi oziroma pravijo, »da nobena Kristusova beseda ne jamči za realnost sveta demonov«.[12] Satan in demoni so kvečjem simboli, s pomočjo katerih svetopisemski pisatelji razlagajo zlo v svetu, ne pa realna bitja in obdarjena z višjim znanjem in svobodno voljo.[13]

Trditve so tako smele, da jih je treba natančneje proučiti.

1. Stari narodi so naravoslovne pojave pripisovali bogovom. Naravne sile so poosebljali in jih imeli za bogove. Rimljani so dejali: Jupiter pluit, tonat... (Jupiter dežuje, grmi...); pozneje je osebek odpadel in glagole, ki označujejo vremenske pojave, še danes rabimo v brezosebni obliki. Vendar v sv. pismu ni sledu o poosebljanju naravnih sil. Sv. pismo pozna samo enega in transcendentalnega Boga, Jahveja. Če pravi psalmist: »Iz njegovih nosnic se je dvignil dim in požirajoč ogenj iz njegovih ust; od njega so se vžigali živi oglji« (Ps 18 /17/, 9), ne pojasnuje postanka vulkanov, ampak izpoveduje resnico, da je Bog absolutni gospodar vsega, tudi vulkanov. Sv. pismo res nima takšne predstave o svetu, kot jo ima današnja znanost, vendar to nič ne zmanjšuje njegove vrednosti. Sv. pismo je verska knjiga in nas usmerja k Bogu. Že sv. Avguštin je dejal, »da Bog ni obljubil Sv. Duha zato, da bi nas poučil o teku Sonca in Lune, ampak, da bi nas naredil za kristjane«.[14] Zato nas res biblična predstava sveta ne obvezuje, pač pa nas obvezujejo zveličavne resnice, ki jih s to predstavo sv. pismo izraža!

2. Judje v Kristusovem času so bili res prepričani, da demoni povzročajo bolezni, toda Jezus ni delil z njimi svojega mnenja. Evangelisti pogosto mešajo fizične bolezni z obsedenostjo (prim. Mt 17, 15.18) in zdaj pravijo, da Jezus ozdravlja obsedence (Lk 6, 18; 7, 21), zdaj, da izganja hude duhove (Mr 1, 34—39). Zamenjava diagnoze najbrž ni naključna, ampak sijajno kaže judovsko pojmovanje bolezni. Jezus se z njimi ni strinjal. Jasno je razlikoval med obsedenostjo in boleznimi, ko je dejal: »Jaz izganjam hude duhove in ozdravljam« (Lk 13, 32). Demoni niso povzročitelji slehernega zla in ne skupni imenovalec za tiste bolezni, katerih izvor še ni bil znan.

3. Satan ni isto kot greh in demoni ne isto kot zlo. Erich Zenger, mladi nemški ekseget, se čudi H. Haagu, kako more reči, da sta satan in greh preprosto sinonima.[15] Sv. pismo res prideva satanu različna imena, toda Jezus v IV. evangeliju jasno razlikuje med grehom posameznikov in Grehom, ki prihaja kakor poosebljena moč nad svet in mu hoče gospodovati: »Vladar tega sveta prihaja, meni sicer ne more nič; vendar naj svet spozna, da ljubim Očeta« (Jan 14, 30b, 31a). Enako ga označuje tudi apostol Pavel v 2 Kor. Imenuje ga »bog tega sveta«, ki ljudem slepi misli, da jim ne more

---

11 Prim. H. Haag, n. d., navaja A. Rebić v navedeni razpravi BS.
12 Krščanska vera in demonologija, BV 3 (1975) 310.
13 Christian Duquoc, Symbole ou réalité, navaja A. Rebić v navedeni razpravi BS.
14 ML 42, 525.
15 Prim. A. Rebić v navedeni razpravi BS.

zasijati luč evangelija (2 Kor 4,4). In Efežanom svétuje, naj si nadejo bojno opremo, »kajti ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove v podnebju« (Ef 6, 11b. 12).

Takó jasnemu razodetju se ni mogoče upirati (prim. Jan 10, 35). Treba ga je sprejeti v veri in obenem jasno razlikovati Kristusov nauk od judovskih in poganskih demonologij. Satan ni stvor človeške domišljije, še manj simbol ali šifra za zlo v svetu, ampak realno bitje, »ki nasprotuje vsemu in se povzdiguje čez vse, kar se imenuje Bog ali se kot božje časti« (2 Tes 2, 4). Tudi moderni človek ne bo nič manj sodoben, če prizna njegov obstoj. Znani nemški ekseget R. Schnackenburg pravi: »Tudi po našem, sodobnem pojmovanju sveta se mi zdi, da je mogoče verovati v obstoj duhovnih ‚stvarnih in osebnih ‚sil in moči', še več, obstoj teh bitij v marsičem pripomore k boljšemu razumevanju sveta in zgodovine«.[16] Medtem ko je starozavezno ljudstvo z demoni razlagalo zlo v svetu, so pogani mislili, da je osebno ali skupno gorje stvar usode, pred katero je človek brez moči. Slepa usoda pa človeka lahko stre ali ga naredi brezvoljnega; vera v obstoj zlobnega bitja, nad katerim ima Bog absolutno oblast, pa opogumlja, četudi udari, zakaj »Bog je zvest in bo z vsako težavo, ki jo imate, dal tudi moč, da jo boste mogli premagati« (prim. 1 Kor 10, 13).

V kakšni postavi se je pojavil satan pred Jezusom, če sta govorila iz oči v oči? Lahko bi nastopil kot človek, angel, žival, pošast, šepetajoči duh..., vendar evangelisti o tem nič ne povedo, pač pa so natančno zabeležili, kaj je hudič govoril in kaj mu je Jezus odgovoril. Evangelisti stavijo ves poudarek na njun dialog. Jezus je satana slišal in se z njim pogovarjal, nihče pa ne pravi, da ga je tudi videl. Iz tega bi mogli sklepati, da se je vse dogajalo v Jezusovi notranjosti. Satan mu je v domišljiji pokazal tempeljsko obzidje, visoko goro in mu notranje prišepetoval kakor kača v raju, čeprav misli M. Lagrange, da se mu je prikazal kot človek, zato, ker je govoril.[17] Tudi Adolf Schlatter meni v novejšem komentarju Matejevega evangelija, da je Jezus satana videl v človeški postavi. Samo če to menimo, ohrani pripoved tipični palestinski značaj. Matejevi sodobniki niso imeli nobenega pomisleka zoper to, da se duhovi ne bi mogli javljati v vidni postavi, in če so se prikazali človeku, so prevzeli človeško podobo.[18]

LITERARNA KRITIKA EVANGELJSKIH PRIPOVEDI HUDIČEVIH SKUŠNJAV

Hudičeve skušnjave opisujejo vsi trije sinoptiki, vendar ne povsem enako. Ker je vsako razpravljanje o dogodku in njegovem pomenu prazno, če ni utemeljeno v besedilu, moramo najprej natančno poznati navdihnjeno besedilo in hkrati upoštevati ustrezne različice kritičnih izjav sv. pisma. Eksegeza nič ne domneva. Vsa spoznanja izvaja iz besedila in ga aktualizi-

[16] Prim. A. Rebić v navedeni razpravi BS.
[17] M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Matthieu, Paris 1927, 65.
[18] Adolf Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1963, 101.

ra, upoštevaje vse okoliščine, ki so vplivale na njegov nastanek. V tem smislu je eksegeza pozitivna veda in odklanja apriorne ter z besedilom nezdružljive trditve.

Če o čem poročata dva evangelista, morda trije ali celo vsi, moramo upoštevati vsa ustrezna besedila. Samo takó si je mogoče ustvariti celotno podobo dogodka, kajti noben evangelist ne pove vsega. Hudičeve skušnjave so zapisali takole:

Mr 1, 12. 13

12Takoj nato ga je Duh odvedel v puščavo.
13Bil je v puščavi štirideset dni in satan ga je skušal. Živel je med zvermi in angeli so mu stregli.

Mt 4, 1—11

1Tedaj je Duh odvedel Jezusa v puščavo, da ga je hudič skušal.
2In ko se je štirideset dni in štirideset noči postil, je bil potem lačen. 3In pristopil je skušnjavec ter mu rekel: »Ako si božji Sin, reci, naj bodo ti kamni kruh.« 4On je odgovoril: »Pisano je: ‚Naj človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki izhaja iz božjih ust'«. 5Potem ga hudič vzame s seboj v sveto mesto in ga postavi vrh templja 6ter mu reče: »Če si božji Sin, vrzi se dol, zakaj pisano je: ‚Svojim angelom bo zate zapovedal, in na rokah te bodo nosili, da z nogo ne zadeneš ob kamen'«. 7Jezus mu je rekel: »Pisano je tudi: 'Ne skušaj Gospoda, svojega Boga!'« 8Zopet ga hudič vzame s seboj na zelo visoko goro, mu pokaže vsa kraljestva sveta in njihovo slavo 9in mu reče: »Vse to ti dam, če (predme) padeš in se mi pokloniš«. 10Tedaj mu Jezus reče: »Poberi se, satan; zakaj pisano je: ‚Gospoda, svo-

Lk 4, 1—13

1Jezus se je vrnil od Jordana poln Svetega Duha; in Duh ga je vodil po puščavi 2štirideset dni, hudič ga je skušal. Tiste dni ni nič jedel; ko pa so minili, je bil lačen. 3Tedaj mu je hudič rekel: Če si božji Sin, reci temu kamnu, naj bo kruh«. 4In Jezus mu je odgovoril: »Pisano je: ‚Naj človek ne živi samo od kruha'«. 5Nato ga je hudič popeljal na višavo in mu v trenutku pokazal vsa kraljestva sveta 6ter mu rekel: »Tebi bom dal vso to oblast in njih slavo, 7kajti izročena je meni in jo dam, komur hočem. Če torej padeš predme in se mi poklониš, bo vse tvoje«. 8Jezus mu je odgovoril: »Pisano je: ‚Gospoda, svojega Boga, moli in njemu samemu služi!'« 9Potem ga je peljal v Jeruzalem in postavil vrh templja ter mu rekel: »Če si božji Sin, vrzi se od tukaj dol; 10zakaj pisano je: ‚Svojim angelom bo zate zapovedal, naj te obvarujejo; 11in na rokah te bodo nosili, da z nogo

jega Boga, moli in njemu samemu služi!'«
11Tedaj ga je hudič pustil in, glej, angeli so pristopili ter mu stregli.

ne zadeneš ob kamen'«.
12Jezus mu je odgovoril: »Rečeno je: ‚Ne skušaj Gospoda, svojega Boga'«. 13Ko je hudič končal z vsemi skušnjavami, je do svojega časa odstopil do njega.

Sinoptična zvrstitev besedil takoj pokaže podobnosti in razlike evangeljskih poročil. V bistvu razlikujemo dve izročili: Markovo po eni ter Matejevo in Lukovo po drugi strani. Ker se evangeljska poročila razlikujejo, nas zanima, katero je bliže resnici oziroma, kaj se je sploh zgodilo? Nekaj je lahko res, toda sprašujemo se: Ali so evangelisti resnico tudi natančno zapisali, ko pa ne poročajo enako. Gre za zgodovinsko verodostojnost evangeljskih poročil, in ker pri skušnjavah ni bil nihče navzoč, nas zanima, kako so zanje zvedeli, če se jih niso sami izmislili in niso nastale v najstarejših krščanskih srenjah?[19]

Kako so evangelisti zvedeli za skušnjave?

Ker pri skušnjavah ni bil nihče navzoč, so evangelisti mogli zvedeti zanje samo iz Jezusovega pripovedovanja. Ali je to mogoče sklepati iz njihovih poročil?

Hudič je Jezusa skušal takó, da ga je nagovarjal, naj spremeni kamenje v kruh, se vrže s tempeljskega obzidja in ga moli. Pri drugi skušnjavi je bil celo tako zvit, da je svoje prigovarjanje podkrepil s sv. pismom, češ, ne bo se ti nič hudega zgodilo, če skočiš s tempeljskega obzidja, »ker te bodo angeli nosili na rokah, da ne boš z nogo zadel ob kamen« (prim. Ps 91, 11. 12). Jezus je skušnjavca vselej zavrnil z besedami sv. pisma (prvič z 5 Mojz 8, 3b, prim. Mt 4, 4; drugič z 5 Mojz 6, 16, prim. Mt 4, 7; tretjič z 5 Mojz 6, 13, prim. Mt 4,10). Skušnjave so po pogovorni strani podobne učenim svetopisemskim razpravam judovskih rabinov. Edina beseda v Jezusovih ustih, ki ni povzeta po sv. pismu je »poberi se satan« pri tretji skušnjavi. To je nedvomno pristna Jezusova beseda. Podobno je Jezus zavrnil Petra pri Cezareji Filipovi, ko mu je branil, da bi šel v Jeruzalem in tam trpel (prim. Mt 16, 23). Malo je verjetno, da bi bila prva Cerkev Petru rekla ‚satan'. Izraz so morali slišati apostoli iz Jezusovih ust in sijajno ponazarja razpoloženje pri Cezareji Filipovi. Peter je takrat res nastopil kot skušnjavec. Nikakor ni mogel razumeti, da bo moral Jezus veliko trpeti in nasilno umreti. Kako naj Jezus, ki je bil mogočen v besedi in dejanju, trpi? Ne, njegova slava mora rasti in z močjo, ki jo je s čudeži izpričal, premagati sovražnika. Trpeči Jezus se ni skladal z njegovim pojmovanjem Mesija, zato mu je branil, da bi trpel. Kakor je satan na začetku javnega delova-

[19] A. Fridrichsen misli, da so pripovedi nastale v prvih krščanskih srenjah zato, da ne bi kristjani preveč poveličevali Jezusove čudeže in mislili, da je bil samo čudodelec, ki je z magično močjo delal čudeže. R. Bultmann pa misli skupaj z A. Fridrichsenom, da so pripovedi nastale v prvih krščanskih občinah tudi zato, da bi ljudje imeli v Jezusu vzor, kako se je treba upirati skušnjavam. Prim. I. de la Potterie, Excerpta exegetica ex Evangelio sancti Lucae, PIB, Romae 1973/74, 120.

nja hotel premotiti Jezusa, da bi bil izrabil mesijansko moč v svoj prid in s tem potrdil ljudstvo v pričakovanju političnega Mesija, tako je sedaj uporabil Petra, da bi bil Jezusa odvrnil od trpljenja. Satan bi bil rad razdrl večni božji sklep, da bo Mesija s trpljenjem odrešil svet, ali bolje rečeno, hotel je preprečiti zveličanje človeštva. Kristus se je tej nameri odločno uprl, »ker je hotel biti pokoren do smrti, smrti na križu« (Flp 2, 8). Iz Jezusovih besed, kako je zavrnil Petra, sklepamo, da je moral sam apostolom pripovedovati o hudičevih skušnjavah.[20] Morda je bilo prav Petrovo nasprotovanje povod za to, čeprav nekateri mislijo, da jim je to razodel, ko je govoril o svoji dolžnosti »izganjati močnejšega« (prim. Mr 3, 27).[21] Jezus je gotovo sam apostole seznanil o svojem spopadu s satanom, saj mu je bilo veliko do tega, da so bili o vsem bolje poučeni kot množice. Apostolov ni imel zaradi družbe, ampak za to, da bodo nadaljevali njegovo delo, zato jih je večkrat na samem poučeval, kar je prej govoril množicam ali doživel sam (prim. Mr 4, 10; Mt 13, 36; Lk 11, 1).

Nastanek in značilnosti evangeljskih poročil

Seveda si nastanka napisanih poročil ne smemo predstavljati po naše. Apostoli niso stenografirali Jezusovih besedi in ne posneli na magnetofonski trak, ampak preprosto samo zapomnili. Spomin je imel glavno vlogo pri ohranjevanju in posredovanju Jezusovega nauka. Zato ni čudno, če evangeljske pripovedi niso vedno enake. To pa še daleč ne pomeni, da si nasprotujejo ali celo dogodek, ki ga različno opisujejo, zgodovinsko ni resničen. Še več. Apostoli in drugi Jezusovi poslušalci si njegovih besed niso zapomnili samo zaradi besed, ampak zato, ker so iz njih živeli. Jezusov nauk so takó posredovali dalje, da so z njim ljudi pridobivali zanj. Prvim blagovestnikom ni šlo samo za informiranje, ampak za formiranje poslušujočih. Ko so Kristusov nauk posredovali dalje, so ga hkrati tudi razlagali. Evangelisti niso bili samo zbiralci Jezusovih izrekov in nasvetov, kot so nekdaj učili protestanti, ampak tudi njih razlagalci.[22]

Markovo poročilo je najkrajše. Obsega samo dve vrstici in še od teh ima prva (v. 12) samo uvodni značaj. Jezusov spoprijem s satanom odpravi z enim stavkom, vendar pokaže primerjava Markovega poročila z Matejevim in Lukovim, da vsebuje kljub kračini, v bistvu isto kar njuni dve. Prvi dve vrstici Matejevega poročila praktično vsebujeta celotno Markovo poročilo, edino angele omenja Matej na koncu skušnjav. Potemtakem bi lahko imeli Markovo poročilo za naslov ali uvod Matejevemu pripovedovanju ali z drugimi besedami, Matejevo pripovedovanje je podrobna razčlenitev tega, kar pove Marko z enim stavkom.[23] Mt in Lk s popisovanjem skušnjav samo razčlenjujeta Mr ugotovitev »in satan ga je skušal«. Njuni poročili sta enako zgrajeni. Obsegata pet krajših enot: pripovedni uvod in zaključek uokvirjata tri prizore skušnjav, ki jih karakterizira trojni dialog med Jezu-

---

[20] Prim. R. Leconte, La Tentation, BTS 127 (1971) 12.12; I. de la Potterie, n. d., 124.
[21] Npr. J. Dupont, X. Léon-Dufour, J. Jeremias; navaja I. de la Potterie, n. d., 124.
[22] Prim. G. Bornkamm, Matthäus als Interpret der Herrenworte, navaja A. Rebić, Das Auftreten und die Predigt Johannes des Täufers, povzetek iz doktorske disertacije, Rim 1969, 27.
[23] Prim. Pierre Bonnard, L'Évangile selon Saint Matthieu, Neuchâtel 1963; M.-J. Lagrange pa trdi, da ni nobenega razloga, da bi bil Mt uvod narejen po Mr predlogi; razlike so med njima celo zelo vidne; n. d., 58.

som in satanom.[24] Le vrstni red skušnjav navajata drugače. Mt jih razvršča po načelu stopnjevanja, **geografsko:** puščava, tempelj, visoka gora; **kaj je skušnjavec zahteval:** naj spremeni kamenje v kruh, jamči življenjsko varnost kljub drznemu skoku, razodeva pohlep po svetovnem gospodstvu; **način izsiljevanja:** satan samo predlaga, izsiljuje, navaja vabljiv nagib; **javna razsežnost skušnjav:** Jezus in satan sta sama, v templju (sredi množice), vpričo vsega sveta.[25] Zaradi stopnjevanega satanovega nasilja nad Jezusom se zdi, da je Mt razvrstitev skušnjav izvirna. Satan ni nazadnje skušal Jezusa v svetem mestu, kakor je razvrstil skušnjave Lk: puščava — višava — Jeruzalem, ampak na visoki gori in mu obljubil oblast nad vsem svetom. Sicer pa ima tudi Lukova razvrstitev skušnjav globlji pomen. Ni naključje, da je satan nazadnje skušal Jezusa v Jeruzalemu. Skušnjave so po Lk prepričanju uvod v Jezusovo trpljenje. Jezus pa je trpel in umrl v Jeruzalemu. V trpljenju in smrti se je posebno uveljavila satanova moč. Uporabil je zaslepljene narodne voditelje, ki so Jezusa obsodili na smrt in izročili poganom. Trpljenje je predvsem posledica »moči teme« (Lk 22, 53).

Kljub različnemu pripovedovanju je v sinoptičnih poročilih toliko stičnih točk, da ni mogoče dvomiti o resničnosti skušnjav. Vsi trije sinoptiki pravijo,

— da je D u h odvedel Jezusa v puščavo. S tem povezujejo skušnjave s krstom, čeprav je vmes minilo nekaj časa. Lk sicer vpleta med krst in skušnjave Jezusov rodovnik (3, 23—38), vendar zato nič manj zavestno ne povezuje skušnjav s krstom kot Mt in Mr. Ko zaključi rodovnik, izrečno pravi, »da se je Jezus vrnil o d J o r d a n a poln Svetega Duha« (4, 1a), s čimer vidno sega nazaj h krstni teofaniji. Edino Lk označi Duha, ki je Jezusa odvedel v puščavo, s pristavkom ‚Sveti' (hagíos), drugače se izražata Mt in Mr, s čimer razločno pove, da je tisti Duh, ki je prišel pri krstu nad Jezusa, vodil Jezusa satanu naproti.

— Vsi pravijo, da je h u d i č (Mr ‚satanas', Mt in Lk ‚diabolos') skušal Jezusa. Jezusa ni skušal človek ali Bog, »kakor je v Sinajski puščavi preskušal svoje ljudstvo, da je spoznal, kaj je v njihovem srcu, ali bodo spolnjevali zapovedi ali ne« (prim. 5 Mojz 8, 2).

— Vsi soglašajo, da je hudič v p u š č a v i skušal Jezusa. Razlagalci si niso edini, ali je besedo treba razumeti v geografskem ali teološkem smislu. Zdi se, da ima beseda v Mr pripovedi teološki, v Mt in Lk pa geografski pomen, sicer težko razumemo spremembo kraja v drugi in tretji skušnjavi.

— Vsi zatrjujejo, da je Jezus bival š t i r i d e s e t dni (Mt še bolj določeno ‚štirideset dni in štirideset noči') v puščavi, s čimer vidno namigujejo na štiridesetletno bivanje Izraela v puščavi (Mr, Lk) oziroma (Mt) štiridesetdnevno Mojzesovo zadrževanje na gori Sinaj (prim. 2 Mojz 34, 28).

Ker vsi sinoptiki enako opisujejo tvorne elemente skušnjav, sklepamo, da je vse to že bilo v predsinoptičnem izročilu. Če se več pričevalcev v temeljnih prvinah strinja, mora biti resnično, čeprav je pozneje vsak po svoje to zapisal. Zato skušnjave niso resnične samo zaradi dejanske eksistence satana, ampak tudi zaradi zgodovinske verodostojnosti evangeljskih pripovedi.

---

[24] Prim. Ernst Lohmeyer-Werner Schmauch, Das Evangelium des Matthäus,[4] Göttingen 1967, 53; Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium I. del, Leipzig 1971, 204, 205.

Razlagal bom Mt besedilo in se sproti oziral na Mr in Lk.

v.1 **Tedaj je Duh odvedel Jezusa v puščavo, da ga je hudič skušal.**

Vsi trije evangelisti povezujejo skušnjave z Jezusovim krstom, čeprav iz nedoločenega časovnega prislova ‚tedaj' (Mr ‚takoj') ni mogoče ničesar reči, kdaj po krstu ga je hudič skušal. Lk vstavlja med krst in skušnjave Jezusov rodovnik. S tem je, najbrž pod vplivom Pavlove teologije, da je Jezus novi Adam (prim. Rimlj 5, 14), izpovedal resnico, da je Jezus Adamov potomec (3, 38), vendar skušnjavam ni podlegel kakor prvi Adam. Jezusa je postavil za vzor kristjanom, kako naj po krstu premagujejo skušnjave. S povezovanjem skušnjav s krstom evangelisti učijo, da je isti Duh, ki se je razodel pri krstu, Jezusa odvedel v puščavo.[26] Ker je bil to božji, Jahvejev Duh, naglašajo, da je Bog sam vodil Jezusa v boj s satanom. Edino Mt izrečno pove, »da ga je Duh zato odvedel v puščavo, da bi ga tam hudič skušal« (4, 1). S krstom je Jezus sprejel nase grehe vsega človeštva. On je Jagnje, ki odjemlje grehe sveta (prim. Jan 1, 29). Uresničil bo božji načrt o odrešenju človeštva. Temu načrtu se sedaj približuje. Spopasti se bo moral »z vladarjem tega sveta« (Jan 16, 11) in pobudnikom slehernega greha na zemlji (prim. Rimlj 5, 12). To bo prvi spopad Luči s temo in v to preizkušnjo ga je postavil Oče. Preizkušal ga bo satan. Čeprav bo samo orodje v božjih rokah, bo imel zraven tudi svoje namene. Dobro ve, da je Jezus njegov najnevarnejši tekmec in se bo z Jezusovim nastopom začelo krhati njegovo kraljestvo na zemlji in upadati »oblast, ki mu je dana« (Lk 3, 7), zato bo na vse načine poskušal Jezusa odvrniti od nameravanega načrta. Nastopal bo kot angel luči, poln sočutja do Jezusove trenutne stiske, zvito in vsiljivo. Vsa sredstva bo strnil v en namen: takoj na začetku Jezusovega delovanja zavreti, če ne celo uničiti ustanovitev božjega kraljestva na zemlji.

In kje se je to dogajalo? Evangelisti pravijo ‚v puščavi'. Ker ne povedo, ali je to judejska, arabska ali sinajska puščava, se sprašujemo, če ima beseda sploh geografski pomen, čeprav meni izročilo, ki seže v VII. stoletje nazaj, da se je Jezus zadrževal v pustem in hribovitem svetu med Jeruzalemom in Jordansko dolino in ga je hudič v tretje skušal na gori Djebel Qarantal (v srednjem veku se je imenovala Qarantania), ki se vzpenja približno 500 m nad Jordansko dolino in je oddaljena 2 km od kanaanske Jerihe oziroma 4 km od današnje **Er-Rihe** (Jerihe). Mt je gotovo mislil na puščavo v geografskem pomenu, čeprav njenega imena ne pove. A. Schlatter pravi, da Matejevi sodobniki še niso romali na kraje, ki so bili posvečeni po Jezusovem delovanju in jih zato ne označuje z imeni (prim. Mt 5, 1 »ko je videl množice, je šel na g o ro ... in učil«).[27]

---

[25] Prim. Paul Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Innsbruck—Wien—München 1963, 109.

[26] Drugače mislijo E. Lohmeyer, A. Meyer in R. Bultmann. Lohmeyer trdi, da skušnjav ni mogoče povezovati s krstom že zato ne, ker je imel Duh pri krstu drugačno vlogo kot pri skušnjavah; pri krstu je njegovo razodetje naznanilo novo dobo, pri skušnjavah pa ima približno tisto vlogo kot so jo imeli angeli v stari zavezi, ki nastopajo kot izvrševalci božje volje. Duh izpolni božji ukaz in odvede Jezusa v puščavo. Razlike, pravi, so tudi v slogu. Skušnjave so ritmično oblikovane, značilni so kratki stavki in ponavljanje. R. Bultmann in A. Meyer pa menita, da so poročila o skušnjavah mitološkega porekla, zato jih ni mogoče povezovati z Jezusovim krstom. Prim. André Feuillet, Les Recits da la Tentation, Institut catholique de Paris, 79—82.

[27] Prim. A. Schlatter, n. d., 97.

Stari narodi, tudi Hebrejci, so mislili, da se v puščavi zadržujejo demoni. Takó mislijo še danes arabski beduini. Demone pa so si predstavljali kot pošasti ali zveri. Morda prav to misli Mr, ko pravi, »da je živel med zvermi« (1, 13b). S tem je bolj s sliko kot z govorico povedal, v kakšni življenski nevarnosti je živel Jezus. Vendar je to ljudsko pojmovanje puščave; kaj pa so evangelisti v resnici s tem mislili, pa zvemo, če upoštevamo svetopisemsko pojmovanje puščave.

V stari zavezi ima puščava dvojni pomen. Pomena si navidezno nasprotujeta, v resnici pa v globini ujemata. Najprej je to osamljena, pusta pokrajina — pustinja (prim. 5 Mojz 1, 19; 32, 10; Ezek 6, 14), kjer so se, po prepričanju starozaveznega človeka, zadrževali demoni in krvoločne zveri (prim. Iz 13, 21; 14, 23; Tob 8, 13; Hebr 11, 38). Zaradi osamljenosti in stalne življenjske nevarnosti pomeni puščava kraj, pa tudi čas preizkušnje. Človek je živel brez upa na pomoč in v stalnem spopadu z resničnimi in umišljenimi (strahovi) sovražnimi silami. Prav ta nevarnost pa ga je močno približala k Bogu, zato je puščava tudi kraj (ali čas), kjer je človek, daleč od svetnega hrupa in zapeljevanja, laže našel stik z Bogom. V puščavi se je izraelsko ljudstvo iz posvetnega naroda prerodilo v božje ljudstvo. Nikdar ni bila vera bolj čista in zvestoba večja kot ravno na poti skozi puščavo v Obljubljeno deželo. Kadar je Izrael v veri omahoval, so mu preroki prav to obdobje priklicali v spomin: »Spominjam se ljubezni tvoje mladosti, tvoje zaročne ljubezni, ko si mi **sledil v puščavi**, v deželi brez setve« (Jer 2, 2). Zato je puščava mnogo več kot geografski pojem.[28] Puščava ima tudi teološki pomen. Če pravi Mr, »da je Jezus živel med zvermi« v resnici trdi, da se je uresničila Izaijeva prerokba. Mesijanska doba bo nastopila, »ko bo volk prebival z jagnjetom, panter bo ležal s kozličem; tele, lev in ovca bodo skupaj; majhen deček jih bo gonil« (Iz 11, 6). Takó je bilo pred grehom v raju. Adam je živel v prijateljstvu z zvermi. Judovsko izročilo pravi, da so mu angeli pekli meso in natakali vino. Zveri so postale krvoločne šele po njegovem grehu.[29] Kristus je novi Adam. Obnovil bo tisto stanje v katerem je živel Adam pred grehom. Najhujši božji sovražniki bodo kakor jagnje, ker bo Jezus odvzel njihove grehe. Z njimi bo živel v miru, kakor da bi živel sredi ukročenih zveri. Mr podoba naznanja mesijsko dobo.

Tudi Lk ne misli drugače, čeprav utegne slovenski prevod koga zavesti, češ, saj gre očitno za geografsko predstavo puščave, ker pravi: »Duh ga je vodil po puščavi« (4, 1b). Stavek je narejen dobesedno po Vg »ducebatur **in Spiritu** in desert**um**«; Vg pa je tako izrazila Lk misel pod Mt in Mr vplivom. V resnici pa pravi Lk: »Osamljeno je živel **v Duhu** (kai égeto en tō pneúmati en tē erémo[30]), to se pravi: živel je sam (v samoti) in »bil poln Svetega Duha« (4, 1a), ki je njegovi notranjosti povzročal močno gibanje, to je trdno odločnost, da se spopade s satanom in ostane zvest Očetu. V moči Duha »si je nabiral moči« za nadčloveško delo, ki je bilo pred njim. Njegovo soočenje s satanom ni bil navadni človeški dvoboj, ampak boj med Bogom in satanom.

Kje se je Jezus pripravljal na spopad s satanom, če puščave ni treba razumeti v krajevnem pomenu? Gotovo v samoti. Ali je bila ta samota pu-

---

[28] Prim. A. Feuillet, n d., 84.
[29] Prim. Eduard Schweizer, Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971, 47.

ščava, vrt ali soba, kajti »kadar moliš, pojdi v svojo sobo, zapri vrata in moli k svojemu Očetu na skrivnem«, (Mt 6, 6) velja tudi za Jezusovo pripravo na spopad s satanom. Puščava pomeni v jeziku evangelistov, da je bil Jezus zares preskušan, kakor je Bog preskusil Izrael v puščavi (5 Mojz 8, 2), da se je nanje pripravljal z intimnim pogovarjanjem z Očetom in da jih je uspešno zavrnil. Prav zato, ker skušnjavam ni podlegel, se je začela mesijanska doba, ki jo simbolično slika Mr.

v. 2 **In ko se je štirideset dni in štirideset noči postil, je bil potem lačen.**

Samo Mt pravi, da se je Jezus p o s t i l in samo on dostavljal k izrazu štirideset dni še ‚štirideset noči'. Nekateri mislijo, da je bila oznaka ‚štirideset noči' že v viru, iz katerega so črpali evangelisti, pa sta jo Mr in Lk kot odvišno črtala; drugi pa menijo, da oznake ni bilo v viru in jo je Mt samostojno dostavil in s tem prilagodil svoje poročilo Mojzesovemu bivanju na gori Sinaj, »ko je bil štirideset dni in štirideset noči pri Gospodu; kruha ni jedel in vode ni pil« (2 Mojz 34, 28).[31] Morda pa je dostavek ‚štirideset noči' pridejal zato, da je krepkeje naglasil intenzivnost Jezusovega posta. Postiti se je bilo treba samo podnevi. Tako se postijo še danes muslimani na ramadân. Podnevi ne jedo, ne pijejo in kadijo; ponoči pa se lahko obilno nasitijo. Jezusov post je bil strožji. Postil se je tudi ponoči.

Vendar se Jezus ni postil zaradi askeze, še manj zaradi pokore. Post je imel v tistem času značaj priprave. S postom so se pripravljali na srečanje z Bogom, na odrešitveni dogodek. Tudi Jezus se je pripravljal na usodni trenutek. Njegov spopad s satanom je bil zveličavni dogodek. »Ta rod pa se ne dá izgnati drugače ko z molitvijo in postom« (Mt 17, 21). In kakor Mojzes zaradi videnj na gori ni čutil potrebe po hrani, tako tudi Jezus zaradi intenzivnega pogovarjanja z Očetom ni čutil lakote. Duhovna hrana je nadomestila telesno kot pravi apokrifna Abrahamova Apokalipsa za štiridesetdnevni Abrahamov post: »Nisem jedel kruha in ne pil vode. Moja hrana je bila takrat gledanje angela, ki je bil pri meni in njegova govorica je bila moja pijača« (21, 1).[32] Tako je tudi Jezus zdržal brez jedi in pijače. Lk izrečno pravi: »tiste dni ni nič jedel« (4, 2). Seveda Mt pripovedovanja ne smemo razumeti tako, da se je pogovarjal toliko časa z Očetom, dokler ga lakota in žeja nista premagala, ampak je vnaprej določil trajanje razgovora z Očetom in zdržal do konca, kljub lakoti in žeji. Tudi lakota se ni pojavila šele po preteku štirideset dni, ampak je bil lačen že prej, vendar je, zaradi intenzivne molitve in odločne volje zdržati do konca, lakoto začutil šele na koncu. S tem je Mt svojevrstno povedal, da je bil Jezus tudi človek.

v. 3 **In pristopil je skušnjavec ter mu rekel: »Ako si božji Sin, reci, naj bodo ti kamni kruh«.**

Mt pravi, da je skušnjavec pristopil po izteku štiridesetdnevnega bivanja v puščavi; Mr in Lk pa, da ga je ves čas skušal. To izrazita z glagolsko obliko, ki izraža nepretrgano trajanje dejanja v preteklosti (Mr tessarákonta heméras pelradzómenos). Skušnjave niso bile »finale« Jezusovega bivanja

30 Ignace de la Potterie prevaja: »Ducebatur **in** Spiritu in deserto«, prim. n. d., 116.
31 Prim. I. de la Potterie, n. d., 106.
32 Prim. E. Lohmeyer, n. d., 55.

v puščavi, ampak je satan stalno skušal Jezusa. Mt pripovedovanje usklađimo z Mr in Lk takó, da je hudič ves čas skušal Jezusa, vendar na koncu zelo izrazito, odločilno. Tudi med molitvijo in postom ga je skušal, saj tudi verni ljudje često tožijo, da se jim največ pomislekov zoper vero in Boga vsiljuje ravno med molitvijo ali sv. mašo! Hkrati pa pravi Mr, »da so mu angeli stregli« (1, 13 b). Tudi to izrazi z glagolsko obliko, ki izraža trajanje dejanja v preteklosti (impf. diēkónun). Glagol diakonéō pomeni streči pri mizi. Ker angeli Jezusu niso stregli, kakor strežemo gostom pri mizi, zato pomeni diēkónun, da so mu stregli z duhovno hrano. Jezus se je ves čas bivanja v puščavi krepil z duhovno, angelsko hrano. Duhovna hrana mu je nadomeščala telesno. Končno pa človek ne živi samo od kruha (Mt 4, 4). Človek je duhovno in telesno bitje, in če v nekaterih telesnost povsem prevpije duhovnost, zakaj ne bi mogla kdaj duhovnost telesnost. Spokorniki in asketi so dokazali, da je v veliki meri to mogoče. Pri somatologiji so nam vedeli povedati, da človek lahko zdrži brez hrane do petdeset dni, brez vode pet, brez kisika pa samo do pet minut. Če je naravno to mogoče, je bilo pri Jezusu toliko bolj, ker je bil Bog. Nadnaravnega vidika ne smemo nikdar prezreti, četudi gre za čisto človeške zmožnosti.

Hudičevo vprašanje, »če si božji Sin«, moremo izraziti tudi trdilno: »Ker si božji Sin, reci, naj bodo ti kamni kruh«.[33] Vprašanje tesno povezuje skušnjave s krstom. Pri krstu se je začul glas iz nebes: »Ti si moj ljubljeni Sin« (Mr 1, 11). Tu je satan zvedel za Kristusovo božanstvo, zato vsi evangelisti povezujejo oba dogodka v nerazdružljivo enoto. Morda je satan vedel za Kristusov izvor že prej, ker pa je njegovo znanje omejeno, le ni doumel daljnosežnosti Jezusovega božanstva. S skušnjavami hoče priti na čisto, kdo je Jezus. Če se je satanov nagovor glasil: »Ker si božji Sin...«, pomeni, da je vedel za Jezusovo poslanstvo. Vedel je, da je Jezus od Boga prejel nalogo odrešiti svet. Prav takó je tudi vedel, da bo z močjo, ki jo ima, lahko to dosegel, zato ni imel namena Jezusa odvračati od posta in pregovoriti, naj naredi čudež, da bi sebe prepričal, da je res Mesija, ampak je hotel odvrniti Jezusa od njegovega poslanstva. Jezus naj bi izrabil božansko moč v svoj prid in s tem pokazal nezaupanje do Očeta. In ko ga je silil, naj skoči s tempeljskega obzidja, bi ga bil rad pripravil, da bi bil odrekel pokorščino Očetu, kajti Bog sam varuje pravičnega, Jezus pa naj bi varstvo izsilil. Ko bi bil odrekel pokorščino, bi bil zavrgel tudi mesijansko poslanstvo in satan bi bil uspel. In če bi bil padel predenj ter ga molil, bi bil pokazal, da ljubi njega bolj kot Očeta.

Vse tri skušnjave imajo isti namen: Jezusa odvrniti od Očeta. Če ne more spremeniti kamenja v kruh, ne bo mogel spreobračati kamnitih src k Očetu, če ne upa skočiti s tempeljskega obzidja, potem ne sme upati proti upanju, če ne pade predenj, ne bo osvojil vsa kraljestva sveta. Naloga, ki mu jo daje Oče, je pretežka. Nezaupanje naj bi izzvalo nepokorščino, oboje pa oledenelo sinovsko ljubezen do Očeta. S skušnjavami je

[33] εἰ pomeni: če, ako; včasih pa tudi ‚ker'. Če εἰ prevedemo s ‚ker', potem se pripovedi o skušnjavah vsebinsko dobro ujemajo s krstom, kjer je glas iz nebes jasno dejal: »Ti si moj ljubljeni Sin!« (Mr 1, 11).

bilo treba pohiteti, kajti z Jezusovim nastopom v javnosti se je začelo ustanavljati božje kraljestvo na zemlji. Če krst res pomeni novo stvarjenje, potem je povsem naravno, da je satan prišel, kot nekoč pri stvarjenju v raju, s tem namenom, da bi uničil božje delo.

v. 4 **On je odgovoril: »Pisano je: 'Naj človek ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki izhaja iz božjih ust'.«**

Jezus je satanu odgovoril tako, kot je Mojzes govoril ljudstvu, ko je zahtevalo od njega hrano (prim. 5 Mojz 8, 3). Ljudje so jedli mano, ker jo jim je naklonila božja stvariteljna beseda. S tem je hotel v ljudeh prebuditi vero v božjo moč in jih utrditi v zaupanju v Boga.

Jezus je novi Mojzes (prim. 5 Mojz 18, 15). Kakor godrnjanje in upiranje Izraelcev v puščavi ni zlomilo Mojzesove vere in zaupanja v Boga, tako tudi skušnjave niso zlomile Kristusovega zaupanja v Očeta. Ob preizkušnjah v puščavi se je Mojzesova veličina še posebej pokazala. Njegovo vedenje je bilo duhovna hrana Izraelcem. Takó tudi sedaj. Če Jezus ne bi bil skušan, bi bila ostala krstna teofanija samo slovesen razglas, da je božji Sin. V čem pa je njegovo božje sinovstvo, pa se je prepričljivo razodelo v skušnjavah. Njegovo vedenje in odgovori satanu razodevajo naravo božjega sinovstva. Ta se kaže v neomajnem zaupanju, ljubezni in pokorščini Očetu. Jezus ni iskal svoje časti. Že pri skušnjavah je pokazal trdno odločenost, »da izpolni voljo tistega, ki ga je poslal in tako dovrši njegovo delo« (Jan 4, 34).

Tudi z nami je tako. Kaj je resnično velikega v človeku, se pokaže v skušnjavah in trpljenju.

v. 5 **Potem ga hudič vzame s seboj v sveto mesto in ga postavi vrh templja ter mu reče: »Ako si božji Sin, vrzi se dol, zakaj pisano je: 'Svojim angelom bo zate zapovedal, in na rokah te bodo nosili, da z nogo ne zadeneš ob kamen'.«**

Julius Schniewind naglaša, da že sprememba kraja spričuje, da se je vse res dogajalo v prostoru in času in zato zgolj z ekstazo ali videnjem nič ne razložimo.[34] Vendar Mt ne naglaša moč, s katero je satan 'vzel' Jezusa v sveto mesto, ampak po svoje izraža silno resnost notranje skušnjave. 'Sveto mesto' je že od devtero Izaija dalje ustaljen izraz za Jeruzalem (prim. Iz 48, 2; 52, 1). Lk pa naravnost pravi, »da ga je peljal v Jeruzalem« (4, 9). Po splošnem pričakovanju Judov naj bi se Mesija razodel na strehi svetišča (Pesiq rabba 36, 162 a).

Satan je sedaj postal že skoraj napadalen. Skušnjavi podtika verski pomen in jo utemeljuje z navedkom iz sv. pisma (Ps 91, 11.12). Psalmist opeva božjo (Jahvejevo) previdnost, ki je vernim kakor močna trdnjava. Splošni pomen psalma je satan popačil in Jezusu zagotavljal, da Bog le Mesiju obljublja izjemno varstvo. Jezus naj bi Boga prisilil, da se na njem dobesedno uresniči psalmistovo zagotovilo. Če mu je v duhu približal vrh templja (pinna templi — pinnaculum), je bila skušnjava zares huda. Pinnaculum se je imenoval jugovzhodni rob tempeljskega obzidja, ki se je

34 Prim. Julius Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1968, 32.

dvigalo nad globoko strugo hudournika Cedrona. Pod robom je zijal nad 45 m globok prepad. Jožef Flavij pravi, da se je zaradi višine marsikomu zavrtelo v glavi (Starožitnosti XV, 11, 5).

Jezus skušnjavca ni ubogal. Zavrnil ga je z besedami: »Pisano je tudi: 'Ne skušaj Gospoda, svojega Boga'« (v. 7). Psalmistovim besedam, ki jih je navajal satan, je dodal teološko razlago: prav je, da človek zaupa v Boga, vendar božje pomoči ne sme zlorabljati za svojo osebno slavo. Skušnjava sama v sebi ni bila slaba, slab je bil njen namen, namreč prisiliti Boga, naj se po človeškem hotenju ravna. Človek naj bi ukazoval Bogu in ne Bog človeku.

v. 8 **Zopet ga hudič vzame s seboj na zelo visoko goro, mu pokaže vsa kraljestva sveta in njihovo slavo in mu reče: »Vse to ti dam, če (predme) padeš in se mi pokloniš.«**

Satan sedaj ne misli več religiozno, ampak izrazito posvetno. Jezusa hoče dokončno odvrniti, da bi služil Bogu, ampak njemu. V Lk inačici je njegovo dokazovanje še bolj prepričljivo, ko pravi: »Meni je izročena oblast in jo dam, komur hočem« (4, 6). Satanove besede niso laž. On je res »vladar svetega sveta« (prim. Jan 16, 11; 2 Kor 4, 4), toda njegova oblast ni absolutna, ampak relativna. Oblast je dobil po padcu prvega človeka. Satanova izjava ne pomeni, da bi bila sleherna oblast na svetu satanistična, ampak da je vzpostavil na tem svetu kraljestvo, nad katerim pa, odkar se je začelo širiti božje kraljestvo na zemlji, visi moreča negotovost.

Tudi tokrat skušnjave ni treba lokalizirati. Gore, s katere bi se videla vsa kraljestva sveta, praktično ni. Lk pa tako pravi, »da ga je popeljal na v i š a v o« (4, 5), kar sploh ni mogoče razumeti v geografskem smislu. Tudi mu je »v trenutku (en stigmę hrónu — ‚in ictu temporis') pokazal vsa kraljestva. Mišljeno je notranje, imaginarno ali ekstatično videnje, ki ga je satan približal Kristusovi duši.[35]

V skušnjavi se vidno kaže judovski politični mesijanizem. Pretežni del Judov v Kristusovem času je pričakoval takšnega Mesija, ki bo obnovil nekdanjo politično moč in slavo Izraela. Ne bo jih samo rešil tuje nadoblasti, ampak bo celo razširil moč Izraela prek njegovih mejá. Jezus je prav zato razočaral posvetno orientirane rojake, ker ni maral postati kralj (prim. Jan 6, 15). On je za to prišel na svet, »da bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21). Njegovo poslanstvo je izrazito duhovnega značaja. Človeštvo je rešil duhovnega suženjstva. Ker je duh srčika življenja, ni vseeno, kdo gospoduje človeškemu duhu, Bog ali satan. Jezus se je spopadel s satanom na področju, ki se ne vidi, to je v človekovem notranjem bojevanju za Boga ali proti njemu. Srečal se je z njim pri porajanju skušnjav in greha. Satan seje v človeka, ki omahuje v veri, dvom in nezaupanje v Boga. Notranje zbeganega človeka nato spelje od Boga. Treba se mu je takoj »ustaviti, trdno v veri« (1 Pet 5, 9). Kristus ga je odločno zavrnil: »Poberi se!« Svoj ukaz je podkrepil s svetopisemskim svarilom, naj človek ne časti »drugih bogov razen 'Gospoda, svojega Boga'« (5 Mojz 6, 13).

35 Prim. I. de la Potterie, n. d., 117.

Značilno je, da je Jezus vse trikrat skušnjavca zavrnil z besedami sv. pisma. Božja beseda je »meč Duha« (Ef 6, 17), in ker je satan duhovno bitje, ga je mogoče premagati samo z duhovnim orožjem! Kristus je satana premagal, toda njegova moč ni popolnoma omejena. »Zmotno bi bilo misliti, da odrešenje doseglo že vse svoje učinke in da se ni treba postavljati v boj zoper tistega, o katerem govorijo skupaj z novo zavezo učitelji duhovnega življenja«.[36]

Kakšne koristi pa imamo, če je Kristus satana premagal, pa on še vedno »hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pet 5, 8)? Zelo velike! Pred Kristusovo zmago je bil satan popoln gospodar, po njej pa se kristjan s Kristusovo milostjo lahko z njim bojuje in zmaga. Kristus je močnejši kot satan. Kdor se Kristusa tesno oklene, »pri njem satan ne more nič« (prim. Jan 14, 30). To pa je tudi najvažnejše novozavezno sporočilo o Kristusovi moči in satanovi nemoči!

Povzetek

HUDI DUH SKUŠA JEZUSA

Francè Rozman

Če izkustvena znanost ne more dokazati nadnaravnih danosti, jih tudi zanikati ne sme. Nadnaravne danosti poznamo samo iz razodetja, le učinke njihovega delovanja zaznavamo v svetu. Razprava pokaže, »da je mogoče tudi po sodobnem pojmovanju sveta verovati v obstoj duhovnih stvarnih ali osebnih moči; njihov obstoj celo veliko pripomore k boljšemu razumevanju sveta in zgodovine« (Rudolf Schnackenburg). Zla v svetu ni mogoče razložiti brez obstoja osebnega razumnega bitja, ki ima sicer omejeno moč, vendar z njo, prefinjeno ali nasilno, dosega svoj namen. Kakor je v Kristusu razodetje doseglo višek, takó je tudi Kristus najbolje razkril hotenja »boga tega sveta« (2 Kor 4, 4) in obenem pokazal, da ga je mogoče premagati samo v povezanosti z Bogom.

Raznolikost evangeljskih pripovedi ne zmanjšuje zgodovinske vrednosti dogodka. Kljub razlikam je v njih toliko skupnega, da je dogodek v jedru resničen, čeprav ga vsak evangelist izraža po svoje. Evangelisti niso bili le zbiralci in zapisovalci ustnega izročila, ampak so vse tako zapisali, da so z napisanim tudi učili in ljudi pridobivali za Kristusa. Prek evangeljskih pripovedi se je mogoče srečati z Bogom.

Čeprav so v zgodovini različno razlagali hudičeve skušnjave (apologetično, parenetično), smo danes prepričani, da imajo skušnjave izrazito mesijanski pomen. To niso skušnjave, s katerimi se mora spopadati vsak človek (prim. 1 Jan 2, 16), ampak so bile mogoče samo pri Mesiju. Evangelisti predstavijo Jezusa v dvoboju s satanom. Ta dvoboj se začenja v puščavi in konča s smrtjo na križu. V puščavi se je Jezus, Adamov potomec (Lk 3, 38), srečal s skušnjavcem, ki ga je hotel odvrniti od božjega načrta zveličanja človeškega rodu. Jezus ga je odločno zavrnil, čeprav še ne dokončno premagal. Satan je poskušal dalje. Deloval je v farizejih in narodnih voditeljih (prim. Jan 13,2) in končno prek njih dosegel Jezusovo smrt, toda prav v tem trenutku ga je Jezus dokončno premagal, ker je s smrtjo »vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32). Zato se je v povezanosti z Jezusom mogoče upreti in premagati »vladarja tega sveta« (Jan 16, 11).

[36] Prim. Krščanska vera in demonologija, BV 3 (1975) 309.

Zusammenfassung

DIE VERSUCHUNGEN JESU

Francè Rozman

Wenn die Experimentalwissenschaft keine übernatürliche Gegebenheiten bezeugen kann, so darf sie diese auch nicht verneinen. Übernatürliche Gegebenheiten sind uns nur durch die Offenbarung zugänglich. Die Wirkungen ihrer Tätigkeit sind aber auch in der Welt vernehmbar. Der Aufsatz zeigt an, dass auch bei heutiger Weltanschauung der Glaube an das Bestehen der Geisteswesen möglich ist; deren Bestehen ermöglicht sogar ein besseres Verständnis der Welt und der Geschichte. Das Übel in der Welt ist ohne das Bestehen eines persönlichen geistigen Wesens unerklärlich; dieses Wesen besitzt zwar eine begren-zte Macht, mit welcher es doch auf raffinierte und tyrannische Weise seine Ziele erfolgt. Da in Christus die Offenbarung zum Höhepunkt angelangt ist, war von ihm auch am meisten der Plan des »gottes dieser Welt« (2 Cor 4, 4) entlarvt und zugleich gezeigt, dass er in Verbindung mit Gott besiegbar ist.

Durch die Unterschiedlichkeit der evangelischen Erzählungen ist der geschichtliche Wert der Geschehnisse nicht vermindert. Trotz der Unterschiede gibt es soviel gemeinsames, dass die Geschichten im Wesentlichen wirklich und wahr sind, obgleich von jedem Evangelisten auf seine Weise erzählt werden. Die Evangelisten waren nicht nur Männer, die die mündliche Überlieferung sammelten und aufgeschrieben haben; sie haben alles auch so aufgeschrieben, dass sie damit die Leute belehrten und für Christus gewannen. Mittels der evangelischen Erzählungen kann man Gott begegnen.

Obgleich in der Geschichte die Teufelsversuchungen auf verschiedene Weisen erklärt waren (apologetisch, parenetisch), sind wir doch der Überzeugung, dass sie ausdrücklich messianische Bedeutung haben. Es geht nicht um Versuchungen, mit welchen jeder Mensch zu tun hat (cfr. j Joh. 2, 14), sondern für solche, die nur bei Messias möglich waren. Die Evangelisten stellen uns Jesus im Zweikampf mit Satan vor. Dieser Zweikampf beginnt in der Wüste und endet am Kreuze. In der Wüste ist Jesus, Adams Nachkomme, mit dem Versucher begegnet, der ihn vom göttlichen Heilsplan für die Erlösung des Menschengeschlechtes abwenden wollte. Von Jesus war er energisch zurückgewiesen, obgleich noch nicht endgültig überwunden. Satan versuchte weiter. Er wirkte durch die Phariseer und Führer des Volkes (cfr. Joh. 13, 2), durch welche er auch Jesu Tod erwirkte. Doch eben in diesem Augenblick war er von Jesus endgültig überwunden, weil er mit dem Tode alles an sich angezogen hat (Joh 12, 32). Darum ist es in Verbundung mit Jesus möglich »dem Herrscher dieser Welt« (Joh. 16, 11) Widerstand zu leisten und ihn zu besiegen.

Literatura

Cerkveni dokument KRŠČANSKA VERA IN DEMONOLOGIJA, BV 3 (1975) 309—326.

BONNARD P., L'Évangile selon Saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 41—46.

DUFOUR X. L., Rječnik biblijske teologije. Kršćanska sadašnjost. Zagreb 1969, Sotona, stolpci 1225—1228.

FEUILLET A., Les Recits de la Tentation, Saint Marc (1, 12 . 13), Institut catholique de Paris (letnica ni označena), 79—96.

GAROFALO S., Gesu' Esorcista, JESUS 7 (1975) 208/209.

GAECHTER P., Das Matthäus Evangelium, Innsbruck-Wien-München 1963, 108—119.

HAAG H., Abschied vom Teufel. Benziger Verlag, Einsiedeln 1973.

HUCK A., LIETZMANN H., Synopse der drei ersten Evangelien[10], Tübingen 1950.
LAGRANGE M. -J., Évangile selon Saint Matthieu[3], Paris 1927, 58—66.
LECONTE R., La Tentation, Bible et Terre Sainte 127 (1971), 10—17.
LOHMEYER E., Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 26—28.
LOHMEYER E., SCHMAUCH W., Das Evangelium des Matthäus[4], Göttingen 1967, 52—62.
de la POTTERIE I., Excertpa exegetica ex Evangelio sancti Lucae[2], PIB, Romae 1973/74, 103—124.
REBIĆ A. Razprava o hudiču, BS 4 (1973) 493—498.
SCHLATTER A., Der Evangelist Matthäus[6], Stuttgart 1963, 95—112.
SCHNACKENBURG R., Das Evangelium nach Markus I. del, Düsseldorf 1966, 27—31.
SCHNACKENBURG R., Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern, Theol. Quartalschrift 132 (1952) 297—326.
SCHNIEWIND J., Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt. Göttingen 1968, 28—33.
SCHÜRMANN H., Das Lukasevangelium I. del, Leipzig 1971, 204—220.
SCHWEIZER E., Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971, 46—48.
TRILLING W., Das Evangelium nach Matthäus I. del[4], Düsseldorf 1970, 66—72.
Un duello senza tregua, JESUS 7 (1975) 198—207.

DOKUMENTI

POMEMBNOST NOVOZAVEZANIH NRAVNIH NORM ZA KRŠČANSKO ŽIVLJENJE

(Besedilo prof. H. Schürmanna. Uvod msgr Ph. Delhayea)

UVOD

1. Okvir raziskovanja

Danes neredko slišimo trditev, da imamo tri vrste morale. Čim bolj pa prehajamo od privajenega k obnovi iz virov in vse postavljamo pod vprašaj, tem bolj opazimo, kako vse morale nimajo veliko različne izbire, ko hočejo posamezniku pomagati do zdravega življenjskega načrta in družbi dati nekaj pravil za mirno sožitje ali sodelovanje. Človeka ima, da bi možne etične temelje povezal v tri besede: Bog, človek, družba.

Država ali družba bosta dala prednost skupini in bosta njej v korist zahtevali žrtev. Volja močnega voditelja, privilegirane oligarhije ali pa obratno, »tovariška republika«, bodo odločali, kaj mora človek delati in česa ne sme.

Človek je temelj in kriterij druge vrste morale, kot to vidimo pri Kantu in že pri Aristotelu ter stoikih. Temelj te etike predstavlja poznanje človeške narave. Človek namreč pride do svojega dostojanstva in doseže srečo, če dela v tistem smislu, ki ga zahteva narava (ki je seveda pri nekaterih Bog, pri drugih pa božja stvar).

Nravnost teološke vrste naglaša odnos (odvisnosti, ustvarjenosti, zveličanja) med človekom in Bogom v neki pogodbi ali zavezi, ki v svojem vrhu obsega razodetje in milost. V vseh verskih moralah imamo svete knjige. Te imajo vpliv na življenje; v njih je namreč prikazana zgodovina rešenja, ki se razodeva v dejstvih in besedah, od katerih nekatere zahtevajo razumsko vero v dogmo, druge pa življenje v skladu s to vero in s pravili, ki so v njej. V tem duhu se krščanska morala imenuje »postava vere« (Rimlj 3, 28).

MTK[1] je v svojem prvem petletju (1969—1974) očitno dajala prednost temu pogledu na moralo; zato se je lotila raziskovanja »o kriterijih krščanskega moralnega spoznanja«. To je zahtevalo hkrati raziskavo o metodologiji in kriteriologiji morale. Abstraktno gledano sta ti dve vprašanji različni. Vprašanje »kako se razlikuje nravno dobro od nravno slabega« namreč ni isto kot iskanje avtoritete, h kateri naj se zatečemo, da bi dobili te kriterije.

[1] Tu ne bomo ponavljali tistega, kar smo povedali o delu MTK, ko smo predstavili »Devet tez za krščansko moralo« g. H. Ursa v. Balthasarja. Naj dodamo le to, da lahko dobite nemško besedilo teh »Devet tez . . .« in Schürmanovega poročila, ki ga tukaj objavljamo, v brošuri, ki je pravkar izšla v Johannes-Verlag, Einsiedeln: J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral.

Dejansko je pa skoraj nemogoče ločiti ti dve vrsti raziskovanja, bodisi zaradi nepočakanosti nespecialistov, ki bi radi čimprej prišli do praktičnih zaključkov, bodisi zaradi skrupuloznosti specialistov, ki se boje, da ne bi delali sile svetopisemskim besedilom, če bi jih na silo hoteli zvesti na naše umske kategorije.

Podkomisija, ki je delala od 1969 do 1974, je imela srečo, da je štela med svoje člane dva vrhunska eksegeta: p. Feuilleta P. S. S., enega najodličnejših profesorjev pariške teološke fakultete, in profesorja M. Schürmanna, profesorja erfurtskega pokrajinskega semenišča (DRN). Oba sta zbrala obširno dokumentacijo; njeno pomembnost in vpliv je lahko videl učeni svet v raznih revijah.

Hkrati so skupine strokovnjakov razširile raziskovanje na druga področja in druge vidike vprašanja. Naj omenimo le skupino, ki jo je vodil p. Gilbert, ki nam bo v kratkem dal knjigo o vrednosti krščanske morale v stari zavezi, in drugo, ki jo je vodil Msgr Descamps, ki je že v petdesetih letih skušal izluščiti nravna pravila pri sinoptikih.[2]

2. Pomen Schürmannovega dokumenta

Drugo obdobje dela se začenja z drugim petletjem, poleti 1974. Zaradi slabega zdravstvenega stanja je p. Feuillet izrazil željo, da ne bi bil več imenovan v komisijo. G. Schürmann je ostal sam, toda s kakšno delovno silo in smislom za sintezo![3] Podal je močno opaženo poročilo na XII. kongresu poljskih biblicistov, ki so ga imeli septembra v Wroclawu.[4] Z druge strani je g. Schürmann zelo od blizu spremljal razvoj idej o tem, kako bi zvedli svetopisemska nravna pravila v nadgradnjo določene dobe in določenega okolja. Prav posebno dobro pozna pavlinske spise. Prav ti pavlinski spisi pa — kot so to izkusili vsi tisti, ki so se spustili na tvegano pot moralne teologije na podlagi svetopisemskih virov — imajo vse polno moralnih spodbud, zdaj splošnih in zdaj spet podrobnih smernic. Pavel rešuje primere vesti in podaja načela za táko reševanje primerov. Rad navaja seznam moralnih dejanj (sadovi Duha v Gal 5; praktična navodila o ljubezni v 1 Kor 13). Kdor hoče govoriti točno, se mora, sicer ne izključno, pač pa pred vsem drugim obrniti nanj. Njemu je treba predložiti vprašanja, ki o njih zdaj razpravljajo. Velika edinost novozavezne morale dopušča, da uporabimo tak poenostavljeni pedagoški postopek (n. 2 Schürmannovega poročila).

Če hočemo torej s koristjo razumeti Schürmannovo besedilo in biti do njega pravični, moramo upoštevati vpliv nekaterih »redukcijskih« literarnih postopkov. Pri tem besedilu moramo imeti pred seboj popolnejše wroclaw-

---

[2] Očetje dominikanci iz Sarthe so l. 1950 pod vodstvom Jacquesa Leclercqa priredili razgovor, ki je bil l. 1954 objavljen pri Castermanu: Morale chrétienne et requêtes contemporaines, coll. »Cahiers d'actualité religieuse. Mgr Albert Descamps, tedaj profesor louvainske univerze, tam obravnava »la Morale des synoptiques«, str. 27—46. Mgr Descamps je objavil tudi vrsto člankov o istem predmetu v Revue diocésaine de Tournai.

[3] Prof. Heinz Schürmann je rojen v Bochumu (Nemčija) 18. 1. 1913. V duhovnika je bil posvečen l. 1938. Njegove študije in raziskovanja so ga privedla do doktorata v teologiji v Münstru. Tam je l. 1952 dosegel tudi habilitacijo v novozavezni eksegezi. Takoj naslednje leto je začel poučevati novozavezno eksegezo v erfurtskem pokrajinskem semenišču, DRN.

[4] Popolno besedilo tega poročila je bilo objavljeno na Poljskem in v Gregorianum 1975, str. 237—271: Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellkarakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit.

sko besedilo; pozabiti tudi ne smemo del g. Feuilleta ali strokovnjakov, ki so jih upoštevali — seveda v različnem obsegu, kakor so pač tudi različno sodelovali pri tem delu — avtor, podkomisija za moralo in komisija sama. Drži, da je MTK enemu svojih zaupala nalogo, da dá obliko prvemu zaključku; z veliko večino ga je tudi potrdila in ga naprosila, naj svoje delo objavi.

Do »redukcije« je prišlo tudi pri predmetu raziskovanja. Stara zaveza vedno izziva pozornost moralista in krščanskega vernika. Postavlja pa čisto svoje probleme; zraven pa so njene bistvene vrednote povzete v novi zavezi (n. 2, 11 a). Med pisci krščanske biblije se je izkazal posebno pomembnega Pavel, kot smo za avtorjem že pravkar omenili (n. 3). Čeprav Pavel Kristusa ni poznal »po mesu«, je prejel naročilo, naj oznanja njegovo vero in moralo. Natančno razlikuje med Gospodovimi naročili in tistimi, ki jih sam daje (n. 3). Po njem se današnji bralec približa virom razodetja, ko sodeluje s Cerkvijo vseh časov, zlasti pa s tisto, ki je v svoji sredi imela še tiste, ki so ohranili v spominu Gospodove besede, ki so jih prejeli iz njegovih ust ali pa so se hitro izkristalizirale v prvotnih katehezah. Te apostole, te apostolske može (BR 18) je izbral Duh (n. 3).

Bodimo pozorni posebno na besedilo v n. 7 in 12. To zadnje, ki je zaključek, govori »o zahtevah in opominih ..., ki hočejo biti brezpogojno obvezni in presegajo zgodovinsko različnost«. N. 7 podaja v sintezi različne razloge, zakaj so te krščanske zahteve stalne: a) »Jezusova dejanja in besede«; b) »ravnanje in nauk apostolov ter drugih duhovnih oseb na izvoru krščanstva«; c) »način življenja prvih krščanskih občin in njih izročilo« v času, »ko je porajajoča se Cerkev nosila še prav posebno znak Duha resnice«; d) delovanje tega Duha, kot je napovedal Gospod Jazus: »Še mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12—13).

To pa ne pomeni, da sta krščansko razmišljanje in življenje zaprta samo v ponavljanje in nimata smisla za znamenja časa. Toda kot spet pravi Schürmann: »Samo če prisluhneta božji besedi (prim. BR 1), bosta mogla razlagati znamenja časa brez nevarnosti. To delo razločevanja je treba opraviti znotraj občestva božjega ljustva v edinosti s sensus fidelium in z učiteljstvom s pomočjo teologije.«

V tem duhu poskuša avtor poročila razrešiti problem vpliva prvotnih krščanskih nravnih norm na življenje današnjega vernika. Kar se eksegeze tiče (n. 2), je vprašanje, kaj so sveti Pavel in pisatelji novozaveznih knjig sploh hoteli povedati, ko so podajali krščansko oznanilo. Kar se hermenevtike tiče (n. 2 in 12), se izogne temule vprašanju: ali so hagiografi in pred njimi Jezus sam podali življenjska pravila, ki presegajo zgodovino in zahtevajo stalno enako ravnanje, ali pa so izrekli in predložili le »vzorce« in »zglede«?

Ti izrazi se bodo morda zdeli čudni, zlasti še, ker so ta zadnja leta dobili v znanosti o človeku nov pomen. Ni mogoče iti mimo njih, ne da bi jih uporabili; saj so to dostikrat besede, s katerimi je izraženo vprašanje o stalnosti Jezusovih moralnih naukov in naukov apostolov. Važno je vedeti, da »zgled«, ki je o njem govor, ni kakor zgled slovničnega pravila, marveč zgled sklanjatve rosa, rosae, rosam ..., ki res velja za en jezikovni tip,

uporabimo pa ga lahko za zelo različne besede. Prva sklanjatev velja tudi za regina ali za auriga. Zato pa je zgled element, ki se lahko spreminja, ne da bi se sintagma v svoji jezikovni strukturi spremenila. Če tak govor uporabimo v primeru novozavezne morale, bodo nekateri rekli, da se v različnih zgodovinskih okoliščinah vsebina norm lahko spremeni, vendar zahteva zvestoba Jezusu samo to, da ravnamo v skladu z radikalno pokorščino nekemu idealu (Bultmann) ali da iščemo osvobojenje človeka (J. B. Metz). »Vzorec«, ki o njem tu govorimo, ni zmanjšana maketa, ki naj jo po posnetem predmetu kar se da natančno posnamemo, pa tudi ne človek, ki ga hočemo posnemati. V besednjaku strukturalizma gre za »poenostavljajočo miselno podobo, ki je postavljena med resničnost in strukturo, opazovalca in njegov predmet opazovanja.«[5]

Če bi hoteli te misli drugače izraziti, bi morda lahko pomislili na razliko, ki jo današnji Američan dela med želelni »should« in velelni »must«. Želelnik je razlaga, ki se zanjo zavzemajo tisti, za katere so bili pavlinski vzorci in zgledi resnične vrednote za njegov čas, ki pa se jih ni moč kot takih držati tudi še danes. Te ideale je moč razložiti s časovnimi okoliščinami, niso pa primerni za našo situacijo. V tem smislu bodo nekateri govorili o prepovedi predzakonskih odnosov. V drugi razlagi, ki zagovarja stalnost norm, so ti predzakonski odnosi prepovedani tako danes kot včeraj; zakaj po stvariteljni in odrešenjski božji zamisli so zakonski odnosi hkratni s sprejemom obveznosti v zakonu in zakonom kot zakramentom. V velelni obliki imamo torej stalne obveznosti, čeprav mora seveda pri praktičnem uresničevanju teh obveznosti vedno imeti svojo besedo modrost. Kot vidimo, ostaja prvi odgovor na ravni razuma in skušnje, ki ju seveda osvetljuje Kristusov spomin. Drugi odgovor zastopa mišljenje, da nas vedno enako poziva in nam nalaga obveznosti Kristus; pri tem pa nas seveda ne oprosti dolžnosti, da mu damo odgovor, upoštevaje okoliščine. Če mi dopustite nekoliko nenavadno zmes obeh obrazcev, katerih enega nam daje sv. Anzelm, drugega pa II. vatikanum, bi tole predlagal: fides moribus applicanda at quaerens intellectum.

Kot bomo videli, g. Schürmann modro razlikuje različne stopnje dolžnosti in obveznosti: dvoje njih na ravni načel, troje njih na ravni konkretnega uresničevanja. Prav gotovo njegovo besedilo močno osvetljuje to vprašanje, ki mora o njem danes razmišljati vsak teolog in vsak vernik.

Ph. Delhaye
generalni tajnik MTK, predsednik komisije za moralo

---

[5] J. Giraud, P. Pamart, J. Riverain, les Mots »dans le vent«, Paris, Larousse, 1971, str. 154. Le Dictionnaire général des sciences humaines od G. Thinesa in A. Lempereurja, Paris, 1975 slika po terminologiji T. S. Kukna zgled (paradigmo) v filozofiji kot »začasno hipotezo v iskanju in ugotavljanju dejstev« (str. 696), v jezikoslovju pa kot »razred zamenljivih elementov v danem kontekstu« (str. 697). Kulturni model (str. 603—607) je opisan kot »celoten splet sociokulturnih potez, ki so značilne za kakšno družbo« . . . , »vidik zgodovinskosti«.

KAKŠNA JE OBVEZNOST VREDNOSTNIH SODB IN MORALNIH SMERNIC V NOVI ZAVEZI

I. Problem

N. 1. — II. vatikanum je poskrbel, da je »vernikom bolj bogato pripravljena miza božje besede« in jim je bolj »na široko odprt dostop k sv. pismu« (B 51; BR 24). Dosledno temu je koncil hotel, naj duhovniki v homilijah »na podlagi svetega besedila razlagajo verske skrivnosti in pravila krščanskega življenja« (B 52; BR 24). Vendar se javlja neka težava: ali ne srečujemo tu in tam v stari zavezi (prim. BR 15) in celo v novi zavezi moralne sodbe, za katere je pogoj in odločilna doba, v kateri so bile te knjige sestavljene? Ali nam daje to pravico do splošne trditve, kakor jo danes tako pogosto slišimo, da je treba postaviti pod vprašaj obvezen značaj vseh svetopisemskih vrednostnih sodb in smernic, češ da je dal zanje vse pogoje čas? Ali pa bi morda morali dopustiti vsaj to, da moralni nauki, ki se nanašajo na posamezna vprašanja, ne morejo zahtevati zase stalne veljavnosti prav zaradi tega, ker so odvisni od določenega časa? Ali naj bi bila po tem takem človeška pamet zadnji kriterij za ocenjevanje vrednostnih sodb in smernic v svetem pismu? Svetopisemske vrednostne sodbe in smernice naj si ne bi mogle same po sebi lastiti nobene stalne vrednosti, prav gotovo pa ne nobene normativne vrednosti? Ali so potem za kristjane neke druge dobe obvezne le kot »zgledi« in »vzorci« ravnanja?

N. 2. — Čeprav imajo knjige stare zaveze kot »navdihnjene knjige trajno veljavo« (BR 14; prim. Rimlj 15, 4) in čeprav je Bog v svoji modrosti hotel, naj bo »nova zaveza skrita v stari in stara razložena v novi« (Aug., Quaest. in Hept., 2, 73, PL 34, 623), bomo vendar na naslednjih straneh omejili svoje raziskovanje na spise nove zaveze. »Knjige stare zaveze, ki so bile v celoti sprejete v evangeljsko oznanilo, dobijo (namreč) in pokažejo v novi zavezi svoj popolni pomen« (BR 16). Zato pa se vprašanje obvezne narave svetopisemskih vrednostnih sodb in smernic postavlja predvsem v zvezi z novozaveznimi spisi.

Vprašanje, kakšne narave je obveznost, ki jo imajo novozavezne vrednostne sodbe in predpisi, je odvisno od hermenevtike v moralni teologiji. V njem je vendar obseženo tudi eksegetsko vprašanje o vrsti in stopnji obveznosti, ki jo te novozavezne ocene in smernice zahtevajo same zase. Mi se bomo tega problema lotili prav posebno ob pavlinskih vrednostih, sodbah in smernicah; saj prihaja ta moralna problematika na prav poseben način do veljave v Corpus paulinum. Sicer pa kljub nenavadni različnosti (npr. pri Sv. Pavlu, Janezu, Mateju, Jakobu itd.) novozavezni spisi na področju morale podajajo izredno skladno sliko.

N. 3 — Kar zadeva vrednostne sodbe in smernice na področju morale, si lahko novozavezni spisi laste posebno veljavo, ker se je v njih izkristalizirala moralna sodba začetne Cerkve. Kot »porajajoča se Cerkev« je namreč še navzoča pri virih razodetja; njej je dal prav izjemen pečat tudi Duh poveličanega Gospoda. Tako sta se Jezusovo ravnanje in njegova beseda kot zadnji kriterij moralne obveznosti posebno veljavno razodevala v vred-

nostnih sodbah in smernicah, ki so jim v Duhu in z oblastjo dali obliko apostoli kot tudi drugi »duhovni možje« začetne Cerkve, ter v paradosis in paratheke prvih krščanskih občin kot neposrednih kriterijih za ravnanje.

Naravo in način obvezne narave — brez dvoma v analognem smislu — teh dveh kriterijev, na katerih slone moralni predpisi nove zaveze (prim. 1 Kor 7, 10—25 in 7, 12—40) kakor tudi različne vrednostne sodbe in smernice, ki slone na teh dveh kriterijih (mislimo različne moralne predpise in pouke (pareneze), bomo na kratko formulirali v jedrnatih tezah v naslednjih poglavjih. Opozoriti moramo vendarle, da lahko novozavezne dokaze podamo tu le mimogrede in kratko ter da je neki shematizem v razporejanju neizogiben.

II. Jezusovo ravnanje in beseda kot najvišji kriterij za sodbe v moralnih zadevah

N. 4 — Za pisatelje nove zaveze veljata Jezusovo ravnanje in beseda kot normativni kriterij za sodbe in kot najvišja moralna norma, ker je to »Kristusova postava« (énnomos), »zapisana v srce vernikov (Gal 6, 2; prim. 1 Kor 9, 21). Vrhu tega imajo za svetopisemske pisatelje smernice, ki jih je Jezus dal v dobi pred veliko nočjo, odločilno veljavo in zahtevnost, ko gre za posnemanje zgleda, ki ga je dal zemeljski Jezus in še bolj preekzistentni božji Sin.

I. TEZA

Jezusovo ravnanje je zgled in kriterij za ljubezen, ki služi in se daje

N. 5 — Že sinoptiki razumejo Jezusov »prihod«, njegovo življenje in delovanje kot služenje (Lk 22, 27 sl.), ki se dokončno uresniči s smrtjo (Mr 10, 25). V predpavlinskem in pavlinskem obdobju je ta ljubezen označena z besedo kenosis, kot ljubezen, ki se dopolni v učlovečenju in Sinovi smrti na križu (Flp 2, 6, 1.; 2 Kor 8, 9). V Janezovi perspektivi se ta ljubezen »dopolni« (Jan 19, 28—30) s prihodom Sina človekovega ob učlovečenju in s ponižanjem v smrti (Jan 6, 41 sl., 48—51 itd,), z očiščujočim darovanjem samega sebe na križu (Jan 13, 1—11); takó predstavlja najodličnejše Jezusovo »delo« (Jan 17, 4; prim. 4, 34). Jezusovo ravnanje je torej končno označeno kot ljubezen, ki služi in se daruje »za nas« ter vidno ponavzočuje božjo ljubezen (Rimlj 5, 8; 8, 31 sl.; Jan 3, 16; 1 Jan 4, 9). Moralno ravnanje vernikov je v bistvu povzeto s tem, da sprejmejo in posnemajo to božjo ljubezen; je torej življenje s Kristusom in v njem.

a) V novozaveznih spisih — zlasti pri Pavlu in Janezu — je zahteva ljubezni motivirana in dobiva hkrati svoj posebni značaj, svoj radikalizem, s katerim presega sama sebe, pa morda tudi svojo posebno vsebino, z ravnanjem, s katerim je Sin samega sebe »izničil« (Pavel), ali z drugimi besedami »prišel dol« (Janez). Ta ljubezen, ki sprejme nase človekovo podobo in smrt, predstavlja in osvetljuje božjo ljubezen. Ta poteza je za novozavezno moralo še značilnejša kot njena eshatološka usmerjenost.

b) »Hoja za Jezusom« in posnemanje Jezusa, »pridruženje učlovečenemu in križanemu Sinu ter življenje krščenega v Kristusu nadalje na poseben način določajo konkretno moralno stališče vernika v razmerju do sveta.

II. TEZA

Jezusova beseda je najvišja moralna norma

N. 6 — Jezusove besede jasno izražajo ljubeče stališče, stališče njega, ki je prišel in bil križan. Razlagati jih je treba v odvisnosti od njegove osebe. Če jih gledamo v luči velikonočne skrivnosti in se jih »spominjamo« v Duhu (Jan 14, 26), te besede predstavljajo najvišjo normo za moralno ravnanje vernikov (prim. 1 Kor 7, 10—25).

a) Nekatere Jezusove besede že po svoji literarni vrsti pravzaprav nimajo podobe zakonov; razumeti jih je treba kot vzorce za ravnanje in gledati je treba nanje kot na zglede.

b) Za Pavla imajo Gospodove besede dokončno in stalno obvezno moč. Vendar na dveh mestih, kjer izrecno navaja Jezusove smernice (prim. Lk 17, 7 b in par.; Mr. 10, 11 in par.), lahko svetuje, naj jih verniki upoštevajo po njihovem globokem pomenu in naj se jim približajo, kolikor jim dopuščajo spremenjene in težje razmere (1 Kor 9, 14; 7, 12—16). Takó se oddalji od legalistične razlage, ki je bila običajna pri poznem judovstvu.

III. Sodbe in smernice apostolov ter prvotnega krščanstva imajo obvezno moč

N. 7 — Obvezna narava teh smernic, ki so nam izročene v novi zavezi, ima več temeljev: Jezusovo ravnanje in besede, ravnanje in nauk apostolov in drugih »duhovnih mož« v prvem krščanstvu, način življenja in izročilo prvotnih krščanskih občin, kolikor je porajajoči se Cerkvi še dajal posebni pečat Duh vstalega Gospoda. V tem okviru ne smemo pozabiti, da bo Duh resnice, posebno kar zadeva moralno spoznanje, »vodil (učence) k popolni resnici« (Jan 16, 13, sl.).

N. 8 — Tudi bomo opazili, kar se tiče vrednostnih sodb in smernic prvega krščanstva, bodisi da jih gledamo po njihovi obliki ali s stališča njihove vsebine, da je bila zahteva po njih obvezni moči v različnih primerih zelo različna in je bila za te smernice na zelo širokem področju značilna neka praktično-pastoralna finalnost (namembnost).

III. TEZA

Nekatere vrednostne sodbe in nekatere smernice so zaradi svojih teoloških in eshatoloških temeljev — stalne

N. 9 — V novozaveznih spisih velja glavno parenetično zanimanje ter nujnosti in pogostnosti trditev ustrezajoča važnost vrednostnim sodbam in smernicam (v bistvu formalnim), ki v odgovor na božjo ljubezen v Kristusu zahtevajo, da se človek iz ljubezni brezpogojno preda Kristusu, se pravi Očetu, in da se ravna tako, kot ustreza resničnosti eshatološke ure, se pravi Kristusovemu zveličavnemu delovanju in tudi stanju kristjana.

N. 10 — Tem tako določenim vrednostnim sodbam ter smernicam je treba pridajati značaj stalne obveznosti, ker so brezpogojno utemeljene na eshatološki resničnosti zveličanja in so zanje nagibi v evangeliju.

a) Osrednja zahteva novozaveznih spisov, ki — kot zapoved, ki »gre do kraja« — terja absolutno obvezno obliko, je podana s pozivom, naj sebe popolnoma darujemo Očetu v Kristusu.

b) Brezpogojno obvezno veljavo zahtevajo tudi številne eshatološke misli in zahteve novozaveznih spisov, ki večinoma ostajajo na ravni formalne morale. Te pozivajo z ene strani, naj se ravnamo v veri in ljubezni v soglasju z resničnostjo in položajem spričo prihoda eshatološkega rešenja, naj se aktivno postavimo v Kristusovo odrešenjsko delo, se pravi v stanje, ki je značilno krščanskemu. Z druge strani opozarjajo, da moramo videti pogoj za svoje upanje v bližini Kraljestva, se pravi paruzije, v stalni budnosti in pripravljenosti.

IV. TEZA

Vrednostne sodbe in posamezne smernice nalagajo raznovrstne obveznosti

N. 11 — Poleg že omenjenih vrednostnih sodb in smernic izrekajo novozavezni spisi tudi vrednostne sodbe in smernice, ki se nanašajo na posamezna bivanjska področja, se pravi na določeno ravnanje, in ki tudi imajo stalno obvezno moč, čeprav na različne načine.

a) Pogosto in posebno naglašene srečujemo v novozaveznih spisih smernice in dolžnosti v zvezi z bratsko ljubeznijo in ljubeznijo do bližnjega; pri tem se pogosto sklicujejo na ravnanje Sina božjega (npr. Flp 2, 6, sl.; 2 Kor 8, 2—9) ali pa spominjajo na Gospodove besede. Te zahteve — ker so splošne — imajo brezpogojno veljavo kot »Kristusova postava« in kot »nova zapoved« (Jan 13, 14; 15, 12 1 Jan 2, 7 sl.). V njej je »dopolnjena« starozavezna postava (Gal 5, 14; prim. Rimlj. 3, 8 sl.; tudi Mt 7, 12; 22, 40); to pomeni, da so te zahteve kot v svojem središču zbrane v zapovedi ljubezni in v njej osmišljene. Kjer pa je zapoved ljubezni, »utelešena« v posebnih konkretnih smernicah, je treba ugotoviti, če in kako sodbe, pogojene v dobi ali posebnih zgodovinskih okoliščinah, dajejo temeljni zahtevi svojo barvo, tako da bi smeli v spremenjenih razmerah zahtevati le analogno, približno, prilagojeno in namensko aplikacijo.

b) Poleg zapovedi ljubezni — vendar zelo pogosto v okviru zahteve ljubezni — novozavezni spisi podajajo še druge vrednostne sodbe in moralne smernice, ki se nanašajo na posebna bivanjska področja. »Izpolnitev« postave ljubezni (Gal 5, 14; prim. Rimlj 13, 8 sl.) se uresničuje predvsem na ravni namernosti; vendar ljubezen ne drugim krepostim in ne načinu vedenja ne jemlje njihove, njim lastne trdnosti (obstojnosti). Do veljave prihaja v različnih oblikah ravnanja in kreposti, ki niso popolnoma isto z njo. Glej na primer 1 Kor 13, 4—7; Rimlj 12, 9 sl., moralne nauke pastirskih pisem in list sv. Jakoba, zlasti sezname kreposti in pregreh ter sliko pravega družinskega življenja.

aa) Ne smemo pozabiti, da pomeni velik del teh posebnih vrednostnih sodb in teh posebnih smernic nekaj izrazito »duhovnega« in tako pod tem vidikom določa življenje občestva. Spodbude k veselju (Flp 3, 1; 12, 15), k nenehni molitvi (prim. 1 Tes 5, 17), k zahvaljevanju (1 Tes 5, 16; Kol 3,

17), k »nespameti pred Bogom« v nasprotju z razumnostjo tega sveta (1 Kor 3, 18 sl.), k ravnodušnosti (1 Kor 7, 29 sl.) so gotovo stalne krščanske zapovedi, ki veljajo do konca, so z drugimi besedami »sadovi Duha« (prim. Gal 5, 22). Drugo so »sveti« (1 Kor 7, 17—27 sl.). Dosti teh duhovnih smernic je izraženih v zelo konkretnih izrazih in jih v tej obliki danes sredi sodobnih občestvenih razmerij ni moč uresničiti (glej samo 1 Kor 11, 5—14; Kol 3, 16; Ef 5, 19). Kljub temu ohranijo nekaj svoje izvirne normativne veljave in zahtevajo prilagojeno in analogno »izpolnitev«.

bb) Kar zadeva posamezne vrednostne sodbe in pravila za moralno ravnanje — če razumemo konkretno v posebnem smislu — bomo ugotovili naravo njih obveznosti, če pomislimo, s kakšne vrste nagibi so podprti: s temeljnimi teološko-eshatološkimi zahtevami ali z vsesplošno obvezno moralno pomembnostjo, ali kakšen »Sitz im Leben« imajo v občestvih. To velja na primer za krstne spodbudne nauke (pareneze) (prim. Ef 4, 17—21), kjer so katehumeni soočeni z glavnimi pregrehami poganov npr. nečistostjo (1 Tes 4, 9 sl.) in nepoštenjem (1 Tes 4, 6). Takšne zahteve kot tudi opozorilo pred malikovanjem (Gal 6, 20 sl.) so že zaradi svoje narave izrazito naglašene.

Ni pa mogoče mimo tega, da so v več primerih konkretnih moralnih vrednostnih sodb, ki se nanašajo na posamezna življenjska področja, moralni vidiki lahko pogojeni ali relativizirani po vrednostnih sodbah in sodbah o stvarnosti, ki jih je zahtevala takratna doba. Če na primer pisatelji nove zaveze gledajo na ženo kot podrejeno možu (1 Kor 11, 2—16; 14, 33—36 sl.) — kar je za tisto dobo razumljivo — se nam vendar zdi, da je glede tega vprašanja privedel Sveti Duh sodobno krščanstvo skupaj z modernim svetom k boljšemu razumevanju moralnih zahtev v svetu oseb. Tudi če ne bi mogli razen tega v spisih nove zaveze pokazati nobenega drugega zgleda, bi že ta dokazoval, da pri vrednostnih sodbah in smernicah ni moč mimo vprašanja hermenevtične razlage, ko gre za posamezne (konkretne) zapovedi.

Sklep

N. 12 — Največ novozaveznih vrednostnih sodb in smernic poziva h konkretnemu razmerju do Očeta, ki se razodeva v Kristusu, in se tako končujejo na teološko-eshatološkem obzorju. To velja zlasti za Kristusove zahteve (I), pa tudi za večino apostolskih smernic (III, 3); zahteve in opomini te vrste hočejo vezati brezpogojno in so nad zgodovinskimi različnostmi. Celo vrednostne sodbe in smernice, ki se nanašajo na posamezna življenjska področja, so v velikem delu deležne iste perspektive; vsaj tam, kjer bolj splošno zahtevajo ljubezen do bližnjega, pojmovano v njeni povezavi z ljubeznijo do Boga in Kristusa (III, 4 a). Nadalje je obširno področje spodbudnih »duhovnih« naukov (parenez) nove zaveze (III, 4, b, aa) prežetih s tem teološko-eshatološkim obzorjem, ki je zanje odločilen. Samo na — razmeroma ozkem — področju konkretnih in posameznih smernic ter pravil za ravnanje (operativnih norm) (III, 3 b, bb) mora biti dopuščeno, da novozavezne moralne sodbe in spodbudne nauke (pareneze) lahko na novo premislimo.

Naša razprava torej nikakor ne daje podpore mišljenju, po katerem bi bile vse novozavezne vrednostne sodbe in smernice odvisne od časovnih razmer. Ta »relativizacija« v tej splošni obliki ne velja niti za posamezne sodbe, ki jih v veliki večini hermenevtično ne moremo razumeti samo kot »vzorce« ali »zglede« za ravnanje. Samo za majhen del lahko rečemo, da so odvisne od časovnih razmer in okolja. Nekaj jih je pa vendarle. To pomeni, da morajo spričo teh vrednostnih sodb in smernic imeti svojo vlogo človeška skušnja, razumska razsodnost in tudi teološko-moralna hermenevtika.

Če ta hermenevtika resno jemlje moralno pomembnost svetega pisma, se pri iskanju kriterijev za moralno teologijo, npr. pri ugotavljanju moralne oznake dejanj, ne more držati ne čisto ozkega »biblicističnega« postopka, ne čisto racionalističnega vidika. Pozitivne rezultate bo dosegla le v duhu »srečanja«, se pravi vedno novega soočenja današnjih kritičnih spoznanj s svetopisemskimi moralnimi podatki. Samo če smo pripravljeni poslušati božjo besedo — »ko pobožno posluša božjo besedo« (prim. B R 1) — bo mogla brez nevarnosti razlagati znamenja časa. To delo razločevanja bo treba opraviti znotraj občestva božjega ljudstva, v edinosti s sensus fidelium in učiteljstvom s pomočjo teologije.

H. Schürmann,
prof. erfurtskega pokr. bogoslovja
član MTK

PREGLEDI

Hans Küng

»CHRISTSEIN«

Na naslednjih straneh objavljamo dve obširni študiji o knjigi Hansa Künga »Christsein«, ki je v teoloških krogih in sploh med ljudmi, ki se zanimajo za teološka vprašanja, povzročila strastne debate.

Na prvem mestu objavljamo študijo mgr. Jeana J. Webra, ki hoče biti do Küngovega dela dobrohoten, v resnici pa je do njega skrajno zadržan. Da bi si bralec mogel ustvariti kolikor toliko nepristransko mnenje o tej zadevi pa objavljamo še študijo münchenskega profesorja Heinricha Friesa, ki bolj naglaša vrednost Küngove knjige in skuša dati tudi tradtvam, ki so pri drugih naletele na ostro kritiko, čim dobrohotnejšo razlago. Tako ostaja Bogoslovni vestnik trezno v sredini.

ŠTUDIJA NEKDANJEGA ŠKOFA V STRASBOURGU MGR. J. J. WEBRA

Knjiga in njen pisatelj

Pod tem naslovom je dobro znani profesor katoliške teološke fakultete v Tübingenu (Zah. Nemčija), švicarski teolog Hans Küng objavil zajetno knjigo 676 strani, od tega približno 600 strani besedila, v formatu 14 × 22 cm. Knjiga je izšla v založbi Piper, München-Zürich. To je knjiga, ki je duhove že razgibala in jih bo v prihodnosti še bolj. Takó je v Nemčiji revija »Spiegel«, ki lovi senzacije, podala o knjigi tendenciozno poročilo; nanj je Hans Küng odgovoril v intervjuju za Frankfurter Zeitung. Ta njegov odgovor je bil objavljen tudi v Švici.

Dejansko je to po pisateljevih zamislih pomembna in ambiciozna knjiga: namenjena je vsem, vernim in nevernim, ki bi radi prišli do razsvetljene in utemeljene vere. Namenjena je celo nekristjanom, članom velikih svetovnih verstev, ki so več ali manj tudi v krizi. Pokazati hoče, da daje krščanstvo s svojo »golo« resnico odgovor na sodobne zahteve. Pisatelj se brani očitka, da išče novosti; pravi, da hoče preprosto razložiti vedno isti evangelij, vendar pod novim vidikom. »Kein anderes Evangelium, doch dasselbe alte Evangelium für heute neu entdeckt« (str. 14: Nikakršen nov evangelij, pač pa isti stari evangelij na novo odkrit za danes). Samo to, pa tudi vse to.

Jasno je, da je ob takih izhodiščih postala knjiga prava »majhna suma« krščanskega nauka, čeprav naj bi delo ne bilo drugega kot uvod v vero, ki mora biti osebna zadeva. Pri tej obsežnosti knjige moramo obžalovati, da na koncu opomb ni podano stvarno kazalo: saj so nekateri problemi omenjeni v raznih delih knjige.

Naj takoj naglasimo pisateljevo obveščenost: saj obilno navaja dela nemške in angleške teološke literature; malo je pa francoskih navedb. V delu stalno navaja različna krščanska stališča do načetih problemov kakor tudi stične točke z drugimi verstvi. Küng, ki je še veliko bolj zgodovinar kot teolog ali ekseget, pozna zgodovino razvoja krščanstva v njegovem verovanju v stoletjih.

Dodajmo še to, da je knjiga razen v enem, obžalovanja vrednem primeru, ki ga bo treba omeniti, skladna in je njeno podajanje logično.

Iz vseh teh razlogov je nekoliko predrzno, če hoče kdo podati poročilo o tej knjigi, jo tam, kjer se zdi nujno, kritično obdelati, ali ji zastaviti vprašanja, ki se zde nerešena. Vendar je zaradi nepravilnega razumevanja, ki bi ga knjiga lahko povzročila, to nujno; upajmo, da, žal, le prenagel prikaz ne bo zgrešil misli človeka, ki ga poznamo in o čigar iskrenosti kakor tudi ne o volji služiti stvari Jezusa Kristusa in Cerkve ne dvomimo.

ANALIZA KNJIGE

Začnimo s tem, da podamo razvoj pisateljevih misli na teh 600 straneh knjige.

Izhaja iz **sedanjega stanja:** sekularizacija, odprtost Cerkvá, dejstvo, da je človeštvo navidez izgubilo dušo. Za to krizo so podali **različne rešitve:** s tehničnega ali politično socialnega stališča. Nezadostne rešitve; pisatelj to jasno pokaže. Potrebna je **transcendentna rešitev,** ki vodi k veri v Boga, ki se z njim srečujemo v vseh verstvih. Še danes imamo določeno število verstev, ki poskušajo odgovoriti na vprašanja, ki si jih človek zastavlja. Nujno je soočenje med temi verstvi in krščanstvom: od tega imajo lahko korist tako one kot mi (prim. str. 106 sl.). Resnična razlika med temi verskimi oblikami in nami je **v osebi Jezusa Kristusa.** Vera v Jezusa Kristusa nas ločuje tudi od modernega humanizma. Zato je važno ugotoviti, kaj je bil Kristus, Jezus iz Nazareta, v resnici, **kakšna je njegova resnična osebnost.** Vsa ta razlaga zajema **prvi del knjige,** ki nosi naslov **»Der Horizont«, obzorje,** ali drugače rečeno **»problem«** (str. 15—108).

2. in 3. del knjige nosita naslov **»Die Unterscheidung«** in **»Das Programm«:** po čem se krščanstvo razlikuje od drugega in njegov program. Oba dela sestavljata zelo zbito celoto (str. 109—166 in 167—500).

Küng izhaja iz Kristusovega problema. Govorimo pa lahko o Kristusu pobožnosti, Kristusu dogme, fantazije, literature. V resnici je pa le en sam Kristus, ki ni mit, marveč ga nam predstavljajo resni dokumenti. Ti puščajo neko področje sence, ki vanjo nikoli ne bomo popolnoma prodrli. Vendar si je mogoče pridobiti neko spoznanje o Kristusu. Prava vera, ki se porodi najgloblje v našem bitju, postaja jasna ob luči, ki nam jo po-

sredujejo objektivne raziskave. Ta objektivni študij je možen, če se ga lotimo brez predsodkov.

Küng postavi Jezusa najprej v njegovo judovsko okolje in preiskuje, kaj nam lahko pove to prvo soočenje. Nato skuša podati **pravi Jezusov obraz.**

Jezus nastopa kot znanilec neposrednega prihoda božjega kraljestva in bližnjega konca sedanjega sveta. Še za Jezusovega življenja mora brezpogojno nastati sprememba (str. 173 in 207 sl.). Jezus ni član nobene takratne kaste in nobene stranke, pač pa stoji pod navdihom Janeza Krstnika. Ni ne duhovnik in ne »rabbi«. Nobenega naslova si ne prisvaja. Ni ga moč uvrstiti med revolucionarje, kot so bili zeloti; ni ne socialni revolucionar ne politični mesija ne zemeljski rešitelj; nasproten je nasilju. Ni konservativec, kot so bili saduceji; ni se ločil od sveta, kot so se eseni; ni nameraval kot oni ustanoviti verskega reda, ni pridigal ascetizma. Ni mu šlo za to, da bi sestavil kakšno elito, kot so bili farizeji. Ni bil »vernik postave« ne kazuist, ki skuša uiti zahtevam postave. Pri njem ni sledu prizadevanja za opravičevanje samega sebe ali za kopičenje zaslug.

V vsem tem se Jezus oddaljuje od judovske legalnosti, od Budovega institucionaliziranega ascetizma, od Mohamedove propagande z orožjem ter od moralne obnove z elitno moralo kot pri Konfuciju. Kakšno je bilo potem Jezusovo pozitivno stališče? Kaj je pravzaprav branil in kaj je pravzaprav hotel?

Kristusova stvar je božja stvar v svetu, je božje kraljestvo, ki se z Jezusom začenja, ki pa se mora z božjim delovanjem nemudoma popolnoma uresničiti. — Ali je k temu oznanilu Jezus dodal tudi čudeže? Kolikor moremo to vedeti in pri pripovedih nismo prisiljeni biti previdni, gre za dejanja, ki so »znamenja« tega božjega kraljestva, »Hinweise, nicht Beweise«, in ne dokazi (str. 216 sl.). Za Jezusa niso važni ne naravni zakoni ne zakoni iz razodetja, marveč samo božja volja. »Govor na gori« je v tistem delu, ki izhaja od Jezusa, le izraz te volje; pozneje so nekatere postavke zrahljali, da so jih tako prilagodili možnostim.

Kaj hoče Kristus, če se obrnemo k človeku? Kot Jezus sam mora tudi človek spolniti božjo voljo. Ta pa zahteva vsestransko ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega; ljubezen do vsakega bližnjega kot do samega sebe. Jezus nam daje zgled: ljubil je »uboge« v vsakem smislu, manj srečne in grešnike, ki jim je odpuščal — kar je bilo pridržano samo Bogu. Od tod Jezusov prezir legalizma, odtod izvori sporov, to je privedlo tudi do konca njegovega življenja. Jezus je s tem, kar je bil, kakor se je vedel in kakor je govoril, iz različnih razlogov zadel ob poglavarje svojega ljudstva in ob različne stranke.

Kako je predstavljen **spor** s tedanjimi strankami? Ali je ubogo ljudstvo za Kristusa in kako dolgo je zanj? Ali so zanj njegovi učenci, tisti, ki so se zbrali okoli njega in jih je celo uporabil, da je razširil svoje delovanje. Med njimi ni nič hierarhičnega: določeni so za služenje.

Ali je mogoče v zvezi s tem reči, da je Jezus hotel ustanoviti Cerkev? Prav gotovo ne! Saj je bil prepričan, da je konec sveta pred vrati. »Dvanajsteri«, ki jih je posebej uvajal, naj bi bili prihodni voditelji Izraela ob koncu časov (str. 273 sl.).

Jezus si ni dal nobenega naslova. Naslovi, ki mu jih dajejo pisani dokumenti, izhajajo vsi iz povelikonočnega občestva (str. 278 sl.). Nastopal je le kot človek, ki mora pripomoči do veljave božji in človekovi stvari, kot človek, ki mora spolniti božjo voljo. Bil je »Sachwalter Gottes und des Menschen« (str. 281 sl.). Zaradi tega je prišel v nasprotje z vsemi, zato je prišlo do njegove obsodbe, kot bomo še videli.

Kaj je bil pravzaprav **Jezusov Bog?** To je Izraelov Bog, ki je skupen kristjanom, Judom in muslimanom. To je Bog, ki se je razodeval v zgodovini svojega ljudstva: okleniti se ga je treba kljub oviram, kot se ga je oklenil Job. To je Bog prerokov, teh mož, ki jim je Jezus tako zelo podoben. To je osebni Bog, v nasprotju z božanstvi verstev iz Daljnega vzhoda. To je živi Bog, ki je blizu ljudem in se po tem loči od Boga filozofov: to je Bog, ki z njim človek lahko pride v stik, ki se z njim lahko pogovarja. Ta Bog je Oče, je ljubezen, ljubezen do vseh prek vseh mejá, ki se posebej zanima za tiste, ki žive zunaj običajnih mejá. To pojmovanje pomeni pravo revolucijo. To ni Bog postave, marveč Bog milosti.

Če je Bog Oče, je Oče posebno Jezusa, ki se obrača nanj z domačim naslovom abba. Ta posebnost odpira vidike, ki bodo vodili povelikonočni razvoj nauka in bodo Jezusa razglasili za »božjega Sina« (str. 308). To posebno božje očetovstvo za Jezusa navdihuje Jezusovo pobožnost, ki pride do svoje veljave v »Očenašu«, ki ga je Rešenik izročil svojim učencem, čeprav se v tej stvari ni nikoli postavil na isto raven s svojimi učenci. Za tega Boga se Jezus prav gotovo da obsoditi na smrt. Božji poslanec postane **molčeči trpin.** Takó je obrnjena ena stran Kristusovega problema. Zastavlja se vprašanje: Kaj je za Jezusa pomenila njegova smrt? Küng gleda na Jezusove napovedi smrti, ki jih evangeliji pripisujejo njemu, kot na napovedi »post eventum« (po dogodku). Toda vse da misliti, da je Jezus slutil svoj tragični konec: sprejme ga; dosti evangeljskih potez se nanj nanaša; to pa daje njegovim napovedim neko osnovo (str. 309 sl.).

Te Jezusove slutnje najdemo vsekakor v pripovedi o **»Zadnji večerji«**, ki na Jezusovi življenjski poti ni osamljen obed. Povezana je z obedi, ki o njih govore evangeliji, ter na prizore o pomnožitvi kruha: to je svečan obed, krona vseh drugih.

Za Küngа sta naročilo, naj se zadnja večerja obnavlja, in njen spravni pomen za grehe mnogih, kar naj bi bilo dodano iz Iz 53, 28 (trpeči Jahvejev služabnik), v pripovedovanju naših virov nekaj, kar je zgodovinski podlagi dodanega. Naglaša »lomljenje kruha«, ki je podoba lomljenja Kristusovega telesa, nad čašo rdečega vina, ki je simbol in znamenje prelitja krvi. S tem da Jezus daje učencem ta kruh in to vino, se ustvarja med njimi in njim nova zaveza (str. 312—315).

Potem se začno razne slike **Trpljenja,** »Stationen« (str. 315). Te pripovedi, ki so strani vere, obsegajo deloma zgodovinska dejstva in njim dodana dopolnila. Jezusa so voditelji njegovega ljudstva obsodili, ker je preziral legalnost, Rimljani pa kot nevarnega politika. Umre na križu, zapuščen od vseh, ob navideznem polomu svojega poslanstva. Bil je pokopan in njegov grob ni bil središče kakšnega češčenja. Vse bi se bilo moralo končati, a glej, vse se spet začenja; še bolje: vse se šele začenja.

Tako smo obrnili še eno stran Kristusovega problema.

Po tem Jezusovem neuspehu se je v apostolih vera nedvomno obnovila; stojimo pred novim začetkom krščanske skupine. Te revolucije ni moč razložiti drugače kot **z vero v vstajenje križanega** (str. 352). To vstajenje je tudi poveličanje tistega, ki je bil mrtev. Čudež, če hočete, pa tudi skrivnost za nas, ki naj bi nekoč vstali in nastopili novo življenje. Küng gleda na poročila o praznem grobu in na pripovedi o raznih evangeljskih prikazanjih kot na odlomke legendarnega značaja (str. 352). Vendar mora po raznih izmikanjih priznati, da le gre za doživetja vstalega, za srečanje med njim ter apostoli ali učenci (str. 364).

Kakšne so posledice te vere v vstajenje? Za Jezusa je ta vera opravičilo: to, kar je in kar je govoril, Bog sprejema za svoje (str. 371 sl.). — Da bi to izrazili, bodo poslej Jezusu vzdevali naslove, ki so povezani z njegovim poslanstvom: Mesija, Sin človekov, božji Sin, Gospod, vesoljni sodnik ob koncu časov (str. 374 sl.). — Pride tudi do prevrednotenja križa, saj se iz znamenja sramote spremeni v znamenje zveličanja. Krščanski nauk je nauk križa ali še bolje: križanega (str. 386 sl.). — Vsa osebnost in temeljni nauk Pavla iz Tarza izvirata iz nauka o vstajenju. Isto bi lahko rekli za Janeza in njegov evangelij. To je za nas znamenje (str. 400).

Tako prestopamo še en prag: Kako naj spričo te edinstvene krščanske danosti pojmujemo **različne krščanske dogme**, »die verschiedenen christlichen Wahrheiten... so schwer verstehbar und assimilierbar?« Razlagati jih je treba v smislu te temeljne danosti: »Diese Wahrheiten sind zu verstehen als Deutnugsversuche der einen Wahrheit« (str. 401).

Nova zaveza je polna mitov (str. 402). Kako jih uporabljati pri pridigovanju in katehezi? Moramo jih znati uporabljati, ne da bi zahtevali vero vanje: »Erzählende Darbietung und kritische Reflexion sind... in der christlichen Theologie und Verkündigung zu verbinden« (str. 408). Slede različne razlage dogem.

Prva dogma, ki o njej razglablja, je **odrešenje.** Küng kritizira različne teološke razlage te dogme: osvobojenje, odkup, zamenjava... V bistvu je tu zastavljeno vprašanje bolečine. Rešiti se ne da drugače kot ob upoštevanju Kristusove smrti, smrti, ki se konča z vstajenjem. Bog je Bog, ki človeka nikoli ne zapusti. Zgled za to imamo v tem Bogu, ki je postal človek (str. 422 sl.).

Pridemo do **učlovečenja.** — Küng vidi v besedilih, ki govore o Kristusovi preeksistenci, tako rekoč odklon od temeljne dogme o mrtvem in vstalem Kristusu; pobudo za ta odklon naj bi dalo helenistično pojmovanje. To razsežnost ugotavlja celo v pavlinskih spisih (str. 429 sl.). Pozneje je v tej zvezi prišlo do dogmatičnih razvojev o Kristusu, pravem Bogu in pravem človeku. Konec tega razvoja so bili veliki koncili z različnimi težnji vzhoda, ki meri v pobožanjenje človeka, in zahoda, ki ostane bolj človeški. Naša naloga je, da najdemo obrazce, ki so bliže evangeliju kot helenizmu (str. 407).

Tako pridemo do **Kristusovega deviškega spočetja:** to sloni na izmišljenih evangeljskih pripovedih, čeprav imajo te za vero v Kristusa, ki je še vedno njih predmet, svoj pomen (str. 441 in sl.). Priče smo hipotetične razlage razvoja, ki je privedel do tega verovanja v Jezusovo deviško spočetje: Küng iz tega izvaja, da tega verovanja ni moč naložiti vernikom kot

poseben člen vere (str. 447). — To verovanje je pa gotovo podlaga za razvoj mariologije in za češčenje Device, ki razdvajata krščanske Cerkve. Pisatelj daje protestantom in katoličanom nasvete, kako lahko pridejo do nekega, v evangelijih utemeljenega soglasja.

Ko smo prišli do te točke razlage, gremo naprej po poti krščanskega izročila v dve smeri. Kako se je krščansko skoraj dva tisoč let ohranilo? Kako je ostalo živo v neštetih dušah? S pomočjo različnih organizmov. — Na prvem mestu **z navdihnjenim svetim pismom.** Küng se ne strinja s klasičnim naukom o svetem pismu in njegovi nezmotnosti; nima rad izraza: »sveto pismo — božja beseda«. Sveto pismo nedvomno vsebuje resnico. Božja beseda pa postane samo za tistega, ki po njem pride v stik z Bogom: »Sie wird Gottes Wort für jeden, der sich vertrauend, glaubend auf ihr Zeugnis und damit auf den in ihr bekundeten Gott und Jesus Christus einlässt« (str. 458). Toda pojdimo naprej! Sveto pismo je navdihnil **Sveti Duh.** Toda kaj je ta Duh (str. 461)? Očetov, Sinov Duh, po apostolskih delih podlaga za delovanje milosti; Duh, ki v njem Sin deluje vprav kot Duh. Nicejsko-carigrajska **veroizpoved**, ki jo sprejemajo vse Cerkve, njegovo osebnost izrecno opredeljuje kot Boga.

Ta nauk nas vodi naravnost k resnici o **trojstvu** oseb v Bogu, k temu težkemu nauku (str. 463 sl.), ki niha med triboštvom in modalizmom. Tri osebe se razlikujejo predvsem po različnosti svojega delovanja. Küng skuša izpoved te skrivnosti vključiti v resnico o enem Bogu, da ne bi bili predaleč od muslimanov, ki tako nepopustljivo zatrjujejo božjo enotnost. Drži se obrazca naših molitev: Oče, po Sinu v Svetem Duhu. Duh snovatelj Cerkve (str. 468).

Tudi **Cerkev** je skrivnost: v svojem celotnem obsegu in tudi v svojih krajevnih navzočnostih je zbor tistih, ki verujejo v Kristusa. V vsaki taki skupnosti morajo vladati notranja svoboda, enakost članov v milosti in bratstvo (str. 468 sl.). To pa ne pomeni, da znotraj teh skupin darovi Duha (karizme) niso različni; da niso vloge različne. Vendar morajo vse težiti k edinosti v služenju (diakonia). — Küng tu ponavlja, kar je trdil že v prenekaterih svojih delih: priznava obstoj čisto karizmatičnih Cerkva brez posebne službe poučevanja, posvečevanja in oblasti. Dopušča, da lahko vsak kristjan, ki je po krstu duhovnik, brez posebnega pooblastila opravlja evharistično daritev (str. 478, 483). Ne zanika ideje apostolskega nasledstva v veri in služenju, ne pa nujno tudi v smislu nosilcev karizme vodstva (str. 481). — Do hierarhije je prišlo po zgodovinskem razvoju: škofje, duhovniki, karizme podeljene s polaganjem rok. Vprašanje zakramentalnosti svetega reda je slovarsko vprašanje. Trdi, da je možno začasno duhovništvo (str. 484).

Ali je v tej Cerkvi ali v teh Cerkvah nujen kak **primat?** Papeštvo je dejansko opravljalo to vlogo z zaslugami in pomanjkljivostmi. Njegova služba je zaželena, vendar v Kristusovem duhu: »Primatus servitii, primatus ministerialis, primatus pastoralis« v službi skupnosti za Kristusovo stvar (str. 491).

Naj v pričakovanju, da se uresniči edinost vernikov pod to službo, katoličani in evangeličani skušajo živeti v strpnem soglasju. Naj Cerkev nikoli ne pozabi, da je nekaj prehodnega, v času pričakovanja Kraljestva,

da je služba Bogu in človeštvu; naj bo Cerkev, ki zna priznavati svoje napake in se popravljati; naj ne pusti, da bi bili ljudje strti pod neznosnimi bremeni, pa naj bodo kakršnakoli že (str. 493). Kako?

Tako pridemo do **zadnjega dela knjige**, ki nosi naslov **»Praxis«**, praktično življenje. Obsega tri med seboj povezana, čeprav zelo različna poglavja. Prvo nosi naslov **»Praxis der Kirche«**; obsega pravi proces proti Cerkvi (str. 509 sl.). Njegov cilj je uresničevanje tistega, kar bi imenovali »skupen program oporekovalcev v Cerkvi«: neposredno zedinjenje z drugimi Cerkvami, uresničuje želja, kot npr. ukinitev duhovniškega celibata, uvedba žena v duhovniško službo, naglašena vloga laikov... (str. 516 sl.). Küng nanovo navaja razloge, zakaj hoče ostati v Cerkvi; te razloge je že prej podal v ločeni izjavi: ostati hoče zvest Kristusovi stvari.

Potem našteva, kako se bo dalo z nenehnimi pritiski doseči, da se uresniči reformatorski načrt: vsa ta razlaga povzema manifest 33 teologov, ki je pred nekaj leti povzročil toliko hrupa. Ta vrinek, ki deli delo, je zahajal v pozabo: Küng je brez dvoma hotel spet opozoriti nanj. To poglavje je v sorodu s tem in onim odlomkom knjige, kjer pisatelj bolj ali manj na dolgo udarja po Rimu. Najdaljši tak odlomek je v prvem delu (str. 80): to je napad na rimske instance, ki pa, kolikor nam je znano, tübinškemu teologu kljub njegovim pritožbam niso povzročile preveč trpljenja (str. 501—519).

Zadnji dve poglavji sta odlični. Küng povzema misel z začetka svoje knjige in pokaže, kako človek ne more živeti brez trdno določene norme; njegova avtonomija mora biti vodena. Nanašati se mora na neko transcendenco, ki je Bog, Bog vere: takó se znajdemo pri Kristusu. Kristus je vzorec, ki ga moramo posnemati, oseba, za katero moramo iti. »Kot za skupnost, takó mora biti Jezus Kristus s svojo besedo, svojim dejanjem, svojo usodo za vsakega posameznika povabilo (moreš), poziv (moraš) in zahteva (lahko to storiš). On je torej temeljni vzorec za novo življenjsko pot, za nov življenjski slog, za nov smisel življenja« (str. 544).

Zadnje poglavje nosi naslov **»Christ sein als reales Mensch sein«, krščanstvo je pravi humanizem.** Veliko stvari bi bilo treba spremeniti, da bi svet postal bolj človeški. Toda nič ne bomo dosegli, če se ne bo spremenilo človekovo srce, če ne bo prišlo do tistega spreobrnenja, ki ga je oznanjal Kristus. Kaj storiti? Kristus ni poznal nobene politike: tudi mi se ne smemo zapisati nobeni politični stranki, ne na desni, ne na levi. Nimamo pravice, da bi se vrnili v svoj duhovni geto: po zgledu njegovega ravnanja, se moramo soočiti z obstoječimi problemi in jih obravnavati v Kristusovem duhu, pravično, ne da bi civilna družba izgubila svojo neodvisnost. Kristjan mora čutiti potrebo, da sodeluje pri osvobajanju ljudi, ki so oropani svojih temeljnih pravic; Cerkve morajo ravnati prav tako. Socializem ni neizogibna posledica, da se do tega pride: tveganje je preveliko.

Kristusov križ ne sme biti pretveza, da se izognemo svoji dolžnosti: biti nam mora v oporo v življenju, v bolečini in v smrti. — Toda proti bolečini in revščini se je treba tudi boriti: socialna pravičnost je sad križa. — Naša dobičkarska in produkcijska družba je nečloveška: z vero se je

treba dvigniti nadnjo, ne da bi kdor koli kdaj obupal (gl. str. 581 ganljive zglede).

Mednarodni mir je odvisen od kristjana. Vsaka oblast, naj bo kakršna koli, mora imeti skrb za skupno blaginjo. — Kristjan ne sme dopustiti, da bi ga strla današnja potrošniška družba: dvignil se bo nad njo; saj ne prinaša sreče. Zanimal se bo za vse, kar dela naše življenje bolj človeško: za boj proti hrupu in proti onesnaženju okolja... Tudi vprašanja vzgoje so odvisna od duha služenja in medsebojnega zaupanja bolj kot oporekovane oblasti.

Za vse te stvari krščanstvo ne nudi kakšnega dokončnega izdelanega recepta, pač pa podaja smernice ter plodnega in aktivnega duha, če jih kdo zna uporabiti. Sklepno vprašanje: »Zakaj biti kristjan«? dobi za odgovor: »da bi bili resnično človeški«. Krščanstvo mora res bolj kot kaj drugega dvigati človeštvo, kakor je bila v Kristusu povzdignjena človeška narava. Na Jezusa uprti pogled nam mora pomagati živeti, delati, trpeti in umreti. Knjiga končuje takole: »Ob posnemanju Jezusa Kristusa človek v sedanjem svetu lahko zares živi, dela, trpi in umre, ker ga v sreči in nesreči, v življenju in smrti podpira Bog in je pripravljen pomagati ljudem.« In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben; in Glück und Unglück, Leben und Tod, gehalten von Gott und hilfreich den Menschen (str. 594).

Tu imamo čudovit program, ki ga mora podpisati vsak kristjan, čeprav je le ideal in čeprav je v življenju treba računati na dosti neizogibnih prilagoditev in — usodnih nedoslednosti. Meriti je treba vedno više, kot je človeška resničnost (str. 520—594).

KRITIKA KNJIGE

S tem končujemo ta dolgi, čeprav nujno še prekratki in preveč shematični prikaz knjige, pred katero ne smemo skrivati kakor noj glave v pesku. To je monolitna in včasih težka knjiga; človek se včasih sprašuje, ali je razumel vse njene obrise in krivulje. To je lep spomenik, lep, skladno sestavljen kip. Ali je pod vsemi svojimi vidiki in v vseh svojih delih tudi trden? To se človek včasih vprašuje. Če uporabim svetopisemsko primero: ali ni nevarno, da ima kakor kip, ki ga je kralj Nabuhodonozor videl v sanjah, poleg trdnih delov druge, ki so slabše vrednosti, kar kipu zmanjšuje vrednost in pomen (Dan 2, 11—13)? V vsej ponižnosti in v polni luči vere bi rad nakazal to razločevanje in označil tisto, kar kdo v delu lahko narobe razume, kar se mi zdi nezadostno in kar se mi zdi nezdružljivo s krščansko vero. Lotili se bomo vprašanja za vprašanjem in skušali uganiti, kdo je po pisateljevi misli odgovoren za tisto, v čemer mi vidimo odklon (od prave vere).

1. Biti kristjan

Krščanstvo je nedvomno odvisno od Jezusa Kristusa. Biti kristjan se torej pravi nanašati se na Kristusa. Toda ali smemo izključiti iz zahtev,

ki so s to lastnostjo nujno v zvezi, vse, kar je zunaj evangelijev rečenega, npr. pri sv. Pavlu, ki je prvi Kristusov razlagalec in ga je Jezus izbral, da ponese njegovo ime med pogane? Apostolovi nravni predpisi so vendar pravila krščanskega življenja, ki jim je treba iskreno priznati obveznost, tudi če so jih navdihnile ideje filozofov takratnega časa. To naj naglasim proti namigovanjem v knjigi na str. 534.

2. Božja beseda

Ali to, kar Küng pove o svetem pismu, o božji besedi, zadostuje? Upal bi si reči, da ne, če povprašamo za enodušno pričevanje izročila ter izjave tridentinskega in vatikanskega zbora. II. vatikanum je povzel ta nauk z naslednjimi besedami: »Božje razodetje, ki ga vsebuje in posreduje sv. pismo, je napisano po navdihnjenju Svetega Duha. Sveta mati Cerkev ima namreč v skladu z apostolskim verovanjem za svete in kanonične vse knjige, tako stare kakor nove zaveze, z vsemi njihovimi deli, ker imajo zato, ker so napisane po navdihnjenju Svetega Duha (prim. Jan 20, 31; 2 Tim 3, 16; 2 Pet 1, 19—21; 3, 15—16), Boga za avtorja in so kot takšne izročene Cerkvi« (R 11). V vsakem primeru je seveda treba videti, kaj nam Bog hoče povedati za naše zveličanje: to je ves problem eksegeze.

3. Dokazi za božje bivanje

Nemška revija »Spiegel« je Küngu očitala, da ne priznava dokaza za božje bivanje in da bi ta resnica slonela na neutemeljeni trditvi. Küng je v svojem intervjuju za »Frankfurter Zeitung« upravičeno protestiral. Trdi, da je vera v Boga »nadracionalna«, da presega razum: sloni na razumnem tveganju, ki našemu pristanku daje gotovost. Zdi se mi, da gre Küng v svoji knjigi v razvijanju svojih misli dalj. Kar piše na strani 62 in naslednjih, je pravi dokaz za božje bivanje: za vsakega duha, ki ne more dopustiti, da svet in življenje ne bi imela nobenega smisla, je božje bivanje nujna resnica. Dokaz take vrste nima seveda nič skupnega s kakšnim matematičnim dokazovanjem; toda možna je še drugačna gotovost, kot je gotovost pri materialnih znanostih.

4. Razlaga verskih dogem

Knjiga Hansa Künga ima med drugimi tudi ta namen, da bi dogme naredila razumljive; moderni miselnosti je namreč njih dosedanje izražanje težko dostopno. Ta namen je upravičen. Da bi knjiga razrešila ta problem, išče v evangelijih pristope k resnici, ki ni v njih ničesar, kar je v naših dogmatičnih formulah preveč ostrega ter je izraz teološke govorice, ki je izšla iz helenizma. Vprašamo se seveda lahko, če ta poskus ne gre včasih prek mej vere. Nauk o učlovečeni Besedi je podan v taki obliki, da se približuje arijanskemu stališču; odrešenje ne gre dalj od misli, da je Kristusovo trpljenje za nas zgled. Ali nauk o Svetem Duhu ne žrtvuje preveč osebnosti Svetega Duha, ki je takó jasno izražana v 15. in 16. poglavju četrtega evangelija in v izročilu grških očetov? Ali izpoved dogme o Presv. Trojici, ki jo podaja Küng, dovolj zavaruje resnice te skrivnosti: da so tri osebe in eno božanstvo, kot je rečeno pri Mateju 28, 19 in v tolikih pavlin-

skih obrazcih (2 Kor 13, 13; 1 Kor 6, 11; 12, 4—6; Ef 4, 4—6)? — Naši koncilski obrazci in celo naše dogmatske izpovedi praktično le bolj precizno in sistematično podajajo nauk svetega pisma. Vedno je nevarno, če hoče kdo te izraze zamenjati s formulami, ki so bližje našemu načinu mišljenja in govorjenja. Ali so predlogi, ki jih daje Küngova knjiga, zadovoljivi? Naj o tem povedo svoje teologi!

5. Cerkev

Nauk o Cerkvi, ki nam ga podaja Hans Küng in je že znan po njegovi knjigi »Kaj je Cerkev«, ki je povzetek njegovih dveh zvezkov »Cerkev«, obsega zanimive stvari. Je pa tu v temelju zgrešen, ker Küng ne priznava, da bi bil Cerkev ustanovil Kristus, medtem ko je v tem vsa njena zakonita moč. Zanj je nemogoče, da bi bil Kristus ustanovil Cerkev, ker je učil neposreden konec tega sveta. Dvanajsteri, ki jih navadno navajajo za dokaz te ustanovitve, pravi, so le vodje eshatološkega Izraela po koncu sveta (str. 274 sl.). To stališče je nesprejemljivo; sloni namreč na zgrešenem pojmovanju Jezusove človeške življenjske poti in poslanstva, ki bomo o njima spregovorili pozneje. To, da se je po veliki noči krščansko gibanje spet začelo, je dokaz, da je dvanajstere, ki jim je do tega, da jih je dvanajst (Apd 1, 21—28) z njihovim voditeljem Petrom postavil Jezus iz Nazareta, kot to zatrjujejo evangeliji, zato, da bi bili na čelu novega božjega ljudstva, ki bo zamenjalo staro, da bi utrjevali novo zavezo in nadaljevali Jezusovo poslanstvo. Iz te povelikonočne Cerkve se Cerkev kot taka razvije s svojimi organizmi, pod vodstvom Svetega Duha in ob pomoči svojega Gospoda. To je naravno upravičen razvoj, tudi če so bile zanj pogoj zgodovinske razmere. Ta razvoj Küng priznava, čeprav preveč pozablja, da je Cerkev nekaj drugega kot kakršna koli skupina: ona je »Kristusovo telo«, ona je »steber in temelj resnice« (1 Tim 3, 15). Ker je za sedaj na to pozabil, je bil nekoč deležen razočaranja v zvezi s svojo knjigo o nezmotnosti Cerkve.

Službeni nauk o Cerkvi je dovolj znan; deloma sta ga definirala tridentinski in I. vatikanski koncil. Zadnji koncil je utrdil nauk o skrivnosti Cerkve in njeni organizaciji.

6. Jezus Kristus

Küng je postavil vse svoje delo na Jezusa. To stališče je zelo utemeljeno. Vedeti je seveda treba, za katerega Kristusa gre: ali za Kristusa naših evangelijev, in torej za Kristusa Cerkve? Ali gre za Kristusa, ki nam ga predstavlja Hans Küng? Saj tukaj podaja svoje misli bolj brezobzirno kot v svojih prejšnjih knjigah.

Že res, da za svojo razlago krščanstva izhaja iz evangelijev, zlasti v dveh poglavjih tretjega dela, ki nosita naslov: »Die Sache Gottes« in »Die Sache des Menschen«. Toda pri ugotavljanju pristnega evangeljskega pričevanja o Jezusu se je oklenil najbolj radikalne kritike krščanskih virov. Skupaj z nekaterimi našimi sodobniki je pokazal zares skrajen odpor do vsega čudežnega, do ustanove, do dogme od zunaj dane, in torej do razodetja v smislu pisma Hebrejcem (1, 1—4).

Kar od Jezusa in njegovega nauka še ostane, je sicer res zanimivo in podaja deloma pravilne poglede na Odrešenikovo poslanstvo; toda zaradi

obsežnih brisanj (redukcij) je Küngov Kristus podoben drevesu, s katerega niso odstranili le bršljan, ki ga je ovijal, ne samo listje, marveč tudi žive veje. Pogrešamo namreč prav vsako izjavo Jezusa o samem sebi in njegovem resničnem poslanstvu, vsako besedo, ki je podlaga za poznejši razvoj krščanstva, vse, kar se nanaša na ustanovitev Cerkve, apostolom dana pooblastila, čudeže, ki predstavljajo dobršen del poročila, celo pri Marku, in so nujne za uspeh Učiteljevih govorov pri množicah. Tudi sama Jezusova osebnost je popolnoma »zmanjšana« in krivo prikazana. V resnici, kaj je za Küngа Kristus? Oznanjevalec božjega kraljestva, ki je bil prepričan, da je konec sveta pred vrati, ki ni ničesar izpovedal samo sebi in ni ničesar hotel ustanoviti. Stojimo tako rekoč pred ničem in nerazumljivo je, kako se je po Kristusovi smrti moglo spet kaj začeti. Iz nič ne more priti drugega kot nič. Dodajmo, da so masivna brisanja (redukcije) radikalne kritike nedopustna. Že res, da so evangeliji pričevanja, toda pričevanja, ki so hotela biti iskrena in so bila obveščena. Krščanska skupnost, ki se ji pripisuje razvoj Kristusovega nauka ali njegove dejavnosti, je skupnost, ki vse prej ohranja kot izmišlja. Božje kraljestvo je vse širše in vse kompleksnejše, kot bi radi naredili iz njega, veliko več kot čisto navadna napoved neposrednega konca sveta. Študije p. Lagrangea, ki so še vedno veljavne in sem jih povzel v svoji knjigi (Croyez à l'Evangile, Paris 1971), so podlaga za te trditve.

S tem seveda ni rečeno, da smo mišljenja, da je Jezus ustanovil npr. redove; toda podal je temelje z naukom o odpovedi in o nujnih pogojih, če hočemo iti brezpogojno za njim, iz njih se je pozneje razvilo redovno življenje.

Upravičen razvoj na podlagi Jezusovega nauka in poslanstva, kot nam ga podaja nepristranski, pošten pa vendar odprt študij evangeljskih virov, ima zase razlago v teh virih samih. Ni se treba zatekati po pomoč k poganskim vplivom, ki so za Küngа podlaga nekaterih dejstev, kot je razvoj kristologije in dogme o učlovečenju (prim. str. 429 sl., 444 sl.). Ko bereš to knjigo, se ti včasih zazdi, da si se povrnil k teorijam iz let 1920—1925, ki so hotele krščansko skrivnost zvesti na poganske misterije.

Zaradi vsega tega je potrebno, da si nekatere trditve ali eksegetične razlage o važnih točkah naše vere ogledamo od bliže.

7. Kristusovo deviško rojstvo

Po Küngu so evangeljska poročila o Kristusovem rojstvu legende. Vera v devištvo Jezusove matere izhaja iz poganskih ali morda judovsko poganskih mitov, ki jih je spet skopal na dan (str. 444 sl.). Zato tega verovanja ni moči predpisati vernikom kot člen vere. V njem kvečjemu lahko skušamo videti duhovni pomen zanjo, ki je rodila Jezusa. Iz številnih razlogov ne moremo pristati na to stališče.

Matejevo in Lukovo poročilo, ki se nanašata na Kristusov človeški začetek, ni mit. To je prvo. Njuna literarna vrsta je brez dvoma nekaj posebnega: v njuni priredbi vidimo vpliv stila starozaveznih poročil; toda jedro izhaja iz starih izročil, ki imajo svoj izvor brez dvoma pri Odrešenikovem sorodstvu. Zlasti Lukovo poročilo je v zvezi z Devico Marijo, ki

je v svojem srcu ohranila in premišljevala dogodke iz otroštva svojega sina (Lk 2, 19—51). Neki sodobni ekseget, ki je specialist za Janezove spise, je skušal pokazati, da Janezu ti podatki (prim. A. Feuillet, Jesus et sa mère, Paris 1974), prav gotovo niso bili neznani.

Večkrat je bilo naglašeno (prim. la Synopse des quatre Evangiles, t. II, Paris, 1972, Enfance de Jésus), da je sicer Matejevo in Lukovo poročilo težko spraviti v soglasje in da sta izšli iz različnega okolja, vendar pa se strinjata v soglasni trditvi, da je Marija devica: v tretjem evangeliju gleda evangelist na to resnico s stališča Marije, v prvem pa s stališča Jožefa; obe besedili pa se trinjata in skladata v bistveni stvari.

Na teh evangeljskih poročilih je izročilo gradilo svojo vero v devištvo Jezusove matere Marije, in ta vera se je ohranila skozi stoletja; patristična besedila, veroizpovedi in liturgije se strinjajo v trditvi, da je bil božji Sin spočet od Svetega Duha in rojen iz Marije Device. Moremo in moramo se torej sklicevati v tej stvari, ki zadeva krščanski nauk, na nezmotnost Cerkve. Prazna je Küngova beseda, da to verovanje spada med manj važne verske dogme, ki o njih govori koncilski odlok o ekumenizmu (»hierarhija resnic« 11). Od evangelijev, Ignacija Antiohijskega in očetov dalje vse do naših dni je bila vedno člen naše vere. Zanikanje Jezusovega deviškega spočetja spada med trditve, ki smo jih vedno imenovali herezije.

Pri tem stvari prav nič ne spremeni dejstvo, da nekateri današnji katoliški ali protestantski teologi nočejo več priznavati te verske resnice. To lahko le zaseje nemir v vrste vernikov in celo pri duhovnikih kali vero v Cerkvi.

8. Zadnja večerja

Küngu je treba šteti v dobro njegov zdrav čut, da ne taji dejstva zadnje večerje, zadnjega obeda Jezusa in njegovih učencev, ki je tako značilen in svečan; obeda, ki od njega izhaja »lomljenje kruha« in naša evharistična daritev. Vendar pa okrni poročilo o njej: ne priznava namreč zgodovinskosti naročilu, naj se to Kristusovo dejanje obnavlja, ter daritveno naravo tega spominskega obeda.

Za to, da se iz poročila briše naročilo, naj se zadnja večerja v Jezusov spomin obnavlja, ni nobene podlage: to naročilo imamo pri Luku, ki je skušal podati stvarno okolje zadnje večerje, in pri sv. Pavlu, čigar poročilo (1 Kor 11, 23—26) zajema iz čisto prvotnega izročila, ki je zanj brez dvoma zvedel takoj po svojem spreobrnjenju. Če Matej in Marko ne govorita o tej Jezusovi besedi, je to dokaz le za dejstvo, da sta za svojo pripoved ohranila le tisto, kar se je v bistvu delalo v njunem času pri večerji, ki so jo obhajali v skupnosti.

Zanikanje daritvene narave zadnje večerje je samovoljno; saj je ta narava pri vseh štirih poročilih o zadnji večerji v ospredju. Kar zadeva resnično navzočnost Kristusovega telesa in njegove krvi pod podobama kruha in vina, moramo naglasiti, da to ni posledica simboličnega dejanja lomljenja kruha in omenitve prelitega vina kot simbola Kristusove krvi, temveč realizma prav Jezusovih besed: »To je moje telo. To je kelih moje krvi.« Ta duhovni realizem (naj ne prihaja kdo na dan z barbarskim izrazom, ki nič ne pomeni? »chosisme«) je izpričan z odlomki sv. Pavla in

sv. Janeza, ki predstavljajo pravi okvir naših poročil (1 Kor 10, 16—17; 11, 26—29; Jan 6, 53—56). V času, ko kristjani skušajo poenotiti svoje verovanje v resničnost evharističnega obhajila, je važno, da ne okrnemo besedil in ne popačimo njih smisla.

9. Gospodovo vstajenje

To je ena tistih stvari, ki jo je sodobna radikalna kritika skušala najbolj omalovaževati. Z njo Küng praktično izjavlja, da so poročila o prikazanjih in o praznem grobu legende (str. 352). In vendar so to poročila vseh naših evangeljskih virov, ki je časovno pred njimi nedvomno pričevanje sv. Pavla v prvem pismu Korinčanom (15, 1—8). Apostol razlaga verovanje v vstajenje Križanega in Pokopanega kot temelj vsega svojega oznanjevanja in kot temelj vere vernikov. Naj bodo evangeljska poročila kakršna koli že — tudi ona imajo namreč lahko literarne stike z nekaterimi poročili stare zaveze — vendarle podajajo v bistvu zgodovinsko poročilo o prikazanjih Jezusa, ki je bil v svojem telesu križan in poveličan. Če se ne bi bilo nič zgodilo, ne bi bilo moglo priti do obnove krščanskega gibanja, do vere apostolov takoj po soboti, ki je prišla za golgotskim prizorom. Apostoli so verovali, ker so svojega Učitelja, ki se jim je prikazal v različnih okoliščinah, videli. V tem je deloma skrivnost, je pa deloma tudi resničnost, pred katero ni moči zapreti oči. O tej stvari lahko pogledate najnovejše knjige zadevnih strokovnjakov: Pierre Benoit, Passion et Résurrection du Seigneur, Paris, 1966; Xavier Léon-Dufour, Résurrection du Seigneur et Message pascal, Paris 1971; Beda Rigaux, Dieu l'a réssuscité, Gembloux, 1973. Ne poskušajmo z ne vem kakšnimi sofizmi spraviti s sveta nekaj, kar se zdravi pameti, ki išče resnico, samo razodeva: Kristus je vstal, zares je vstal.

Kar zadeva duhovništvo v Cerkvi, gl. Documentation Catholique, 1972, str. 91—93.

Tu bi končal s svojimi zaključki in pripombami.

Sklep

Priznati moramo, da z nekakšno žalostjo končujem oceno knjige, ki ima svoj pomen, ki pa bi imela neskončno večjo vrednost, če bi bila ostala v mejah umerjene, pa vendar znanstveno poštene eksegeze. Knjiga Hansa Künga, kot je sestavljena, je prava drznost: nemogoče je postaviti na temelje kar se da radikalnih postavk stavbo, ki naj bi dajala smernice za pristen »Christ sein«: ne gradiš na niču. To je, žal, stališče mnogih kritik, ki skušajo skoraj dvatisočletno krščanstvo zamenjati z nekim majavim krščanstvom, ki ima samo negativno podlago. To je prazen trud poleg mnogo drugih praznih trudov, ki so si dve stoletji sledili eden za drugim, da bi spodkopali nadnaravni značaj vere. Kako hočejo vzgajati miselnost ljudi in sveta in kristjanov, da bi se popolnoma darovali Kristusu, viru in temelju vse človečnosti, če začno s tem, da narede njega in njegovo delo nerazumljivo, če ga zvedejo na prazno masko? Potek Küngove misli je do-

ber in tako v njegovem prvem kot zadnjem delu lahko silno veliko prido-

bimo. Poglavji pod naslovoma »Die Sache Gottes« in »Die Sache des Menschen«, ki vsebujeta odlične stvari, bi samo pridobili, če bi sloneli na neokrnjenem Kristusu, na Kristusu evangelijev. Brez dvoma zahtevajo ti evangeliji eksegetsko delo. Vendar so to dokumenti, ki so blizu dogodkom, ki hočejo biti obveščeni in iskreni (prim. Lk 1, 1—4; Jan 20, 20—31). Če bi jih poslušali, bi imeli namesto brezkrvnega Kristusa živega Kristusa, kakor so ga srečavali na palestinskih potih; poveličanega Kristusa, vir življenja, kot so ga prvi učenci videli po njegovem vstajenju v dvorani zadnje večerje in v Galileji. Ta Kristus predstavlja razliko med krščanstvom in drugimi verami; po njem je krščanstvo nekaj presegajočega in obenem za vse zaželenega, ker se dviga nad vse, kar lahko najdemo drugod.

Ta Kristus je po besedi svetega pisma vedno isti in njegov evangelij se ne menja:

»Jezus Kristus včeraj in danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8).

(Iz Documentation Catholique, n. 1670)

KAJ JE PO HANSU KÜNGU POSEBNOST KRŠČANSKEGA

HEINRICH FRIES

Nova knjiga H. Künga CHRISTSEIN je v časopisih zbudila pozornost, preden je izšla. Küng je upravičeno videl najhujše pačenje namena in vsebine knjige v naslovih člankov: »Vnebohod — kam? Tübinški profesor teologije je v svoji najnovejši knjigi radikalneje kot kdajkoli prej zavrgel tradicionalne katoliške dogme« — »Pospraviti ropotijo pomeni zavreči nevzdržne dogme.« Pisec članka (v Spieglu 38/1974, 141—143) namiguje, pravi Küng, »da pisatelj ne le ni nikakršen Cerkvi zvest kristjan, temveč v resnici sploh ni kristjan. »Pre-cenzent« izpušča ali po svoje zavija vse, kar bi mu prav prišlo, da bi bralca že pred izidom knjige prepričal, da je njen pisatelj zavrgel staro vero v Jezusa Kristusa.«

(Sledi kratek ekskurz o vprašanju, ali je pametno, da dobe novinarji v roke prve odtise pred izidom knjige, ker lahko pri bralcih že vnaprej zasejejo predsodke.)

Namen

Po teh uvodnih pripombah spregovorimo besedo o knjigi, ki je medtem izšla, in njenem namenu. O njem govori z vso jasnostjo predgovor. Kdor ga je pazljivo prebral, ne more priti na dan s takimi senzacionalnimi stavki, kot pravkar krožijo. »Orientierung« (št. 18, z dne 30. sept., str. 200) je že prinesla izvlečke, ponovimo značilen pasus:

Knjiga »hoče sredi epohalne presnove cerkvenega nauka, morale in discipline poiskati, kar je stalnega: kar jo loči od svetovnih verstev in modernih humanizmov in ji je obenem skupno z ločenimi krščanskimi Cerkvami. Bralec ima pravico, da mu zgodovinsko natančno, vendar hkrati aktualno, na podlagi najnovejših ugotovitev, vendar razumljivo podamo tisto,

kaj je v krščanskem programu za krščansko prakso glavno in značilno: kaj je ta program pomenil prvotno, ko ga še nista prekrila prah in naplavine dveh tisočletij, in kaj lahko ta program, znova osvetljen, lahko vsakomur pomeni za smiselno in polno življenje. Noben drug evangelij, pač pa isti stari evangelij, na novo odkrit za danes!« (14).

K temu Küng še izrecno dodaja, da namerava dati s to knjigo »pozitiven pendant h knjigi o nezmotljivosti«, kot obširnejši prikaz svojih prejšnjih razmišljanj: »Kaj v Cerkvi mora ostati« (»Was in der Kirche bleiben muss«, 1973) in »Zakaj sem še v Cerkvi?« (Warum bleibe ich in der Kirche?«). Ta prispevek je končal z besedami, ki jih tukaj ponavljamo: »Ne ostajam v Cerkvi, čeprav sem kristjan. Nimam se za bolj krščanskega, kot je Cerkev. Temveč ostajam v Cerkvi zato, ker sem kristjan« (515).

Prav tako zamišljena in razumljena knjiga naj bi vodila do učinka — kot zanj trdijo senzacionalni stavki: »Švicarski teolog bo gotovo obsojen.« Skoraj se zdi, kot da bi bilo kritikom do tega, da bi se v imenu katoliške Cerkve in katoliškega nauka moralo zgoditi, »da Künga ni moč več trpeti«. Gre za iste glasove, ki so prej Cerkvi očitali ozkost in nestrpnost, češ da takemu teologu, kot je Küng, ne pušča dovolj svobode.

Kljub vsemu temu bi se lahko zgodilo, da je Küng sicer imel namen, ki o njem v predgovoru govori nedvomno jasno in živo: da namreč hoče utemeljiti in opravičiti krščansko vero — da pa je ta namen v svoji knjigi zgrešil. Zato je nujno, da spregovorimo besedo o tem, se pravi o vsebini knjige.

Horizont

V tem obsežnem odstavku je podana obsežna in razčlenjena analiza: **opisano je stanje,** pred katerim danes stojita krščanstvo in kristjan in pomeni to zanju izziv: To so moderni **humanizmi** kot mnogovrstne težnje k človeku in njegovemu — sekularnemu — svetu; to je človečnost, ki sta jo oblikovali tehnična in znanstvena evolucija ter družbena in politična revolucija. Küng opisuje kritično vse te pojave in ideologije, ki oznanjajo napredek — in to kritiko izraža v obilici vprašanj, ki so zastavljena nazorno in živo. Ta analiza se pa vendar ne spremeni v kakšno pesimistično tožbo, marveč v pobudo, naj vidimo v tem »kairosu« pravo priložnost za krščanstvo. Z odprtostjo za moderno nikakor ni treba evangelija izdati. Nasprotno: »Diamanta ne smemo vreči, marveč ga je treba izbrusiti in, če je moč, doseči, da se bo zasvetil« (28).

Pri tem vidi Küng danes drugo razsežnost: zapuščanje enodimenzionalnosti, **prebujenje vprašanja po smislu,** izkustvo transcendence, vračanje religioznega, da, »pristop k Bogu«. V tej zvezi obravnava Küng vprašanje o spoznanju Boga in premišljuje — pri tem nehote mislimo na znano Pascalovo »stavo« —: Kaj je, če Bog je? »Če Bog je, je Bog odgovor na radikalno vprašljivost resničnosti« (65). Čeprav je možno in resnično Boga zanikati, to še ne pomeni, da je vseeno, ali na to vprašanje odgovorimo z DA ali NE. Zanikanje Boga končno pomeni neutemeljeno temeljno zaupanje v resničnost (če ne že kar temeljno nezaupanje). Priznavanje Boga pa pomeni končno utemeljeno temeljno zaupanje v resničnost. Kdor Boga priznava, ve, zakaj zaupa v resničnost.

»O patu torej ne more biti govor.« »Vera v Boga živi iz končno utemeljenega temeljnega zaupanja: če človek prizna Boga, se odloči za končni

temelj, oporo in smisel resničnosti. Z vero v Boga se priznanje resničnosti izkaže za končno utemeljeno in dosledno: gre za temeljno zaupanje, ki je zasidrano v zadnji globini, v temelju vseh temeljev. Vera v Boga lahko torej kot radikalno temeljno zaupanje daje vprašljivi resničnosti pogoj možnosti. V tem smislu razodeva radikalno racionalnost, ki je seveda ne smemo kar tako zamenjati z racionalizmom« (67).

Koliko bi mogle biti te misli v nasprotju s katoliškim naukom, ostane skrivnost kritika v Spieglu (op. pr.: ki je trdil, da H. Küng niti Boga več ne priznava).

V zvezi s to tematiko pravi Küng: **Besede Bog** kljub mnogovrstni zlorabi in kljub mnogoznačnosti pojma o Bogu ne moremo pogrešati. Namesto da ne bi več govorili o Bogu oz. namesto da bi enako govorili o njem, bi bilo danes važno samo to, da se naučimo govoriti o Bogu previdno na novo! Če pa teologija ne bi bila več beseda (logos) o Bogu, marveč bi govorila samo o človeku in razmerju do bližnjega, bi jo — kot pri Ludwigu Feuerbachu — morali pošteno imenovati antropologijo (71).

Tretje izzivanje človeku, ki hoče biti kristjan, pomenijo **svetovna verstva.** Küng podaja značilnosti konfucionizma, hinduizma, budizma in islama. Ko določa razmerje krščanstva do njih, odklanja zamisel »anonimnega krščanstva« — po mojih mislih ne čisto prepričljivo — in v tej zvezi meni: Konservativci »v Cerkvi nimajo vedno prav v svojih odgovorih, pogosto pa v svojih vprašanjih« (90). Nadalje razlikuje — in to je zelo važno — vprašanje zveličanja od vprašanja resnice: »ni mogoče biti kristjan in prav tako budist« (96) ter se obrača proti danes že kar običajni spremljavi teh verstev s trditvijo, da jih čakajo isti procesi, ki jih je krščanstvo pri razpravi z znanostjo že prestalo. V krščanstvu vidi »kritičen katalizator« (102) v razmerju do verstev in tudi njim nasproti razčleni specifičnost, da **edinstvenost krščanskega** — tej oznaki daje Küng upravičeno prednost pred pojmom »izključnost«, ki ga lahko narobe razumemo. To ne izključuje možnosti, da prav razumljeno japonsko ali afriško krščanstvo daje pobudo za krščanstvo prihodnosti, marveč jo vključuje (106).

Ločilo — kateri Kristus?

To vprašanje obsega glavni del knjige; obenem je tudi napisano z največjo zavzetostjo. Odgovor se glasi — in ta gre skozi vso knjigo ter ji daje izrazito kristološko, kristocentrično noto —: Ločilo v krščanstvu ni kakšna ideja, kakšno načelo, kakšna teorija, marveč oseba: **Jezus Kristus.** Krščanstvo je končno le tako pomembno, da kot končno odločilno tako v teoriji kot praksi aktivira spomin na Jezusa: na Jezusa Kristusa in ne na kakšne vplivne ljudi« (116) — tu se oglaša govorica, ki jo je uvedel Jaspers.

To temo zdaj razvija z bogato instrumentacijo. Med vprašanji: **Kateri Kristus?** govori Küng o Kristusu pobožnosti, o Kristusu zanesenjakov in literatov, o Kristusu dogme. Pri tem obravnava Küng kristološke izpovedi zgodnjih koncilov in pravi o njih, da so v grškem jeziku in z grškimi pojmi z naukom o isti naravi Sina in Očeta in z izpovedjo o dveh naravah v eni osebi za svoj čas izrazili, kaj pomeni Jezus Kristus. Z Rahnerjem vidi Küng v kalcedonskem koncilu prej začetek kot konec in meni, da je danes »potrebna zgodovinska kristologija od spodaj navzgor, začenši s konkretnim

zgodovinskim Jezusom, ne da bi oporekal legitimnost stare kristologije« (125). In prav to poskuša Küng pod naslovom: **»Resnični Kristus«** (137 do 151). Pri tem z izredno intenzivnostjo ustvarjalne sprejemljivosti predeluje dosežke sodobne eksegeze in biblične teologije. Čeprav niso evangeliji — odločilni viri in dokumenti za to vprašanje — nikakršni stenografski protokoli Jezusovega življenja in zgodovine, marveč so zavzeta in zavzetost prebujajoča pričevanja o Jezusu Kristusu, pričevanja vere torej, oznanjevanja in poslanstva, vendar nedvomno vsebujejo zgodovinske podatke: na njih podlagi je možno vprašanje nazaj: kdo je zgodovinski Jezus, kaj se je »resnično zgodilo«.

Ta prenos vprašanja od pričevanj vere na **zgodovinskega Jezusa** je možen, ker je med Jezusovo pridigo in pridigo oznanjevalcev in sploh med zgodovinskim Jezusom in prakrščanskim oznanilom o Kristusu pri vsej diskontinuiteti podana neka kontinuiteta. Prenos vprašanja je upravičen, »ker je prakrščansko oznanilo o Kristusu moglo nastati le na podlagi Jezusove zgodovine in ga samo takó moremo razumeti.« Prenos vprašanja je nujen, »ker le takó lahko prakrščansko in s tem tudi današnje oznanilo o Kristusu zavarujemo pred sumom, da ni utemeljeno na zgodovinskem dejstvu, temveč le na neki trditvi, na neki projekciji vere ter da je čisti mit in apoteoza« (151). Dodali bi lahko: prav to je bil namen svetopisemskih spisov.

Jezus Kristus je sam v svoji osebi **program krščanstva.** Pod naslovom: »Družabni okvir« (169—204) je z mnogovrstnimi različicami povedano, **kdo Kristus ni bil:**

Jezus ni bil »nikakršen človek ustanove«, »nikakršen duhovnik, nikakršen teolog, nikakršen tempeljski liturgik, nikakršen redovnik«, nikakršen revolucionar razen revolucionar brez nasilja, nikakršen gorečnik postave. Jezus pa tudi ni šifra za kakšno svetovno verstvo (204).

Prav ta tematika daje Küngu priložnost, da se lahko spusti v igro svoje besedne in izrazne umetnosti. Pri tem včasih ne gre brez nepotrebnih »zadetkov«: Kaj naj npr. pomeni beseda: »Jezus ni bil nikakršen škofovski mož poravnave«, »nikakršen priden cerkveni Kristus«? Kaj naj pomeni beseda o »javnem pripovedniku zgodb« (171) ali o hipijevskih potezah v njegovem načinu življenja (184)? Take izzivajoče besede prav lahko zapeljejo k tistim pozornost zbujajočim montažam mnogih novinarjev, ki se nad njimi Küng pritožuje; tako namreč pride do napačnega razumevanja, zlasti še, ker ni zraven pojasnilnega razločilnega okvira in ostane gledalcu pred očmi samo plakat. In sploh: Odkod vemo vse to tako zanesljivo?

Negativna razmejitev vodi k nadaljnjemu vprašanju: **»Kdo je bil pravzaprav Jezus?«** To vprašanje gleda v odgovoru na drugo vprašanje: »Kaj je za Jezusa pravzaprav odločilno? Kaj je njegova srčika?« Odgovor se glasi: **»Jezusa stvar je božja stvar v svetu.«** Temu dodaja: Samo zato je Jezusu vseskozi za človeka, ker mu je najprej vseskozi za Boga (205).

Jezus ne oznanja sam sebe, temveč **božje kraljestvo.** To dela z apokaliptičnim pogledom svojega časa, ki je pričakoval božje kraljestvo v najbližji prihodnosti (207 sl.). S tem v zvezi pojasnjuje Küng mnogo obravnavana besedila o **bližnjem pričakovanju** in zastavlja vprašanje: Ali se je Jezus motil? Odgovor:

»Motiti se je človeško. In če je bil Jezus resnično človek, se je lahko tudi motil« (208), ni zadovoljiv — tudi grešiti je človeško. Boljše kot to je drugo pojasnilo: da kategorija zmota v tej zvezi ni čisto adekvatna: »Pri

pričakovanju bližnjega konca gre manj za zmoto kot za časovno pogojeno in vezano gledanje na svet« (210). To je treba tako razlagati in dejansko pomeni — zato je tudi upravičeno — da se je z Jezusovo osebo in njegovim delom absolutna božja prihodnost, božje kraljestvo že začelo. Tako se »ŠE NE« in »VENDAR ŽE« navzočnosti božjega kraljestva ujemata. Oboje mora postati dejavno v vsakokratni sedanjosti. Dejavno postane z opominom k spreobrnjenju v mišljenju in ravnanju, saj je povezan s sporočilom o božji oblasti in kraljestvu, ter v veri, ki se popolnoma preda Bogu in ima ob pogledu v prihodnost podobo upanja (216).

Znamenje navzočnosti Božje oblasti so Jezusova dejanja. S tem se dotakne **problema čudežev.** Küng, ki se tukaj kot tudi drugod ne izogne težavam, imenuje te težave z imenom. Ne omenja samo težav, ki jih občuti spričo čudežev današnji človek, ki že zdavnaj ni več »najljubši otrok vere«; obravnava svetopisemski pojem znamenja, ki mu je novodobno pojmovanje čudeža kot »posega proti naravnim zakonom« popolnoma tuje, ki mu res ne more biti za to takrat čisto neznano gledišče, marveč mu je za pomembnost, za tisto, kar pri kakšnem dogajanju zbuja občudovanje in začudenje.

Ne zahtevamo vere, »da čudeži so ali da je ta ali oni dogodek res čudežen. Pač pa pričakujemo vero v Boga, ki je na delu v človeku, ki take stvari dela in za čigar delovanje so čudežna dejanja znamenja« (219). Pravilen način, kako naj se soočimo s tem problemom, nam podaja sodobna eksegeza, ki nudi in zahteva **diferenciran način opazovanja.** Ta nas varuje pred stališčem »vse ali nič« in preiskuje posamezna poročila o čudežih: po njihovi slovstveni posebnosti, po njihovih možnih vzorcih in motivacijah, po njihovi povezanosti z razlagajočo besedo oznanila o božji oblasti, kot možen »predujem« na prikazanje Vstalega, zlasti pa kot povezavo s Kristusovo osebo samo, ki ni le »oznanjevalec in svetovalec« marveč tudi zdravnik in pomočnik. Čudeži, zlasti zanesljiva Jezusova ozdravljenja, so znamenja za to, da je z njim že prišlo božje kraljestvo. Poleg tega je v smislu NZ treba nakazati še to, da čudeži in znamenja sama še nič ne dokazujejo — so mnogoznačna, zlasti niso, kot sodi J. H. Newman, nikakršno sredstvo proti neveri. Tudi to razmišljanje daje vprašanju o čudežih in znamenjih tisto mesto, ki mu gre.

Stvar človeka je nadaljnja programska točka, s pomočjo katere odgovarja na vprašanje, kdo je Jezus. Povezava z »božjo stvarjo« je podana s tem, da je božja stvar, božja volja usmerjena v blagor človeka (241) (bolje bi bilo govoriti o rešenju človeka).

V tej zvezi reči: »Človek je merilo božje službe« — »Božja stvar ni kult, marveč človek« (243) vodi lahko do napačnega razumevanja, če kdo iztrga iz okvira, čeprav Küng izrecno in ponovno izjavlja — in to je dobra formulacija —: Boga »Jezus ne razlaga s skrbjo za bližnjega in ga ne reducira na skrb za bližnjega. Z malikovanjem samega sebe človek ni nič manj razčlovečen kot z zasužnjenostjo. Toda človeško naklonjenost do ljudi utemeljujemo z božjo naklonjenostjo človeku. Zato mora biti povsod zadnje merilo: Bog hoče človekov blagor« (242). Povezanost ljubezni do Boga in do bližnjega, ki nista eno in isto, ker Bog in človek nista isto, pojasnjuje lepi stavek: Na podlagi brezpogojne božje ljubezni lahko prav radikalno ljubimo tudi človeka takega, kot je, z vsemi njegovimi omejitvami in slabostmi« (245). To je še enkrat konkretizirano in radikalizirano v zapovedi ljubezni do sovražnikov, ki specifično določa posebnost Jezusovega programa: »Jezusova vzvišenost se ne razodeva v posameznih stavkih, ki jih dostikrat čisto lahko primerjamo z izjavami drugih, marveč v edinstveni celoti« (249).

Konflikt — novo življenje

Pod tem naslovom obravnava Küng Jezusovo **smrt in vstajenje**. V razmišljanjih o tem še enkrat in ne poredko s ponavljanjem opisuje Jezusovo posebnost, med tem pa tudi dosti drugih vprašanj, tako npr. vprašanje o ustanovitvi Cerkve (273 sl.), ki je — pri tem nikakor ni sam — po Küngu povelikonočni dogodek. To lahko Küng tem bolj brez pomislekov trdi, ker prav sam stalno naglaša neločljivo povezanost zgodovinskega Jezusa in Kristusa vere in s tem opisuje notranjo skladnost med implicitno in eksplicitno kristologijo. Naravnost vsiljivo govori o Bogu kot stalni temi v Jezusovem življenju in oznanjevanju (285 sl.). To spet nudi priložnost, da razlikuje tega Boga, Izraelovega Boga in Boga Jezusa Kristusa od drugačnih predstav o Bogu pri ustanoviteljih ver in filozofih in da opisuje božje osebno bivanje, njegova razmerja, »Boga z lastnostmi«, »Boga s človeškim obrazom, Boga Očeta — in kar je in ni s tem mišljeno.

Izčrpno riše Küng Jezusov proces, trpljenje in smrt. Z njimi primerja smrt drugih ustanoviteljev ver, Bude in Mohameda, ter Sokratovo smrt, da bi tudi v tej tako pomembni točki zelo osvetlil različnost krščanskega (324—331).

S pomembno ugotovitvijo, da ni prišlo do nikakega kulta ob grobu Jezusa iz Nazareta, čeprav je bilo takrat živo zanimanje za grobove judovskih mučencev in prerokov, preide Küng k vprašanju: Kako je prišlo do tega, da se je **Križani spremenil v Kristusa in Mesijo,** »da se je oznanjevalec spremenil v oznanjevanega in sporočilo o božjem kraljestvu v sporočilo o Jezusu kot božjem Maziljencu (Kristusu)?« Kako je prišlo do »skupnosti, ki se sklicuje prav na ime Križanega, kako je prišlo do nastanka krščanske občine?« Odgovor se glasi: Skrivnost nastanka krščanstva je treba rešiti s tem, da sta poleg zgodbe o trpljenju obstajala tudi **velikonočno sporočilo in velikonočna zgodba:** Obujenje (vstajenje) Jezusa od mrtvih. Te prav tako odločilne kot težke teme se Küng loti, in to ne tako na splošno, temveč ob upoštevanju raznovrstnih s tem združenih problemov, ki izhajajo iz danega besedila in iz stvari same.

V posamezne analize, ki jih opravi Küng z obsežnim znanjem današnjega teološkega dela, se ne moremo spuščati. Samo tole bi naglasili: v kritikah je rečeno: »Največji vseh čudežev se po Küngu zgodovinsko ni zgodil. Jezusovo vstajenje ni nikakršen zgodovinski dogodek —« in s tem (tako je treba trditev dopolniti) stoji Küng v jasnem nasprotju z naukom Cerkve — in to v tej tako osrednji točki. Toda Küng misli: Obujenje ni nikakršen dogodek, ki bi bilo moč priti do njega z zgodovinskimi metodami. Toda tega ne pravi samo Küng. Zgodovinsko je moč ugotoviti »Jezusovo smrt in potem spet velikonočno vero in sporočilo učencev.«

Toda kdor besedila knjige ni bral naprej, marveč je obstal pri izzivalnem izrazu »nikakršen zgodovinski dogodek«, je kriv, ker se ne meni za dolžno natančnost. Nedvomno jasno je rečeno:

»Prav zato, ker gre po novozavezni veri pri obujenju za božje delovanje, gre v najglobljem smislu za resnično dogajanje, ne pa le fiktivno in umišljeno: Ne moremo reči, da se ni nič zgodilo. Toda kar se je zgodilo, razganja in presega zgodovinske meje. Gre za transcendentno dogajanje iz

človeške smrti v obsegajočo jo božjo razsežnost. Obujenje se nanaša na popolnoma novo bivanje v čisto drugačnem božjem bivanju; opisano je v podobi, ki jo je treba razložiti. Da Bog poseže vmes tam, kjer je, človeško gledano, vsega konec, to je — pri vsej nedotaknjenosti naravnih zakonov — pravi čudež vstajenja: čudež začetka novega življenja iz smrti. Ne predmet zgodovinskega spoznanja, pač pa poziv in ponudba veri, ki se edina lahko približa resničnosti Obujenega« (339). Nadalje je izrecno rečeno: Velika noč ni nikak proizvod refleksije, marveč preprosto novi začetek. Obujenje Jezusa po Küngu ni ne izraz za pomembnost križa (Bultmann) ne razlaga za to, da »Jezusova stvar« gre naprej (Marxsen). Velika noč je namreč dogajanje za Jezusa samega. Jezusa oznanjajo, ker živi. Pri tem gre za »osebo živega Jezusa in zato za Jezusovo stvar: To življenje ni samo »življenje naprej«, temveč je dokončni prehod v božjo slavo.

Jezusov vnebohod je treba gledati v tem obzorju: kot poseben vidik velikonočnega dogajanja po modelu »vzetosti«. Da bi Küng to ponazoril, zavrača napačno predstavo: »Razume se, da Jezus ni nastopil vesoljskega poleta: Vnebohod kam, kako hitro in kako dolgo pravzaprav? (343). Prav to vprašanje je »Spiegel« izbral za udaren naslov, očitno zato, da bi dal s tem vedeti, kako zelo je Küng zavrgel tradicionalne cerkvene dogme, konec koncev pa pač zato, da bi nazorno pokazal, kako nemogočo vsebino nalaga ljudem cerkveni nauk.

Iz tega obsežnega in v svoji izpovedi nedvomno jasnega horizonta pride potem do obravnave vrste posameznih vprašanj: vprašanje različnih velikonočnih poročil, vprašanje praznega groba, vprašanje prikazovanj, vprašanje novih doživetij kot srečanj z vstalim, ki jih Küng razume kot poklice in poslanstva. Pri tem lahko glede posameznosti ostane cela vrsta odprtih in še ne pojasnjenih vprašanj, ki nikakor ni treba nanje odgovarjati v Küngovem smislu; toda pri kritiki Künga ne smejo postati glavna stvar. Glavno stvar glede obujenja in vstajenja je sam enoznačno in jasno določil.

V luči obujenja Jezusa je še enkrat govor o njegovih kristoloških naslovih (371 sl.): ti hočejo kot »mnoge kristologije ene vere v Kristusa« opisati pomen, odločilnost in nezamenljivo edinstvenost Kristusovo. Pri tem velja za Künga načelo: Jezus Kristus je odločilen za naslove in ne naslovi zanj. Zakaj naslovi: Gospod, Mesija, Sin človekov so bili takrat in so še bolj danes mnogoznačni in dobe šele po Jezusu samem svoj enoznačen pomen. Tudi tukaj ne gre za vprašanje nekakšnega »rušenja naslovov in podob«, marveč za vprašanje prevodov ter za možnost novih poimenovanj.

S tem je odgovorjeno tudi kritiki, ki očita, da je po Küngu Jezus le »zadnji in odločilni božji poslanec«. Proti temu izjavlja Küng: Ves pomen dogajanja v Jezusu iz Nazareta in z njim je v tem, da je bil v Jezusu — ki se je pred ljudmi javljal kot božji upravnik in namestnik, predstavnik in zastopnik in ga je Bog kot Križanega obudil v življenje in s tem potrdil — vernikom ljudomili Bog sam blizu, na delu, da je govoril, delal in se končno razodel.« Prav s temi zadnjimi besedami sta prvi in drugi vatikanum opisala vrhunec razodetja v Kristusu.

Küng povzema ta razmišljanja glede na vprašanje, kaj ima krščanstvo posebnega, in vidi to koncentrirano v križu in vstajenju Jezusa Kristusa; pri tem prav posebno naglaša »theologiam crucis«: Brez vere v križ manjka veri v Obujenega tisto, kar jo razločuje in je zanjo odločilno. Brez vere v obujenje manjka veri v Križanega potrdilo in pooblastilo« (400).

V tem poglavju vprašuje Küng, kako se je potem v zgodovini ena konkretna resnica, ki je Jezus Kristus sam, razvijala v resnice, dogme in verske stavke. Pri tem spet opozarja, da **resnice ne smemo kar tako enačiti s stvarnostjo**, temveč — kot resničnost samo — jo srečuje v mnogih oblikah. Tako imamo resnico simbola, slike, pesnitve, legende, mita — pojavi, ki jih srečujemo v svetopisemskem prostoru samem in so potem pomembni za razlago in jih je treba upoštevati v poskusih razlag, ki jih srečujemo v zgodovini.

Iz teh izhodišč razmišlja Küng **o razlagah Jezusove smrti** v zgodovini vere: kot odkupnini, zadoščenju, žrtvi, pokori; potem skuša tako izraženo legitimno stvar prevesti tako, da stvar ostane, ne da bi bilo treba obdržati zgodovinske predstave in modele. Kar so npr. nekoč izrazili s podobo žrtve, bi morda danes bolje s pojmom vdanosti, zamene, nečesa »za nas« storjenega.

V tej zvezi najdemo v Küngovi knjigi izrazite besede ob temi Bog in trpljenje (418 sl.); ta tema danes »po Auschwitzu« človeka več ne zapusti in je postala vedno ponavljajoči se ugovor proti krščanski veri.

Vprašanje »Zakaj trpim?« je po Georgu Büchnerju skala ateizma. Trpljenje je — pravi Küng — preizkušnja »zaupanja v Boga in temeljnega zaupanja«. Proti tezi: »Spričo neskončnega gorja na svetu ni moč verovati, da Bog je« postavlja Küng nasprotno tezo: »Samo če je Bog, je sploh možno obrniti pogled na to neskončno gorje na svetu« (421). Za vero ni poti mimo križa, marveč je le pot skozi trpljenje — ob spoznanju, ki nam je s križem Jezusa Kristusa darovano in odprto in se ga moramo stalno spominjati, da nam bo vedno navzoče: Tudi trpljenje in smrt objema Bog, sta mesto njegove bližine in navzočnosti. Tu nam je podan smisel trpljenja in smrti, ki je filozofsko in verskozgodovinsko enkratno; tu se spet jasno pokaže ločilni znak krščanskega: Noben križ sveta ne more ovreči ponudbe osmišljenja, ki je do nje prišlo v križu k življenju Obujenega (424).

V enaki perspektivi se Küng loteva tudi **»razlag izvora«** (426 sl.): vprašanja preeksistence, učlovečenja, spočetja od Sv. Duha in rojstva iz Device Marije. K besedilu in stvari pravi Küng: Od križa in vstajenja »gledajo prve priče nazaj na začetek Jezusovega življenja« (427). V zvezi s tem podane izpovedi imajo prvotno teološko, **kristološko** vrednost: po svoje hočejo izraziti edinstveni pomen Jezusa Kristusa; v teologiji učlovečenja, v izpovedi o preeksistenci, v stavku: »spočet od Sv. Duha, rojen iz Marije Device«. Njihov namen je tako opisati, da »razmerje med Bogom in Jezusom ni nastalo šele naknadno in po naključju, temveč da je vnaprej dano in v Bogu samem utemeljeno« (437). Ta misel »Zadnji je tudi prvi« — tako Küng — ne sme iti v izgubo, tudi če jo mi danes drugače izrazimo.

V novozaveznih **zgodbah o rojstvu in otroštvu** Küng ne vidi zgodovinskih poročil, temveč oznanjevalne in izpovedne zgodbe, ki »ne razodevajo prvenstveno zgodovinske resnice, temveč zveličavno resnico: sporočilo o rešenju ljudi v Jezusu« (442). In to »se v božičnem sporočilu o detetu v betlehemskih jaslicah, ki je v podrobnosti legenda, lahko zgodi bolj slikovito in zato tudi bolj učinkovito kot z ne vem kako neoporečno datiranim in lokaliziranim rojstnim listom«. Toda, tako je rečeno naprej, zgodbe o rojstvu so vse kaj drugega kot »spodbudne zgodbe o detetu Jezusu. To so

teološko globoko premišljene zgodbe o Kristusu v službi zelo smotrnega oznanjevanja, ki hočejo pravi pomen Jezusa kot Mesije za rešenje vseh ljudstev podati nad vse umetno, plastično in kar se da kritično nazorno« (443).

K temi **deviško rojstvo** pravi Küng dosledno s pravkar rečenim: Deviško rojstvo je treba razlagati s stališča božjega sinovstva in ne obratno (445). S tem se pač strinjajo vsi katoliški teologi. Saj izrecno trdijo, da je deviško rojstvo primarno **kristološka izpoved** in da bi dostojanstvo Jezusa kot pravega Boga in pravega človeka ob naravnem rojstvu ne bilo nič manjše. Küng opozarja na to, da je v svetem pismu od Boga dani novi začetek z Jezusom prišel do veljave tudi drugače, ne samo z izpovedjo o deviškem rojstvu: med drugim s predstavo o preeksistenci, o novem Adamu. S tem v zvezi je opozorilo ne le na to, da npr. pričevanje o Kristusu pri Pavlu in Janezu ne govori o deviškem rojstvu, temveč tudi, **da prav tam, kjer je v novi zavezi govor o preeksistenci, manjka beseda o deviškem rojstvu.**

Če sedaj v kritiki Küngu očitajo, da oporeka stavku »rojen iz Device Marije«, ker tega ne razume kot »zgodovinsko biološki dogodek« (447), potem to v tej pavšalni in nediferencirani obliki ni točno. Kar Küng podaja, ni tajitev, temveč **poskus razlage** tega stavka.

Pri tem ne ravna samovoljno, marveč se sklicuje na upoštevanje **literarne vrste** bibličnega besedila, ki jo je današnja eksegeza spoznala, cerkveni nauk (prim. BR) pa priznal, ter vprašuje, ali sta npr. Matej in Luka hotela podati zgodovinsko poročilo ali **poučno pripoved** — ta pojem je vsekakor boljši in manj »obremenjen« kot »legenda« — ki je lahko po svoje nosilec in posredovalec resnice, tudi če ta resnica ni nikakršna zgodovinska resnica.

Razume se seveda, da bo Küngova razlaga ostala sporna in bo pustila za seboj celo vrsto vprašanj, npr.: Ali teološki in kristološki pomen, ki ga izrecno priznava, ter močna simbolika izpovedi o deviškem rojstvu ne menita, da je njegova podlaga resničen dogodek? Ali ni brez njega precej problematično? Ali ne bi mogel »novi začetek«, ki ga Küng s takim naglasom opisuje in naj bi se z njim srečali v Jezusu — Karl Barth ga je imenoval »božični čudež« — priti do veljave v »rojen iz Marije Device« in ali deviško rojstvo po naravi dogodka ne zahteva podobnega gledanja in razlage kot obujenje Jezusa?

Tej misli se bližajo že izvajanja Küngа samega, ko v tej zvezi pravi, »da je z Jezusom, ki staro zavezo zaključuje in presega, Bog naredil nov začetek in da je izvor in pomen njegove osebe in njegove usode končno treba razumeti iz božjega delovanja v njem, ne pa iz tostranskega zgodovinskega poteka« (447).

Skupnost vere

V tem poglavju (454—500) govori Küng o Cerkvi kot skupnosti v Jezusa Kristusa verujočih, ki je v njej in po njej Jezus v zgodovini ostal živ. Tukaj povzema Küng svoja številna ekleziološka dela in podaja njihove zaključke zlasti k danes aktualnim in spornim točkam: kakšno mesto gre krajevni in vesoljni Cerkvi, kakšno mesto ima Cerkev kot prostor svobode, bratstva in enakosti, vprašanje mnogovrstnosti in enotnosti v Cerkvi, vprašanje

službe in karizme, kakšno mesto imata položaj in služba, pojem apostolskega nasledstva ter stvar Petrove službe. Da so pri tem npr. ekumenske perspektive k vprašanju službe posebno naglašene v tistem smislu, ki se je Küng zanj teoretično in z mnogimi »praktičnimi impulzi« že pogosto zavzemal, tega ni mogoče in ni treba ponavljati; prav tako ni možna beseda, ki bi z njo zavzeli podrobnejše stališče. Tega je bilo že dovolj. Tukaj moramo svariti le pred kritikami, ki se sklicujejo na osamljene stavke, ki so iztrgani iz celotnega okvira in zveze. Situacij npr., ki jih Küng izrecno označuje kot primere v sili, kot je recimo vprašanje ordinacije ali evharističnega slavja v skrajnih okoliščinah, ne smemo stilizirati v redne primere in jih prikazati kot rešitev stvari kot take.

Praksa

Küng končuje svojo knjigo z odstavkom »Praksa« (501—514). Najprej govori o odločitvi za verovanje, ki zanj ne vodi k ločitvi od Cerkve, temveč ga nagiblje, da v njej ostane. Kritični odlomki tega odstavka (507—511) so namenjeni odporu proti »resignaciji v Cerkvi« (517—519). Razumeti jih nikakor ne smemo v smislu nasprotovanja ali nedoslednosti, kot to Küngu očita kritika, marveč hočejo v smislu jasne konsekvence podati razloge, zakaj ostaja v Cerkvi in je do nje lojalen:

»Skok iz čolna — ali bi ne bil konec konca dejanje obupa, nemoči in kapitulacije? Če si bil v njem v boljših časih, ali boš v viharju čoln zapustil in drugim prepustil borbo proti vetru, črpanje vode in morda borbo za obstoj, medtem ko si doslej z njimi jadral? Preveč si vendar v tej verski skupnosti prejel, da bi jo zdaj lahko kar tako zapustil. Preveč zavzeto si delal sam za spremembe v njej in obnovo, da bi zdaj lahko razočaral tiste, ki so se zavzemali za isto stvar s teboj. Tega veselja ne smemo narediti nasprotnikom obnove, te bridkosti ne povzročiti prijateljem. Uspešnosti v Cerkvi se ne smemo odreči (513).

Izvajanja o praksi **v obliki etične prakse** ob doslednem nadaljevanju kristocentrične zamisli poskušajo prikazati Jezusa Kristusa kot osebo, veljavnost Jezusa kot temeljni vzorec in temeljno usmeritev za etično ravnanje; sredi današnje situacije in njenih vprašanj ga skuša uresničiti in s tem — še enkrat — živeti krščansko kot radikalno človeško. Ta zanimiva misel bo verjetno dala pobudo moralnim teologom in jih — kritično — izzvala. Zakaj — tako bodo vprašali — ali je možno s tem »programom« zadostno in adekvatno poskrbeti za raznovrstne etične probleme?

Povzetek in izpoved

Ta — dolgi — pregled je večinoma poročilo o namenu, vsebini in zgradbi knjige. Pa je bilo prav to potrebno, ker je krožilo in kroži toliko takega, kar je mogoče označiti le z besedo zgrešen prikaz. Tudi pri tem podajanju vsebine je bilo treba spričo obsežnosti dela mnogo tega izpustiti; saj to delo — čeprav je po zamisli in izvedbi jasno in enotno — obravnava toliko tem, zadeva ob toliko vprašanj in izziva v odgovor prav toliko vprašanj — pa tudi in prav to spada k odlikam tega dela.

Knjiga je vsega spoštovanja vredna storitev; priča je nenavadne ustvarjalne moči — 80 strani obsegajoče pripombe so za to živo in prepriče-

valno ponazorilo — knjiga je poskus teološke bilance, da, široko zamišljene teološke sume. Zamišljena in izdelana je v temelju po stari razdelitvi: Bog — Kristus — Cerkev. Knjiga je napisana v živem, močnem, nazornem, neposrednem jeziku, ki dostikrat uporablja retorična in vsa stilistična sredstva ter je do kraja angažirana izpoved katoliškega teologa k stvari. Stoji v službi krščanskega verovanja in v službi verodostojnosti tega verovanja, stoji v službi evangelizacije. Ta knjiga je apologija krščanskega bivanja, če apologijo razumemo v smislu klasične besede: Bodite »vedno pripravljeni, da boste vsakemu, kdor hoče vedeti razlog za vaše upanje, dali odgovor« (1 Petr 3, 15). Tudi odprta in kritična vprašanja, ki si o njih lahko še enkrat zastavimo vprašanje, so v tej službi. Toda posameznih vprašanj ne bi smeli izolirati in jim dati vloge »pars pro toto«. Isto velja za prenekatere »zoprne« in »napadalne« formulacije, ki bi jih prav ta knjiga lahko opustila. Toda ta dokument ne poziva k slovesu od vere od krščanstva in Cerkve, temveč od prve do zadnje strani poskuša ob jasni in prenikavi opisani usmeritvi k središču krščanskega verovanja, k »hierarhiji resnic« povedati: »Zakaj sem še kristjan«, zakaj je kdo tudi in prav danes, ne da bi mu primanjkovalo razumnosti ali poštenosti lahko kristjan in to ostane. Knjiga je spodbudna in v tej smeri lahko deluje: »et extra et intra«.

(Objavljeno v »Orientierung« 1974, Nr. 21 in 22)

TUDI TEOLOGIJA MORA ITI V ŠOLO KRŠČANSKE ASKEZE

L. Bouyer, znani francoski teolog, konvertit iz protestantizma, je v temperamentnem, večkrat kar srditem slogu napisal kratko delo, ki ga je prvotno zamislil kot uvod v obširnejšo študijo glede vprašanja o Bogu danes. Analizirati je hotel nezavestne nagibe za pojav teologije t.i. »smrti Boga« in za pojav zavzemanja neredkih redovnikov in duhovnikov (ne izvzemši teologe) za »areligiozno krščanstvo«, »sekularizirano« in oskubeno sleherne sakralnosti in znamenj, ki bi kazala na transcendentnega Boga. Že naslov Bouyerove knjige je ironičen: »Redovniki in kler zoper Boga«.[1] Tisti, ki naj bi bili prav posebno zavzeti za religioznost in njene vrednote, so danes — pravi Bouyer — dejansko v veliki meri začeli boj zoper religijo, čeprav to delajo pod — zelo zgrešeno — pretvezo, da bo to v prid »veri« in »čistejšemu« krščanstvu.

Seveda misli Bouyer predvsem na francoske razmere in na tamkajšnje pojave v teologiji, pastoraciji in podobno — in še tu noče posploševati. Z druge strani pa tudi niti malo ne priporoča nojevske »politike«, ki v vseh »gibanjih«, pa naj bi bila še tako rušilna, vidi le pojave »nove pomladi« in »dinamičnega krščanstva«. Bouyer ugotavlja, da se je pojav izrazitega zavzemanja za sekularizacijo krščanstva in za »areligiozno« krščanstvo v Franciji

1 Louis Bouyer, Religieux et clercs contre Dieu, Aubier-Montaigne, Paris 1975, 127 str.

zajedel v krščansko misel predvsem od l. 1968 naprej, ko je v francoskem prevodu izšla knjiga ameriškega teologa H. Coxa »The secular City«. »Nova« miselnost se je naglo razširila skoraj povsod in okužila mnoge duhove ter v marsičem globoko zastrupila krščansko misel in življenje — čeprav se je za trezne ljudi kmalu za tem začel val »areligioznega krščanstva« izkazovati za nekaj epizodnega, zelo kratkovidnega, obenem pa globoko razkrajalnega.

Za kaj v celotni knjigi gre, moremo videti iz naslovov njenih 4 poglavij: 1. Prava postavitev problema o Bogu (str. 17—43); 2. Od sekularizacije do smrti Boga (47—67; 3. Kritika religije (71—103); 4. Kritika svetega (105—115). Vsebina knjige je zelo bogata. Iz nje naj v treh točkah zajamemo tisto, na kar je pač tudi za slovenske razmere kar koristno obrniti pozornost, da ne bomo brez potrebe zahajali v smeri, ki vodijo v slepo ulico.

1. »Areligiozno krščanstvo« in sekularizem

Najprej L. Bouyer podaja oris, kako je prišlo do današnjega stanja, v katerem je nastopilo razkrajanje religioznosti tam, kjer tega še prav posebej ne bi smelo biti. »Katolicizem 20. stoletja... se ustaljuje v udobnem konformizmu, napravljenem iz teološkega papagajstva in iz duhovnosti, ki je le čustvena. Poskus koncila, kako odkriti bistvo vere, v takih okoliščinah ni mogel dospeti do česa drugega kakor le do zrušenja fasade iz ponarejene veličastnosti, ki je... zakrivala naraščajoče slabljenje religioznega življenja in religiozne misli. Odtod od klera nora likvidacija religije — na dan, ko so se ti ljudje te slabitve zavedeli« (40). Premalo mislimo na »najbližje sorodstvo in neizbežno solidarnost, ki razvoj teologije zedinja s krščansko kulturo v splošnem, pa tudi na skupno odvisnost krščanske kulture in hkrati teologije od asketičnega in mističnega življenja. Odtod njun neizbežen razkroj, kadar nastopi zvodenitev asketičnega in mističnega življenja« 40). Če naj se katoliška teologija znova popravi, bo nujno potrebna »okrepitev kulturnega okolja, kjer se nežnočutna objektivnost, ki je najboljša prvina moderne človeške zavesti, povezuje z umetnostjo in poezijo... Toda ne eno ne drugo ne bo možno zunaj prenovljenega izročila življenja v veri. In vedimo, da tega življenja iz vere ne bo mogoče znova posredovati naprej, kakor le pod enim pogojem: da gremo spet v šolo krščanske askeze, kakršno zahteva hrepenenje po Kristusovem prihodu v slavi, in sicer v podobno šolo, kakršno je staro meništvo iz prvotnega krščanstva sprejelo in prilagodilo prvikrat tedaj sodobnim potrebam sveta v neprenehnem preobražanju« (42).

Kakšno zvezo z vprašanjem o Bogu pa imajo pravkar navedeni in podobni premisleki? L. Bouyer odgovarja: »Ti premisleki nam kažejo edino pot, po kateri je mogoče kdaj dati take odgovore, ki ne bodo le tiste abstrakcije, o katerih današnji filozofi slutijo — in to mnogokrat zavestno — da so brez sleherne stvarne vsebine. Če naj damo problemu o Bogu odgovor, ki ne bo sam nereligiozen, to se pravi, ki ne bo popačil pojma, kakršnega si o Bogu napravljamo, in še več, če naj damo na ta problem krščanski odgovor, potem napora teološke misli ne smemo izolirati od napora za široko in globoko humano kulturo. Potrebna je marveč humanost, ki je v svojem temelju navdihnjena biblično, to pa je seveda nekaj čisto drugega

kakor le načičkani biblicizem. Ta napor se ne more roditi in ne se nadaljevati, ne da bi zablodili, če ne bo temeljil na trdno zgrajeni askezi, to se pravi na kritičnem razvijanju celotnega človeškega življenja. Toda takšno askezo more prebuditi le v polnosti resnična mistika, to je iskanje resničnega Boga, ki ga po Pascalovi besedi človek ne prepozna drugače kakor le tedaj, kadar razume, da bi ga sploh ne iskal, če bi ga ne bil že našel... To navsezadnje pomeni, da nam je treba odkriti, da je Bog sam iskal človeka in ga je našel, kakor obstaja tudi dejstvo, da nas je on prvi poznal in nas ljubil« (42—43).

Z jedkostjo spodbija Bouyer upravičenost sekularizacije, kakršno so skoraj po »papagajsko« začeli zagovarjati in vneto širiti po Franciji, ko so se seznanili s Coxom. Vplival je pri tem tudi Nietzsche, čeprav je zoper njega izrekla kritiko že Heideggerjeva knjiga, ki je v francoščini že z naslovom označila Nietzschejevo misel kot »Pot, ki nikamor ne vodi« (50). »Francoski strukturalisti imajo vsaj to zaslugo, da kratko malo priznavajo in so nas prisilili k razvidnosti da ta ‚smrt Boga' ni nič drugega kakor smrt človeka« (55), ki je v svoji globini bistveno religiozen, a je v naših časih celo od strani nekakšne »teologije« prejel bacile razkrajanja.

Ali bo človek brez Boga res popolnejši, bogatejši in močnejši. To je sila neskromno mišljenje. Feuerbach je »nameraval producirati svoj dokaz z omejitvijo samega sebe na to, da je v dialektični obliki sestavil umsko otročarijo. Treba jo je le jasno izreči, pa se sesuje sama vase. ‚Tisto, kar moremo spoznati od tega, kar nas nadkriljuje in nas presega, ne more imeti svoje realnosti od nikoder drugod kakod od nas.' To je sklepanje dobre žene, o kateri pripoveduje Bayle, da je govorila: ‚Vsakokrat, kadar le stopim k oknu, se pojavi na Ulici sv. Honoréja kočija. Torej s svojim prihajanjem k oknu pritegujem kočije na ulico...'« (60).

Kako pa je prišlo do takšnih naziranj? Bouyer meni, da je v veliki meri vzrok v tem, da se je krščanstvo neredkim, ki so bili prav poklicani, da bi širili krščansko religioznost, začelo zdeti kakor nekak sovražnik človeka, kakor da je »v srečni svet antičnega humanizma uvedlo trpljenje in smrt... Zdelo se jim je krščanstvo kakor nekaj, kar jim prepoveduje najrazličnejše stvari. Dejansko pa je to začetek najbolj primitivne modernosti, ki ‚odkriva', da celo v primeru, da nam je vse dovoljeno, nikakor ni vse tisto, kar bi si mogli želeti, zaradi tega res tudi vredno želja. In antični humanizem je imel svoj višek v stoiški trditvi, da sta trpljenje in smrt neizbežni danosti eksistence, danosti, s katerima se moramo spraviti. Nasprotno pa je nastajajoče krščanstvo človeka prepričalo, da je zaradi tega, ker je Kristus vstal od mrtvih, s svojo smrtjo premagal smrt in podaril življenje tistim, ki so v grobovih« (61).

Na kratko se Bouyer ustavlja pri Marxovi trditvi, da je »religioznost le stopnja v dialektiki ekonomike«, in pri Freudovem zatrjevanju, da gre pri religioznosti le za »sublimacijo nezadoščene seksualnosti«. L. Bouyer odgovarja: »Ti ljudje ne vedo, kaj govorijo.« Ali trdijo nekaj, za kar ne morejo podati niti najmanjše overovitve (da namreč dialektika ali pa sublimacija zastirata nepriznano identičnost) ali pa je njihovo »dokazovanje« le jasen zgled sofizma »post hoc, ergo propter hoc«, nekako tako kakor pri tisti ženi, ki je mislila, da s svojim prihajanjem k oknu priteguje kočije na

Ulico sv. Honoreja (62). — Ko Bouyer oriše teologijo »božje smrti«, končuje: »V vsem tem imamo pred seboj le izbruh bolezni krščanske religije, in to najprej katoliške, izbruh bolezni, ki so jo najprej nosili v sebi kleriki. Polagoma so okužili ‚intelektualce', nato množice, a te dejansko bolj navidezno kakor pa v resnici. Potem pa je po pravični povrnitvi bič udaril nazaj tiste, ki so z njim zamahnili...« (64—65).

Zavzemati se za »areligiozno krščanstvo« in za »sekularizacijo«, za odpravo zunanjih znamenj in izrazov krščanske vernosti ter prezirati npr. izrečno molitev in prejemanje zakramentov, pa tudi vse, kar je »sakralnega«, npr. posebne prostore za krščansko bogoslužje ali posebna mašna oblačila, češ da je to nekaj »poganskega« — vse to sloni na globokih nesporazumih, če ne na nečem neprimerno slabšem. »Sakralno« je »neločljivo od religioznega... Če kdo hoče obdržati religioznost, pri tem pa zameta sakralno (sacré), dela isto, kakor če bi oropal religioznost njenega telesa oziroma — če to komu več pove — oropal vsega tistega, po čemer se religiozno sploh more za nas konkretizirati« (73). Res pa je, da so tisti, ki se religioznemu približajo intelektualno — in torej v prvi vrsti teologi — neizbežno v skušnjavi, da bi religioznost oskubili sakralnega in zunanjih izraznih sredstev, k čemur je že od vsega začetka nagnjena predvsem protestantska reforma. (73—74).

2. Kaj je s klicevanjem na Bonhoefferja?

V našem času se je zavzemanje za »areligiozno krščanstvo« in za sekularizacijo tudi v vrstah katoličanov naslonilo še posebej na *D. Bonhoefferja*, ki se je v svojem odnosu do nacizma izkazal za resničnega velikana. Ob Bonhoefferju se L. Bouyer zadržuje dalj časa in natančneje pojasnjuje, kako daleč je Bonhoeffer od tega, »da bi hotel tisto, česar njegovi najhrupnejši učenci ne nehajo hvaliti... Kadar berejo izmed Bonhoefferjevih spisov še kaj drugega kakor pa le tisto, kar je spisal v zaporu, se jim pripeti mučno presenečenje podobne vrste, kakor ga je bila deležna kraljica Viktorija. Ko je ta plemenita dama s silnim navdušenjem prebrala roman 'Alice v deželi čudes', je ukazala naročiti vsa dela istega pisatelja... In videla je, kako ji je njena knjigarna priskrbela grmado matematičnih razprav. Kajti celota Bonhoefferjevih del nam podaja kar se le da religiozno krščanstvo, kjer je izpovedovanje izrečne vere v transcendentnega Boga na izvoru vsega; in to krščanstvo je celó presenetljivo sakralno, posebno če upoštevamo, da gre tu za protestantsko teologijo; saj ima vidna Cerkev, ki ne le izraža svoje življenje, marveč ga utemeljuje na obhajanje zakramentov, pri Bonhoefferju središčno vlogo« (74). To zadnje privrženci »areligioznega« in »asakralnega« krščanstva pri svojem sklicevanju na D. Bonhoefferja popolnoma obidejo; zaprejo si oči pred vsem drugim, kar je Bonhoeffer napisal ali praktično izvrševal in govoril, ter se zapičijo samo v nekatera njegova pisma iz zapora.

Bouyer nadaljuje glede Bonhoefferja: »Samo zaradi nepredvidenih okoliščin je mogel — veliko zaradi nesporazumevanja glede njegovih lastnih namenov — postati domnevni oče nereligioznega krščanstva. Toda v teh skrajnih okoliščinah je ta mejna situacija tedaj spravila na površje strašno dvoumje, kakršno je Bonhoefferjeva teologija podedovala od Bartha, točneje

povedano, od Bartha njegove prve dobe, ko je bil še slabo oproščen »liberalnega« protestantizma, zoper katerega je vendarle reagiral s skrajno silovitostjo. — Dejstvo, da se je v Bonhoefferjevo misel v ‚Pismih iz zapora' zajedla ideja nereligioznega krščanstva — to dejstvo je rezultat pranja možganov, ki so ga prakticirali nacisti nad svojimi žrtvami. Kdor ni bil nikoli v takšnih okoliščinah, kakor so bile Bonhoefferjeve, bi imel malo pravice metati nanj kamenje; in treba je dostaviti, da ta neznosni psihološki pritisk ni mogel popačiti Bonhoefferjeve vere, marveč je mogel napraviti samo to, da je iz sklopa njegovega običajnega izražanja prišlo na površje tisto, kar je to izražanje moglo skrivati v sebi dvoumnega, in sicer ravno v trenutku, ko se je Bonhoefferjeva izpoved vere — njegov ‚martirij' — izkazala kot nekaj neutajljivo heroičnega« (74—75).

Če kdo reče: »Bonhoeffer vendar ni klonil niti za en sam trenutek pred nacistično tiranijo!«, lahko temu kar pritrdimo. Le da moramo dostaviti: Res, ni klonil. Vendar pa je v tistih strašnih trenutkih mislil: nacisti so dobili že tolikšno moč, in to za dolgo časa, da v takih okoliščinah v Nemčiji in še marsikje kristjani sploh ne bodo mogli izražati svoje vernosti, vsaj ne vidno, javno. Zadovoljiti se bodo morali z golo vero, z upanjem proti upanju; takó bo vera kristjanov, kjer sploh bo, postala posebno čista, brez raznih vidnih, človeških opor in pomočkov. — Toda koliko časa in pri kolikerih ljudeh je takšna »izčiščena« vera resnično možna, je drugo vprašanje.

L. Bouyer nadaljuje: »Če naj vse povzamemo v eno besedo: edini vtis, ki ga je mogla nacistična propaganda napraviti na Bonhoefferja v trenutku, ko mu ni preostalo nič drugega kakor čakati na bližnjo smrt v zaporu — edini vtis je bil dejansko ta, da imajo nacisti vso možnost za to, da vsilijo svojo ideologijo za tisočletja. Še enkrat: Kdo bi se mogel ponašati, da bi se bil na Bonhoefferjevem mestu izmaknil takšni kapitulaciji, potem ko je svoje življenje postavil v nevarnost ravno zato, da bi takšno kapitulacijo preprečil, in to v trenutku, ko so dejstva po vsem svojem videzu prepričljivo napovedovala poraz nasprotnikov nacizma? Ta zmota v presojanju položaja nam razloži, zakaj je mogel Bonhoeffer tukaj priti do prepričanja, kakršnega je izrazil: v prihodnosti ne le da ne bo možnosti, da bi se krščanska vera inkarnirala vidno v Cerkvi, marveč tudi ne bo mogoče izrečno izražati kakršnokoli veroizpoved« (75).

Prav v tej »določni točki je Bonhoefferjeva vera, ki ni hotela umreti, mislila, da se more kot edinega dosegljivega sredstva okleniti Barthove trditve. Barth je — naj to še enkrat povemo — v svojih prvih spisih izrazil svojo misel skrajno brutalno. Svojemu paradoksalnemu izražanju se je imel zahvaliti za svoje prve uspehe. Pozneje je Barth — kakor je to sploh pogosto pri njegovih izzivajočih paradoksih — po vsem sodeč sprevidel pogubno nevarnost, kakršno vsebuje lahkotna formula o veri brez religije. Ne da bi bil sicer kdaj to formulo izrečno zanikal, je vendarle prišel do tega, da jo je praktično opustil; še več, brez pomisleka ji je nasprotoval v svojih drugih trditvah, ki so vse nezdružljivo s pravkar navedeno formulo. Bonhoeffer pa je v skrajnem primeru nasprotno mislil, da je tukaj za krščanstvo v njegovem brezupnem položaju našel edino možno rešilno desko v najbolj dobesednem pomenu« (76).

Barth se je v mladosti uprl protestantskemu liberalizmu, ki je po sledeh Fr. Schleiermacherja religijo in religioznost sploh razglašal za stvar golega doživetja in čustev, brez razumskih temeljev in seveda brez dogem ter vidno organizirane Cerkve, ki bi temeljila v kakem božjem razodetju; tudi krščanstvo je po gledanju tega »liberalnega« naziranja (ki je pa dejansko vse premalo liberalno, ker do vratu tiči v predsodkih) le stvar religioznega čustvovanja, samo da gre tu za (doslej) »najpopolnejšo« religijo. Barth se je z vso močjo dvignil zoper takšno gledanje in zatrdil, da je krščanstvo živo nasprotje »religije«. Religijo je namreč Barth med tem svojim skoraj divjim odporom zoper protidogmatični liberalizem opisoval kot (po)svetni človekov napor, da bi se dvignil do Boga s svojimi lastnimi močmi in se ga nekako polastil. Krščanstvo evangelija pa je — pravi Barth — na črti preroške besede zgolj milost, zgolj velikodušni božji dar. »Namesto človeka, ki se hoče povzpeti v nebesa z močjo svojih pesti, kakor da bi se mogel samovoljno polastiti Boga, nam krščanstvo razodeva Boga, ki se sklanja k nam, ki se nam izroča; ne kakor da bi nas Bog sploh kaj potreboval, marveč edinole iz svoje ustvarjalne in odrešujoče dobrote« (76).

Če gledamo na »religijo« in na »religioznost« tako, potem seveda moramo tudi mi reči, da krščanstvo po svojem bistvu nikakor ni »religija« in ni nekaj »religioznega«, marveč je celo nekaj, kar se upira »religiji«, ker se upira težnjam, da bi se človek sam s svojimi silami polastil Boga. Celó če bi kdo ob takšnem gledanju na »religijo« vendarle priznaval, da more krščanstvo uporabljati tudi kake obrazce in človeške obrede in znamenja, bi imeli opraviti le z nekakšnim kompromisom, neko nedosledno koncesijo.

Seveda pa je takó pojmovana »religija« le ponaredek resnične religije ali celo njeno nasprotje. To je nekakšna magija ali vsaj praznoverje. Dejansko je tudi pri nerazodeti, »naravni« religiji — ki se tako rekoč dviga od človeka navzgor, ne od Boga navzdol, kakor je to pri razodeti religiji oziroma veri — tako, da »religiozni« človek priznava Boga za svojega Gospoda, ne pa sebe za gospodovalca nad Bogom (kar bi bila magija, ponaredek religioznosti).

Bonhoeffer je ob pogledu na skrajno stisko, v katero so zašli kristjani ob gospostvu nacizma, spravil na dan Barthov zoženi pojem religije in je postavil trditev: »Če okoliščine krščanstvo prisilijo k temu, bo prav dobro izhajalo brez obrazcev in obredov, ki mu niso bistveni in so mu prvotno celo tuji; in ko bo prisiljeno k takó radikalnemu očiščenju, bo celo postalo vse bolj intenzivno. Ko se bo takó krščanstvo moralo do kraja upodobiti po Kristusu na križu, bo takšno stanje vero kar nosilo k njeni razplamenitvi« (76—77). Bonhoeffer je menil: Če se bo uresničila nacistična napoved — in v tistih točno določenih okoliščinah je vse govorilo, da se bo — potem krščanska vera (»Glaube«, ne »Religion«!) »ne bo imela nikakršnega drugega izraza več, morda niti ne kake druge hrane kakor le tisto preoblikovanje, ki ga bo prinašala celotni kristjanovi eksistenci pod križem; in dajala bo križanemu Kristusu, učlovečeni Besedi, najsijajnejše pričevanje, kar ga je mogoče najti kjerkoli. Ko bo prisiljena ugasniti tista religija, za katero ljudje menijo, da je krščanska, tedaj bo evangeljska vera končno zasijala v vsem svojem čistem žaru« (77).

Takšna ideja o veri je v primeri z »religijo« neutajljivo vzvišena, veličastna; in v tisti podobi, ki jo ji daje Bonhoeffer, »brez dvoma dosega herojsko veličino«. A L. Bouyer dostavlja vprašanje: »Toda ali je takšna zamisel resnična?« Nato odgovarja: »Radi priznamo, da vsebuje ta zamisel globoko, razsvetljujočo intuicijo glede edinstvenosti krščanstva, glede absolutne transcendentnosti božje besede, glede evangelija, če ga gledamo v odnosu do vseh drugih religioznih oblik, kar jih je poznalo človeštvo. Toda enočrtna logika, s katero se ta misel razvija, s svojimi nasprotnimi postavkami sumničenj, če ne obsodb, že po sebi zbuja dvom. Z ene strani smo tukaj priča tiste obsedenosti od ‚čistosti', ki je značilna za protestantsko reformo in je mnogokrat za svoj končni učinek imela to, da se je ob njej spremenil v paro biser, katerega je hotela odtegniti gmoti, ki ga je obdajala. Povejmo odkrito: ta ‚čistost' je vsekakor bolj platonska kakor pa biblična, saj preroško razkrinkavanje malikov zamenjava z obsodbo stvarstva« (77—78).

In z druge strani: Ali ti ljudje, ki se — ob sklicevanju na Bonhoefferja — potegujejo za »areligiozno«, »sekularizirano« in »desakralizirano« krščanstvo, in sicer v imenu »čiste« vere — »ali se ti ljudje tukaj ne razodevajo za jetnike tistega, čemur bi se pravzaprav hoteli izmakniti? Ko se tako s svojo logiko spravljajo nad zahteve božje besede, ali ne padajo očitno v napako, kateri so hoteli ubežati? To se pravi: z božjo besedo ravnajo kakor s človeško besedo; pri tej človeški besedi je namreč tako, da njeni povedki zahtevajo, če naj pridemo ven iz vseh njihovih posledic, le zgolj človeško, prečloveško logiko« (78).

Za objektivnega zgodovinarja religij je definicija, kakršno daje religiji Barth, »kar se dá nezadovoljiva... Zdi se, da zamenjava religijo in magijo. Vendar pa niti v primeru globoko degradiranih religij ne smemo zagrešiti takšnega zamešavanja religije in magije, pa naj bo tudi resnično, da je medsebojno križanje obojega neka stalna nevarnost. In če upoštevamo tisto, kar je mogoče imenovati višje religije, imamo pri Barthu opraviti le s karikaturo« (78).

Nato Bouyer pokaže, kako je mladi Barth — pač nezavestno in nehote — svoj negativni odnos do »religije« in njenih zunanjih izrazov zajel iz dediščine Alberta Ritschla, ki je bil dejanski utemeljitelj tega, kar je sam imenoval »evangeljski liberalizem«, a je to v resnici bil liberalni protestantizem, zoper katerega je s takšno močjo nastopil K. Barth. Dejansko je Ritschl tudi tisti, ki se je izrazito zavzel za dosledno »horizontalno« krščanstvo in se postavil v nasprotje do ideje o takšni Cerkvi, ki bi bila kakorkoli neodvisna od države. Ritschl je na črti svojega radikalnega horizontalizma odklanjal sleherno iskanje Boga in božjega kraljestva kje drugje kakor samo na tem svetu; zato je skupaj z racionalizmom in empirizmom 18. in 19. stoletja zametal vsako zunanje bogočastje, zlasti pa sleherno resno in globlje religiozno življenje, kar mu je veljalo za »misticizem«, istoveten z nezdravim sanjaštvom (78—82).

Nasproti Ritschlu in drugim, ki so šli — mnogokrat povsem nevede — za njim, poudarja L. Bouyer: »Prava mistika niti daleč ni v nasprotju s pristno biblično duhovnostjo, marveč je na njeni ravni črti... Mistika je črpala iz sv. pisma in ne iz tujih virov... Pobožnost hebrejskih psalmov ima za svojo najvišjo značilnost hrepenenje po Bogu: domotožje po njegovi

navzočnosti, hrepenenje po tem, da bi ga imeli v ‚svoji lasti' kot studenec vseh dobrin, predvsem pa kot najvišjo Dobrino, neprimerljivo s čimerkoli drugim...« (95). — Pojem »mističnega« v krščanstvu pri cerkvenih očetih nikakor ni sposojen iz kake »religiozne helenistične filozofije; treba je reči, da se je ta religiozna filozofija zlasti pri Plotinu mogla takšni mistiki približevati kakor tipaje, a se ni nikoli do nje povzpela. Že sematične raziskave to z vso jasnostjo pokažejo... Klemen Aleksandrijski in Origen npr. uporabljata besedo ‚mystikos' v zvezi s specifično krščansko razlago sv. pisma — Origen posebej v zvezi s Pavlovim pomenom glede Kristusa in njegovega križa, kjer je za tistega, ki ne veruje, skritost največja... Končno je pri sv. Gregorju Niškem krščansko izkustvo v odličnem pomenu bilo brez dvoma prvikrat označeno kot dojetje božje navzočnosti, ki se nam daje po posredovanju sv. pisma in po zakramentih, in je dobilo kvalifikacijo mistike. Sistematično pa to uporablja Psevdo-Dionizij...« (96—97).

3. Potrebno je intelektualno, moralno in zlasti asketično očiščenje

»Kritika, ki jo krščanske teologije obračajo zoper religijo, je prišla do absurdnosti... To pa je sad popačene ideje o Bogu, kar pa spet izhaja iz skvarjenosti praktične religioznosti... Ne kritizirajo, kakor bi bilo potrebno, sebe, niso do sebe kritični« (98). Znebiti bi se bilo treba tudi slepila o možnosti »avtentične religije, ki bi bila le intelektualna ali bi se hotela imeti le za takšno... Božjo resnico dojamemo, kakor je treba, le toliko, kolikor nam jo je Bog napravil dostopno; le takó, da se predamo temu, kar Bog hoče napraviti iz nas, da se izročimo njegovi ‚agápe', da se sklonimo pred tistim življenjem, za katerega hoče, da bi bilo naše. Drugače ne bomo nikdar pristopili k tisti konaturalni milosti, brez katere se naše spoznanje ne da spraviti v sozvočje s smislom božje besede... Če naj dobro mislimo o Bogu, se je — z drugimi besedami — treba naučiti tega, da pritrjujemo njegovim zahtevam, namesto da bi še kar naprej težili (kakor to delamo po naravi in smo k temu vedno znova skušani) po tem, kako bi ga nekako ujeli in izrabili v svojo lastno korist«, čeprav kratkotrajno korist (98—101).

To pa spet vključuje zahtevo po neki drugi, še radikalnejši katarzi (očiščenju). Razen intelektualnega očiščenja teologije (tudi intelekt je tukaj povsem nepogrešljiv, čeprav sam zase ne zadostuje), dalje moralnega očiščenja naše religije oziroma religioznosti je treba preiti tudi na »asketično očiščenje, brez katerega nikakršna mistika ne more ostati vredna tega imena. Ali bolje, tukaj imamo opraviti s prvim očiščenjem, to pa je nujno za drugi dve očiščenji; brez asketičnega očiščenja bi prvih dveh očiščenj (intelektualnega in moralnega) niti ne znali dobro začeti. Tu gre za drastično očiščenje, ne le za očiščenje naše predstave o svetu, ne le za očiščenje naše dejavnosti sredi sveta, marveč za očiščenje studencev tako naše dejavnosti kakor tudi naše miselnosti: gre za očiščenje na najgloblji, najintimnejši, najbolj v brezno segajoči ravni tega, kar moremo imenovati našo čutnost (sensibilité). Brez tega v posebnem smislu radikalnega popravljanja vseh naših instinktov, začenši z našo domišljijo v tistem pomenu, kakršnega ji je med drugim dal Coleridge in ki prizadeva celotno perspektivo naše dejavnosti..., brez tega je popolnoma zastonj upati na to, da bi delovali v skladu z ‚agápe', ali

bolje, da bi nas nagibala ‚agápe', in še bolj zastonj upati, da bi prepoznali božji smisel te ‚agápe'...« (101).

L. Bouyer spet in spet ponavlja, da je potrebno to trojno očiščenje in vedno novo očiščevanje. Brez takšnega očiščevanja je povsem nemogoče pričakovati pravo prenovo teologije; pa tudi prenove krščanskega življenja brez tega očiščenja ne more biti. Zgolj zunanje prenavljanje in reformiranje brez živega stika s studencem resnične prenove pomeni le pospeševanje propadanja. Zlasti asketično očiščevanje je nepogrešljivo. »Vedno gre namreč tu za nenehen boj, najprej zoper duha gospodovalnosti, nato zoper duha gole posesti in egoističnega uživanja sveta. Prav nobena stvar ne more premagovati tega trojnega poželenja kakor to, da se neprestano upiramo slehernemu ustavljanju na enem mestu, slehernemu ustoličevanju na eni točki, sleherni samovšečnosti ob realizacijah, pa naj bi bile tudi najboljše. Povrh tega je potrebna tukaj vedno znova poživljena čuječnost zoper vsakršno odrevenelost v ‚že narejenem' zoper vse konservatizme, ki bi hoteli nadomestiti iznajdljivo zvestobo, predvsem pa morda zoper tisti konformizem non-konformistov, ki je še najslajši zglavnik, kar jih je iznašla lenoba z reformatorskimi zahtevami« (114).

Za konec knjige ima L. Bouyer še povzetek z naslovom »Nesklenjen sklep: ‚Ali bodo te kosti oživele?'«

L. Bouyer se tu sprašuje: Ali bo spričo tega, na kar je v svojem delu pokazal, prišlo do prenove Cerkve? In odgovarja: Od tistih, ki naj bi bili »božji možje« oziroma »božji ljudje«, a zametajo vsako resno askezo in mistiko, namesto tega pa se vdajajo buržujstvu v najslabšem pomenu in nekakšni blaziranosti ter so pripravljeni ukvarjati se z vsem drugim bolj kakor pa z »edino potrebnim« (122) — od takih ljudi prav gotovo ni mogoče pričakovati nikakršne resnične prenove; saj je že prej ugotovil (str. 114), da so nekaj najhujšega in za pristno vernost nekaj najbolj razkrajalnega ravno zgolj zunanje reforme, ki ne gredo k resničnim studencem prave prenovitve in postanejo zato le ponaredba krščanstva, to pa namesto prenove samo pospešuje in dovršuje nevero in dekadenco, propad na celi črti. — Še največ dobrega in resnično prenavljajočega za Cerkev in s tem tudi za svet je po Bouyerovem mnenju mogoče pričakovati in upati — če seveda tu odmislimo od Kristusovega varstva, obljubljenega Cerkvi — od preprostih, a vnetih in z božjo modrostjo prežetih dušnih pastirjev, kakršne najdemo večkrat zlasti na deželi. To so tisti, ki se prav nič ne vdajajo desakralizaciji (pa tudi ne zlagani sakralizaciji ne), pač pa krepko in nekako samoumevno garajo, zajemaje iz globoko krščanskih nagibov, in si čisto nič ne prizadevajo za to, da bi o njih govorila »mass media«. To so tisti duhovniki, ki »še kar naprej — kakor so vedno to delali — oznanjujejo evangelij in delijo zakramente, opravljajo katehetsko delo in spovedujejo, tolažijo in svarijo, bodisi prilično ali neprilično, kakor pravi apostol, in sicer prav vse kristjane (ki se jim približajo), ne da bi se preveč vpraševali, ali so ti kristjani ‚zreli' (?) ali ne« (123). Ti preprosti, globoko verujoči in obenem religiozni dušni pastirji sami zase v bistvu sploh ne poznajo »kriz« (seveda pa niso brez bojev in preskušenj, o katerih govori Jezus). Če bomo kdaj vstali iz naših sedanjih resničnih kriz — pravi Bouyer čisto ob koncu

— potem »se bomo morali zahvaliti najprej vsem tem, ki ne nosijo nikakršnih akademskih naslovov«.

Vendar pa L. Bouyer niti od daleč ne misli, da je teologija, in sicer močna, zdrava, živa teologija, Cerkvi in krščanskemu življenju nepotrebna ali vsaj malo pomembna. Nasprotno, ravno Bouyer, ki odlično pozna zlasti zgodovino krščanske duhovnosti, ve in poudarja, da so bile dobe visokega duhovnega življenja tudi dobe bogate teologije hkrati dobe visoke splošne kulture (»humanistične«, a prav v tej humanističnosti prepojene z duhom sv. pisma). Če pa naj bo to uresničeno, je vedno znova nujno potrebno *intelektualno, moralno* in *asketično očiščevanje in očiščevanje. Tudi teologija* tega potrebuje — zlasti še asketičnega, ki je temelj za drugo. Le da gre tu res za *»krščansko askezo, kakršno zahteva hrepenenje po paruziji«*, po Kristusovem prihodu v slavi.

A. Strle

»NE SMEMO SE ZANAŠATI LE NA BOŽJO POMOČ, AMPAK...«

(Ob 1500-letnici 1. koncila)

Münchenski profesor za dogmatiko Leon Scheffczyk je v »Klerusblatt«, št. 8, 1975 (8 München 2, Thalkirchener Strasse 11 b) priobčil razpravo o »Pomenu prvega vesoljnega koncila v Niceji za sedanjost« (Die Bedeutung des ersten allgemeinen Konzils in Nikaia für die Gegenwart«. Scheffczyk kaže v tej razpravi, kako našemu času blizu, kako živ in poučen je ta koncil, ki je branil božanstvo Jezusa Kristusa zoper Arija; koncil, ki priča za temeljno vsebino vere, za vero v Kristusa; saj je danes podobno deležna napadov, kakor je bilo ob času tega koncila. V uvodu svoje razprave piše Scheffczyk, kako je na temelju njegovih izvajanj »spoznanje«, da se prav v verskih krizah ponavljajo določene zakonitosti, iz katerih pomena se moremo marsikaj naučiti za obvladovanje novih kriz«. Iz dejstva, da je do uveljavitve izraza »homoousios« (nauka o enobistvenosti Sina z Očetom) prešlo 5 desetletij hudega, za pravoverne škofe in teologe življenje ogrožajočega boja, izvaja avtor tale nauk:

»Iz tega boja, ki je pri mnogih zastopnikih pravovernosti, kakor na primer pri sv. Atanaziju, ogrožal naravnost življenje, se moramo za naš položaj, v katerem se je spet vse priostrilo na vprašanje o Kristusu in o Bogu, marsikaj naučiti. Najprej tukaj spet vstane preprosto spoznanje, ki je hkrati, kakor je to pri vsem, kar je preprostega, zelo globoko spoznanje: da je namreč pri ohranjevanju resnice in za obrambo resnice treba **zastaviti vse sile in boj.** V splošnem in v teoretičnem smislu more veljati trditev, da si resnica sama pribori svoje mesto. Toda v konkretno-zgodovinskem smislu je ta uveljavitev resnice navezana na zastavitev moči, na **pričevanje**, na ‚martyria' tistih, ki so o resnici prepričani, tistih, ki so resnično verni. Zato je znamenje **napačnega irenizma** in **napačno zaupanje v Svetega Duha**, če danes ob tej ali oni priliki od odgovornih slišimo takšno dokazovanje: naj

bi glede negotovosti in nevarnosti, ki se nanašajo na vero, vendarle ne delali toliko hrupa. Saj Sveti Duh vodi Cerkev in je bil kos že povsem drugim težavam. Toda temu bi bilo treba odločno dostaviti: Ne brez pričevanja in brez angažmaja [zastavitve vseh moči] vernikov in predvsem tistih, ki so odgovorni. Če izpustimo ta dostavek, potem je navedeno naziranje izraz **kvietizma**, ki nič več ne ve, da ravno v katoliški verski zavesti milost in narava, Sveti Duh in lastna dejavnost sodijo skupaj. Če bi tedaj — da se vrnemo na boj okoli arianizma — Sveti Duh ne prebudil človeškega orodja, kakor je bil sv. Atanazij, bi, človeško-zgodovinsko gledano, resnica ne bila dospela do zmage. Morda bi bili potem danes mi arijanci, verjetno pa še mnogo manj, ker bi arianizem moral še dalje dati prostora svoji težnji po **svetno-imanentnem humanizmu** in bi krščanska Cerkev za trajno postala odveč. Ne smemo se torej tukaj potegniti nazaj v ‚pobožni' kvietizem, ki je prav lahko tudi **smokvin list** za lagodnost in za še kaj slabšega; nekaj takega, kakor je bilo pri škofih sinode v Riminiju l. 359: svoj podpis pod arijanski obrazec so končno dali zaradi tega, ker se jim je daljše bivanje v tem mestu zazdelo preveč naporno.«

A. Strle

NADNARAVNO SPOČETJE DRUGE BOŽJE OSEBE — RESNICA ALI MIDRAŠ?

O Jezusovem otroštvu, posebno še o njegovem nadnaravnem spočetju, teologi danes veliko razpravljajo.[1] Mnogi se najteže sprijaznijo z resnico, da je Marija Jezusa deviško spočela. Ne samo protestanti, ampak tudi med katoličani se, po II. vatikanskem koncilu, oglašajo teologi, ki trdijo, da je bil Jožef Jezusov fizični oče. Peter Lengsfeld, docent v Münstru, je učil, »da v luči biblične razvidnosti ne bo mogoče več dolgo trditi, da Jožef ni Jezusov naravni oče«[2] in J. van Kilsdonk SJ, kaplan za študente na univerzi v Amsterdamu, je dejal, »da je biološko pojmovanje deviškega spočetja barikada pristni kristologiji«.[3] Drugi spet poskušajo razvrednotiti Lukovo poročilo o Jezusovem nadnaravnem spočetju (prim. Lk 1, 26—38) tako, da dehistorizirajo dogodek in imajo evangelistovo pripoved za razlago ali midraš.[4] Lukovo poročilo, pravijo, »ne vsebuje skoraj nič zgodovinsko konkretnega, ampak je samo razlaga Jezusove osebnosti v luči povelikonočne vere prvih kristjanov«[5]. Ker je Jezusovo nadnaravno spočetje poleg vstajenja najpomembnejši novozavezni odrešitveni dogodek, ga hočem krat-

1 V novejšem času je izšlo veliko ustrezne strokovne literature. Naj omenim najvažnejše: René Laurentin, Structure et théologie de Luc I—II,4 Paris 1964; X. L. — Dufour, Les Évangiles et l'histoire de Jésus, Paris 344-351; Celestin Tomić, Evanđelja Djetinjstva Isusova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971; Franz Zinniker, Probleme der sogenannten Kindeitsgeschichte bei Matthäus, Freiburg 1972; Raymond E. Brown, The Virginal Conception & Bodily Resurrection of Jesus, London—Dublin 1973.

2 Raymond E. Brown, n. d., str. 23, op. 20.

3 Raymond E. Brown, n. d., str. 23.

4 Gerhard Lohfink, Ali znamo brati sveto pismo; navaja Nova Mladika 10 (1975) 392.393.

5 Navaja Nova Mladika 10 (1975) 392.

ko razložiti in s tem vsakomur omogočiti, da se prepriča, ali je v Lukovem poročilu kaj zgodovinsko resničnega ali ne.

Kdor je danes zapisal datum, je zapisal letnico 1976. To storimo čisto mehanično, ker je pač letos prestopno leto 1976. Morda ne bo odveč, če povem, od kdaj 1976; ne od začetka olimpijskih iger, kakor so šteli leta Grki, ne od ustanovitve mesta Rima, kakor so beležili čas Rimljani ali od namestitve novih vrat v jeruzalemskem templju, kakor so določali čas Judje, ampak odkar je »Beseda meso postala in med nami prebivala«[6] (Jan 1, 14). Leta 525 je uvedel v Rimu skitski menih in poznejši opat Dionizij Mali (Dionisius Exiguus) novo štetje let. Za izhodišče je postavil učlovečenje druge Božje osebe in izračunal, da se je to zgodilo leta 754 po ustanovitvi mesta Rima. Novega štetja se je oprijel ves civilizirani svet. Čeprav uporabljajo nekateri narodi svoje štetje let, se vendar v mednarodnem življenju držijo krščanske ere. Kdorkoli zapiše letnico 1976, vključno izpove resnico, da je Jezus res živel, pa naj veruje vanj ali ne. O tem pomembnem dogodku, ki deli zgodovino v dva dela, poroča samo evangelist Luka (Lk 1, 26—38). Matej to predpostavlja, ko pravi, »kar je Marija spočela, je od Sv. Duha« (Mt 1, 20). Mnogi pa razlagajo Lukovo poročilo tako, da odmislijo nadnaravno spočetje in pravijo, da je evangelist z nazareško pripovedjo samo pojasnil, kdo je Jezus, ne pa, kako je bil spočet. Luka o Jezusovem nadnaravnem spočetju ni nič vedel, morda je bilo to Mariji sporočeno po kakšni drugi poti. Lukovo poročilo je le razlaga Jezusove osebnosti in zato njegova pripoved ne vsebuje nič zgodovinsko konkretnega.

Takšno govorjenje razodeva slabo poznanje Lukovega načina pripovedovanja. Če za kakšnega novozaveznega pisatelja velja, da uvršča odrešitvene dogodke v stvarne zgodovinske okoliščine, potem to najprej velja za evangelista Luka. Luka pričenja sleherno pripoved tako, da najprej omeni **vse okoliščine** odrešitvenih dogodkov, zato takoj na začetku pripovedi predstavi nastopajoče osebe, omenja čas in kraj dogajanja, npr. »V šestem mesecu (čas) je bil angel Gabrijel od Boga poslan... k devici, zaročeni možu, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in devici je bilo ime Marija (nastopajoče osebe) v galilejsko mesto, ki se imenuje Nazaret« (kraj) ali ko poroča o nastopu Janeza Krstnika v puščavi, pravi: »V 15. letu vladanja cesarja Tiberija, ko je bil Poncij Pilat upravitelj v Judeji in Herod četrtni oblastnik v Galileji in njegov brat Filip upravitelj v Judeji in Herod četrtni oblastnik v Itureji in deželi Trahonitidi ter Lizanija četrtni oblastnik v Abileni in ko sta bila velika duhovnika Ana in Kajfa (omenja kar sedem mejnikov, ki določajo čas Janezovega nastopa!), je Bog govoril Janezu, Zaharijevemu sinu (oseba, h kateri je usmerjeno vse pripovedovanje) v puščavi« (kraj), prim. Lk. 3, 1, 2! Luka je bil vesten zapisovalec odrešenjskih dogodkov. Že v predgovoru k evangeliju pravi, »da piše poročila o dogodkih, ki so se zgodili med nami« (Lk 1, 1). Če v nazareški pripovedi res ne bi bilo »nič zgodovinsko konkretnega«, potem bi se že s prvimi evangeljskimi pripovedmi izneveril v predgovoru izraženemu namenu, kar pa o njem, »ki je vse od začetka **natančno poizvedel**« (Lk 1, 3) res ni mogoče misliti!

---

[6] V dinamičnem prevodu: »In ta, ki se imenuje Beseda, je postal človek in je živel med nami«.

Luka je izbral za opis Jezusovega spočetja naznanilno literarno vrsto. Ta je bila v stari zavezi zelo pogosta in je imela že ustaljeno obliko. Starozavezni pisatelji so jo uporabljali takrat, ko so pripovedovali, kako je Bog nekoga **poklical** za določeno službo, npr. preroke v preroško službo (prim. Iz 6, 1—13; Ezek 1, 4—28) ali **postavil** za voditelja svojega ljudstva (prim. 2 Mojz 3, 1—22) in jo zato imenujemo tudi **poklicno literarno vrsto** (Berufungsshema). Uporabljali so jo tudi, da so z njo izrazili božje naznanilo o rojstvu osebe, ki bo posrednik mesijanskih obljub. V tem primeru jo imenujemo **naznanilno** literarno vrsto (Verkündigungsshema) v ožjem pomenu besede. Vendar to nista dve različni shemi tako, da bi bila prva »poročilo«, druga pa »razlaga«, ampak vsebujeta obe **iste elemente.** Čeprav je kdaj pa kdaj kak element samo vključno vsebovan, vendar ima tako poklicna kot naznanilna shema iste elemente: prikazen — preplah — sporočilo — ugovor — pojasnilo z razodetjem znamenja ali imena![7] Luka je namerno izbral naznanilno literarno vrsto. S tem se je prilagodil ustaljeni svetopisemski govorici in kakor so v starozaveznih naznanilnih pripovedih dogodki resnični, tako so tudi v Lukovi. Če Luka z naznanilno literarno vrsto samo razlaga, potem tudi starozavezne (prim. 1 Mojz 17, 15—22; 18, 9—15; 21, 1—7; Sodn 13, 2—25; 1 Sam 1, 9—20; 2 Mojz 3, 1—12) samo razlagajo, ker so napisane po isti shemi; in če samo razlagajo, potem ne opisujejo dogodkov; in vendar je res, da je stara zaveza najprej **zgodovina izvoljenega ljudstva.** Če bi starozavezne naznanilne pripovedi samo razlagale, potem sploh ne bi imeli stare zaveze, ampak samo razlago stare zaveze, kar pa je absurd! Zato ni res, da je Lukova pripoved odraz povelikonočne vere prvih kristjanov, »da je JE Jezus Sin božji, JE Mesija, JE večni kralj«[8].

Poglejmo Lukovo besedilo! Kaj pravi angel? »Ta BO (gr. estai, torej prihodnji čas!) velik in Sin Najvišjega; Gospod Bog mu BO dal prestol... in BO vladal v Jakobovi hiši« (1, 32.33). In komu to angel pripoveduje? Nam? Ne, ampak Mariji! Njej angel sporoča, kaj BO postala ali z drugimi besedami, Luka zagotavlja, da BO Marija na čudežen način postala Mati božja! Zakaj pa jo Elizabeta kmalu nato imenuje »mati mojega Gospoda« (Lk 1, 43), če ni zanosila, še preden jo je Jožef privedel na svoj dom? Jožef se je poročil šele, ko se je vrnila z obiska pri sorodnici Elizabeti. Marija pa je bila takrat že mati, in sicer božja mati! Obsenčil jo je »Duh, ki oživlja« (Rimlj 8, 2). Božji (Jahvejev) stvariteljni Duh, ki je plaval nad vodami (1 Mojz 1, 2), navdajal sodnike, da so z nenavadno močjo in strategijo premagali sovražnike (prim. Sodn 6, 16; 13, 25) in razsvetljeval preroke; Duh, »kateremu ni nič nemogoče« (1 Mojz 18, 14) je storil to, kar sicer stori fizični oče. To je tisto, kar mnogi težko razumejo in je mogoče razumeti samo v veri.

Vso Lukovo pripoved prežema odrešenjska miselnost. Luka ponavlja starozavezne odrešenjske izraze. On si jih ne »izposoja«[9], ampak jih uporablja, da pokaže, kako se je odrešenje začelo uresničevati. Angelov pozdrav

---

[7] Prim. Hans Schürmann, Das Lukasevangelium I. del,[2] Leipzig 1971, 25—29; X. Léon-Dufour, Études d'Évangile, Paris 1963, 77 sl.

[8] Navaja Nova Mladika 10 (1975) 393.

[9] Prav tam.

Mariji »Gospod je s teboj« ni »izposojen iz stare zaveze«, toliko manj, ker so se Judje navadno pozdravljali s »šalôm«, kar pomeni mir (blagostanje, srečo) tebi ali vam! Z »Gospod (Bog) s teboj« se v sv. pismu stare zaveze pozdravljajo samo tiste osebe, ki jih je Bog izbral za posebno poslanstvo (prim. Rut 2, 4; Sodn 6, 14). In kdo je prejel od Boga imenitnejše poslanstvo od Marije, ki je rodila svetu Odrešenika, zato Luka zelo smiselno ponavlja starozavezni pozdrav »Gospod s teboj«. Z njim Marijo najtesneje povezuje z Bogom. Ta izjemni starozavezni pozdrav ponavlja zato, ker je šlo za uresničenje najbolj popolnega božjega poslanstva; za poslanstvo samega Sina božjega na svet.

Končno ni prav nič nemogoče, da moderni razlagavci drugače razumejo Marijin pomislek angelu »Kako se bo to zgodilo, ko moža ne spoznam?« (Lk 1, 34), kakor ga razume tradicionalna katoliška razlaga od sv. Avguština dalje, toda vedeti moramo, da je neka razlaga samo toliko vredna, kolikor je utemeljena v sv. pismu, vse drugo je lahko samo človeška duhovitost. Najmanj prepričljivo pa je, če kdo tradicionalno razlago odkloni samo zato, ker je zanj »popolni nesmisel, da bi Marija obljubila vedno devištvo, hkrati pa sklenila z Jožefom zakon«[10] in zato izrazila angelu takšen pomislek, ker je nameravala v zakonu živeti deviško.

Luka res nič ne pove o kakšni Marijini zaobljubi, toda celotno poročilo Jezusove mladosti prešinja starozavezna duhovnost. Z oznanjenjem smo šele na pragu nove zaveze! Ob tem ne smemo prezreti nerodovitnosti slovitih starozaveznih žena: Sare, Rebeke, Rahele, Ane — Samuelove matere... Elizabete! Bog jih je izbral za posredovalke mesijanskih obljub in vendar so bile nerodovitne. Čudno. Abrahamu je Bog obljubil, da mu bo dal potomstva, kolikor je zvezd na nebu in peska na morskem obrežju (prim. 1 Mojz 15, 5), toda njegova žena je bila nerodovitna. Njena nerodovitnost ni bila naključna, ampak jo je Bog določil in ko jo je spremenil v rodovitno, je pokazal, da je samo on gospodar življenja in ga poklanja, komur hoče. In ko s čudežnim poseganjem v človeško življenje spreminja nerodovitnost v rodovitnost, hkrati uresničuje svoj odrešitveni načrt. S čudežnim rojstvom je sam dajal svojemu ljudstvu očake, narodne voditelje, osvoboditelje in preroke; zato ni nič tista, ki rodi, ampak je vse tista, ki rodi po božjem sklepu.

Tako je bilo tudi z Marijo. Ona sicer ni bila nerodovitna, toda svobodno se je odločila živeti deviško. Če gledamo na njen sklep s človeškimi očmi, se nam zdi nesmisel; če pa ga motrimo s stališča odrešitvene zgodovine, pa naenkrat uvidimo, da je bilo ravno v tem »nesmislu« največ prostora, da se je rodil Bog. Samo v zakonu, ki je bil, človeško gledano, neploden, se je mogel učlovečiti Logos, »ker se ni rodil iz krvi, ne iz poželenja mesa, ne iz volje moža, ampak iz Boga« (Jan 1, 13). Isto je z duhovniško neoženjenostjo. Tudi ta je največji nesmisel, če ni darovana Bogu, če pa je, potem postane duhovnikova »nerodovitnost« najbolj rodovitna, ker postane oče vsem.

Sicer pa, odkar bolje poznamo življenje Judov v Kristusovem času, posebno strogo asketsko življenje esenov in qumrancev, vemo, da tudi pri

[10] Prav tam.

njih neoženjenost ni bila nekaj čudaškega. Pa tudi zakonov, tako med kristjani iz judovstva kot med kristjani iz poganstva, kjer so poročeni živeli zdržno, v pracerkvi ni bilo malo. Nanje misli apostol Pavel v prvem pismu Korinčanom (prim. 7, 36—38).

Če kdo misli, »da Luku ni šlo za naštevanje zgodovinskih dogodkov«[11], ko je opisoval Jezusovo spočetje, ne prihaja samo navzkriž z njim samim, ki izrecno pravi, »da piše poročila o d o g o d k i h« (Lk 1, 1), ampak tudi z veljavnimi normami Cerkve, ki uči, da nikdar ne smemo prezreti »zgodovinske resničnosti evangeljskih dogodkov«.[12] Razlaga, ki odmisli dogodek, je podobna stavbi brez temeljev. Kristus pa ni samo »razlaga« (midraš), ampak zgodovina!

Francè Rozman

DELNA IN KRAJEVNA CERKEV

Ena izmed velikih zaslug 2. vat. koncila je, da je v kat. Cerkvi ponovno oživil pojem in vsebino delne in krajevne Cerkve. Bili so namreč časi, ko je kat. ekleziologija dovoljevala izraz Cerkev samo za vesoljno Cerkev. Rehabilitacija delnih in krajevnih Cerkvá na 2. vat. koncilu je pogojena s prenovljenim pojmovanjem Cerkve in njene odrešenjske vloge. Če imamo namreč pred očmi le pravno oblikovani pojem vesoljne Cerkve kot družbene institucije, potem deli Cerkve niso več prave Cerkve, kakor kos jabolka ni jabolko. Če pa imamo pred očmi bitno odrešenjsko vsebino Cerkve, potem je ta vsebina navzoča v vsakem delu, kakor je vsak kos kruha pravi kruh.

Problematika delnih in krajevnih Cerkvá je tesno povezana z mnogimi perečimi vprašanji današnje Cerkve. Na ekleziološkem področju je ta problematika povezana z vprašanjem bistva Cerkve, nadalje z vprašanjem zbornosti in subsidiarnosti ter z vprašanjem cerkvenih služb sploh. V praksi pa prihaja ta problematika v poštev pri demokratizaciji in decentralizaciji Cerkve ter pri iskanju najugodnejših oblik cerkvenih struktur za evangelizacijo in nadaljevanje krščanskega odrešenjskega poslanstva. Poseben pomen ima tudi na ekumenskem področju kot priča dokument Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti o ekumenskem sodelovanju na regionalni, nacionalni in krajevni ravni (Dokument je bil izdan 22. februarja 1975).

Preden preidemo k obravnavi stvari, bi se ustavil pri sami terminologiji in pri razliki med pojmom delne in pojmom krajevne Cerkve. Izraz »delna« Cerkev (Ecclesia particularis, Teilkirche) ni posrečen, ker zavaja v misel, da je delna Cerkev samo kos vesoljne Cerkve; premalo pa naznačuje dejstvo, da je v vsaki delni Cerkvi resnična polnost Kristusove Cerkve. Vendar koncilski dokumenti izraz delna Cerkev pogosto uporabljajo.

---

11 Prav tam.

12 Prim. Instructio de historica veritate Evangeliorum, ki jo je izdala Papeška biblična komisija v Rimu (1964).

Drugo je vprašanje, kakšna je razlika med pojmom »delne« in pojmom »krajevne« Cerkve. Pri različnih avtorjih moremo zaslediti različna stališča: 1. Nekaterim je delna Cerkev škofija, krajevna Cerkev pa skupnost delnih Cerkvá (škofij) določene pokrajine ali določenega obreda. 2. Drugim je prav obratno škofija krajevna Cerkev, delna Cerkev pa je skupnost določenih krajevnih Cerkvá (škofij). 3. Tretji pa imajo oba pojma za sinonima in ju pridevajo tako škofiji kot skupini škofij.

Koncilski dokumenti na vprašanje razlike med pojmom »delne« in pojmom »krajevne« Cerkve ne dajejo jasnega odgovora. Zdi se, da ju uporabljajo kot sinonima. Naj navedem le nekaj primerov: 13. čl. dogm. konstitucije o Cerkvi pravi, da v cerkvenem občestvu zakonito obstoje tudi delne Cerkve, ki imajo lastna izročila. Tu je uporabljen izraz »delna« Cerkev za skupnost škofij, zlasti za vzhodne patriarhate. V istem pomenu pa rabi 23. čl. omenjene konstitucije izraz »krajevne« Cerkve, ko pravi: »Ta v složnosti delujoča raznoličnost krajevnih Cerkva še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkve«. Odlok o pastirski službi škofov izrečno uporablja izraz »delna« Cerkev za škofijo: »Škofija je del božjega ljudstva, ki je izročen pastirski službi škofa, s katerim sodeluje zbor duhovnikov. Ko je ta del božjega ljudstva strnjen okoli svojega pastirja in z njim po evangeliju in evharistiji zbran v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri se resnično nahaja in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev« (Š 11, 1). Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah pa izraz »delna« Cerkev rabi za skupino škofij istega obreda: »Ti verniki sestavljajo delne Cerkve ali obrede, ko se zraščajo v različne skupnosti, katere povezuje hierarhija« (VC 2). Odlok o ekumenizmu pa deloma enači oba pojma, ko pravi, da na vzhodu obstoji več delnih oziroma krajevnih Cerkva (plures particulares seu locales Ecclesias), med katerimi zavzemajo prvo mesto patriarške Cerkve (E 14, 1).

Koncilski dokumenti poznajo tudi izraz »domača« Cerkev (Ecclesia domestica), ki ga uporabljajo za družino (C 11, 2). Tudi župnija je nekako »krajevna« Cerkev. Koncilski dokumenti je sicer nikjer tako ne imenujejo, pač pa je neka aluzija na to misel v dogm. konstituciji o Cerkvi, ki pravi: »Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkev« (C 26, 1). Podobno pravi na drugem mestu, ko govori o prezbiterjih, da napravljajo vesoljno Cerkev vidno v svojem kraju (C 28, 2).

V nadaljnjem izvajanju uporabljam izraza delna in krajevna Cerkev kot sinonima za opredelitev škofije ali skupine škofij v odnosu do vesoljne Cerkve. Osebno se mi zdi bolj primerno uporabljati izraz »krajevna« Cerkev za škofijo in celo za župnijo, ker je prav tu, v kraju konkretizirana »hic et nunc« Kristusova Cerkev. Izraz »delna« Cerkev, ki je pravno administrativne narave, pa bolj ustreza administrativni skupnosti škofij, patriarhatu in podobnim oblikam.

1. Nekaj iz zgodovine ekleziologije krajevnih Cerkva

Vesoljna Kristusova Cerkev se je začela kot krajevna Cerkev. Jeruzalemska Cerkev je že vsebovala v sebi popolnost Cerkve in je bila prototip vseh

poznejših krajevnih Cerkvá. Struktura naseljenosti prebivalstva v rimskem cesarstvu in v drugih pokrajinah, kjer se je širilo krščanstvo v prvih stoletjih, je vplivala na oblikovanje posameznih mestnih krajevnih Cerkva. Prebivalstvo je bilo namreč v veliki meri skoncentrirano v večjih ali manjših mestih. Občestva kristjanov v teh mestih so bila krajevne Cerkve, ki so bile z vezmi vere, dejavne ljubezni in osebnih stikov povezane s sosednjimi Cerkvami v zavesti, da so ena Kristusova Cerkev. Prva tri stoletja lahko označimo kot obdobje krajevne Cerkve; obdobje, v katerem je pravna povezava v višje upravne enote prihajala le malo do veljave. Središče in težišče vsega odrešenjskega delovanja je bila konkretna mestna krajevna Cerkev. Rimska Cerkev je po besedah sv. Ignacija Ant. predsedovala zboru ljubezni (prokathemene tes agapes), to je skupnosti krajevnih Cerkva. Zunanje merilo edinosti vseh Cerkva pa je bila zvestoba apostolskemu izročilu.

Že v teh stoletjih, zlasti po od 4. st. naprej, se začenja združevanje mestnih krajevnih Cerkva v višje upravne enote. Tako so se — naslanjajoč se predvsem na politično upravno razdelitev — izoblikovale pokrajinske Cerkve kot metropolije. Te pa so se povezovale v še višje upravne enote, iz katerih so se počasi oblikovali patriarhati. Takó se je v 1. tisočletju od 4. st. naprej težišče Cerkve premaknilo iz konkretnih mestnih krajevnih Cerkva v določena pokrajinska središča. Tudi to obdobje je obdobje krajevnih Cerkva, vendar ne krajevnih Cerkva kot konkretnih cerkvenih občestev, ampak kot administrativnih enot, v katere so se konkretna občestva povezovala.

Na zahodu pa se je že od 5. st. naprej začenjala postopna centralizacija uprave v Rimu. Dejstvo petrinske službe, ki jo je opravljal rimski škof, in pa različne zunanje okoliščine, zlasti zgodnji propad zahodnega cesarstva, so vodile Cerkev na zahodu k oblikovanju trdne centralizirane uprave. Rim si je v upravnem pogledu polagoma podrejal krajevne Cerkve v Italiji, Galiji, Španiji in Afriki, deloma tudi na Balkanu. Za razmerje krajevnih Cerkva do Rima v srednji Evropi je zelo pomembna tako imenovana suburbikalna prisega pokorščine Rimu; takó je prisegel sv. Bonifacij, ko je dobil pooblastila za ureditev cerkvene uprave misijonskih področij med Germani v Srednji Evropi. S tem je spravil te krajevne Cerkve v isto podrejenost Rimu, kakor so mu bile že od začetka podrejene suburbikalne škofije v neposredni okolici Rima. Tako se je začela oblikovati centralistično organizirana zahodna Cerkev, v kateri je krajevna Cerkev izgubila svoj prvotni pomen. 2. tisočletje je na zahodu obdobje centralizirane vesoljne Cerkve. Posamezne škofije ali cerkvene pokrajine v tem obdobju za ekleziologijo niso prave Cerkve, ampak le administrativni deli ene vesoljne Cerkve.

Katoliška ekleziologija je namreč v preteklosti imela pred očmi le vesoljno Cerkev, ki jo pravno združuje v enotno oblast rimskega papeža. Tako je podajala pomanjkljivo, da ne rečemo popačeno sliko Kristusove Cerkve. Zato je rehabilitacija krajevnih Cerkva na 2. vat. koncilu zelo pomembna tako za ekleziologijo oziroma teologijo kakor tudi za praktično cerkveno življenje. V bistvu ne gre za nekaj novega, ampak za pojmovanje Cerkve, ki je prvotno krščansko, pa ga je rimski centralizem začasno porinil iz obzorja cerkvene zavesti. Zanimivo je, da je na pomen krajevne Cerkve v našem stoletju med prvimi opozoril papež Pij XI. v misijonski encikliki »Rerum Ecclesiae« iz leta 1926.

2. vat. koncil je dokončno rehabilitiral pojem krajevne in delne Cerkve v kat. teologiji in dal osnove za rehabilitacijo krajevnih Cerkva v praksi. Škofije dobivajo več samostojnosti, škofovske konference pa so nova oblika pokrajinskih delnih Cerkva. Poudaril je nadalje potrebo, da se v odnosu vesoljna Cerkev — krajevna Cerkev uveljavi načelo subsidiarnosti, po katerem višja oblast res podpira nižjo in ji služi, prepušča pa ji odločanje v vsem, kar more nižja oblast storiti brez škode za celoto.

Vendar problematika krajevnih Cerkva ni samo in ne predvsem v zgodovinsko pravnih vidikih cerkvene uprave, ampak ima globljo teološko, odrešenjsko in duhovno eksistencialno razsežnost.

2. Ekleziološke osnove krajevne in delne Cerkve

Po drugi svetovni vojni je zbudil na področju ekleziologije veliko pozornost pravoslavni teolog Nikolaj Afanasiev predvsem s knjigo »Le Repas de Seigneur«, Pariz 1952. V tem delu je postavil osnovne teze tako imenovane evharistične ekleziologije. Po tej ekleziologiji je temeljni pojem Cerkve Cerkev kot konkretno evharistično občestvo. V vsakem takem evharističnem občestvu je v polnosti navzoča ena Kristusova Cerkev. Kljub mnogim pojavnim oblikam ostaja namreč Kristusova Cerkev ena, kakor je en Kristus v vsej polnosti navzoč na več krajih v evharistiji. Počelo edinosti evharističnih občestev Cerkva je Kristus sam po Sv. Duhu, ki prav v evharističnem slavju najbolj intenzivno ponavzočuje in uresničuje velikonočno odrešenjsko skrivnost. Zunanja edinost pa se uresničuje po bratskih vezeh posameznih krajevnih Cerkva.

N. Afanasiev je bil prepričan, da je prav evharistična ekleziologija prvotno krščanska in jo postavlja nasproti univerzalistični ekleziologiji, katere začetke pripisuje sv. Ciprijanu. Po univerzalistični ekleziologiji evharistično občestvo in krajevna Cerkev ni polnost Kristusove Cerkve, ampak le njen del. Zato ta ekleziologija nujno zahteva vidni temelj edinosti — pravni primat. N. Afanasiev tako pravoslavni kot katoliški Cerkvi očita, da sta v praksi podlegli skušnjavi univerzalistične ekleziologije.

Čeprav je Afanasievo stališče o nasprotju med evharistično in univerzalistično ekleziologijo nesprejemljivo — oba pogleda na Cerkev se namreč med seboj dopolnjujeta — so imele njegove teze o evharistični ekleziologiji velik odmev v sodobni teologiji in jih je po svoje povzel tudi 2. vat. koncil. V že navedenem stavku »Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih (congregationibus) vernikov, ki se zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkve« (C 26, 1) je izražena temeljna misel evharistične ekleziologije. Táko gledanje na Cerkev postavlja v ospredje ne vesoljno, ampak krajevno Cerkev oziroma konkretno Cerkev v evharističnem občestvu. Ena, vesoljna Kristusova Cerkev se namreč v polnosti uresničuje v konkretnem evharističnem občestvu.

V ozadju te evharistične ekleziologije je gledanje na Cerkev z njene notranje strani in njene odrešenjske vsebine, nasproti tradicionalni kat. ekleziologiji, ki se je zanimala predvsem za zunanjo stran Cerkve — za Cerkev kot institucijo. Pri tem prihajamo na temeljno ekleziološko utemeljitev krajevne Cerkve kot polnosti Kristusove Cerkve.

Kolikor gledamo na Cerkev kot na družbeno odrešenjsko institucijo (institutio salvifica), je celotna in v polnosti navzoča le, če obsega vse dele; to je le v vesoljni Cerkvi. Kolikor pa gledamo v Cerkvi odrešenjsko dogajanje (eventus salvificus) in nadaljevanje Kristusove velikonočne skrivnosti, iz katere Cerkev izhaja — in to je pravo jedro notranje vsebine Cerkve — potem je Kristusova Cerkev resnično navzoča povsod tam, kjer se odrešenje konkretno izvršuje. Najbolj intenzivno se to dogaja prav pri ponavzočevanju velikonočne skrivnosti v obhajanju evharistije in drugih zakramentov.

2. vat. koncil je preusmeril pozornost od zunanje institucije Cerkve na njeno notranjo odrešenjsko vsebino. S tem je nujno poudaril tudi vlogo krajevne Cerkve, v kateri se notranja odrešenjska vsebina Cerkve konkretizira. Zgolj pravno gledanje na Cerkev stavlja v ospredje institucijo vesoljne Cerkve. Poglobljeno teološko gledanje na Cerkev, po katerem je Cerkev v zgodovini naprej živeči Kristus, ki po Sv. Duhu nadaljuje delo odrešenja, pa daje prednost krajevni Cerkvi oziroma konkretnemu občestvu, v katerem se odrešenje dogaja.

Krajevna ali delna Cerkev je torej konkretizacija ene Kristusove Cerkve, ki je v krajevni Cerkvi v vsej odrešenjski polnosti navzoča. Krajevna Cerkev je sicer del vesoljne Cerkve, kolikor gledamo in moramo gledati na Cerkev kot na institucijo. Vendar ni samo del vesoljne Cerkve, ampak je v njej ena vesoljna Kristusova Cerkev v polnosti navzoča. Zato je vsaka krajevna Cerkev prava Kristusova Cerkev. Kot taka pa mora biti z vsemi Cerkvami po svetu oziroma z vesoljno Cerkvijo povezana ne samo z notranjimi vezmi božjega življenja in ljubezni, vere in upanja, ampak tudi z vidnimi hierarhičnimi vezmi. Kristusova Cerkev je namreč ena ne samo po notranjih vezah, ampak — ker je človek vidno družbeno bitje — tudi po zunanjih in vidnih vezeh, med katerimi zavzema pomembno mesto hierarhična vez, katere ključna točka je po kat. pojmovanju petrinska služba rimskega škofa.

Zato je tudi za vsako krajevno ali delno Cerkev nujno potrebno, če naj bo res prava Kristusova Cerkev, da ima polnost deleža apostolske službe, to je škofovsko službo. Zaradi tega naše župnije, kakor so oblikovane sedaj, niso prave krajevne Cerkve, čeprav — gledano z notranje strani odrešenjske vsebine Cerkve — predstavljajo prava odrešenjska občestva. Vendar bi župnijam v nekem pomenu mogli dati naziv krajevna Cerkev, ker so duhovniki, ki jih vodijo kot predstavniki hierarhije, »pridruženi zboru škofov« in »na neki način ponavzočujejo škofa«, kot pravi konstitucija »Lumen Gentium« (C 28, 2).

Krajevno in delno Cerkev torej opredeljuje na eni strani notranje odrešenjsko dogajanje kot konkretizacija notranje vsebine ene Kristusove Cerkve, po drugi strani pa jo opredeljuje po apostolskem nasledstvu ohranjena polnost apostolske službe, ki je konkretizirana v škofu kot voditelju krajevne Cerkve. Dogm. konstitucija o Cerkvi pravi: »Posamezni škofje so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev« (C 23, 1).

Kot konkretizacija ene Kristusove Cerkve prevzema krajevna Cerkev vse bistvene naloge vesoljne Cerkve: evangelizacijo, posvečevanje in vodstvo božjega ljudstva. V urejenem odrešenjskem delovanju uresničuje odrešenj-

sko poslanstvo najprej v določenem kraju ali pokrajini, oziroma med določenimi ljudmi. Skrbi pa tudi za uresničevanje krščanske edinosti, za evangelizacijo misijonskih področij in pomaga drugim Cerkvam. Navodila, ki jih koncil prinaša glede medsebojnih odnosov škofov, veljajo mutatis mutandis tudi za medsebojne odnose krajevnih Cerkva. V teh odnosih se prav tako javlja zbornost Cerkve in se mora uresničevati načelo subsidiarnosti.

Koncil poudarja, da afirmacija krajevnih Cerkva ne škoduje vesoljni edinosti Cerkve, ampak jo utrjuje. »V složnosti delujoča raznoličnost krajevnih Cerkva še svetleje prikazuje vesoljnost nedeljene Cerkve«. In potem še pripomni: »Iz podobnega razloga (kakor nekdaj patriarhatske Cerkve) morejo danes škofovske konference v mnogočem izdatno pripomoči, da se smisel za zbornost uveljavi v praksi« (C 23, 4).

Za zaključek nekaj vprašanj

V zvezi s problematiko delnih ali krajevnih Cerkva se stavlja danes pred nas vrsta vprašanj. Najprej bi bilo dobro, da bi se dokončno odločili za ustaljeno terminologijo. Izraz »delna« Cerkev naj bi uporabljali za skupnost škofij, za škofijo pa izraz »krajevna« Cerkev; možna je seveda tudi obratna raba. Pri tem je težava v tem, da ne gre samo za naše jezikovno območje, ampak za območje teologije vesoljne Cerkve, v kateri najbrž zaradi neodločenosti v koncilskih dokumentih ne bo kmalu prišlo do določenega enotnega izražanja.

Raziskati bi bilo treba, kako se uveljavlja krajevna oziroma delna Cerkev v pokoncilskem času pri nas, v naših škofijah in v cerkvenih skupnostih, kot so hrvatska in slovenska Cerkev ter v jugoslovanski škofovski konferenci.

Zastavimo si lahko tudi vprašanje, ali so naše škofije v sedanjem obsegu in sestavu res prave krajevne Cerkve, to je, ali so konkretna odrešenjska občestva ali pa so bolj administrativne enote župnij? Ali ni morda potrebna pri nas temeljita reorganizacija škofij, da bi krajevna Cerkev prišla do veljave tudi kot odrešenjsko občestvo? V tem pogledu so za nas važna izkustva manjših škofij v Primorju oziroma Dalmaciji. Ali ne bi kazalo glede tega poseči bolj revolucionarno v preobrazbo struktur Cerkve pri nas.

V zvezi z omenjenim dokumentom Tajništva za pospeševanje krščanske edinosti o ekumenskem sodelovanju na regionalni, nacionalni in krajevni ravni bi bilo dobro pretehtati izpolnjevanje ekumenskih nalog krajevnih Cerkva v Jugoslaviji.

Ker je Cerkev v Jugoslaviji v posebni družbeni ureditvi, se lahko vprašamo: Ali ne bi bilo prav, da bi naša delna Cerkev iz evangeljskih temeljev določila osnovne smernice za svoje odnose do naše družbe?

Franc Perko

OCENE

Pierre Teilhard de Chardin, Božje okolje. Poizkus notranjega življenja, Celje 1975, 121 str.

Mohorjeva družba je v zbirki »Studenci žive vode« (Nova serija 4) izdala slovito knjigo. p. Teilharda de Chardina »Milieu divin«. Prevedel jo je romanist Andrej Capuder, ki nam je znan kot zelo uspešen prevajalec kar najbolj zahtevnega dela velikega pesnika Danteja Alighierija »Božanska komedija« (skupaj z opombami obsegajo 3 deli skoraj 750 strani).

Spremno besedo pod naslovom »Kako naj beremo ‚Božje okolje'« je napisal dr. Vladimir Truhlar, za kar je usposobljen vsaj v dveh pogledih: najprej zaradi tega, ker je sam v nemščini izdal knjigo, v kateri primerja Teilharda in Solovjeva in se je torej s Teilhardom že zaradi tega moral veliko ukvarjati; drugič pa zato, ker kot jezuit in še posebej kot ugledni dolgoletni profesor za duhovno teologijo na Gregorijanski univerzi v Rimu odlično pozna zlasti tisto duhovnost, ki je oblikovala jezuita Teilharda de Chardina in kakršno je na svoj izvirni način p. Teilhard podal — ne ravno za redovnike ali duhovnike, ampak predvsem za ljudi v svetu — prav v »Božjem okolju«. In ta spremna beseda bo res dober pomoček pri umevanju »Božjega okolja«. »Knjiga,« pravi dr. Truhlar, ko navaja dobesedno Teilhardov tekst, »nima drugega namena kot to, da bi učila videti Boga povsod; da bi ga videli tam, kjer se dozdeva svet najbolj skrivnosten, najbolj čvrst in najbolj prepričljiv. Ti listi torej vsebujejo... nekakšno vzgojo oči... Postavite se semkaj, na moje mesto, in glejte... Bog se vam bo izkazal kot vsestransko otipljiv in dejaven, domačno blizu in neizmerno oddaljen hkrati'... In Teilhard predpostavlja, da se bo še neodprto izkustveno oko bravca ob knjigi res odprlo, ali pa misli na oko, ki je že od vsega začetka odprto... Knjiga govori o naravoslovnih, filozofskih, teoloških stvarnostih tako, kakor se kažejo v psihološki zavesti, ne kakor se te stvarnosti kažejo zgolj racionalnemu pristopu in obravnavanju. V psihološki zavesti ‚mističnega' pisatelja in bravca pa se zaradi izkustvene prevetosti celotne zavesti z ‚Enostjo' razlika med Stvarnikom in stvarjo, med milostjo in naravo, med posvečeno hostijo in posvečenim svetom, med materijo in duhom... ne kaže v tako določenih obrisih kakor v racionalnem obravnavanju istih tem... Sicer pa nedoločenost in neka zabrisanost nista vselej pomanjkljivost. Če je stvar, ki jo izražam, v sebi skrivnostna, tako da je z natančnimi, ostro začrtanimi, opredeljenimi pojmi in podobami ne morem zaseči, jo bom bolje izrazil, če je ne poskušam spravljati v jasno zarisane sheme in določitve, ki niso zanjo« (str. 12 sl.).

Kaj je **vsebina** »Božjega okolja«? — Celoto nekako označuje že stavek, ki ga je Teilhard de Chardin postavil prav na začetek, še pred »Opombo«, ki hoče biti nekakšen predgovor: »Sic Deus dilexit mundum« (= Bog je svet tako ljubil). Zraven je še zapisal v francoščini: »Za tiste, ki ljubijo svet!« V treh delih nato obravnava: I. Poboženje aktivnosti (dejavnosti); II. Poboženje pasivnosti (prestajanja); k temu dostavlja kot sklep k obema deloma »Nekaj splošnih pogledov na krščansko asketiko«; končno III. Božje okolje. Za konec ima še povzetek vsega: V pričakovanju paruzije (drugega Kristusovega prihoda). Seveda si je iz tega pregleda nemogoče ustvariti količkaj pravo sliko o bogastvu, ki ga vsebuje Teilhardovo delo.

Teilhard že v začetku opozarja, **komu je knjiga namenjena.** »Ne obrače se toliko na kristjane, ki so trdno zasidrani v svojem verovanju« (naš prevajavec je pred »trdno zasidrani« postavil besedo »preveč«, ki je Teil-

hardov izvirnik nima; očitno je bil Teilhard prepričan, da človek ne more biti »preveč« zasidran v veri, seveda pa more biti okostenel in se more preveč držati črke, vse premalo duha), da bi se lahko kaj naučili iz njene vsebine. Napisana je bila predvsem za nemirne duhove od znotraj in od zunaj, torej za tiste, ki se ne vdinjajo popolnoma Cerkvi, pač pa gredo ob njej ali se celo oddaljijo, v upanju, da jo bodo presegli« (str. 17). (Naj mimogrede že tu spet pripomnim k prevodu: Teilhard ima »se dajejo« = »se donner pleinement à l' Eglise«; morda prevajavec ne čuti, da je »vdinjati se Cerkvi« malce prezirljivo, česar pri Teilhardu prav gotovo ni). Kljub temu pa lahko verjamemo, da bo knjiga bolj izobraženim kristjanom, ne izvzemši duhovnike in redovnike, lahko izredno koristila. Pomislimo le na to, da hoče Teilhard med drugim razložiti: »Kako naj vernik Boga (izvirnik ima »Nebesa«, Ciel) in Križa še nadalje iskreno veruje v vrednost zemeljskih opravil? Kako bo Kristjan, s stališča svojih najdražjih krščanskih hotenj, zaplaval v celost svoje človeške dolžnosti z docela enakim srcem, kot bi pristopil k Bogu?« (str. 24). Pomagati hoče ljudem, ki živijo sredi sveta — in nekoliko takó in takó vsi živimo sredi sveta —, da bi znali združevati **»ljubezen do Boga in zdravo ljubezen do sveta«** (str. 26). Vem, da je mogoče že navedena dva stavka na neki način zlorabljati. Toda Teilhard že takoj v uvodni opombi poudarja, da hoče podajati le »najbolj prvotno Krščanstvo, Krščanstvo Krsta, Križa in Evharistije« (str. 17); v »Uvodu« pa pravi, da njegovo pričujoče delo »ne vsebuje drugega kot vekovečni nauk Cerkve« in da »nima drugega namena kot to, da bi učila videti Boga povsod« (str. 25).

Namen in obenem vsebino »Božjega okolja« je Teilhard de Chardin označil tudi drugje, npr. v svojem spisu »Kako verujem?«, kjer pravi: »Posebnost moje vernosti je v tem: korenine ima v dveh življenjskih področjih, ki zbujajo videz nasprotja. Vzgoja in duhovna izobrazba sta me pridružili **otrokom nebes.** Po svojih prirojenih lastnostih in po poklicnih študijah pa pripadam **otrokom zemlje.** Takó me je življenje postavilo v sredo dveh svetov, katerih metode, jezik in mišljenje poznam iz globokega izkustva. Notranje ločilne stene med obema nisem postavil. V polni svobodi sem pustil, da se uveljavljata v temelju mene samega oba navidezno nasprotujoča si vpliva. Trideset let sem se bojeval za notranjo enoto in sedaj se zdi, da stojim ob koncu tega procesa. Čisto sama od sebe sta se oba tokova v meni znašla skupaj v eni sintezi. Nobeden od obeh ni drugega spravil ob življenje. **Danes verujem v Boga bolj kakor kdajkoli in čisto gotovo bolj tudi v svet.** Ali ni to — vsaj v velikih obrisih in kot zasebni poskus posameznika — predhodnja stopnja za rešitev velikega problema, ki stiska današnje napredujoče človeštvo?« (nav. E. Rideau, v: Orientierung 1958, 240).

Te Teilhardove misli navajam že zaradi tega, ker je v vrstah iskreno vernih ljudi raztrosenih nemalo predsodkov zoper njega in bi ti predsodki lahko komu nataknili takšna očala, da bi v marsičem povsem narobe razumel »Božje okolje« ter sebe in druge izključil iz dragocenosti, s katerimi bi jih mogla obogatiti ta knjiga. Res pa je z druge strani tudi to, da obstoji danes med kristjani ponekod kar cela reka miselnosti, ki se ji iskren vernik nikakor ne more predati, ki pa se sklicuje ravno na Teilharda de Chardina, čeprav zoper resnično Teilhardovo hotenje.

K napačni sliki o tem velikem možu bo, žal, kaj lahko prispevalo to, kar beremo na **ovitku** slovenskega prevoda »Božjega okolja«. Tu je rečeno, da je bil Teilhard »vse svoje žive dni na vatikanskem indeksu«. Iz tega bodo mnogi sklepali, da so bili Teilhardovi spisi kdaj na uradnem cerkvenem indeksu, kar pa ni res. Pač pa drži to, kar pravi dr. Truhlar: Teilhardovi spisi »so šli z majhnimi izjemami zaradi prepovedi cenzure v tisk šele po njegovi smrti« (str. 7). In sv. oficij je v resnici kar dvakrat pozval k previdnosti glede Teilhardovih del: 6. 12. 1957 (dve leti po Teilhardovi smrti) in pa l. 1962. — Ali pa so bila ta opozorila res tak »zločin«, kakor neredkokrat prikazuje »črno-bela tehnika« skoraj povsod navzočega »protirimskega afekta«, o katerem je H. U. v. Balthasar lansko leto izdal kar celo knjigo? Kdor se

ne vdaja nekemu fanatizmu te ali one smeri, bo priznal, da spričo nekakšne psevdoteologije »teilhardizma«, ki je danes ponekod nastal in povzročil veliko zla, omenjena opozorila le niso bila tako brez vsake utemeljenosti. Vendar je treba v opravičilo Teilharda samega dostaviti to, kar o teh stvareh pravi eden od najbližjih sobratov in najboljših poznavavcev Teilharda de Chardina, namreč p. H. de Lubac: »Teilhardistični optimizem«, ki si ga nekateri izposojajo od Teilharda, kakor da bi bil res njegov in krščanski, »je velika zmota in zloraba. Teilhard de Chardin nikdar ni predvideval zemeljske prihodnosti v idiličnih barvah; ni pestoval utopije o svetu, ki naj bi ga zgradili ‚kot udobno bivališče'; nikdar tudi ni mislil, da bo evolucija naravno privedla svet do odrešenja. Nasprotno, izrazil je svoj gnus nad miti o zlati dobi. Prav nič ne bomo razumeli njegovega nauka, če z ene strani odstranimo transcendentno eshatološko (poslednjim časom pripadajočo) perspektivo, z druge strani pa središčno upoštevanje svobodnosti, ki vključuje vedno aktualno nevarnost za propad« (H. de Lubac, L'Eternel Féminin, étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin..., Aubier-Montaigne, Paris 1968, 224.) In še naprej piše H. de Lubac o Teilhardovem odnosu do vodstva Cerkve: »Cerkev je po Teilhardovem pojmovanju praktično neprestano izročilo; hkrati pa živa, vedno aktualna avtoriteta. Teilhard se zaveda, da se ni mogoče lotiti ničesar dobrega v verskih stvareh, kar bi se ne vcepilo ob svoji uri v nepretrgano trajanje tega izročila in kar ne bi končno prejelo soglasja od cerkvene avtoritete. To je bila bistvena Teilhardova misel, globoko v njem zakoreninjena. Bil je, kakor pravi sam, ‚absolutno prepričan', da je v zakladu, ki ga hrani Cerkev in v naročju Cerkve postaja vedno bogatejši, ‚neskončno več resnice kakor v vseh naših poenostavljajočih filozofijah'. Praksa Cerkve, ‚ki jo je v dveh tisočletjih izgradilo krščansko izkustvo' (Milieu divin, 26; slov. »Božje okolje«, 20), je zanj ‚osnovna podlaga, najbolj trdna, taka, da ga vse filozofije morejo le osvetljevati z večjo ali manjšo verjetnostjo', je Teilhard zapisal v pismu filozofu Blondelu l. 1919. — In ko se Teilhard poteguje za nauk o ‚univerzalnem Kristusu', noče s tem prav nič spremeniti nauka, prejetega od apostolov, niti mu pravzaprav karkoli dodati. Pač pa — tako pravi —, želim z vsemi svojimi močmi, da bi vse prvine resnice, ki so v Cerkvi predmet vesoljne vere in priznavanja, resnice o vesoljnem delovanju in navzočnosti Boga in Kristusa, bile skupno upoštevane, in to brez prikrajševanja'« (H. de Lubac, n. d., 322).

In kaj je Teilhard mislil posebej glede cerkvene cenzure? Vedno, prav do svoje smrti, se je držal tega, kar je zapisal že v pismu p. A. Valensinu, ko je Rim cenzuriral knjigo p. Rousselota »Les yeux de la foi« in pokazal na njene zmotne točke: »Čas in pokorščina bosta bolj zares izvedli tisto, kar je nesmrtnega in bistveno krščanskega v cenzuriranih idejah« (nav. H. de Lubac, n. d., 327). Tega je Teilhard pričakoval tudi glede svojih spisov.

Iz pravkar omenjenega dalje lahko vidimo, kaj je treba soditi o trditvi, ki jo ima slovenska izdaja »Božjega okolja« na svojem ovitku, ko pravi, da je Teilhard **»zrelativiziral** (vsaj evropsko) religiozno zavest«. Sicer pa v »Božjem okolju« samem že kar v Uvodu beremo Teilhardovo zagotovilo, da noče podajati nič drugega kakor le »vekovečni nauk Cerkve, ponovljen izpod peresa človeka, ki strastno čuti s svojim časom« (str. 20). — No, v nekem smislu pa lahko rečemo, da je bila religiozna zavest tako in tako vedno relativna, če jo primerjamo z Bogom, s Kristusom, čigar služabnica je Cerkev in kateremu kliče v svojem bogoslužju: »Edino ti si Sveti, Edino ti Gospod. Edino ti Najvišji« (mašna slava), edino ti Absolutni!

Zdi se mi, da je bilo to potrebno pripomniti že zaradi tega, da ne bomo lepega jutra po radiu namesto o Koperniku, ki da je s svojim heliocentrizmom »zadal smrtni udarec krščanstvu« oziroma veri, še o Teilhardu slišali kaj podobnega.

S tem nočem niti od daleč zmanjševati dragocenosti slovenskega prevoda »Božjega okolja«. Nasprotno!

Še nekaj pripomb glede **prevoda!** — Ravno zato, ker je v splošnem ze-

lo lep in napravlja v človeku vtis, da bere originalno slovensko delo, ki ga piše močan oblikovavec besede, se mi je zdelo vredno, da ta prevod na več mestih primerjam s francoskim izvirnikom. Večinoma zelo posrečenemu prevodu izredno zahtevnega francoskega besedila se pridružujejo nekatera mesta, ki naj bodo — vsaj delno — izrečno navedena zaradi tega, ker je to potrebno zaradi pravega umevanja vsebine »Božjega okolja«.

Str. 18, 9. vrstica je »surnaturalisé« prevedeno z »nadnaravno usmerjeni«. Bolje bi bilo: »z nadnaravnostjo (ali z mislijo) prežeti« človek. Ista str., 18. vrstica ima »gratuitement« prevedeno z »naravno«. Biti bi moralo »po daru«, »po milosti«. »Naravno« namreč ne moremo prejeti »opravičenja«, za kakršnega tukaj gre, marveč samo po milosti. — Na str. 20, 9. vrstica bi bilo bolje reči »ampak trdna podlaga«, ne: »pač pa običajna solidna platforma« (Milieu divin, 26!). — Str. 23, v. 7 mora biti: »ne bi bil, kakor pravi sveti Avguštin: in nobis sine nobis« (dejanski prevod napravlja misel nerazumljivo in napačno). V. 15 mora biti: »bistvena pasivnost« (essentielle). — Str. 24, v. 14 bolje: »s seznamom del bogovdanosti in pobožnosti« (ne: »verskih in usmiljenjskih«). V. 5 od spodaj ima izvirnik »Nebesa in Križ«, ne »Bog in Križ« (to tukaj zastre pravo misel). — Str. 26, v. 8 gre za evangeljske svete«, ne za »nasvete« (vsaj doslej nihče ni pri nas tako govoril). — »Pleroma« pomeni pri sv. Pavlu in pri Teilhardu »Polnost«, ne »zadnji Prihod«, kakor je to npr. dvakrat na str. 114 (fr. izv. str. 190). — Mnogokrat stoji beseda »Mojster«, ko je v slovenščini udomačeno »Učenik« (za Kristusa). — Na str. 103 čisto sp. je pač zaradi lapsusa namesto »Učenika« prišel »Mojzes (fr. Maitre). — Francoska beseda »charité«, od lat. caritas je večkrat, npr. na str. 102 ob koncu 1. odst., prevedena z »usmiljenje«, ko bi moralo stati »ljubezen« (tri božje kreposti so vera, upanje in ljubezen — ne »in usmiljenje«). O Bogu je v prevodu ponovno rečeno, da mu bistveno pripada »usmiljenje«, ko je Teilhard hotel povedati, da mu dejansko pripada »ljubezen«, agápe, to je takšna ljubezen, ki prav nič ne išče svojega.

Na str. 100, 2. odst. bi moralo v 3. vrstici stati »čistost« (chasteté, fr. str. 165), vsekakor ne »devištvo«, kajti Teilhard misli tukaj tudi na poročene ljudi. (Je pa težava v tem, da ima Teilhard dva izraza za čistost: pureté in chasteté, ki imata nekoliko različen pomen.) Na isti strani je izpadlo kar 8 vrstic, ki so res lepe. — Str. 101 sredi: izvirnik nima nič »morda«, ampak brez tega pravi: »bi se čiste duše pokazale«. V. 14 od sp. mora biti »prozornost«; tiskarski škrat je s »pozornostjo« spremenil resnični pomen (fr. izv. str. 167 sl.). — Str. 104, v. 15 od sp. bi moralo biti »to so le Podobe ali Zunanje oblike (Pritike), snov prav istega Zakramenta« (ne: »niz Zvrsti ali Videzov... Posvečujočega Dejanja). Tu in še ponekod se vidi, da bi bilo koristno in potrebno, če bi bil prevod pregledal tudi kak teolog ali tudi izobražen laik, ki je pred vojno obiskoval verouk (danes celo slovenski duhovniki, včasih tudi profesorji teologije, pozabljamo na ustaljeno slovensko terminologijo). — Večkrat je, npr. na str. 103, »acte de foi« prevedeno z »versko dejanje«, kar včasih zelo zastre resničen pomen. — Na str. 113 bi »ténèbres inférieures« moralo biti obakrat prevedeno s »spodnja«, ne »notranja tema«. — Na str. 118 zg. je »konec Božjega Okolja«, ko bi moralo biti »dovršitev« (consommation), kar je nekaj zelo drugačnega. — Na str. 120 čisto sp. je francoski »surcréer« preveden z »nad-stavitи«. Prvotno sem mislil, da je tiskovna napaka; a sem tudi drugje opazil isti prevod, ki pa ne ustreza Teilhardovi misli. Veliko bliže Teilhardu bi bilo, če bi prevedli s »preustvaritи« ali »nanovo ustvaritи«. Saj je bilo eno od važnih prizadevanj T. de Chardina prav to, da bi si odnosa med naravo in milostjo ne mislili »ekstrinsecistično«, le kot postavljeno eno vrh drugega ali eno poleg drugega, torej ne le kot nekaj različnega (to razlikovanje je Teilhard priznaval, čeprav mu njegovi ostri nasprotniki, pa tudi preveč zanesenjaški občudovalci, to odrekajo), ampak tudi ločenega, kakor je ločeno spodnje in gornje nadstopje kake hiše. — Sem in tja moti s pravopisom

neskladni »nek« (namesto neki), »taisti«, »itak«, francosko zamišljena ločila; tudi neprestane velike začetnice, sem in tja celo večkrat kakor v francoskem izvirniku, motijo, čeprav za Francoze to ni tako tuje; včasih bi bil stavek bolj jasen, če bi bila uporabljena beseda »kakor« namesto edinole skozi vso knjigo nastopajoči »kot«. (Te pravopisne točke navajam bolj zaradi nas, da bi se skušali bolj držati pravopisa in ne bi še namenoma kvarili svojega pisanja.)

Če sem se ustavil tudi pri nekaterih malenkostih, sem storil to zaradi velikega pomena, ki ga temu delu pripisujem; v splošnem občudujem tudi prevod. Če ponekod na ta ali oni Teilhardov stavek ali izraz ali misel, iztrgano iz celote, tu in tam nekateri gradijo nekaj takega, kar je veliko bolj podobno gnozi kakor pa na božjem razodetju temelječi teologiji (ki mora biti »intellectus fidei«), nas to nikakor ne sme spraviti v apriorno sovražno stališče do Teilharda in še posebno ne do njegovega »Božjega okolja«, da bi si zaprli oči za vse tisto, kar moremo pri njem najti resnično plodovitega za naš čas. Dobro je upoštevati tisto, kar je na nekem predavanju v Rimu dejal Teilhardov redovni sobrat kardinal J. Daniélou: »Protestiram zoper nekatere oblike anti-teilhardizma. Dovolj imamo fanatizmov na kateremkoli bregu. Biti razumen pomeni spoznavati realnost in ne postavljati sistemov nasproti sistemom. Kjerkoli najdem to realnost, se je v trenutku, ko je to res realnost, oklenem ... Tudi če je moj nasprotnik tisti, ki pove kaj resničnega, je razumno priznati, da je to resnično. Danes smo v nevarnosti, da pozabimo na to, da je razumnost v tem: priznavati neizčrpnost realnosti in ne delati po refleksih strasti« (v: Seminarium 1970, 313). Še bolj pa tak odnos zahteva od nas Kristusov evangelij, ki mu sv. Jakob pravi »postava svobode« (Jak 1, 25).

Če hočemo »Božje okolje« z velikim pridom brati in premišljevati — in treba je res globoko premišljevati, če naj se čim bolj obogatimo z vsebino —, potem naj v Teilhardu nikar ne iščemo »novega Tomaža Akvinca«. To ne bo nikakršna graja ne za Teilharda ne za sv. Tomaža, kakor ni za glasbenika graja, če rečem, da ni mojster opere, ker ni skomponiral nikakršne opere. Teilhardu ne gre za kako sistematično teologijo, čeprav najde teologija pri njem lahko polno dragocenih navdihov. Gre mu marveč za to, da bi osvetlil harmonijo, ki obstoji med vsebino razodetja (kar sam označuje kot »večni nauk Cerkve«, »eternelle leçon de l'Eglise«, B. ok., str. 20) in učenjem pozitivnih znanosti. Medtem ko je sv. Avguštin dejal o človeku, da ga je ustvaril Bog »k sebi« in da je človeško srce nemirno, dokler ne bo počivalo v Bogu, pa je p. Teilhard to izrekel o »srcu« celotnega vesoljstva: že prav od začetka Kristus (in po njem Bog) priteguje in razgibava stvarstvo v vsej njegovi celoti; po Kristusu (in s tem po Bogu) teže fizični in kemični pojavi, ki se podaljšujejo v bioloških pojavih; biološki pojavi pa pripravljajo nastop človeka, ki je spet s svoje strani naravnan na krščanstvo, na pojav Kristusove skrivnosti; Kristusovo skrivnostno telo je cilj, h kateremu je potoval in potuje svet prav od začetka svojih preoblikovanj in svojega razvoja. Pod tem vidikom je treba brati tudi »Božje okolje«, če naj to dragoceno delo prav razumemo. Nikakor nas Teilhard ne uči golega »horizontalizma« (preberimo natančno npr. le str. 101) — on, ki je vsak dan, tudi z velikimi žrtvami npr. na potovanjih čez Tibet, molil brevir in rožni venec in častil Srce Jezusovo ter vsako leto z vso vestnostjo opravljal daljše duhovne vaje in opravljal vsakdanje premišljevanje (ne zgolj »razmišljanje«, kakor je tu in tam v prevodu), in sicer po eno uro, itd. Če poudarja »ljubezen do sveta« kot nekaj, kar je za kristjana nujno potrebno, misli na tisto ljubezen do sveta, ki jo je imel in jo ima Kristus. Kaj čuda, če je Teilhard s svojimi duhovnimi vajami, ki jih je pogosto vodil, neredkim laikom na visokih položajih sredi sveta odprl duhovne oči, da so začeli gledati na svoje poklicno delo v Kristusovi perspektivi in postali tako izraziti kristjani in obenem apostoli za druge. Saj so že na Teilhardu videli, kako svojih talentov nikakor ni zakopaval, ampak jih velikodušno in nesebično razdajal. In ta usmerjenost sije tudi iz »Božjega okolja«.

A. Strle

Joseph Schumacher, Der »Denzinger«. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (Freiburger theologische Studien, 25. Bd.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974, 22 × 15, 318 str.

Zelo znana zbirka dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki ima že več kot 100 let zgodovine za seboj, je postala tukaj predmet doktorske teze, ki jo bo vsak teolog, pa tudi marsikdo drug, preučil lahko z nemajhno koristjo.

Zanimiv je že nastanek te zbirke, živo povezan z duhovnimi dogajanji 19. stoletja. Oče Heinricha Denzingerja (1819—1883) je bil profesor filozofije v Lüttichu, pozneje profesor zgodovine v Würzburgu. Izšel je iz Kantove šole in je prav v zvezi s Kantovo miselnostjo polagoma izgubil notranje razmerje do Cerkve; šele pod vplivom svojega sina je začel ceniti aristotelsko filozofijo, v zvezi s tem pa je dobil znova pozitiven, topel odnos do Cerkve. Prav duhovna srečanja s svojim očetom so Heinrichu Denzingerju dala prvo pobudo za odločilno problematiko njegovega teološkega dela, za problematiko razmerja med vero in vednostjo, vero in t. i. pozitivnimi znanostmi. Že pred svojim vstopom v duhovniško semenišče v Würzburgu je začel s pripravljalnimi deli za svoje poznejše temeljno delo o religioznem spoznanju. V času svojega študija na Gregorijani v Rimu je z nezmanjšano pazljivostjo zasledoval duhovni položaj 19. stoletja. Vedno bolj je bil potrjen v prepričanju, da je vprašanje o religioznem spoznanju življenjsko vprašanje za Cerkev in za krščanstvo sploh; vzporedno se je oblikovalo njegovo pojmovanje pristne teologije, katere izhodišče ne more in ne sme biti dvom ali človeški razum, temveč pozitivni nauk Cerkve. Šele na tem temelju more spekulativna prvina v teologiji najti svoj pravi prostor.

Denzinger zavrača zmote naturalizma, supranaturalizma in teosofije, na katere se po njegovem mnenju dajo skrčiti vsi zmotni nauki, in skuša izraziti pravilno srednje stališče, ki naj z ene strani ustreza pravilnim zahtevam razuma, z druge strani pa se kar najdoločneje upre malikom svojega časa. V Denzingerjevih očeh so ti maliki časa hermezianizem, güntherianizem, Heglova in kantovska šola, pa tudi ontologizem in tradicionalizem kakor tudi teosofska gnoza. Denzinger poudarja, da je treba jasno razlikovati med vero in vednostjo (znanjem), pa tudi videti njuno povezanost. Med tem dvojim ni sovražnega nasprotja, a tudi ne razmerja koordinacije; vera marveč stoji nad zgolj naravno-razumskim znanjem in naj vodi naravno spoznavanje ter ga popravlja.

V 19. stoletju je bilo mnogo prizadevanj za pravilno teološko metodo in za pravi pojem Cerkve, čeprav so ta vprašanja določala katoliško teologijo že od 17. stoletja naprej. Obstajala sta v tem pogledu dva tabora. Eni so bili usmerjeni bolj sistematično in polemično, drugi bolj zgodovinsko in irenično. Pojmovanje Cerkve je pri prvih bilo bolj juridično (seveda nikakor ne zgolj juridično), pri drugih bolj mistično. Prva skupina je močneje naglašala avtoriteto in vlogo papeštva (ne odtrganega od episkopata) v Cerkvi. Tej smeri je pripadal tudi Heinrich Denzinger. Sploh je ta smer v teologiji 19. stoletja dobila premoč.

Na podlagi močnega naglašanja avtoritete Cerkve, v kateri je Denzinger gledal predvsem mater, ki se naj ji vernik daje voditi, je prišel do prepričanja: Nevarnejši za vero je racionalizem kakor tradicionalizem prve polovice 19. stoletja (nastal kot skrajna reakcija zoper razsvetljenjski racionalizem), čeprav Denzinger odklanja tudi tradicionalizem. Ta smer se pozna tudi razpravljanjem in odlokom 1. vatikanskega koncila.

Svoj »Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum« je H. Denzinger objavil 1854, ko je bil na višku svojega duhovnega ustvarjanja, v starosti 35 let, v času, ko je pravkar dobil profesorsko stolico za dogmatiko v würzburški univerzi. To delo mu je prineslo daleč več slave kakor vsa njegova druga dela. V osnovi pa so tudi druga njegova dela zasnovana v glavnem z istim namenom in v istem duhu.

H. Denzinger se je v prvi vrsti hotel upreti racionalističnim teologom, ki so prezirali izročilo in so hoteli vsebino verskih resnic obravnavati na racionalistični način, dokazovati to vsebino na temelju go-

lega razuma (G. Hermes, J. Frohschammer, A. Günther). Denzinger naglaša, da v teologiji spekulacija obstoji le na temelju verovanja. V svojih spisih zato vedno znova naglaša, da vere ni mogoče utemeljiti zgolj spekulativno; saj bi v tem primeru verovanje spremenili v človeško spoznanje in ga oropali njegovega nadnaravnega značaja. Denzingerju gre v prvi vrsti za to, da bi pokazal, kako sicer prava vera nikakor ni slepa, ampak vedno tudi »ve, komu veruje«, a je njena vsebina nadnaravna in taka, da nikdar ne bo prenehala biti skrivnost. V ta namen Denzinger zoper racionalistično teologijo stalno opozarja na cerkvene očete in na vire verskih spoznav. (Prim. str. 116 in 195).

Delo je doseglo tak uspeh, da je bilo že po 6 tednih potrebno misliti na novo naklado (123). V novih nakladah pa je Denzinger besedila stalno spopolnjeval in dodajal novosti. 5. izdajo je l. 1874 oskrbel še Denzinger sam. Od 6.—9. izdaje je bil prireditelj Ignaz Stahl, ki je delo nadaljeval v duhu prvotnega avtorja. L. 1908 je izšla temeljito predelana izdaja, delo jezuita Clemensa Bannwarta, ki je med drugimi novostmi dodal tudi »Index systematicus« in sploh dal »Denzingerju« podobo, ki jo je v glavnem ohranil tudi še novi izdajatelj 28.—31. izdaje K. Rahner v letih 1952—1958; ne moremo pa tajiti, da se je »Denzinger« v marsičem izboljševal od izdaje do izdaje tudi že ob prizadevanjih Bannwartovega naslednika v prirejanju, namreč J. B. Umberga.

Močno novo obdelavo, ki pa je bila že prej dalj časa v načrtu, je dal končno A. Schönmetzer v 32. izdaji, ki je izšla l. 1963. Schönmetzer je pomnožil in izboljšal zgodovinske pripombe in uvode ter uvedel znatne tehnične izboljšave. Nemalo dokumentov je izločil, a neprimerno večje število novih je dodal, skupno 150; to je veliko, če pomislimo, da je 1. izdaja Denzingerja štela skupaj le 100 tekstov. Razen tega je množico tekstov razširil ali skrajšal. Hotel se je izogniti tendenciozni izbiri v smislu raznih teoloških mnenj in v primerjavi s prejšnjimi izdajami pripraviti stvarnejšo, objektivnejšo zbirko tekstov k različnim vprašanjem sedanjosti. Razločno vidimo v Schönmetzerjevi priredbi težnjo, da bi skrčil močno naglašanje papeškega prvenstva in centralizma v Cerkvi, pa tudi preveč juridistično pojmovanje ekleziologije. Bolj polemičnega »Denzingerja« je nasledil bolj ireničen, tako ireničen, da je npr. protestantski recenzent G. Maron izrekel resne pomisleke (220 ss; 297).

To, kar je bilo na kratko navedeno, obravnava J. Schumacher v prvem delu knjige pod naslovom »Zgodovinsko ozadje ‚Denzingerja'« (15—93) in drugem delu pod naslovom »Temeljna ideja ‚Denzingerja' in njegovo spreminjanje« (97—235). Nato avtor govori v tretjem delu o »‚Dezingerju' danes (239—292)«, to se pravi o pomenu »Denzingerja« za današnjega teologa. Tu predvsem pokaže na važne vidike za ustrezno uporabo priročnika. Treba je upoštevati različnost besedil in stopnjo avtoritete v vsakem posameznem primeru; predvsem pa je treba posamezno doktrinalno izjavo brati v njeni miselni zvezi in upoštevati njeno zgodovinsko ozadje.

Pokazalo se je, da »Denzinger«, katerega jedro obstoji iz najvažnejših veroizpovedi in doktrinalnih izjav Cerkve, predstavlja le en del mnogo bogatejšega zaklada vere. Že cerkveno učiteljstvo je v svojem učenju obsežnejše; koliko bolj še vera Cerkve v celoti. Vsekakor so v »Denzingerju« vzeti v poštev naravnost le trije »loci theologici«. Zaradi tega »Denzinger« ne more nadomestiti nobene dogmatike.

Zelo važno je, da pri uporabi razlikujemo stopnje obveznosti posameznih dokumentov. Fundamentalistični odnos do doktrinalnih izjav Cerkve je velika nevarnost za vero. Ni vse enako pomembno. Tisto, kar je nespremenljivo, je mogoče ohraniti le, če to razlikujemo od spremenljivega. To mora vedeti ne le teolog, marveč tudi preprost vernik, da pri obrobnih spremembah, pri novostih na liturgičnem ali cerkvenopravnem področju, pri izsledkih eksegeze in novih spoznavah v teologiji sploh ne zaide v zmešnjavo in negotovost. (Gl. zlasti 256 ss; 298).

»Denzinger« ima v roki teologa trajno veljavnost, kajti katoliška teologija ne more iti brezbrižno mi-

mo izjav cerkvenega učiteljstva; saj je nauk Cerkve »regula proxima fidei«, učiteljstvo Cerkve je oblikujoča prvina, avtentični nositelj posredovanja vere (298). Seveda pa je »Denzingerja« treba teološko pravilno uporabljati. Nujno je torej pri njegovih tekstih potrebna zgodovinskokritična, filološka in teološka razlaga. Kar je za sveto pismo samoumevno, bi moralo biti samoumevno tudi za izjave cerkvenega učiteljstva.

Vera Cerkve ni v prvi vrsti sistem učnih stavkov, dogmatičnih obrazcev, marveč nekaj živetega. Značilnost najnovejšega časa je prav skušnjava, da bi preveč naglašali besedo in učenje, da bi pretirano postavljali v ospredje dejavnost razuma v primerjavi z življenjem iz vere, iz božje besede, iz Kristusa in Boga samega. To se na neki način kaže tudi v prenovljeni liturgiji s prvenstvom besede in s skrčenjem čustvene in mistične prvine, z racionalno presvetlitvijo liturgičnega dejanja in z zelo močno usmeritvijo na razumsko umevanje občestva (299).

Vera je nekaj življenjskega, živetega, konkretnega, nekaj, kar je treba najprej izvrševati in šele nato o tem tudi razmišljati. Vere se ne naučim kratko malo iz nečesa poučnega, doktrinalnega. Odločilno je marveč cerkveno življenje pod vodstvom tistih, ki so privzeti v nasledstvo apostolov in ki imajo iz korenin apostolskega nasledstva tudi učiteljsko avtoriteto. K temu spadajo mnogoteri izrazi živega cerkvenega organizma. Izvrševanje je prvenstveno, refleksija se temu pridruži šele na drugem mestu; vendar pa resničnost ostane vedno večja in bogatejša, kakor pa je to mogoče presvetliti z razumom in jezikovno izraziti. Kljub temu pa je refleksija in skupaj z njo jezikovna formulacija pri vsej svoji nepopolnosti nekaj nujno potrebnega, kajti le tako je mogoče ohraniti skrivnost.

Zato pa ima »Denzinger« svojo upravičenost; celo nujno potreben je teologu, čeprav mu more biti le eden izmed mnogih pomočkov za teološko delo.

Schumacherjeva raziskvava o »Denzingerju« je trezno, razgledano, zanimivo in z znanstveno natančnostjo napisana knjiga — zelo koristna za vsakogar, ki mu je za resno, ne morda igračkarsko teologijo.

POROČILA

BULLETIN SIGNALÉTIQUE (CNRS — PARIS)

Osrednja francoska državna znanstveno-raziskovalna ustanova Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) v Parizu izdaja že 30 let (od 1947 dalje) kazalo Bulletin signalétique vseh znanstvenih člankov vseh strok, ki izhajajo v revijah in zbornikih po svetu. Razumljivo je, da so v sedanji poplavi periodičnega tiska taka kazala neobhodno potrebna zlasti za tiste stroke, ki se zelo hitro razvijajo. Katalogi za eksaktne, biološke, medicinske in tehniške vede izhajajo vsak mesec, katalogi za duhovne vede pa štirikrat na leto.

Tudi v teologiji danes toliko in tako pomembnega objavljajo v revijah, da je tudi za teološke vede koristno, če imamo čim hitreje dostopen pregled nad novostmi. Zato se je Bogoslovni vestnik že kmalu potem, ko je začel ponovno izhajati (1965), vključil v mednarodno evidentiranje svojih člankov v Bulletin signalétique. Tako so vsako četrtletje svetovni javnosti predstavljene tudi razprave slovenskih teologov, kajti revijo pošiljamo v zameno za ta katalog.

Kako težko je zajeti in urediti tako gromno število tiskanih objav, razodeva že to, da so v Bulletin signalétique večkrat v prvih 23 letih spremenili način obdelave: verstvo so do 1969 obravnavali v oddelku 19 hkrati s filozofijo, nato pa so ga osamosvojili pod št. 527. Od 1970 dalje je v vsakem četrtletnem snopiču tudi seznam obdelanih revij, avtorsko in stvarno kazalo, ob koncu letnika pa dodajo še snopič kazal za vse leto: naslove vseh revij, podrobno stvarno in abecedno kazalo razčlenjenih pojmov in kazalo avtorjev.

V letu 1975 je bilo v vseh štirih snopičih navedenih 10751 teoloških člankov, ki so razvrščeni v naslednje skupine: veroslovje (01), antična verstva (02), Izrael (03), krščanstvo (04) in biblične vede (05). Skupina »krščanstvo« se deli na pet oddelkov: splošno (A), 2. do 6. stoletje (B), srednji vek (C), nova doba (D), ki pa se spet deli na: splošno (01), 16. stoletje (02), 17. do 18. stoletje (03) in 19. in 20. stoletje (04) ter najnovejša doba (E) s 25 stvarnimi podskupinami.

Seveda v snopičih, ki so izšli 1975, ni bilo mogoče zajeti razprav, ki so izšle v tem letu, hitrost obdelave je odvisna predvsem od izhajanja revij in verjetno tudi od načina, kako že vsaka revija zna v povzetku na kratko prikazati vsebino člankov. To je še zlasti pomembno v revijah, ki objavljajo v jezikih, razumljivih le majhni skupini ljudi, kot je to tudi slovenščina. Bogoslovni vestnik št. 3—4 iz leta 1973 je bil npr. obdelan v snopičih št. 3 letnika 1975, kar nikakor ni mogoče oceniti kot počasno, kajti naslednja številka naše revije (cel letnik 1974) je izšla komaj v začetku 1975.

Vsak članek je v biltenu označen z zaporedno številko, pod katero ga lahko najdemo, če npr. poiščemo BV v kazalu revij ali če iščemo določenega avtorja ali članke na neko temo. Vsako leto začno šteti članke znova, tako da so v letnih kazalih vsi lahko najdljivi.

Ker za leto 1975 še ni izšel snopič s kazali, si moramo obseg enoletnega klasifikatorskega (dokumentacijskega) dela ogledati v letniku 1974, ko so v biltenu zajeli 9059 člankov, torej skoraj 1700 manj kot letos. Imeli so na voljo 1119 revij z razpravami o verskih vprašanjih (nikakor ne gre le za teološke revije). Če me oči niso varale, so izmed jugoslovanskih revij razen BV obdelali le še po eno (neteološko) revijo iz Zagreba, Novega Sada in Skopja, druge slovanske države vključno Sovjetska zveza pa so bogato zastopane. Vseh navedenih avtorjev je bilo 1974 vsaj 8500.

V snopičih zadnjih let so povzetki vsebine člankov vedno izčrpnejši, zato so snopiči postali kar obsežne knjige (v letu 1975 skupaj 814 strani velikega formata in drobnega tiska). Raziskovalec si tako lahko ustvari vsaj približno podobo o tem, kaj avtorji trdijo o vprašanju, ki ga zanima. Ker je danes z mednarodno medbibliotečno izposojilno mrežo lahko ugotoviti, kje imajo revijo, ki bi si jo rad prebral, in ker vse velike knjižnice lahko postrežejo s xerox kopijami ali še ekonomičneje z mikrokarticami, je mogoče dobiti na svojo delovno mizo (seveda za primerno odškodnino) vse, kar so kje na svetu najboljšega napisali o neki témi.

Seveda smo pri našem stanju teološke znanosti še daleč od tega, da bi nam službe te vrste mogle tudi v resnici pomagati pri iskanju gradiva za naše pisanje. Veseli pa smo, da nas po tej poti vsaj drugi spoznajo. Zase bi samo izrazili željo, da bi bolje spoznali moderna »iskalna« sredstva, in da bi se tisto, kar nam je dostopno, naučili bolje uporabljati.

Ob koncu pa še tiha želja, kako lepo bi bilo, če bi mogla letno Slovenska bibliografija vsaj tako hitro popisati našo znanstveno »produkcijo«, kot to delajo v Parizu, ko je zdaj pri nas izšel komaj 25. zvezek s knjigami in članki, objavljenimi v letu 1971.

Marijan Smolik

Dragi bralci Bogoslovnega vestnika!

Lahko ste opazili, da je v lanskem letniku Bogoslovni vestnik v neki meri izpolnil svoje obljube: izšel je redno v določenem obdobju, izšle so štiri številke, kakor je bilo napovedano. Vsebino smo skušali popestriti z objavljanjem uradnih ali poluradnih dokumentov, ki bi bili drugače slovenskemu bralcu težko dosegljivi; s pregledi in ocenami knjig smo skušali informirati o teološkem snovanju po svetu. Brez dvoma BV še zdaleč ni taka revija, kot bi mogla in morala biti. Zato jo moramo nenehno izboljševati.

Kot ste opazili, smo zvišali naročnino na 160 din. Upamo, da boste ta ukrep sprejeli z razumevanjem in ostali še naprej zvesti naši reviji. Zaradi predpisanih novih poštnih obrazcev in tehničnih ovir, bomo položnice priložili šele v drugo številko. Akontacije pa lahko pošiljate že vnaprej na št. žiro računa BV, ki je navedena na drugi strani ovitka. Hvala za sodelovanje!

Uredništvo

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Štefan Steiner	1	**Narava pastoralne teologije** **Die Natur der Pastoraltheologie**
Rafko Valenčič	15	**Nova podoba krščanskega občestva** **Neues Bild der christlichen Gemeinde**
Jože Rajhman	35	**Duhovnikovo mesto v sodobni pastoraciji** **Die Stelle des Priesters in der heutigen Pastoral**
France Oražem	46	**Ob stoletnici rojstva dr. Janeza Zoreta** **Dr. Janez Zore — vor 100 Jahren geboren**
Lojze Ambrožič	53	**Obsedenec v Kafarnaumu (Mr 1, 21—28)** **Der Besessene in Kafarnaum (Mr 1, 21—28)**
Francè Rozman	62	**Hudi Duh skuša Jezusa** **Die Versuchungen Jesu**
Dokumenti (Documenta)	83	**Pomebnost novozaveznih nravnih norm za krščansko življenje (H. Schürmann)**
Pregledi (Conspectus)	92	**Hans Küng: Christsein (Msgr Weber)**
	105	**Kaj je po Hansu Küngu posebnost krščanstva (Heinrich Fries)**
	115	**Tudi teologija mora iti v šolo krščanske askeze (Anton Strle)**
	124	**Ne smemo se zanašati le na božjo pomoč, ampak ... (Anton Strle)**
	125	**Nadnaravno spočetje druge božje osebe — resnica ali midraš?**
	129	**Delna in krajevna Cerkev (France Perko)**
Ocene (Recensiones)	135	**Piere Teilhard de Chardin: Božje okolje (Anton Strle)**
	140	**Joseph Schumacher, Der »Denzinger« (Anton Strle)**
Poročila (Relationes)	142	**Bulletin signalétique (CNRS-Paris) (Marijan Smolik)**

yu issn 0006-5722

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljani
št 2
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2 **april—maj—junij 1976** **leto 36**

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. France Kvaternik.

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

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

Letna naročnina 160 din, posamezna številka 40 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Favultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typograhphia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

RAZPRAVE

Metod Benedik

PREROŠKI DUH USMERJA 13. STOLETJE

V podobo Kristusove Cerkve, ki sta jo izoblikovali dve tisočletji, so posamezna obdobja zarezala značilne poteze z dokaj različno intenzivnostjo.* S časi »mirnega« razvoja Cerkve so se vedno vrstili momenti, ko je le-ta v napetosti med skrajnostmi z naporom iskala svojo identiteto. Toda prav taka obdobja, ki so Cerkev postavljala pred najtrše preskušnje in v njen obraz orala najgloblje brazde, so navadno tudi najotipljiveje pokazala na resničnost besed njenega Ustanovitelja: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 20) in potrjevala njegovo obljubo učencem: »Prosil bom Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga ne vidi in ga tudi ne pozna; vi pa ga poznate, zakaj prebiva pri vas in bo v vas« (Jan 14, 16. 17), ali še naprej: »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jan 14, 26). Dogmatična konstitucija o Cerkvi zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora je takole povzela vlogo Svetega Duha v Cerkvi: »Na binkoštni dan je bil poslan Sveti Duh, da bi neprestano posvečeval Cerkev ... ta Duh je Duh življenja ... prebiva v Cerkvi in v vernikih kakor v templju ... Cerkev uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ... z močjo evangelija pomlaja Cerkev in jo vedno prenavlja ...« (C 4).

Pogled v razgibano preteklost Cerkve nam vedno postavlja pred oči nič koliko primerov, kako je Duh kot protiutež človekovim tipanjem po temi in njegovim zablodam obujal posamezne ljudi in po njihovem duhovnem bogastvu in izkustvu Cerkev pomlajal in obnavljal. Značilen, svojevrsten in zanimiv v tem pogledu je razvpiti »mračni« srednji vek, nam vedno nekoliko oddaljen in zavit v rahlo kopreno zamotanosti in nepoznanja, hkrati pa blizu zaradi velikih ljudi, ki so ga v svojem preroškem duhu usmerjali in katerih glas niti danes še ni utihnil. Tu imamo v mislih posebej 13. stoletje. Breme, ki so mu ga na ramena naložila prejšnja obdobja, od Konstantinskega preobrata prek vzhodnih razkolov do fevdalizacije Cerkve v zgodnjem srednjem veku, vsekakor ni bilo lahko; toda prav to stoletje nas vedno znova privlači s kopico imen, ki jih tudi prihodnost ne bo mogla izbrisati s strani zgodovine Cerkve.

Kakšno je pravzaprav bilo 13. stoletje? Močna misijonska dejavnost med germanskimi in slovanskimi narodi, ki je Evropo povezala v dokaj

* Predavanje na Teološki fakulteti v Ljubljani za proslavo Tomaža Akvinskega 30. I. 1976.

kompaktno krščansko družino, je bila že zdavnaj končana. Nekdanja notranja enotnost, značilna poteza zgodnjega srednjega veka, v katerem je Ecclesia universalis vključevala vse odtenke javnega in zasebnega življenja in vera vsemu dajala osnovni ton[1], v katerem sta bili Cerkev in država ena sama politično-religiozna stvarnost, se je začela krhati. Med posameznimi državami ali tudi med papeštvom in državami so zazijale globoke razpoke. Na vseh področjih so se rojevale centrifugalne sile, znanilke bodočega razkroja[2].

Notranjemu življenju Cerkve pa je prav tesna povezanost Cerkve z državo na vseh ravneh v zgodnjem srednjem veku zapustila nič kaj razveseljivo dediščino: fevdalni duh se je kmalu vrinil vanjo in v njej tudi zagospodoval. Sedeži bogatih škofij in premožnih opatij so postali privlačna mesta za plemstvo in že se je začela pojavljati sekundogenitura, ki je še dolga stoletja nadležno spremljala Cerkev. Laična investitura s strani vladarjev je simonijo privedla do pravega razcveta, in četudi so se nekateri papeži, posebej naj omenimo Gregorja VII. in njegov krog, z vsemi silami borili proti takim nerednostim in včasih dosegli tudi zmage, zla niso mogli izkoreniniti. Razmere v Cerkvi je nazorno pokazal Bernard iz Clairvauxa, ki mu včasih pravijo »božji vihar, ki je privršal nad srednji vek«. O menihih iz clunyjevskega samostana, ki je bil v 12. stoletju daleč od prvotne zglednosti, je pisal: »V pogovorih jim nikoli ne steče beseda o svetem pismu, nikoli o reševanju duš. Slišiš samo mlatenje prazne slame... Obleka, ki naj bi bila znamenje ponižnosti, je postala znamenje ošabnosti. Vitez in menih kupujeta isto sukno... Videl sem opata, za katerim je šlo spremstvo na več kakor šestdesetih konjih; ko so šli mimo tebe, si moral nehote pomisliti na graščake in ne na samostanske pastirje, ne na vodnike duš, marveč na pokrajinske vrhovne poveljnike... Nečimrnost brez primere. Cerkev se lesketa v svojih stavbah, zraven pa umira v revnih ljudeh. Stene oblači z zlatom, svoje otroke pa pušča nage...« V pismu škofu Henriku v Sensu je obsojal kupčevanje s cerkvenimi službami in kopičenje nadarbin: »Če se kdo povzpne do visokih služb z denarjem, z imenitnostjo svojega rodu in z zvezami, nikakor ni prav. Nekateri neprestano koprne, da bi dobili čim več nadarbin...« Naprej pravi z grenko ironijo: »Golobradi mladeniči, ki samo zaradi plemenitega rodu prejemajo cerkvena dostojanstva, prihajajo v duhovniško službo naravnost izpod vzgojiteljeve palice; nemalokrat se bolj vesele, da jih več ne tepejo, kot pa zaradi oblasti, ki so jo prejeli«.[3]

Kot že toliki prej, so škofje na III. lateranskem koncilu ugotavljali, da je »Cerkvi vedno potrebno, da se obnavlja in zboljšuje«. Prav v tem času se je tudi med širokimi ljudskimi masami vse bolj budila zavest, da bi bilo treba živeti bolj v evangeljskem duhu. Na te zahteve so skušala odgovoriti razna uboštvena gibanja, bogomili, valdenci, katari, ki pa so zašla v krivoverstvo in razkol, avtentičen odgovor znotraj Cerkve pa sta dala s svojima ustanovama Frančišek in Dominik.[4]

---

[1] M. Benedik, **Obča cerkvena zgodovina** (za interno rabo slušateljev TF), Ljubljana 1974, 54, 60.

[2] J. Lortz, **Storia della Chiessa nello sviluppo delle sue idee**, I, Alba 1969, 491.

[3] **Leto svetnikov** III, Ljubljana 1972, 396 sl.; D. Lacordaire, **Sveti Dominik**, Dubrovnik 1921, 11.

[4] H. Jedin, **Kleine Konziliengeschichte**, Freiburg 1969, 45.

Ob vstopu v 13. stoletje ne moremo mimo osebe Inocenca III., pa naj ga gledamo kot papeža-vladarja ali kot tistega, ki je bil v najtesnejšem stiku z obnovitelji in obenem tudi sam veliko delal za reformo Cerkve. Če nekateri pravijo, da sta bila nosilca Cerkve v 13. stoletju dominium mundi in fuga mundi, sama po sebi takó različna, bi lahko dodali, da se ravno v osebi Inocenca III. tudi najbolj zlivata: gre za papeža, ki je sijajno izpolnil program Gregorja VII. — z njim je papeštvo zavladalo z absolutno suverenostjo nad svetom — obenem pa je prav polnost oblasti, ki jo je izvajal v zavesti, da mu je dana od Boga, v njem stalno budila globok čut za odgovornost; ta ga je nemalokrat prisilil, da je za trenutke pustil skrbi vladanja in upravljanja in se posvetil meditaciji v samoti. Za papeža je bil izbran sedemintridesetleten (nemški kronist je takrat zapisal: ojoj, tako mlad papež, Gospod, pomagaj vendar svojemu krščanstvu); več čas svojega papeževanja se je energično boril za »svobodo« Cerkve, za to, da bi jo rešil »varstva« svetne oblasti. Leto pred smrtjo, 1215, je sklical in vodil IV. lateranski koncil — na njem se je zbralo kar okoli 1300 škofov in prelatov — ki je spet nakazal pomembne smernice za obnovo Cerkve, predvsem na pobudo daljnovidnega papeža, ki mu ni manjkalo izostrenega posluha za znamenja časa. Obenem je to že doba, ko sta nastopila dva vodilna obnovitelja verskega življenja v 13. stoletju — Frančišek in Dominik.[5]

Kako je preroški duh posegel v 13. stoletje in ga usmerjal? Kdo pravzaprav je prerok? V naših predstavah se je pojem preroka skoraj povsem zlil z idejo videnj in napovedi prihodnjih dogodkov, toda, kot pravi naš teolog, »je prerok v prvi vrsti tolmač božje volje, od Boga samega pooblaščeni konzul nebeškega cesarstva in njegovih vladstvenih zahtev. Vizionarstvo je le epizoda, morda konec in potrdilo poklica, ni pa stalna življenjska funkcija«.[6] Takó je prerok predvsem tisti, ki spregovori v božjem imenu, da bi ljudem razodel, kakšen pomen imajo posamezne stvari v luči božjega načrta, ali, kot pravi Congar, je »človek, ki vstane proti temu, da bi sredstvo postalo cilj, da bi zunanje oblike iskali in jih gojili zaradi njih samih; je tisti, ki onstran vsake črke hoče izkristalizirati duha«.[7] V tem smislu ima preroštvo svoje določeno mesto v Cerkvi v vsakem času. Med glavne teme današnje ekleziologije spada tudi misel, da Bog kliče k dejavnemu uresničevanju odrešitvenega načrta celotno božje ljudstvo, ne le hierarhije. V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo, da je »sveto božje ljudstvo deležno tudi Kristusove preroške službe«, in dalje, da »Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi božje ljudstvo, marveč deleč svoje darove ‚slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve ...« (C 12). Res so marsikdaj — in še vedno — premočno postavljali v nasprotje službeno duhovništvo in preroštvo, službo in karizmo, toda tudi ta napetost, nekoliko celo neizbežna, za Cerkev končno

---

5 J. Lortz, **n. d.** 502 sl.

6 S. Cajnkar, **Misli o svetopisemskih knjigah,** Maribor 1962, 87.

7 Y. Congar, **Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,** v: Unam Sanctam 20 (Paris 1950), 196—226.

ni nesreča, ampak nasprotno, znamenje življenja, dinamike, upora proti sklerozi, ki sicer tako resno ogroža vsako ustanovo.[8]

Če v omenjenem smislu govorimo o preroštvu, ali ga mar moremo odrekati vrsti oseb, ki so tako globoko posegle v razvoj Cerkve v 13. stoletju: Frančišku in Dominiku, ki sta prežeta z idejo uboštva v skladu in soglasju z nosilci hierarhičnih služb takó smelo obnavljala Cerkev; papežu Inocencu III. in kardinalom iz njegovega kroga — posebej omenimo kardinala Hugolina, kasnejšega papeža Gregorja IX. — ki so v zapletenem labirintu reformnih poskusov — nekatera uboštvena gibanja so takrat že zašla v razkol — spoznali poslanstvo Frančiškove in Dominikove misli in jo podprli; Aleksandru Haleškem, Albertu Velikem, Bonaventuri, Tomažu, Duns Skotu in še komu, ki so na visokih šolah s svojimi razglabljanji odprli nove razsežnosti znanostim in predvsem spoznavanju Boga; še nekaterim drugim papežem tega stoletja, ki so z izostrenim posluhom za prave vrednote znali v obnovo Cerkve pritegniti preskušene in razgledane ljudi?

Skoraj ukoreninjena navada je, da ob razvrščanju vélikih imen 13. stoletja postavljajo vzporedno sodobnika ustanovitelja Frančiška in Dominika ter njuna velika sinova, učitelja Tomaža in Bonaventuro. Pa je vendarle vabljivo, morda še bolj, primerjati asiškega ubožca z Akvincem.

Na prvi pogled opazimo živo nasprotje med njima. Frančišek je živahen pesnik, ki se ne trudi mnogo, da bi komu kaj dokazal, Tomaž pa vse svoje življenje posveča dokumentiranju poganske in krščanske literature. Frančišek meni, da je dovolj, če razkrije svoje srce pred mohamedanci, da bi jih s tem odvrnil od njihove vere, Tomaž se ustavlja ob preciznih distinkcijah in dedukcijah o absolutnem in akcidentalnem, da bi odvrnil napačno razumevanje Aristotela. Popularna poezija sv. Frančiška in skoraj racionalistična proza sv. Tomaža skupaj predstavljata močno rast krščanstva. Frančišek nič ne ugovarja, če ga kličejo za božjega trubadurja, ni pa zadovoljen s trubadurskimi idoli. Tomaž ni vodil Kristusa k Aristotelu, ampak Aristotela pripeljal h Kristusu. V dobo, za katero sta značilna močno prizadevanje po čim večji svobodi duha — čeprav tolikokrat slišimo govoriti o »mračnem« srednjem veku in jalovi sholastiki — in ortodoksno-teološka renesansa človekove notranjosti, sta posegla vsak po svoje, drug drugega sta dopolnjevala. Eden je izpopolnjeval človeško družbo, drugi je bistril razum. Šlo je pravzaprav za edinstveno srednjeveško gibanje, močnejše od vseh reformacij. Ne da se zanikati, da je bil Tomaž Akvinski eden od velikih osvoboditeljev človekovega duha, ki je znal uskladiti razum in vero. Veri je pokazal pot k eksperimentalni znanosti in rehabilitiral čutila, da so lahko postala okna duše. Ali bi mar kdo mogel trditi, da je Frančišek črpal inspiracijo za svojo pesem bratu soncu pri Ovidiju, ali da je Tomaž prvotno zajemal pri Aristotelu? Gotovo ne! Oba sta imela pred seboj čisto drugega učitelja — Kristusa. Prav ob tesni povezanosti z njim sta mogla opraviti vsak svoje veliko preroško poslanstvo, ubožni Frančišek in učeni Tomaž. Oba sta v zgodovini 13. stoletja pravzaprav opravila isto delo, eden na katedri, drugi med ljudmi na ulici: kristjane sta spet približala h krščanstvu.

[8] R. Aubert, **Vorwort — Die Propheten in der Kirche**, v: Concilium 8/9 (1968) 491 sl.

O Tomažu pravijo: »Quod articulos scripsit, tot miracula fecit«[9], in še dalje: »Ta edinstveni učitelj ni pisal le za svoje stoletje, ampak je takoj pripadal tudi prihodnosti«.[10] Tomaž se je zavedal, da svoje poslanstvo najbolj spolnjuje z iskanjem in razlaganjem resnice. Svoj poklic je tesno povezal s Kristusom: čutil je, da njegov nauk samo takrat nekaj velja, če ga Kristus spremlja in potrjuje, sicer je vse odveč. Njegov velik pomen je v tem, da je klasično formuliral nov filozofski sistem, na vse strani točno določen in obenem precizno razčlenjen. Natančno je nakazal pravice razuma, pa tudi njegove meje, potrdil je, da se je z razumom možno dokopati obilnega znanja o človekovi naravi, o resnici, o Bogu kot začetniku stvarstva. Vrhunec je gotovo dosegel na področju sistematične teologije, kateri je posvetil svoje glavno delo. Summa theologica. Po mnenju mnogih je velika Tomaževa zasluga v tem, da je v kulturno dediščino zahoda brez škode vključil vrednote antične in islamske filozofije, premagal duhovno krizo, ki se je na zahodu pojavila ob stiku z islamom v času križarskih vojn in celo vzpostavil notranjo duhovno premoč zahoda ne le v svojem času, ampak tudi za prihodnost[11].

Frančiškovo preroško poslanstvo največkrat povezujejo z njegovim naporom za resnično evangeljsko življenje, v katerem ima učinkovito moč ideja uboštva. Prav zato si raje oglejmo drugo, nič manj značilno potezo. Leta 1219 se je Frančišek napotil v Egipt k sultanu in mu govoril o Kristusovem evangeliju. Njegova življenjepisca Tomaž Celano in Bonaventura ob tej priliki zanj uporabljata pavlinski izraz »Kristusov vojščak« (2 Tim 2, 3). Ko Pavel tako nagovarja učenca Timoteja, brez dvoma pri tem ne misli na oboroženega vojaka, ampak na tistega, ki trpi za evangelij v povezanosti s Kristusovim trpljenjem in njegovo smrtjo. Uporaba istega izraza za križarje, kot to redno najdemo v tedanjih papeških dokumentih, nikakor ni v skladu s Pavlovim duhom. Ravno tako ne, ko Bernard iz Clairvauxa navdušuje za križarsko vojno: »Dajte, vojščaki! Tu se vam ponuja priložnost, da se brez nevarnosti bojujete, slavno zmagate in umrete z zavestjo, da ste s pridom živeli«[12]. Če življenjepisci uporabljajo ta izraz za Frančiška, potem dobi tu drugačen pomen: ne takega, kot je bil takrat v rabi, ampak spet pavlinskega. Frančiškovo preroško poslanstvo stoji tu v popolnem nasprotju s križarskimi ideali, je klic k mirnemu misijonarjenju brez nasilja, predvsem pa se obrača proti nasilju, ki so ga izvajali celo v Kristusovem imenu. Frančišek je pomagal krščanstvu, da je versko obnovo ločilo od križarskih vojn, ki so hotele islam premagati s silo. Kot nasprotje temu je oznanjal evangeljski mir, dar od zgoraj, in zmago, ki jo je Kristus dosegel s svojo smrtjo in vstajenjem[13].

Eno od številnih uboštvenih reformnih gibanj se je začelo okoli leta 1175 v Lyonu. Tu je bil začetnik trgovec Peter Valdes. Vendar je že kmalu po nastanku tega kroga lyonski škof Petru in njegovim pristašem — imenovali so se »pauperes Christi« — prepovedal pridiganje; to je potrdil tudi

---

9 A. Trstenjak, **Zgodovina filozofije**, Ljubljana 1957, 74.
10 H. Wolter, **Die Blütezeit der Scholastik und der abendländischen Universität**, v: Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968, 392.
11 G. Schnürer, **Kirche und Kultur im Mittelalter** II, Paderborn 1926, 393 sl.
12 **Leto svetnikov III**, Ljubljana 1972, 409.
13 G. Basetti-Sani, **Franziskus von Assisi**, v: Concilium 8/9 (1968), 495.

papež Lucij III. leta 1184. In vzrok? Neuki in nepripravljeni potujoči pridigarji so ob oznanjevanju uboštva — in ne moremo trditi, da prvotno ne bi imeli resnično dobrih namenov — zašli ne le v grobo kritiko Cerkve, ampak tudi, kar je čisto razumljivo, zaradi neznanja v najrazličnejše verske zablode. Prav v stiku z njim je Španec Dominik spoznal svoje poslanstvo. Prvotno je imel popolnoma drugačne načrte; hotel je delovati doma ali v misijonih kot regularni kanonik, toda ko se je srečal z valdenci v južni Franciji, je uvidel, kaj je njegovo delo: ljudstvo potrebuje oznanjevanje, toda ne po svoje prikrojeno, ampak pravi, zdrav nauk, ki je v skladu s Cerkvijo in si ga je treba pridobiti s temeljito pripravo. Njegov preroški duh je res znal prisluhniti znamenju časa — Dominik je ustanovil red pridigarjev, ki mu je še posebej naloženo, da »v študiju in nauku človeške in božje znanosti, v oznanjevanju božje besede v pridigi in pouku« skrbi za zveličanje duš[14]. Kako je red sprejel to Dominikovo zamisel, nam pokažejo naslednja desetletja. Cela vrsta »generalnih študijskih hiš« je usposobila ne le mnoge dobre pridigarje, ampak svetu dala tudi izvrstne učitelje, kot je bil Albert Veliki, mož izredno širokega znanja, nekateri mu pravijo tudi »pionir znanosti«, Tomaž Akvinski, »doctor angelicus«, »knez in mojster med sholastičnimi učeniki«[15], Peter iz Tarantasije, poleg sv. Bonaventure najboljši strokovnjak na lyonskem koncilu 1274 in poznejši papež Inocent V.

Za pravo preroštvo je značilno, da je avtentično; v vsej zgodovini Cerkve so se namreč pojavljali vizionarji, ki so se imeli za nosilce posebnih poslanstev, toda neredko so izzvali katastrofe. Kriterij za to avtentičnost je na eni strani celostna usklajenost z evangelijem, na drugi strani pa delovanje v povezanosti s Cerkvijo, ali, kot pravijo, »pot ljubezni in reda«. Ni manjkalo prerokov, ki so imeli osebno zdrave in resne namene, toda zmanjkalo jim je potrpežljivosti, da bi se bili uklonili tej poti. V Nauku dvanajsterih apostolov iz prvega stoletja beremo pomenljive besede o prerokih: »Vendar pa ni prerok vsakdo, ki govori po navdihnjenju, ampak samo tisti, ki ravna kakor Gospod. Po tem, kako živi, boste torej razločili krivega preroka od pravega. Vsak prerok, ki uči resnico, ne da bi izpolnjeval tisto, kar uči, je krivi prerok« (Didaché XI, 8.10).

Kako ustrezajo tej zahtevi preroški duhovi 13. stoletja? Mnogim od njih je Cerkev že za življenja, še bolj pa po njihovi smrti, priznala, da je bilo njihovo življenje v skladu »z Gospodovim načinom ravnanja«. Obratno so se tudi oni trudili, da je vse njihovo delo potekalo v skladu s Cerkvijo. V nasprotju s spirituali, ki so po svoje razlagali Frančiškovo pravilo, precej tudi pod vplivom svojevrstnih preroških napovedovanj cistercijanskega opata Joahima iz Fiore in s svojo nepokornostjo Cerkvi povzročali nemajhno zmedo, je razgledani pariški profesor Bonaventura, leta 1257 izvoljen za vrhovnega predstojnika frančiškanskega reda, to vprašanje reševal s treznim premislekom po smernicah papežev. Njegova preudarnost in široko teološko znanje sta nagnila Gregorja X., da mu je poveril pomembno delo za zedinjenje na lyonskem koncilu 1274. Učenjak Tomaž je ves svoj nauk prepustil razsodbi Cerkve. Kot navajajo življenjepisci, je pred smrtjo v Fossa Nuovi izpovedal: »Sprejmem te, Jezus, ti cena mojega odrešenja. Iz ljubezni do

14 **Leto svetnikov** III, n. d., 312.
15 **Leto svetnikov** I, Ljubljana 1968, 638.

tebe sem študiral in delal; tebe sem oznanjal in učil. Zoper tebe nisem nikdar nič rekel, če pa sem kaj rekel, to ni bilo vedoma in pri svojem mnenju nisem trdovraten. Če sem kaj učil o tem Zakramentu, kar bi ne bilo prav, prepuščam vse sodbi rimske Cerkve, da ona popravi. V pokoščini do nje odhajam zdaj iz tega življenja.«[16] V Frančiškovem Pravilu beremo: »Brat Frančišek obljubi gospodu papežu Honoriju in njegovim postavno izvoljenim naslednikom in rimski Cerkvi pokorščino in spoštovanje«. Poudarja, da so v dušnopastirskem delu vsi podvrženi krajevnemu škofu: »Bratje naj ne pridigajo v škofiji kakega škofa, ki bi jim to prepovedal«. Če pomislimo ob tem na številne potujoče pridigarje tistega časa, ki so pripadali različnim sektam ter svojevoljno in po svoje govorili, lahko razumemo pravi pomen tega navodila; Frančišek se je zavedal, da so škofje prvi odgovorni za oznanjevanje in da se je treba ukloniti njihovi razsodbi. V nasprotju z valdenci, katari in drugimi, ki so Cerkev zgolj bičali z ostro kritiko, niso se pa podvrgli njeni razsodbi, pravi Frančišek v svoji oporoki tudi glede navadnih duhovnikov: »Ker vidim v njih Sina božjega in ker so moji gospodje, nočem v njih gledati greha«[17]. Brez dvoma take besede in dejanja niso izraz nemoči posameznikov ali kakih kompleksov, ampak nasprotno njihove osebne veličine in preroškega poslanstva.

Za preroško poslanstvo je značilno tudi, da ob tem, ko odgovarja svojemu času in ga skuša usmerjati, posega hkrati tudi v prihodnost. Čeprav začne prvotni prerokov fortissimo ob udarcih mnogih odmevov pojemati, se vendarle ne zgubi. Ali mar ni obnova Cerkve, kateri smo mi sami danes priče, v nekih odtenkih še daljni odmev preroškega duha 13. stoletja? Ali mar ni tudi danes tolikokrat slišati zahteve po globokem in temeljitem poznanju odrešitvenega načrta in obenem po pristnem evangeljskem življenju v preproščini[18]? Preroki 13. stoletja tudi danes še govore!

Ni mogoče razumeti 13. stoletja, če ne opažamo, da je v njem raslo nekaj novega, kar je dajalo življenje. Če enemu od kasnejših obdobij rečemo renesansa, ko je šlo za prebujanje zanimanja za antično kulturo in umetnost, bi morda 13. stoletju smeli reči samo »nesansa«, rojstvo nečesa, kar je oplajalo krščanstvo tudi v naslednjih stoletjih. To obdobje nam morda otipljiveje kot katerokoli drugo, pokaže, da je preroški duh stalno navzoč v Cerkvi in je resnično integralni del življenja Cerkve; pokaže nam, kaj vse je moč doseči, če se preroki uklanjajo hierarhični službi in ima le-ta smisla za preroška poslanstva posameznikov; pokaže slednjič, da je Duh vedno navzoč v Cerkvi, tako včeraj, kot danes in bo tudi jutri.

---

16 Ibidem, 647.

17 **Vodilo manjših bratov.**

18 Naj tu samo spotoma omenimo življenje in delovanje papeža Janeza XXIII., oziroma tisti impulz, ki ga je on dal življenjskemu utripu Cerkve; kako se je prav ob njem vse bolj razraščala težnja, da bi v Cerkvi spet zavel svež veter preproščine in pristnosti, da bi se Cerkev po treznem premisleku otresla vsega, za kar tudi sama ugotavlja, da je postalo sčasoma nepotrebna navlaka in celo ovira. Ni brez pomena, da je šel papež molit za uspeh koncila prav na Frančiškov grob. Tomaža Akvinskega izrecno omenjajo, kar je prava redkost, celo koncilski odloki. DV 16 pravi, da je treba bogoslovce učiti, naj bi »razjasnili zveličavne skrivnosti s pomočjo razmišljanja pod vodstvom učitelja sv. Tomaža«. Tomaža kot učitelja priporočajo vsi zadnji papeži. Pavel VI. je marca 1964 govoril na Gregorijanski univerzi: »(Profesorji) . . . naj spoštljivo poslušajo glas cerkvenih učiteljev; med njimi ima prvo mesto vzvišeni Akvinec. Njegov nauk je najprimernejše sredstvo ne le za utrjevanje temeljev vere, ampak tudi za koristno in varno doseganje sadov zdravega napredka« (AAS 56/1964/365).

Literatura

BENEDIK M., **Obča cerkvena zgodovina** (za interno rabo slušateljev TF), Ljubljana 1974.

BONAVENTURA da Bagnoregio, **Put duha k Bogu** (hrv. prevod Itinerarium mentis in Deum), Zagreb 1974.

BOUGEROL J. G., **San Bonaventura un maestro di sapienza,** Vicenza 1972.

BRUYNE de E., **S. Thomas d'Aquin,** Bruxelles 1928.

CAJNKAR S., **Misli o Koncilu** (1. zasedanje), Ljubljana 1967.
IDEM, **Misli o svetopisemskih knjigah,** Maribor 1962.

CHESTERTON G. K., **St. Thomas Aquinas,** New York 1933.
Concilium 8/9 (1968).

CUTHBERT-WIDLOECHER, **Der heilige Franz von Assisi,** Kolmar.

ECKERT W. P., **Das Leben des heiligen Thomas von Aquino,** Düsseldorf 1965.

FELDER H., **Die Ideale des hl. Franziskus,** Paderborn 1927.

FRANZEN A., **Kleine Kirchengeschichte,** Freiburg 1970.

IDEM, **Papstgeschichte,** Freiburg 1974.

HAHN G., **Die abendländische Kirche im Mittelalter,** Freiburg 1942.

Handbuch der Kirchengeschichte, ed. JEDIN H., III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968.

JEDIN H., **Kleine Konziliengeschichte,** Freiburg 1969.

HUEHNER H., **Gezeiten der Kirche in zwei Jahrtausenden,** Würzburg 1970.

LACORDAIRE O.H.D., **Sveti Dominik** (hrv. prevod), Dubrovnik 1921.

Leto svetnikov, Ljubljana I 1968. II 1970, III 1972, IV 1973.

LOPEZ R., **Rojstvo Evrope,** Ljubljana 1969.

LORTZ J., **Storia dela Chiesa nello sviluppo delle sue idee, I Alba 1969.**

MARTINI C., **San Bonaventura,** Vicenza 1973.

SCHNUERER G., **Kirche und Kultur im Mittelalter** II, Paderborn 1926.

TRSTENJAK A., **Zgodovina filozofije,** Ljubljana 1957.

TURK J., **Pota in cilji sholastike,** Groblje-Domžale 1939.

Povzetek

PREROŠKI DUH USMERJA 13. STOLETJE

Metod Benedik

Sveti Duh je v Cerkvi stalno navzoč, jo »uvaja v vso resnico, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, jo z močjo evangelija pomlaja in prenavlja«. Posebno v obdobjih kriz deluje po prerokih, ki znajo brati »znamenja časov«, ki hočejo onstran vsake črte izkristalizirati duha, ki vstajajo proti temu, da bi sredstvo postalo cilj.

Trinajsto stoletje je nosilo težko breme, ki so mu ga z vdorom fevdalizma v Cerkev naložila prejšnja stoletja. Kot preroki so takrat nastopali Frančišek, Tomaž, Dominik in drugi; učinkovita sila njihove obnove Cerkve je bila ideja uboštva ter spoznavanja in oznanjevanja čiste evangeljske resnice. Ob tem jih je premišljeno podpiralo tedanje vodstvo Cerkve.

To obdobje otipljivo pokaže, da je preroški duh resnično integralni del življenja Cerkve, pokaže, kaj more doseči iskreno sodelovanje prerokov in hierarhične službe, pokaže, da je Duh vedno navzoč v Cerkvi, tako včeraj, kot tudi danes in jutri.

Zusammenfassung

GEIST DES PROPHETENTUMS LENKT DAS 13 JAHRHUNDERT

Metod Benedik

Der heilige Geist ist in der Kirche immer anwesend, er »führt sie in alle Wahrheit, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben, durch die Kraft des Evangeliums lässt er die Kirche allezeit sich verjüngen und erneut sie«. Besonderes in den Krisenzeiten wirkt er durch die Propheten, die »Zeichen der Zeit« lesen, die jenseits aller Buchstaben den Geist herauskristallisieren wollen, die sich dagegen wenden, dass das Mittel zum Ziel wird.

Das 13. Jahrhundert musste eine schwere, durch das Eindringen des Feudalismus in die Kirche in vorigen Jahrhunderten aufgezwungene Last ertragen. Als Propheten traten damals Franziskus, Thomas, Dominikus und andere auf; die Stosskraft ihres Erneuerung-werkes der Kirche war die Idee de Armut und die Idee der Erkenntnis und Verkündigung der reinen evangelischen Wahrheit. Sie wurden dabei bedächtig durch die damalige Kirchenleitung unterstützt.

Dieser Zeitabschnitt zeigt handgreiflich, wie der Geist des Prophetentums wirklich eine integrale Komponente des Kirchenlebens ist; er zeigt, was alles eine aufrichtige Mitwirkung der Propheten und der Hierarchie erreichen kann; und endlich, dass der Leist in der Kirche immer anwesend und tätig ist, so gestern, wie heute und morgen.

Anton Nadrah OCist

EVHARSTIJA IN ŽIVLJENJE

Imamo kristjane, ki se kljub novim pokoncilskim bogoslužnim reformam pri bogoslužju, posebej pri mašni daritvi, dolgočasijo. Iz raznih razlogov še prihajajo v cerkev, morda le nekajkrat na leto, ne moremo pa zanje reči, da s Kristusovo daritvijo sodelujejo. Druga, vedno bolj številna skupina kristjanov pa k maši sploh več ne prihaja. Njihov stik s Cerkvijo je zelo rahel. Kaže ga krst, cerkvena poroka in cerkveni pogreb. Vsak apostolski delavec si zastavlja vprašanje, zakaj veliko tistih, ki se imajo za kristjane, k mašni daritvi več ne prihaja, če pa prihaja, z njo skoraj ne sodeluje. Potrebno je poznati vzroke, če hočemo, da naše apostolsko delovanje ne bo mahanje po zraku. Ogledali si bomo le nekatere važnejše vzroke.

I. ZAKAJ MNOGI KRISTJANI K BOGOSLUŽJU (EVHARISTIJI) NE PRIHAJAJO IN Z NJIM NE SODELUJEJO

1. Sodelovanje z bogoslužjem, posebej z evharistično daritvijo, je povezano z vero. Čeprav se morda ljudje še štejejo za kristjane, ne moremo govoriti o živi veri pri tistih, ki z mašno daritvijo ne sodelujejo. Pri marsi-

kom pa se je že zelo zamajala vera v Boga. Človek, ki ne čuti več potrebe po bogoslužju in molitvi, je praktično nehal biti vernik. Anglikanski duhovnik P. van Buren pravi, da ni doigrala svoje vloge le teistična predstava, ampak tudi živi Bog sv. pisma in da on, čeprav je duhovnik, že dolgo več ne moli in ne opravlja liturgičnih opravil.[1] Edward Schillebeeckx ugotavlja, da poleg praktičnega zgubljanja vere tudi teologi »mrtvega Boga«, pristaši »radikalne teologije«, ki zagovarjajo »krščanski ateizem«, zelo vplivajo na opuščanje bogoslužja. Pri takem mišljenju postaja bogoslužje za mnoge problem. Za nekatere mlade je liturgija, čeprav prenovljena, že pretekla stvarnost.[2]

Do številnejšega in bolj poglobljenega sodelovanja z bogoslužjem bo prišlo le po prejšnjem sprejemu, poglobitvi in doslednejšem življenju po evangeliju. Velja Jezusov klic: »Spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mr 1, 15). Vidimo, kako potrebno je oznanjevanje, ki je časovno pred udeležbo pri bogoslužju.

Ali ima Bog za današnjo dobo poleg rednega oznanjevanja pripravljeno še kakšno drugačno zdravilo? Na podlagi nekaterih znamenj moremo sklepati, da je zdravilo za naš čas Sveti Duh sam, ki v raznih karizmatičnih gibanjih zelo učinkovito deluje in vodi ljudi k poglobljeni veri.

2. Marsikdo misli, da več ne potrebuje bogoslužja. To prepričanje je tesno povezano z izginjanjem vernosti. Že sv. Tomaž je učil, da je bogoslužje potrebno zaradi človeka. Ne potrebuje ga Bog, ampak človek, čeprav glede na Boga.[3] Človek v sekulariziranem svetu je postal takó samostojen, da misli, da ne potrebuje več božje pomoči. Zato se mu zdi bogoslužje nekaj tujega in odvečnega.

Če bo človek prenehal z bogoslužjem častiti Boga, bo začel častiti kaj drugega. V nevarnosti je, da bo postal mnogo večji malikovalec, kakor so bili nekateri primitivni narodi. Bogoslužje ni nekaj, kar je človeku le od zunaj naloženo, ampak je globoko utemeljeno v človekovi telesno duhovni naravi. Človek je ustvarjen po božji podobi, po podobi presv. Trojice. Ni samotar. Njegova osebnost se razvija v povezovanju s sočlovekom, a tudi in še bolj v povezovanju z Bogom, ki je kot njegov stvarnik vir njegove osebnosti. Človeka ne bo reševala pretirana in izključna zaverovanost v znanost in tehniko. Človek potrebuje dopolnila, ki mu ga prinaša bogoslužje. Kdor prav sodeluje z bogoslužjem, se ne odtujuje samemu sebi, ampak je vedno bolj človek. Tudi se ne odtujuje svetnim dejavnostim, ampak jih vedno bolj zvesto opravlja. Prav bogoslužje, posebej mašna daritev, ga usposablja, da svoje življenje spreminja v nesebično službo človeku.

3. Vsak kristjan more pritrditi, da k opuščanju bogoslužja veliko prispeva porabniška miselnost, praktični materializem, ateizem srca. Dobrine, ki jih je mogoče prešteti, stehtati ali kakor koli zmeriti, so za marsikaterega današnjega človeka mnogo bolj mikavne kakor tiste, ki jih prinaša bogoslužje. Prav zato se jim zdi nedeljska maša pretežka obveznost, ki ne prinese toliko (če sploh kaj prinese — tako mislijo), kolikor morajo zanjo

---

[1] Nav. E. Schillebeeckx, Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie, v: Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 80—81.

[2] Prim. E. Schillebeeckx, n. d., 81.

[3] 2—2 q. 91 a. 1 ad 3; q. 89 a. 1 ad 2; q. 81 a. 1 ad 1.

žrtvovati. Zato je razumljivo, da je marsikdo še pripravljen priti k maši za največje praznike, ne pa vsako nedeljo in zapovedan praznik. Tu ima svojo vlogo tudi vedno manjša pripravljenost ljudi na žrtve.

Rešitev je v prevrednotenju vrednot. Dokler sodobni človek ne bo bolj cenil duhovnih vrednot, se tudi za mašo ne bo mogel ogreti. Ljudje morajo spoznati, da užitki, ki jih prinašajo materialne dobrine, človeka ne morejo osrečiti, ampak mu morejo dajati le trenutna ugodja. Kristjani, ki vidijo svoj smisel življenja le v tekmovanju za čimboljši standard, bodo polagoma sami spoznali (morda prepozno), da to tekmovanje vodi v slepo ulico. Oznanjevanje pastoralnih delavcev naj bi jim do tega spoznanja pomagalo. Zlasti ne smemo zakramentov prikazovati kot »potrošniško blago«. Ljudje so navajeni na »daj — dam« metodo. Za določeno vsoto denarja dobiš toliko in toliko. Če začno zakramente takó pojmovati, so pozneje nujno razočarani, ker učinkovanja zakramentov ni mogoče meriti oziroma oceniti z materialnimi merili. Pri bogoslužju smo na področju svobodne božje ljubezni in ne bi bilo prav, če bi bili sebični računarji.

4. Bogoslužje se zdi sedanjemu človeku kljub reformi še vedno tuje. Gotovo bo stalna dolžnost Cerkve, da se bo ozirala na človeka, saj je liturgija zaradi človeka in ne človek zaradi liturgije. Bo pa vedno potrebno, da si bo tudi človek sam prizadeval, da se bogoslužju čimbolj približa, kajti v bogoslužju so tudi stvari, ki jih ni mogoče kaj bistveno spreminjati (npr. svetopisemska berila). Poleg tega je treba sprejeti, da je vse, kar je na svetu, omejeno in nepopolno.

5. Ljudje nimajo bogoslužja za vrednoto dostikrat tudi zato, ker o njem niso dovolj poučeni. Potrebne so različne oblike oznanjevanja, tudi s pisano besedo. Preveč smo poudarjali le dolžnost udeležbe pri mašni daritvi, premalo pa vrednost mašne daritve.

6. Kot zadnji vzrok nezanimanja mnogih ljudi za bogoslužje naj bo omenjen prepad (razklanost) med bogoslužjem in življenjem, ki ga ljudje doživljajo. Nauk 2. vatikanskega koncila je glede tega zelo zgovoren. Ko cerkveni zbor ugotavlja, da se motijo tisti kristjani, ki mislijo, da svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, nadaljuje: »Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi ti posli ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, katero po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih nravnih dolžnosti. To pri mnogih nastopajočo razklanost med vero, ki jo izpovedujejo, in njihovim vsakdanjim življenjem je treba prištevati med največje zablode našega časa. To sramoto so že v stari zavezi preroki silno grajali (prim. Iz 58, 1—12) in še mnogo bolj ji je v novi zavezi sam Jezus Kristus grozil s hudimi kaznimi (prim. Mt 23, 3—33; Mr 7, 10—13). Varujmo se torej napake, da bi postavljali v zgrešeno nasprotje z ene strani poklicno in socialno dejavnost, z druge strani pa versko življenje... Kristjani naj bodo marveč veseli, ker morejo po zgledu Jezusa Kristusa, ki je opravljal rokodelska dela, vso svojo zemeljsko dejavnost izvrševati tako, da človeška, družinska, poklicna, znanstvena in tehnična prizadevanja povezujejo v življenjsko celoto skupaj z verskimi vrednotami, da se pod njihovim najvišjim usmerjanjem vse naravna v božjo

slavo« (CS 43, 1). Koncil s tem obsoja razklanost med svetno dejavnostjo in bogoslužjem.

Ne bomo podcenjevali omenjenih pet razlogov, ki ljudi odvračajo od bogoslužja. Vendar se zdi, da je treba še posebej upoštevati na zadnjem mestu navedeni razlog. Če bodo kristjani znali in uspeli povezovati bogoslužje (evharistijo) z življenjem in življenje z bogoslužjem (evharistijo), bodo tudi vsi drugi razlogi, ki jih odvračajo od bogoslužja, v veliki meri zgubili svojo ostrino in vplivno moč. Razprava hoče prav pri tem pomagati

II. BOGOSLUŽJE VSEGA STVARSTVA

1. Kristus je naše vsakdanje življenje posvetil

Ko pridemo iz cerkve, imamo vtis, da smo iz svetega, božjega področja prešli v profano, zemeljsko, vsakdanje področje, v katerem ni prostora za Boga. Vse, kar je božjega, se nam v tem svetu zdi tuje. Karl Rahner pravi, da tisti, ki so zasidrani v tem svetu in v njem žive, ne čutijo, kako je ta svet daleč od Boga, saj so sami del tega sveta, kateremu so se popolnoma prilagodili. Človek, ki globlje versko živi in se umika v svetišče, pa čuti to nasprotje, prepad med delavnikom in Bogom. Zdi se mu, da je v stalni nevarnosti, da postane popolnoma posveten. Pri obhajanju evharistije v cerkvi doživlja sveto področje, božjo bližino, luč večnega življenja. V delavniku pa vidi profano, božjo oddaljenost, temo, povprečnost.[4]

Pri bogoslužju se srečujemo z istim Kristusom, ki je med svojim zemeljskim življenjem sprejel nase preprosto vsakdanje življenje. Velika večina njegovih let je bilo posvečenih rokodelskemu delu. Tudi njegovo javno delovanje ni bilo v prvi vrsti čas zmagoslavja in čudežev, ampak predvsem preprostih dni, polnih napora in skrbi. Vse to se je končalo s trpljenjem in smrtjo. Kristus je s tem posvetil vsakdanje življenje vsakega človeka. V našem vsakdanjem življenju deluje Kristusova milost in ga posvečuje. Ni torej tako, da se v vsakdanjem življenju kaže Bog le kot tisti, ki zahteva izpolnjevanje zapovedi. Božje življenje in njegova milost sta povsod tam, kjer se človek božjemu delovanju ne upira. Na milost ne smemo gledati takó, kakor da bi od zunaj prihajala v svet. Karl Rahner pravi, da svet v njegovi notranjosti, v njegovi korenini prešinja milost. Ta sloviti teolog govori kar o kopernikanskem preobratu v pojmovanju zakramentov. Ta kopernikanski preobrat je v tem, da na zakramente več ne gledamo kot na osamljeno srečanje človeka z Bogom, pri čemer naj bi Bog od zunaj posegal v svet in ga posvečal. Milost je vedno že v notranjosti sveta in duhovnih osebnosti. Zato ni poseben pojav poleg siceršnjega življenja ljudi, ampak je zadnja globina in korenina vsega tega, kar duhovno bitje izvršuje, živi in trpi, dela dobro, se bori proti svojemu egoizmu. Tudi Jezus je živel táko preprosto, vsakdanje, »profano« življenje. V njegovem vsakdanjem življenju, zlasti v njegovi velikonočni skrivnosti, ki je višek tega vsakdanjega življenja, nam je zagotovljena zmaga našega vsakdanjega živ-

[4] Prim. K. Rahner, Eucharistie und alltägliches Leben, v: Schriften 7², 205—208.

ljenja. Na milost moramo torej gledati kot na korenino svojega lastnega življenja, kot na naše upanje, potem jo bomo tudi v zakramentih drugače prejemali. Da dosežemo sveto, ni treba stopiti v svetišče. Ves svet pripada Bogu, ki je po svoji milosti že vse odrešil.[5] Seveda s tem ne bomo zabrisali razlike med svetiščem in svetom.

2. Vse človekovo življenje more in mora biti bogoslužje

Sv. Pavel je zapisal: »Rotim vas torej, bratje, pri božjem usmiljenju, dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev; tako bo vaše bogoslužje po pameti« (Rimlj 12, 1). Ko po Pavlovem naročilu svoja telesa darujemo Bogu, darujemo v skladu s semitskim načinom izražanja same sebe, svojo osebo s svojo svetno dejavnostjo. Svetna dejavnost torej more in mora biti za kristjana bogoslužje.

E. Schillebeeckx naglaša, da Kristusova drama na Golgoti ni cerkveno bogoslužje, ampak del človeškega življenja, ki ga je Kristus spremenil v bogoslužje. Šlo je za življenjsko daritev sredi sveta, sveto bogoslužje, vendar pravo bogoslužje, saj pismo Hebrejcem za Kristusovo daritev uporablja liturgične izraze. Bogoslužje je človeško življenje sámo. Na podlagi Jezusove življenjske daritve moremo svetno življenje kristjana imenovati bogoslužje.[6] Gre za bogoslužje v širšem pomenu besede.

Novozavezno božje ljudstvo je duhovniško ljudstvo: »K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte tudi sami vzidati kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovništvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pet 2, 5). Vsako dejanje ljubezni do človeka je prijetna daritev, ki je Bogu všeč (prim. Flp 4, 18). Prav takó so Bogu všeč daritve dobrodelnosti in miloščine (prim. Hebr 13, 16). S Kristusom so se začeli eshatološki časi, začetek končnega poveličanja sveta, zato je tudi bogoslužje, ki pripravlja na to končno poveličanje, sredi sveta. Z vsakim delom in celo z uživanjem hrane in pijače naj bi opravljali nekakšno bogoslužno dejavnost: »Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31).

Sveto bogoslužje je novozavezna novost. Kristus ni le glava Cerkve, ampak Gospod vsega stvarstva. Gre za novo stvarjenje v Kristusu. Svetno življenje sámo mora biti duhovno bogoslužje. Krščanska vera zato ni beg iz sveta v krščansko cerkveno bogoslužje (s tem ni rečeno, da bi posamezni kristjani ne smeli več časa posvetiti cerkvenemu bogoslužju, npr. po kontemplativnih samostanih). Ker ni le življenje krog oltarja hvalnica Kristusu, ampak tudi življenje v svetu, je razumljiva spodbuda 2. vatikanskega koncila: »Eshatološko upanje ne zmanjšuje važnosti zemeljskih nalog, ampak celo z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje« (CS 21, 3). »Pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39,2).

---

[5] Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 405—413.

[6] Prim. E. Schillebeeckx, n. d., 85—86.

3. Človek kot duhovnik pri bogoslužju vsega vidnega stvarstva

Bog je ustvaril svet, ga stalno ustvarja in vzdržuje v bivanju. Že zato je usmerjen na češčenje Boga, in sicer že s tem, da biva. Kot Stvarnikova mojstrovina ga hvali. Ves svet je odrešen, tudi snovni. Ves svet je naravnan na poveličanega Kristusa. Vse dogajanje na njem (kolikor tega dogajanja in razvoja ne moti greh) je veličastna kozmična liturgija.

Človek kot krona vidnega stvarstva je tudi duhovnik tega stvarstva. S svojimi duhovnimi zmožnostmi in z oblikovanjem stvarstva naj bi stvarstvo izrečno usmerjal na poveličanega Kristusa in na Očeta. Po posredovanju človeka dobiva bogoslužje sveta svoj vrh v evharistični daritvi. Globok pomen imajo tudi slavilni psalmi, s katerimi človek spodbuja stvarstvo, naj slavi Boga. Spomnimo se na 148. psalm, ki je hvalnica vesolja. Človek spodbuja, naj Boga hvalijo angeli, nebesna telesa, živali na zemlji, drevesa, mrtva narava in seveda vsi ljudje.

III. POSEBNO CERKVENO BOGOSLUŽJE

Če naj bi bila vsaka človekova dejavnost, tudi dejavnost pri oblikovanju sveta, že nekakšno bogoslužje, nastane vprašanje, kakšen pomen ima posebno cerkveno bogoslužje. Zlasti se to vprašanje zastavlja, če upoštevamo, da vse stvarstvo s svojim obstojem in urejenim delovanjem stalno hvali Boga in opravlja tako rekoč neprestano bogoslužje sveta. Zakaj ni dovolj, da bi se človek s svojo dejavnostjo le vključil v to bogoslužje in mu ne bi bilo potrebno vsako nedeljo in zapovedan praznik iti posebej k maši? Zakaj ni dovolj maša sveta? (1). Ako je posebno cerkveno bogoslužje potrebno, nas zanima, kako je povezano z bogoslužjem vsega vidnega stvarstva s človekom na čelu (2).

1. Zakaj je potrebno

1. Brez posebnega bogoslužja niti človekove svetne dejavnosti niti življenje sveta in njegova zgodovina ne bi imela v pravem pomenu narave bogoslužja. Dokler v polnosti ne nastopi absolutna prihodnost, je še vedno razlika med svetim in svetnim. Poslednji časi so v času Cerkve šele začetno navzoči. Na svetu še vedno gospodujeta greh in smrt. Bogoslužje vsega stvarstva je možno le v povezanosti z Jezusom Kristusom in njegovim odrešenjem. Vse stvarstvo opravlja svoje bogoslužje, kolikor je vključeno v bogoslužje Jezusa Kristusa, velikega in večnega duhovnika. Prav zato je potrebno tudi posebno bogoslužje, zlasti evharistična daritev.

Posebno bogoslužje je značilnost vseh verstev v vseh časih. Tudi v krščanstvu so vedno obhajali mašno daritev. Res v prvih stoletjih še niso imeli cerkvá, v katerih bi opravljali bogoslužje, a k bogoslužju so se kljub temu zbirali, in sicer po zasebnih hišah. To bogoslužje je bilo tesno povezano s svetnim bogoslužjem, kar kaže povezovanje evharistije z agapami. Svetno bogoslužje je bilo povezano s cerkvenim bogoslužjem in vanj vključeno. Šele povezanost z Bogom napravlja službo svetu in človeštvu za bogo-

služje. Evharistično bogoslužje nas usposablja za svetno bogoslužje in nas k njemu tudi pošilja.

2. Češčenje Boga, ki ga človek opravlja s svojo svetno dejavnostjo, je bolj vključno. Človek ima razum in svobodno voljo ter čustva. Kaj nenaravno bi bilo, če bi teh svojih zmožnosti v odnosu do Boga tudi izrečno ne uveljavljal. Kdor resnično ljubi bližnjega, to kdaj tudi na zunaj pokaže, sicer ne gre za pravo ljubezen. Kdor resnično ljubi Boga, bo to tudi v dejanju pokazal. Prav to se dogaja in naj bi se dogajalo pri cerkvenem bogoslužju. Kakor je potrebna izrečna vera v Boga, tako je potrebno tudi izrečno češčenje. Sicer je nevarnost, da bo krščanstvo le ideologija in ne življenje.

3. Krščanstvo je vera veselega oznanila o božji ljubezni, ki se ni kazala le v vsej odrešenjski zgodovini, ampak je stalna sedanja stvarnost. Božja ljubezen zahteva naš izrečen odgovor ne le v oblikovanju sveta, ampak v izrečnem obhajanju in proslavljanju čudovitih odrešenjskih božjih del, ki postajajo sedanja stvarnost. To se dogaja pri bogoslužju, posebej pri evharistiji.

4. Posebno cerkveno bogoslužje je potrebno kot vrhunec bogoslužja vsega vidnega stvarstva. Človekovo svetno bogoslužje dobiva svoj največji izraz v cerkvenem bogoslužju, pri katerem gre za najbolj intenzivno delovanje božje milosti, ki sicer že deluje v svetu. Tudi Jezusova daritev na križu je bila višek bogoslužja stvarstva. Od nje to bogoslužje tudi živi. Prav takó je posebno bogoslužje, zlasti evharistija kot zakramentalno obhajanje Kristusove velikonočne skrivnosti, potrebno za pravilen potek bogoslužja vsega stvarstva. V bogoslužju, zlasti v evharistiji, dobiva ves svet in človekovo delovanje v njem novo vrednost. Pri cerkvenem bogoslužju se bolj izrazito in izrečno uresničuje to, kar se že uresničuje v svetu. Pri mašni daritvi se ne začenja, kakor pravi Karl Rahner, popolnoma na novo nekaj, kar vsaj v neki obliki ni bilo že v svetu. Kar je že v srcih ljudi, to Kristus pri mašni daritvi dopolnjuje. Človek, ki že od doma nima dosti smisla za religioznost in se mu zdi izrečna religioznost pretirana, naj si predstavi tole: pri zakramentih je le bolj jasno in izrečno izraženo to, kar se dogaja v mojem življenju, česar ne smem zavreči, ampak moram sprejeti.[7] Seveda mora biti vsakdanje življenje res bogoslužje, da bo cerkveno bogoslužje višek tega svetnega bogoslužja.

5. Današnji človek še zlasti potrebuje posebno bogoslužje z evharistijo kot nujno potrebno dopolnilo svoje dejavnosti v svetu. Sicer mu grozi, da ga bosta znanost in tehnika usužnjila, namesto da bi mu služila. Bogoslužje mu daje priliko za zbranost in notranjo urejenost ter kaže na smisel njegovega življenja. Človeku govori, da ni največ vreden stroj, ampak tisto, kar je večnega v človeku, in seveda Tisti, na katerega je človek v svojih globinah usmerjen.

6. Bogoslužje uči človeka, da mu je poleg dela potrebno tudi praznovanje, ki kristjana usmerja k večnemu prazniku in k nebeški liturgiji, kjer človek ne bo več v nevarnosti, da bi postal suženj svojega dela.

---

7 Prim. K. Rahner, Uberlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 429; prim. 414—415, 420.

2. Povezanost z bogoslužjem vsega vidnega stvarstva

1. Cerkev je »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2), »zakrament človeškega odrešenja« (C 59), torej zakrament odrešenja za vse ljudi, tudi za tiste, ki so še zunaj njene vidne strukture. Ker pa je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10, 1), se zakramentalnost Cerkve najbolj odlično kaže prav pri bogoslužju, zlasti pri obhajanju evharistične skrivnosti. Cerkev mora s svojim bogoslužjem odrešenjsko vplivati na ves svet in na njegovo dejavnost, na bogoslužje vsega vidnega stvarstva. Zato mora biti bogoslužje pri oltarju povezano z bogoslužjem v življenju ter mora kristjane nanj usmerjati in jih za to bogoslužje tudi usposabljati, da bodo nekakšni duhovniki vsega vidnega stvarstva.

2. Videli smo že, da ne gre za delovanje milosti le pri bogoslužju v cerkvi, ampak tudi sredi vsakdanjega življenja, saj je milost dana svetu kot nekaj trajnega, kot najbolj notranja namenilnost njegove zgodovine.[8] Zato mora biti cerkveno bogoslužje povezano s svetnim bogoslužjem. Gre namreč za dve komplementarni obliki enega krščanskega življenja. Pri evangelistu Janezu je tam, kjer imajo drugi evangelisti poročilo o postavitvi evharistije, poročilo o umivanju nog — o službi ljudem. Po razlagi nekaterih eksegetov ima služba ljudem nekakšen evharistični pomen. Cerkvena liturgija nas pošilja v svetno liturgijo. Gre za pravo bratstvo z vsemi v Kristusu. Kdor loči zgodovino sveta, ki je posebna oblika bogoslužja, od evharistije, ne pozna ne najglobljega smisla sveta ne evharistije.[9] S tem seveda ni rečeno, da enega od drugega ne smemo razlikovati, a kdor razlikuje, še ne loči.

Karl Rahner pravi, da smo vsi naravnani na poveličanega Jezusa. Preden človek pride k maši, je že potopljen v kalvarijsko dramo, ki ima glavo in ude, Kristusa in ljudi. Zakramenti so povezani z liturgijo sveta, to je z božjo globino vsakdanjega življenja. Iz nje izhajajo, vanjo se spet vračajo. Brez te povezanosti bi šlo za prazne obrede. Treba je doumeti, da je v našem vsakdanjem življenju s svojo milostjo Bog na delu. Dokler človek ne bo odkril tega božjega vidika vsakdanjega življenja, se mu bodo zdeli zakramenti magičen ritualizem. Takega človeka bi bilo treba najprej z oznanjevanjem uvesti v religiozno milostno izkustvo.[10]

3. Da je treba bogoslužje, posebej evharistijo, povezovati s svetnim bogoslužjem, kaže že to, da duhovnik in vernik pri cerkvenem bogoslužju uporabljata snov, ki je sad dela človeških rok: kruh, vino, olje itd. Kakor človekova dejavnost pri bogoslužju dosega svoj vrhunec, tako naj bi imela pri njem svoj vir za svetno dejavnost, za bogoslužje sredi sveta.

4. Pri evharistiji je pod podobama kruha in vina Kristus najviše navzoč. Navzoč pa ni le pri cerkvenem bogoslužju, temveč tudi pri bogoslužju sredi življenja v naših sestrah in bratih ter tam, kjer jih je več zbranih v njegovem imenu (prim. Mt 18, 20). Tudi to kaže, da mora biti bogoslužje pri

---

[8] Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 423.

[9] Prim. E. Schillebeeckx, n. d., 94.

[10] Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 415—419.

oltarju tesno povezano z bogoslužjem v življenju. Služba Bogu in bližnjemu v cerkveni stavbi se mora prelivati v službo Bogu in bližnjemu sredi vsakdanjega življenja.

5. Bogoslužje pri oltarju mora biti povezano z bogoslužjem sredi vsakdanjega življenja zato, ker obojno bogoslužje, vsako po svoje, prispeva h graditvi sveta, a tudi h graditvi novih nebes in nove zemlje.

6. Povezanost cerkvenega bogoslužja z življenjem je posebno vidna pri prejemu obhajila. Sv. obhajilo je po nauku tridentinskega koncila »protistrup, s katerim se oproščamo malih grehov in se varujemo smrtnih« ter »hrana za duše, ki jih hrani in krepi« (DS 1638). Karl Rahner pravi, da je obhajilo zakrament delavnika, vsakdanja hrana za slabotne, za kristjana, ki je vedno znova lačen, ki je vedno znova slaboten, ki je v duhovnem življenju le povprečen človek. Čeprav nas obhajilo najgloblje povezuje z Bogom, globoko posega prav v naše vsakdanje življenje. Pri obhajilu prejemamo Kristusa, ki je bil za nas križan in je umrl. Z njim prejmemo najbolj notranji življenjski zakon vsakdanjega delavnika, namreč stalno umiranje, isto usodo, ki jo je sprejel nase Kristus. Učenec ne sme biti nad Učiteljem. Prav v moči evharistije smo poslani v vsakdanje življenje. Ker smo prejeli Kristusa, ki je bil za nas križan, smo z njim prejeli njegov križ in smrt. Evharistija ni le moč za naš delavnik, temveč z njo kot božjo voljo svoj delavnik tudi sprejmemo. V delavniku skupaj s Kristusom živimo, trpimo, umiramo. Kristusa, ki je s svojim skritim življenjem posvetil tudi naš delavnik, sprejmemo za notranjo postavo svojega življenja. S prejemanjem obhajila se takó vadimo sprejemati težave svojega vsakdanjega življenja. Delavnik je nadaljevanje obhajila v vsakdanjem življenju, če le iz obhajila živimo, saj se v delavniku srečujemo s Kristusom in njegovo milostjo. Vsakdanje življenje, v katerem sodelujemo s Kristusovo milostjo, je tudi najboljša priprava na naslednje obhajilo. Delavnik je torej treba prav vrednotiti in v njem prav živeti, da nas povezuje s Kristusom, z njegovim vsakdanjim življenjem. V vsakdanjem življenju in v obhajilu srečujemo Kristusa zastrto, v bratu in pod podobo kruha. Potrebna je naša vera.[11]

Sklep

Kar je bilo povedano o cerkvenem bogoslužju, posebej velja za evharistično skrivnost, ki je »središče svetega bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja« (Es 1, 1). Evharistična daritev je ali bi vsaj morala biti za večino kristjanov najpogostnejša oblika bogoslužja. Žal jo mnogi kristjani opuščajo. Naše pastoralno delovanje naj bi bilo še posebej usmerjeno na evharistijo, ki mora postati središče vsakega kristjana in vsake krščanske skupnosti. Ne le kot teoretična resnica, ampak predvsem kot osebno sprejeta vrednota. Ker je evharistija središče vsega krščanskega življenja, mora biti povezana z vsem življenjem. Tudi življenje mora dobiti evharistično naravo, naravo daritve, zvestobe Kristusu za vsako ceno. Daritev pri oltarju, ki je najodličnejši del kristjanovega življenja, se mora nadaljevati v vsakdanjem življenju, vsakdanje življenje pa mora dobivati svoj vrhunec pri daritvenem oltarju.

11 Prim. K. Rahner, Eucharistie und alltägliches Leben, v: Schriften 7², 209—220.

Povzetek

EVHARISTIJA IN ŽIVLJENJE

Anton Nadrah OCist

Razprava najprej obravnava nekatere vzroke, ki ljudi odbijajo od bogoslužja, zlasti od evharistije: pojemanje vere, prepričanje o nepotrebnosti bogoslužja, potrošniška miselnost, odmaknjenost in nerazumljivost bogoslužja, nezadostno oznanjevanje, razklanost med bogoslužjem in življenjem. Nato razglablja o tem zadnjem vzroku in skuša pokazati, da med bogoslužjem (evharistijo) in življenjem ni in ne sme biti prepada. Vsa človekova svetna dejavnost, ves razvoj sveta je v povezanosti s Kristusom posebna oblika bogoslužja. Kdor takó gleda na svojo dejavnost in na vse stvarstvo, zanj posebno bogoslužje z evharistično daritvijo ni nekaj tujega, temveč nujno potrebno dopolnilo in vrhunec bogoslužja vsega stvarstva.

Zusammenfassung

EUCHARISTIE UND LEBEN

Anton Nadrah OCist

Die Abhandlung bespricht zuerst einige Ursachen, welche die Gläubigen von der Liturgie, besonders von der Eucharistie, weghalten: Abnahme des Glaubens, Überzeugung, dass die Liturgie unnützlich ist, konsummgesellschaftliches Denken, Abstand und Unverständlichkeit der Liturgie, Zwiespalt zwischen Liturgie und Leben.

Dann behandelt er diese letzte Ursache und versucht aufzuzeigen, wie es zwischen Liturgie (Eucharistie) und Leben keine Unüberbrückbarkeit gibt und geben darf. Alle Tätigkeit des Menschen, alle Weltentwicklung wird in Verbundenheit mit Christus zur besondern Form der Liturgie. Wenn jemand seine Tätigkeit und das Weltall so aufnimmt, dann ist eine besondere Liturgie mit Eucharistiefeier für ihn nicht etwas fremdes, wohl aber Ergänzung und Höhepunkt der Weltallsliturgie.

Anton Strlè

TEOLOGIJA UPANJA

Teologija upanja je v zadnjem času zelo v ospredju zanimanja. Upanje je postalo osrednja téma teologije. O tem je napisanih mnogo obširnih knjig in na stotine razprav. V enem samem kratkem predavanju, povedati kaj temeljitega o teologiji upanja, je tvegana stvar. Podobo o teologiji upanja si bomo mogli ustvariti le v najbolj splošnih obrisih in samo pod nekaterimi vidiki. Zaradi preglednosti bo ta oris razdeljen na tri dele: Najprej si pokličimo v spomin nekatere razloge, zakaj je danes tako zelo naraslo zanimanje za vprašanja, ki se tičejo upanja (I); drugič naj kratko odgovorimo na vprašanje, na kaj se opira upanje, kakršnega oznanja krščanstvo, in na kaj to upanje meri kot na svoj cilj (II); tretjič bomo odstranili nekatera kriva pojmovanja glede upanja (III). Takó bomo vsaj nekoliko spoznali, kako velik pomen v današnji prelomnici časov ima krščansko upanje, ne le za posameznika, marveč za vse človeštvo.

I. Časovni položaj kot povod za aktualnost teologije upanja

Po krščanskem pojmovanju je vera po svojem bistvu naravnanost naprej, takšna naravnanost, ki na tem svetu nikdar ne pride do svojega konca in cilja. Že iz tega je jasno, da téma upanja ne more biti tuja teologiji, ki je metodično razmišljanje o vsebini krščanskega verovanja. Res pa je, da je upanje v teologiji v zadnjem času dobilo neprimerno več mesta kakor še pred nedavnim. Evangeličanski teolog Jürgen Moltmann, ki posebno veliko razpravlja o upanju, celo pravi: »Edini resnični problem krščanske teologije je problem prihodnosti«[1], s tem pa tudi problem upanja na tisto prihodnost, ki se je za človeštvo začela z obuditvijo Jezusa iz Nazareta od mrtvih in bo našla svojo dovršitev v drugem Kristusovem prihodu.[2]

Pobuda za to, da danes tudi v teologiji vidik prihodnosti dobiva vedno več tal, je med drugim tehnizacija in industrializacija današnjega sveta, ki je naravnan na načrtovanje in storilnost in se zato v njem močno uveljavlja med drugim tudi kibernetika. Po pravici opozarjajo, da je človek v predindustrijski dobi živel v sorazmerno zaključenem in statičnem redu. Na tisto, kar je že obstajalo, so ljudje večinoma gledali kot na edino možnost. Človek, ki je bil prej obrnjen bolj nazaj, gleda danes v prihodnost. In to ni nič čudnega: saj se danes marsikaj zgodovinsko več ne razvija v velikih obdobjih, temveč zelo naglo; razen tega ni nositelj razvoja le maloštevilna elita, temveč velika množica ljudi. Zgodovina poteka z veliko naglico. In nikogar ni, ki bi se ga izkustvo zgodovinskega spreminjanja ne tikalo hkrati z drugimi. To je z ene strani.

---

[1] J. **Moltmann**, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München (Chr. Kaiser) 1966[3], 12.

[2] Prim. K. **Rahner**, Die Frage nach der Zukunft, v: Schriften zur Theol. IX, Einsiedeln (Benzinger) 1970, 517—557, tu 520 sl.

Z druge strani pa se je danes v tem naglem razvoju in v načrtovanju z veliko jasnostjo pojavilo nekaj skoraj nepričakovanega, mimo česar pa človeštvo sploh ne more iti brezbrižno na dnevni red. In kaj je tisti nekaj? To je spoznanje zunanjih in notranjih mejá človeškega napredka in razvoja znanosti in tehnike in sploh človeškega načrtovanja, ne izvzemši kibernetiko. To je nekaj, kar postavlja pod vprašaj nekdanja vse preveč optimistična pričakovanja glede človeškega napredka. In prebujajo se tiste temne slutnje, ki so navdajale že Nietzscheja, ko npr. pravi: »Usmrtili smo Boga... Kaj smo storili, ko smo to zemljo odvezali od njenega sonca stran; kam se sedaj giblje, kam se gibljemo mi? Ali ne blodimo skozi neskončni nič, ali ne veje na nas dih praznega prostora? Ali ni vse postalo bolj mrzlo, ali ne prihaja neprenehno noč in vedno bolj noč? Kako naj se potolažimo?... Najsvetejše in najmogočnejše, kar je doslej imel svet, je izkrvavelo pod našim nožem.«[3] Te temne slutnje izzivajo k dejavnemu zavzetju stališča tako neverne ljudi kakor tudi nas kristjane. Gre za vprašanje: Ali ne vodi nekritično in slepo sprejeto sekularizirano verovanje v neomejeni napredek sveta danes v slepo ulico?

Pomislimo samo na eno. Še pred desetimi leti so svet poplavljale futurološke knjige, ki so z zanosnim optimizmom opisovale položaj sveta v letu 2000. Ljudje so sanjali o tehničnem in gospodarskem raju, ki da bo vedno lepši in vedno bolj osrečujoč. In danes — deset let za tem? Danes že prihajajo drugačne knjige. In te nove knjige dajejo signal za **začetek zelo drugačne zavesti.** Pojavlja se zavest o prelomnem položaju današnjega časa. Pred nedavnim je v Rimu poseben klub obravnaval vprašanje o položaju človeštva in nato izdal knjigo z naslovom »Meje rasti«. Tej knjigi podobno je neuradno poročilo o človekovem okolju, izdano lanskega leta po naročilu generalnega tajnika konference za varstvo okolja pri OZN (UNO). To poročilo so izdelali ob sodelovanju 124 svetovavcev iz 48 dežel. Tudi ta knjiga, ki je izšla v nemškem prevodu pod naslovom »Kako rešiti našo zemljo?« (»Wie retten wir unsere Erde?«), je zbudila veliko pozornost. S temi in podobnimi spisi se je v svetovnem obsegu začela razprava o kritičnih problemih človeštva naših dni. To je začetek nove zavesti in hkrati konec nekritičnega verovanja v materialen napredek. Danes stopa na dan odkritje, da živimo v svetu, ki so mu postavljene **meje.** Obenem odkrivamo, da **dosegamo te meje že v naši generaciji.** Spomnimo se npr. na pomanjkanje surovin in na onesnaženo okolje ne le na Zahodu, ampak tudi na Vzhodu. Spričo teh in drugih pojavov doživlja danes človeštvo kakor nekak šok. Naša industrijska družba stoji na takšni točki razvoja, vsaj mnogokje, ob kateri se v vedno močnejših obrisih začenjajo kazati zunanje in notranje meje, ki imajo daljnosežen pomen za prihodnost človeštva. Prvikrat v zgodovini je nastopila neodložljiva življenjska nuja, da se človeštvo vpraša: Kakšno ceno bo treba plačati za neomejeno materialno rast? Vedno več ljudi vidi, kako neogibno potrebno je še v kratkem poiskati neki izhod iz tega, da ne bo prepozno. Posledice, ki bi sicer nastale, nikakor ne dovoljujejo, da bi brezkončno nadaljevali s to rastjo. Človeštvo se čuti danes prisiljeno vzeti na znanje omejenost planeta, na katerem prebiva. S tem je

[3] Fr. **Nietzsche**, Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125.

naši generaciji dan izziv, ki ga ni dovoljeno kratko malo odriniti naprej, češ da naj o tem razmišlja poznejša generacija. Bistveno predrugačenje je treba doseči še v tem našem desetletju; to je mnenje vodilnih mož na vseh področjih znanosti.[4]

Omenjenim zunanjim mejam, na katere je zadelo človeštvo v svojih naporih za boljšo prihodnost in za spolnitev svojih upanj, pa se pridružujejo še **notranje meje.** Christa Mewes npr. pravi: »Narode zahodnega sveta ogroža duševno obolenje, ki je toliko nevarnejše, ker glede obsega svoje razširjenosti ni niti diagnosticirano niti poznano. Ta kugi podobna nevarnost se imenuje nevrotična zanemarjenost in opustošenost.« In Christa Mewes omenja kot nevrotične simptome med drugim nesposobnost vzdržati v kakem težjem položaju; bistveno zmanjšanje pripravljenosti na žrtve, neomejeno hlepenje po intenzivnih čutnih užitkih, ki se javlja npr. v narkomaniji; hlepenje po oblasti in nasilju, itd.[5]

Zavest o človekovih zunanjih in notranjih mejah smo lahko razločno opazili tudi pri nas, če smo npr. brali zapise pod rubriko »Zakaj mislim, upam in delam?« v Delu l. 1973. Med drugimi je slikarica odgovorila:

»Zakaj mislim? — Najbrž zaradi čudežnega naključja? ... Zakaj upam? — Upam pa ne. Upanje je nekaj lažnega. Upamo, kadar nismo prepričani, da se nam bodo izpolnile želje, pa ne prenesemo misli na neuspeh. V mladih letih mi upanje ni bilo potrebno. Kot mnogi ljudje moje generacije nisem samo želela, nisem samo upala, ampak sem trdno **verjela,** da smo prav mi dosegli dokončen prevrat v človeški družbi, ki bo prav kmalu in za zmeraj odpravil izkoriščanje dela, neenakopravnost ras in spolov, nasilje držav nad narodi, revščino in neznanje. Kako pomembna so se zdela naša življenja, vključena v dokončno osvobajanje človeka! Morda so se rodile naše iluzije iz mladosti, neizkušenosti in nerazgledanosti ... Boljši, lepši in pametnejši svet se nam je z leti odmaknil v nedogled. Ker napreduje človeštvo hitreje s svojo tehnologijo kot pa z družbenimi odnosi in psihologijo, je mogoče, da bo neumna opica prej uničila svoj planet, kot pa postala zares človek. Zato ne morem več zagotovo verjeti, niti upati, česar ne vem ...«[6] — V več drugih odgovorih so bile izražene podobne misli.

Nobenega dvoma ni, da je današnji položaj v mnogih ljudeh prebudil krizo upanja, utemeljenega na zgolj človeških storitvah in načrtovanjih. Spomnimo se npr. H. Marcuseja. L. 1967 je izdal knjigo »Das Ende der Utopie« (Konec utopije), v kateri priznava, da sicer ve, kako so stari mehanizmi družbe zgrešeni ali vsaj zelo nepopolni. Toda kako priti iz tega zakletega kroga mehanizmov, tega tudi on, Marcuse, ne ve.[7] — V maju l. 1968 se je na Sorboni v Parizu pojavil velik napis »Prepovedano je prepovedovati«. A ni bilo treba čakati niti en sam dan, da se je veliki večini znova z vso jasnostjo posvetilo v glavi, da anarhija in še posebno anarhija tudi ne vodi nikamor. In neprestano se je ob tistih dogodkih v Franciji vsepovsod vrivalo, zlasti na ustih mladih ljudi, vprašanje: »Čemu živimo?«

---

4 O tem prim. kardinal dr. Fr. **König** v predavanju na univerzi v Marburgu, 5. 7. 1973, objavljenem v: Osserv. Rom., Deutsche Ausg., 21. 12. 1973, 12—14.

5 Prim. kardinal **König,** n. d. 14.

6 Alenka Gerlovič, v: Delo, 21. 4. 1973, 21.

7 H. **Marcuse,** Das Ende der Utopie. H. Marcuse diskutiert mit Studenten, Berlin 1967, 40 sl., nav. H. **Kessler,** Erlösung als Befreiung, Düsseldorf (Patmos) 1972, 102 sl.

»Zakaj naj delamo?«[8] — Soutemeljitelj frankfurtske »kritične šole«, filozof in sociolog, Jürgen Habermas ugotavlja, kako človeška družba mora uporabiti tudi nasilje, če naj kaj opravi zoper krivično nasilje — s tem pa v vsak novi red vnese takoj kal nereda, prvino nove krivice in nove zagrenelosti. In še pred nedavnim je Habermas skoraj slovesno izjavil v svojem nastopu na televiziji: dokončnega smisla človeškemu življenju brez priznanja transcendence ni mogoče najti in dati; ostane le »hrepenenje po čisto drugem«.[9]

Tako imenovana pokrščanska doba se na tak način povsem nepričakovano srečuje s krščanskim stališčem glede upanja na poslednjo prihodnost človeštva. Več ali manj vsaka kriza poleg ogrožanja navadno vsebuje tudi priliko za zmago nad ogrozitvijo in možnost za novo, globljo in plemenitejšo rast, kakor pa je to bilo pred nastopom krize. Takó so nekateri trezni misleci danes že začeli opozarjati, da današnji položaj zahteva od nas predrugačenje našega pojmovanja o napredku: predvsem mora pojem kvalitete dobiti več pomembnosti in upoštevanja v primerjavi s kvantitativnimi merili blaginje.[10] Vzporedno s tem pa se odpirajo tudi vélika, prostrana obzorja, upanja na absolutno prihodnost, ki nam jih odkriva božje razodetje, na katerega se opira krščanstvo.

II. Temelj in cilj upanja, ki »ne osramoti« (Rimlj 5, 5)

Lahko bi tukaj začeli s tem, da bi določili pojem krščanskega upanja in navedli razne njegove prvine in lastnosti. A rajši se vprašajmo: prvič, na čem **temelji** krščansko upanje, drugič pa, kaj je **cilj** tega upanja.

1. Temelj upanja

Najprej stoji pred nami vprašanje: Na čem temelji krščansko prepričanje, da človeško življenje kljub vsemu trpljenju in kljub neizbežni smrti nikakor ni brezperspektivno, ni brezupno sizifovstvo, ni mučno porivanje skale proti vrhu strme gore, da bo potem spet zgrmela v brezno absurda?

Francoski teolog D. Defrennes pravi: »Veliko nevednost pokaže tisti, ki si predstavlja prve kristjane kot prenapeteže in sanjače. Tak človek pozablja, da so sredi vsesplošnega propadanja kristjani zgradili Cerkev, ki je po skoraj 2000 letih kot najstarejša družba na svetu še vedno živa, da so prinesli nauk, ki je natančno določen, plodovit in sposoben pametnega razvoja, pa tudi moralo, ki je trdna, zdrava in splošno veljavna.«[11] Nikdar pa bi se kaj takega ne bilo zgodilo, če bi Jezus iz Nazareta, na katerega so se kristjani neprestano sklicevali in vse na njem utemeljevali, ne bil vstal od mrtvih. Danes v teologiji spet nastopa povsem jasna zavest, kako odločilno pomembno je Kristusovo vstajenje od mrtvih za sam nastanek krščanstva in za njegov obstoj kljub velikanskim zunanjim in notranjim oviram,

---

[8] Prim. D. A. **Seeber**, Virulente Sinnfrage, v: Herder-Kor. 26 (1972) 367—370; Marcel **Clement**, La dernière nuit avant l'été, v: L'Homme nouveau, 1. 7. 1973, 1.

[9] J. **Habermas**, nav. W. **Kasper**, Einführung in den Glauben, Mainz (m. Grünewald) 1972, 38; obširneje o tem H. **Kessler**, Erlösung (gl. op. 7) 103—108.

[10] Gl. kardinal **König**, v op. 4 n. d., 14.

[11] D. **Defrennes**, v: J. de Bivort de la Saudée (Hrsg.), Gott-Mensch-Universum, Graz (Styria) 1956², 285.

pa tudi za samo pojmovanje krščanstva. Če bi bil Kristus le umrl na križu in ne tudi vstal kot poveličan in neumrljiv in če bi Jezusovi učenci ne bili o njegovem poveličanju popolnoma prepričani, potem bi bilo vse njegovo delo in njegovo učenje neizbežno zapisano popolnemu polomu. V tem primeru ne bi nič pomagala izredna in nadvse vzvišena Kristusova osebnost skupaj z njegovim naukom. Na genialnega sanjača in zanesenca, ki je končal kot ničvreden zločinec na vislicah križa — če bi bilo res s križem vse to končano — na takega sanjača in zanesenca bi bili kmalu pozabili tudi najbližji njegovi učenci. In nihče bi ne bil za Kristusa dvignil niti svojega prsta, kakor hitro bi bilo treba za zvestobo do njega sprejemati žrtve, kakršne so čakale že takoj na prve oznanjevalce evangelija. Kvečjemu bi bil ostal kak spomin na Jezusove presenetljive misli; te bi nato kak filozof ali pesnik od časa do časa ponovil v svojih predavanjih ali knjigah, ki dosežejo le nekaj izbrancev. To pa bi bilo tudi vse. Nikakršna Cerkev, nikakršna krščanska vera ne bi bila nastala in nikdar ne bi bili mogli glasovi velikonočnih zvonov milijonom in milijonom izmučenih ljudi oznanjati vesele novice: »Kristus je vstal! / Radost živečim. / pod greha bolečim / bremenom ječečim, / je v srcih prižgal«, kakor poje Goethe v Faustu.[12]

Napačno je, če kdo misli, da je Kristusovo vstajenje le apologetičen dokaz za resničnost Jezusovega nauka. To je marveč prav takó in še bolj vrhunec božjega razodetja in temeljno dejanje odrešenja, s tem pa hkrati osnova krščanskega upanja, ki po besedah sv. Pavla, nekdanjega zakletega sovražnika kristjanov, ne osramoti (Rimlj 5, 5), ne prevara.

Kristusovo vstajenje je središčen dogodek celotne odrešenjske zgodovine, dogodek, ki povzema v sebi vse krščanstvo.[13] Kristusovo vstajenje šele odkriva pravi obraz Boga, ki je v resnici živi Bog takó globoko, da obuja od mrtvih. To je tudi temelj vsega poslanstva Cerkve in vsega njenega upanja.[14] V Izraelcih je živelo upanje na dokončno razodetje Boga ob koncu časov in hkrati upanje na vstajenje od mrtvih, ki bo hkratno s tem razodetjem. Jezus pa je naznanil, da se to razodetje v njem že izpolnjuje in da se je božje kraljestvo z njegovim nastopom že približalo. Odločiti se za Jezusa pomeni: že se odločiti za svoje večno odrešenje in za dokončno božje kraljevanje. Odločiti se zoper Jezusa pa pomeni odločiti se zoper božjo ponudbo odrešenja in za pogubo samega sebe. To je bila Jezusova nezaslišana trditev o samem sebi. Takšno neznansko drzno Jezusovo prisvajanje povsem nadčloveškega položaja, je, po videzu sodeč, z njegovo smrtjo na križu, doživelo odločen preklic in popoln polom. Ko je Jezus visel pribit na križu in so ga zapustili celo apostoli, od teh pa ga je eden celo izdal — ali se ni tedaj nujno zdelo, da so se Jezusove nezaslišane trditve o sebi izkazale za pravo bogokletje? Saj je bil Jezus obsojen na smrt zaradi tega, ker si je pripisoval božjo vsemogočnost in odločilnost, kakršna absolutno more pripadati samo Bogu. Če bi Jezus ne bil vstal od mrtvih, bi se bil v resnici tudi v očeh svojih najbližjih učencev izkazal za največjega bogokletneža. Naj je bil Jezus za svoje sodobnike v svojih nastopih in delih

12 J. W. Goethe-B. Vodušek, Faust. Prvi del, str. 35.
13 Prim. Cl. Geffré, Où en est la théologie de la resurrection?, v: Lumière et Vie n. 107 (1972) 17—30.
14 Geffré, n. d. 22.

še tako očarljiv in presenetljiv — če bi se bilo njegovo življenje in delo res končalo na križu, bi se bili prav kmalu tudi najbolj navdušeni učenci odvrnili od njega; drugače sploh ne bi bili mogli ostati zvesti Bogu. Takó moramo reči: Edinole tisto izkustvo, ki so ga imeli apostoli po Jezusovi smrti o Jezusovem vstajenju od mrtvih, omogoča apostolom priznati zakonitost dejstva, da si je Jezus pripisoval nekaj tako drznega, da temu le od daleč podobnega nikdar ne najdemo pri nobenem ustanovitelju religij. — Na podlagi vstajenja je postalo vse Jezusovo življenje pred veliko nočjo pojasnjeno kot tisto poslednje razodetje Boga, katerega so skozi stoletja pričakovali Izraelci. Jezusovo življenje se je izkazalo za dokončno razodetje Boga in je postalo obenem izhodišče za vero in hkrati upanje v Kristusa kot Gospoda vesoljne zgodovine.[15] Vendar pa se bo to razodetje Boga v svoji notranji vsebini razkrilo šele z drugim Kristusovim prihodom kot dovršitvijo zgodovine, tisto dovršitvijo, ki je bila s Kristusovim vstajenjem že anticipirana. Znani evangeličanski teolog W. Pannenberg, ki posebno izrazito utemeljuje celotno teologijo na Kristusovo vstajenje, pravi: »Šele ob koncu zgodovine se bo Bog odkril v svojem božanstvu, to se pravi kot tisti, ki vse ustvarja, ki ima moč nad vsemi stvarmi. Ker pa je v Jezusovem vstajenju vsebovan konec vsega, zato je o Jezusu mogoče reči, da je dokončnost v Jezusu že navzoča in se torej Bog sam in njegovo veličanstvo že neprekosljivo odkriva. Ker je konec [in obenem dovršitev] sveta v Jezusovem vstajenju že navzoč, zato se Bog sam razodeva v Jezusu.«[16]

S Kristusovim vstajenjem so se poslednji časi že realno začeli (prim. 2 Vat. C 48, 3). Eshatološka resničnost odrešenja-zveličanja je že prišla k nam in vsak človek, ki se odloči za Jezusa, že pripada novemu stvarstvu. S tem je dan trden in dinamično dejaven temelj krščanskega upanja na dovršeno božje kraljestvo, upanja na neizrekljivo osrečujoče občestvo pravičnosti, ljubezni in miru.[17]

Kristusovo vstajenje je zadnja in dokončna overitev dejstva, da je v Kristusu namesto besed, ki jih je Bog govoril po svojih poslancih, to je po očakih in prerokih, stopila na zemljo in v zgodovino osebnostna božja Beseda sama. Zdaj je postalo jasno, da Kristus ni le govoril o Bogu kakor nihče drug pred njim in ne za njim, marveč, da je Kristus govorjenje Boga samega ljudem: ta človek, ki je živel od Betlehema do Kalvarije, je ves božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas. S Kristusovo smrtjo na križu, končano z vstajenjem, je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja in ljubezni. Učlovečena božja Beseda nikdar ne bo odložila svoje poveličane človeške narave in bo za vedno ostala realno znamenje, da se je Bog zavzel za človeka in za vse stvarstvo. H. Schlier poudarja: »Nismo se mi najprej odločili za Boga, temveč Bog se je v Kristusu nepreklicno odločil za nas; le da čaka, da vsakdo izmed nas svobodno odgovori na ljubeči božji nagovor.[18] V tem pa

15 Prim. **Geffré**, n. d. 23 sl.
16 W. **Pannenberg**, Esquisse d'une Christologie, Paris 1971, nav. **Geffré**, v op. 13 n. d. 23 sl.
17 Prim. **Geffré**, n. d. 26.
18 **H. Schlier**, Das Ende der Zeit, Freiburg (Herder) 1971, 297—320. Schlier govori o »entschiedene Entscheidung«, o že odločeni odločitvi Boga za človeka; ta odločitev šele omogoča našo nepreklicno odločitev za Boga. To Schlier obrača tudi zoper nekatere misli, ki se danes pojavljajo pri tistih, ki pretirano naglašajo človeško odločanje, pri tem pa pozabljajo na naprejšnjo božjo odrešenjsko odločitev.

se hkrati razodeva najvišja človekova poklicanost, dvignjenost vsakega človeka »k dostojanstvu brez primere« (CS 22, 1.2) in obenem veličastnost cilja, na katerega meri naše upanje.

2. Cilj upanja

Kaj pa je tisti dokončni **cilj** našega eshatološkega upanja, ki daje pravo vrednost vsem našim delnim ciljem in upanjem in s svojo močjo že zdaj posega v naše celotno življenje ter mu daje neustavljivo notranjo dinamiko?

Slovenski pesnik je zapisal prešerne verze: »Jaz sem ponosen na to, da razpadem v prah, monoksid in H_2O«.[19] (Morda niti daleč ni pomislil do kraja, kjer gre do dna zares). Apostolska vera, v katero je povzet tudi cilj krščanskega upanja, govori čisto drugače kakor naš pesnik. V apostolski veri izpovedujemo: »Verujem v vstajenje mesa in večno življenje«. Koncil pa to razlaga: »Seme večnosti, ki ga človek nosi v sebi in ki ga ni mogoče skrčiti zgolj na tvar, se zoper smrt upira. Vsi napori tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobe: biološko podaljšanje trajanja življenja ne more utešiti tistega hrepenenja po še nadaljnjem življenju, ki ga ni mogoče odstraniti iz človekovega srca. — Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo združen v večnem občestvu neminljivega življenja« (CS 18).

Vstajenje in v polnosti prenovljeni svet, ki je cilj našega upanja, je v svojem jedru prešinjenost stvarstva z nezastrto deležnostjo pri notranjem življenju in blaženosti Boga samega. Zato pa je v sedanjem zemeljskem življenju o tem mogoče pravzaprav le jecljati, nakazati le »sled sence zarje onstranske glorije« in le od daleč nekoliko osvetliti s podobami, ki so vzete iz našega izkustvenega sveta. Sv. Pavel nam to pove, ko v naslonitvi na preroka Izaija pravi: »Oko ni videlo in uho ni slišalo in v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog obljubil njim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9). In samo ob luči božje milosti, z očmi srca, ki ga Bog sam razsvetli (Ef 1, 18), je mogoče slutiti in nekako tudi vedeti, »kakšno je upanje, v katero nas je (Bog) poklical, kakšno bogastvo veličastne njegove dediščine pri svetih in kako neizmerna je velikost njegove moči do nas vernikov, kakšno je delo silne njegove moči, ki ga je storil v Kristusu, ko ga je obudil od mrtvih in ga posadil na svojo desnico v nebesih« (Ef 1, 18—21).

Izmed mnogoterih podob za svet našega vstajenja, ki nam je s Kristusovim vstajenjem že zagotovljen, če le iskreno hočemo, nastopajo v sv. pismu vedno znova neke temeljne podobe. Tisti dokončni vstajenjski svet je orisan predvsem s podobo **mesta (polis)**, dalje s podobo praznične

[19] Bogomil **Fatur**, nav. v: Zgodovina slovenskega slovstva VI, Ljubljana (Slov. Matica) 1969, 417.

gostije in končno vsakokrat — v zvezi z mestom in z gostijo — s podobo **ženitnine.** Nedopovedljivo bogato in veličastno mesto je hkrati nevesta, Jagnjetova zaročnica; in praznična gostija dobiva svoj sijaj od tega, da je to ženitovanjska gostija (Mt 22, 1—14).

Tu je najprej podoba **mesta.** Razprostira se ta podoba skozi vso staro in novo zavezo. Apostol Janez je to podobo v zadnji knjigi sv. pisma razvil v vsem sijaju apokaliptičnega jezika. »In videl sem sveto mesto, novi Jeruzalem, priti z neba od Boga, pripravljeno kakor nevesta, ozaljšana za svojega ženina« (Raz 21, 2). To je mesto iz zlata in dragih kamnov, mesto dovršene somernosti, mesto, katerega svetloba in tempelj je Bog sam (21, 9—22, 5). Antični človek je doživljal mesto kot zmago nad barbarskim prastanjem in kot kulturno obliko svojega bivanja, kot odstranitev nevarnosti in negotovosti, ki so ogrožale naturnega človeka; mesto je zagotavljalo varnost v zaporedju zajamčene urejenosti in je bilo odrešenjska podoba človekovega bivanja. Mesto je zmaga nad samoto in zavaruje človeka tam, kjer edino more biti zavarovan: v občestvu z ljudmi. Mesto torej uteleša **najprej** predoživetje občestva in varnega ter obenem sproščenega življenja v občestvu. Neokrnjeno in nenačeto bistvo mesta, ki ga tukaj na zemlji nikdar ne najdemo in iščemo zato prihodnjega mesta (Hebr 13, 14), ki nam pa vendarle v vseh mestih tega sveta prihaja v zavest kakor boleče, žgoče hrepenenje — to nenačeto bistvo mesta nam bo nekoč dano kot spolnjeno in dovršeno v najvišji, vse naše predstave presegajoči meri. In tedaj se bo dovršilo tudi tisto globoko občutje, ki je povezano z biti »doma«; tisto občutje, da smo »doma«, ki človeka obide, ko se zave kot zavarovanega in ljubljenega v kraju in pri ljudeh, ki so njegova resnična »domovina«. Kdo bi mogel tajiti, da ta podoba mesta, ki ob njenem liku razne okoliščine več tehtajo kakor vse, kar je mogoče izreči — kdo bi mogel tajiti, da pomeni ta podoba brez primere več kakor pa golo upanje na blaženost neumrljive duše?[20]

Poleg podobe o božjem mestu pa stoji podoba o **ženitnini** in o večni ženitovanjski **gostiji.** Spet sta obe podobi prastarega izvora in se skupaj s podobo mesta ponavljata skozi vse sv. pismo. Sprejemanje hrane postane v praznični gostiji iz zgolj biološkega dogajanja živo uveljavljanje medsebojnega občestva ljudi. Človek izkuša dragocenost reči v polnosti šele v občestvu s tistimi, ki se skupaj z njim veselijo. Tu čuti praznično bivanja sploh, bivanja, ki se tako mnogokrat srečuje z njim kot z nečim sovražnim — v uri občéstvene gostije pa to bivanje stoji pred njim tako rekoč z odprtimi rokami, s kretnjo razsipne darežljivosti, prešernega, prekipevajočega veselja. Ta radodarnost bivanja, ki je bogato in se podarja, spada neločljivo k doživljanju gostije. Novo poglobitev ter novo živost sijaja in topline pa najde podoba gostije ob podobi ženitnine. Tudi gostija in ženitnina imata v sedanji zemeljski stvarnosti neko dvosmiselnost in razklanost v sebi. A tudi ta razklanost nas more naučiti, da upamo — upamo na čisto bistvo tega, kar se tukaj razkriva, na resnično praznično gostijo brez senc in na resnično svatbo, ki bo čisto veselje.

---

[20] Glej J. **Ratzinger,** Auferstehung und ewiges Leben, v: Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München-Freiburg (E. Wewel) 1973, 301—314, zlasti 306 ss.

To so le podobe, ki pa imajo vendarle pristno prosojnost v smeri k tistemu neizrekljivo veličastnemu cilju krščanskega upanja, ki nas bo osrečil v vseh razsežnostih našega bivanja in bitja.

III. Napačno pojmovanje upanja

Potrebno je, da omenimo vsaj nekatere napake v pojmovanju upanja, kakršnega ima pred očmi razodetje in zato tudi teologija. Predvsem sta to individualizem in fatalizem.

1. Individualistično umevanje upanja

Napačno je najprej, če kdo misli, da je na tisto absolutno prihodnost, ki nam jo zagotavlja božja obljuba, mogoče upati samo zase, ne pa tudi za druge. Nasprotno je res, čeprav je to malo poznano in vse premalo upoštevano. Vsakdo more imeti upanje tudi za svoje brate, tudi za tiste, ki zdaj morda sploh ne verujejo in se bodo šele ob smrti odprli za Boga in s tem za »absolutno prihodnost« človeštva, kakršno je omogočilo Kristusovo vstajenje. V nekem smislu more in mora kristjan upati za svoje brate celo bolj kakor pa za samega sebe. Reči smemo: Za posameznika ni čisto gotovo, kako se bo njegovo življenje izteklo; lahko tudi nesrečno. Za celoto človeštva pa bo zgodovina gotovo uspela. To nam z vso zanesljivostjo jamči Kristusova vstajenjska zmaga nad smrtjo. S to zmago je Bog človeštvu in svetu kot celoti izrekel besedo odrešenja, ki je ne bo nikdar preklical. Za posameznika je več ali manj skozi vse življenje še odprto vprašanje, ali bo dosegel cilj, ki ga je Bog namenil sicer vsakemu človeku, a ne brez upoštevanja njegovega sodelovanja z milostjo. Glede samega sebe se kristjan na tem svetu pač ne more nikdar povsem odpovedati sleherni prvini strahu, vsebovanega v njegovem upanju, čeprav moramo reči, da takšen strah ne sme nikoli imeti v kristjanu prvega in prevladujočega mesta. Sv. Janez pravi: »Popolna ljubezen strah preženе« (1 Jan 4, 18). Brez dvoma na to kristjani premalo mislimo. Vendar pa: Kdo neki more o sebi z vso gotovostjo trditi, da ima popolno ljubezen? Glede bližnjega je v tem pogledu nekoliko drugače. Zadaj za bratom, katerega srečuje, bo pravi, zares iz vere živeči kristjan vedno videl Sina človekovega, ki je za tega brata umrl ter vstal od mrtvih in pred Očetom zanj prosi (1 Jan 2, 1). Iz tega se hrani kristjanovo upanje glede svojega bližnjega in glede vsega človeštva. Nič več mu ne pride na misel, da bi le samo za sebe upal.

Pravo krščansko upanje mora torej biti ne le individualno, ampak tudi skupnostno, občestveno; še več, biti mora nekako celo kozmično, vesoljstveno, usmerjeno na dovršitev odrešenja ob drugem Kristusovem prihodu, ko bo vse stvarstvo preoblikovano v novo nebo in novo zemljo, kjer prebiva pravičnost in torej tisto, po čemer vzdihuje vse stvarstvo (2 Pet 3, 13; Rimlj 8, 22). V tem upanju mora biti nekako preseženo nasprotje med tostranstvom in onstranstvom. Po mnenju neredkih cerkvenih očetov tudi blaženi v nebesih še upajo; upajo namreč na dokončno odrešenje svojih bratov, ki so še na poti k cilju. Na to knjiga Razodetje precejkrat nami-

guje. Obljubljena so nova nebesa in nova zemlja. Nova nebesa bodo nastala tedaj, ko bo zemlja prešla v nebesa, to se pravi v področje, ki je po sebi lastno samo Bogu. In to bo tedaj tudi nova zemlja, na kateri bodo nadvse osrečujočo božjo voljo spolnjevali »kakor v nebesih tako na zemlji«. Iz tega tudi vidimo, da pravilno pojmovano krščansko upanje ne beži stran od zgodovine, marveč vzdolž zgodovine nasproti koncu, ki je dovršitev.[21]

2. Fatalistično popačenje upanja

Veliko popačenje pravega upanja je dalje, če kdo misli, da upanje kristjane poziva, naj držimo roke pasivno navzkriž in le nedelavno čakamo, kdaj se bo spolnilo to, na kar naše upanje meri. Pravo upanje se obenem resno in dejavno trudi za prihodnost, ki nam je obljubljena. J. B. Metz pravi glede našega eshatološkega upanja: »Krščanska eshatologija ni eshatologija pasivnega pričakovanja, za katero se svet in njegov čas zdita kakor neke vrste čakalnica, v kateri bi ljudje sedeli brezbrižno in zdolgočaseno okoli, dokler se ne odpro vrata v božjo govorilnico.«[22] Saj vendar Kristus govori o talentih, s katerimi je treba vneto kupčevati, da prinesejo obresti. In tu so poleg tkim. pasivnih kreposti, kakršne so ponižnost, vdanost v božjo voljo in potrpežljivost, potrebne tudi tkim. aktivne kreposti, npr. delavnost, modrost in pogum. Prav danes nam je zelo potreben tudi resničen pogum, ki nas napravi sposobne premagati zlasti strah pred ljudmi, pred njihovim posmehom, prezirom in še marsičem drugim (prim. 2 Tim 1, 6 ss). Škoda, da tako radi govorimo o »tveganju« in mnogokrat »tvegamo« tam, kjer bi ne smeli in kjer večkrat niti ni kaj posebno težko, zmanjka nam pa preprostega, vztrajnega poguma tam, kjer gre neprimerno bolj zares.

Krščansko upanje tudi ni »zavarovanje življenja v tem pomenu, da bi se ne bilo treba nič boriti z notranjimi in zunanjimi sovražniki in ovirami, češ: Bog je obljubil, da nas bo rešil, ker je Kristus vstal od mrtvih in nad vsem zmaguje. Ljudje sicer tega največkrat ne izražajo izrečno, a vključno neredko tako mislijo. Pod pretvezo, da zaupa v Boga, se marsikdo večkrat vdaja neodločnosti in nedelavnosti. Pravi, da računa na božjo pomoč, a ne vzame več v roke orientacije, usmerjanja svojega življenja v luči vere, ki je vedno tudi upanje. Domišlja si včasih, da živi v predanosti Bogu, a dejansko podlega psihološki brezbrižnosti. In ne pomisli na to, da Bog računa s človekovo svobodno voljo in z njegovim naporom. Glede marsičesa ni božja volja, temveč samo božje dopuščenje in bi bilo drugače, če bi človek uporabil možnosti, ki mu jih Bog daje na voljo. Sv. Ambrož je zapisal: »Božje dobrote se ne dajejo spečim, temveč čuječim.«[23] Čim bolj živimo od nezasluženega daru božje ljubezni, tem bolj hoče Kristus od nas našega sodelovanja, da mu posvetimo svoj razum in svojo voljo pri iskanju sredstev, ki morejo uveljaviti razvitje tistega hrepenenja po popolni sreči, ki je v nas in v naših bratih. Po krščanskem gledanju je zgodovini sicer neovrgljivo zagotovljena poslednja uspelost; vendar pa je zgodovina odprta za naše svobodno sodelovanje z božjo svobodo, tako da bo končni rezultat

[21] Prim. H. U. von **Balthasar**, Wer ist ein Christ?, Freiburg i. Br. (Herder) 126 sl.; R. **Laurentrin**, Nouvelles dimensions de l'espérance, Paris (Cerf) 1972, 53 ss.
[22] J. B. **Metz**, Theologie der Welt, Mainz-München 1969[2], 86.
[23] Sv. **Ambrož**, Ev. Luc. 4, 49: PL 15, 1626; navaja Pij XII., okr. Mystici corporis, št. 88.

zgodovine uresničen tem veličastneje, čim bolj vneto bomo z božjimi darovi sodelovali.

3. Evolucionistično-horizontalistično pojmovanje upanja

Pojavlja se tudi misel, kakor da se bo poslednje naše upanje spolnilo preprosto z evolucijo, pojmovano optimistično, češ da se ta evolucija stalno poganja v smeri k vedno popolnejšemu in da bo človek tako postajal vedno boljši in vedno sposobnejši za odstranjevanje zla, ne da bi se bilo treba opirati za to na božjo pomoč, na božjo transcendenco; vse se bo odigralo na horizontalni črti človeških prizadevanj. Nekateri se za takšno naziranje sklicujejo na Teilharda de Chardina. Vendar ne po pravici. Teilhard de Chardin je sicer v nekaterih spisih — pač nehote — dal povod za to; ni pa kaj takega nikjer izrečno učil. Še več, ponekod celo povsem jasno poudarja, da človek s svojo dejavnostjo iz svojih lastnih sredstev in moči ne more doseči poslednjega cilja, na katerega meri človekovo dejavno upanje kot na dovršitev tega, kar človek s svojo dejavnostjo že tukaj na zemlji nekako resnično pripravlja. Človeška zgodovina je odrešenjska zgodovina dialoškega značaja, zgodovina, v katero sta zapleteni dve svobodi: božja in človeška. In zadnjo besedo bo imela pri uresničenju absolutne prihodnosti božja svoboda. Kakih »novih, evolutivnih katekizmov«, kakršni bi se danes radi tu in tam uveljavili, si Teilhard sam ni nikoli zamišljal. »Ker cilj, h kateremu se giblje zemlja, leži onstran sleherne posamezne stvari, kakor tudi celote vseh stvari, ker delovanje sveta ne obstaja v tem, da bi sámo iz sebe proizvedlo kakršnokoli najvišjo stvarnost, marveč v tem, da se dovrši po zedinjenju s preeksistentno Bitjo, zato se v tem kaže, da za človeka, če naj doseže plameneče središče vesoljstva, ne zadostuje to, da živi vedno bolj zase, in tudi ne zadostuje, če svoje življenje zastavlja za kak zemeljski cilj, naj bo še tako velik. Svet te bo, o Gospod, končno dosegel le po nekakšnem prevratu, preobratu.«[24] Podobnih mest iz del Teilharda de Chardina bi mogli navesti celo vrsto.

Evolucionistično-horizontalistično pojmovanje upanja bi mogli označiti kot časni mesijanizem. Kakor da bi tisto, kar nam je obljubljeno na temelju Kristusove pashe, mogli uresničiti mi sami s svojimi močmi, opiraje se pri tem na neki naravni razvoj, kateremu naj pripomoremo k udejstvovanju s svojo dejavnostjo, ne da bi bilo treba računati na Boga in na dokončni božji poseg ob koncu časov. Tak svetni mesijanizem je stalna skušnjava pri določeni vrsti ljudi, medtem ko so drugi bolj dostopni za skušnjavo fatalizma. A oboje je zgrešeno. Tisti, ki podlegajo skušnjavi horizontalizma in časnega mesijanizma, bi radi zavzeli svet in s tem poveličevali Boga ter hoteli doseči, da bi Bog nad svetom vladal nekako tako, kakor mogočen svetni monarh vlada nad svojo državo. Taki ljudje so preveč zagledani v golo učinkovitost v časnih in socialnih realizacijah. Popolnost krščanskega življenja radi sodijo po tem, kar je kdo vidno uresničil. To je časni mesijanizem, ki more biti ekonomski, socialni, umetniški, politični, intelektualni. Seveda so vse te dejavnosti pomembne in nujno po-

[24] Teilhard de Chardin, Hymne de l'Univers 32, nav. H. de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Herder 1969, 131 sl.; tudi str. 30, 74, 236.

trebne; saj nam je Bog zato dal sposobnosti, da jih uporabljamo; in božja volja je, da pomagamo s temi sposobnostmi drugim, tudi s sodelovanjem za prenovo družbenih struktur, potrebnih za razvoj človeštva. Toda kristjan ne sme biti v te stvari tako zagledan, da bi mu šlo v bistvu le za zunanji uspeh in bi se zgražal ter pohujševal nad Bogom, če morajo kristjani kdaj iti po poti Kalvarije kot posamezniki ali kot celota. Včasih tiči časni mesijanizem tudi v želji, da bi Cerkev npr. sprejemala vsakovrstne prvine novih filozofij ali tudi skrajnih in nepreverjenih teologij in tako postala bolj »učinkovita«, pri tem pa naj bi se nič ne vpraševala, ali je vse to še skladno z razodeto božjo besedo, nad katero Cerkev ne sme gospodovati, temveč ji služiti. — V bistveno isto napako bi zašli, če bi mislili, da je odrešenjska moč Cerkve odvisna od zagrizenega vztrajanja pri starih oblikah, in se ne bi zanesli na Boga, kadar nas po »znamenjih časa« jasno pokliče, naj se ne oziramo nazaj v »Egipt«, temveč naj kljub vsem vabam, ki bi nas hotele spet potegniti k nekdanjim egiptovskim loncem, pogumno in odločno usmerjamo korake nasproti absolutni prihodnosti, v trdnem prepričanju, »da tema ni temna za Boga in zato tudi ne za tistega, ki še v smrti pričakuje Boga, nič drugega kakor Boga,«[25] v njem pa tudi vse tisto, kar je Bog Jezusa Kristusa čudovito ustvaril, a še čudoviteje prenovil.

Povzetek

Upanje kot temeljno človeško dejanje — tako naj povzamemo ob koncu — ni isto kakor cenena tolažba ob misli na boljšo prihodnost. Tudi ni isto kakor goli psihološki optimizem, ki si dopoveduje: »Bo že bolje«, ne da bi mogel navesti kak trden razlog za to pričakovanje. Krščansko upanje se opira na božje dejanje, ki je neizbrisno zapisano v zgodovino, a obenem presega zgodovino in je obljuba tej zgodovini. »Jezusa Nazarečana, ki ste... ga vi po rokah krivičnikov na križ pribili in umorili, je Bog oprostil bolečin smrti in ga obudil« (Apd 2, 22.23). Tako je naša »vera tudi upanje v Boga« (1 Pet 1, 21), upanje, »ki ne osramoti« (Rimlj 5, 5). Kardinal J. Danielou je v kratkem stavku označil izvirnost krščanskega upanja: »Upanje ni optimizem. Upanje je marveč obup, premagan z vero v vstalega Kristusa. In je potrpežljivo čakanje na popolno uresničenje božjega načrta.«

Vendar pa ne gre tu za nedejavno čakanje. Tukaj veljajo besede J. Metza o eshatologiji, od katere krščansko upanje ne more odmisliti: »Krščanska eshatologija ni eshatologija pasivnega pričakovanja, kateremu se svet in njegov čas zdita kakor neke vrste čakalnica, ki bi v njej ljudje sedeli okoli brezbrižno in zdolgočaseno, dokler se ne odpro vrata v božjo govorilnico.«[26] Gre marveč za vneto sodelovanje priu resničevanju načrtov božje ljubezni glede vsega človeštva in celotnega vesoljstva. Upanje kot določujoča in moč podeljujoča prvina človeškega življenja vnaša prihodnost že v sedanjost in že živi iz te sedanjosti. V tem pogledu ima prav E. Bloch, ko zatrjuje: Upanje »ne prenaša pasjega življenja, ki se čuti pasivno vrženo v bivanje, v neprosojnost takšnega bivanja, o katerem moramo priznati, da je povsem

[25] G. Ebeling, v: Rein, Glaubensbekenntnis, Stuttgart—Berlin², 1968, 71.
[26] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München² 1969, 68.

bedno.«[27] Upanje ne pomeni preproste sprave s sedanjim dejanskim položajem, temveč je naravnost spopad s tem položajem, nasprotovanje sedanjemu položaju, ki ga mnogokrat tako boleče izkušamo. To zadnje velja za upanje sploh. Isto velja tudi za krščansko upanje. Le da je pri krščanskem upanju nekaj posebnega, izvirnega, edinstvenega. Krščansko upanje ima temelj ne v naših človeških zamislih in storitvah, s katerimi bi mi kristjani tekmovali z drugimi ljudmi. To upanje temelji marveč v božji obljubi za nas in za te »druge« ljudi. V obljubi, kakršna nam je dana v vstalem, križanem in poveličanem Kristusu; v obljubi, ki je v poveličanem Jezusu iz Nazareta že nepreklicno dejanje in nevarljivo jamstvo, da se ne oprijemljemo izmišljenih bajk (2 Pet 1, 16; prim. 2 Tim 1, 12). Kajti »nemogoče je, da bi Bog varal... V njem imamo svoje duše sidro, ki je varno in trdno ter sega v notranjščino za zagrinjalom, kamor je šel za nas predhodnik Jezus« (Hebr 6, 18.19). Naš »trud ni prazen v Gospodu« (1 Kor 15, 58). »Naša sedanja lahka stiska nam pripravlja nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17).

Povzetek

TEOLOGIJA UPANJA

A. Strlè

I. Današnji časovni položaj kot povod za aktualnost teologije upanja. — Človeštvo bolj jasno spoznava zunanje in notranje meje svojega napredovanja. Tehnika in napredek pozitivnih znanosti vsebujeta dvosmiselnost. Ni dovolj izboljšati le zunanje strukture.

II. Temelj in cilj krščanskega upanja. — 1. Temelj je Kristusovo vstajenje, ki nam odkriva ne le to, da je v Kristusu Bog sam stopil v človeško zgodovino; vstali Kristus je namreč »oživljajoči duh« (1 Kor 15, 45) za človeštvo in obenem prva celica poveličanega stvarstva, »novih nebes in nove zemlje« (2 Pet 3, 16; Raz 21, 1). — 2. Cilj upanja sv. pismo prikazuje v podobi »prihodnjega mesta« (pólis), novega Jeruzalema, obenem pa to povezuje s podobama ženitnine in gostije.

III. Napačno pojmovanje upanja. — Med nami sta razširjeni zlasti dve napaki: 1. Individualizem, ki misli, da sme upati le zase; 2. Fatalizem, ki meni, da upanje odvezuje od vnete dejavnosti za »novega človeka« in novo, bolj človeško družbo; 3. Včasih tudi evolucionistično-horizontalistično pojmovanje upanja.

Sestavek je bil uporabljen za predavanje na teološkem tečaju za izobražence v novembru 1974.

Zusammenfassung

THEOLOGIE DER HOFFNUNG

A. Strlè

I. Die heutige Situation als Anlass für die Aktualität der Theologie der Hoffnung. — Man kommt heute immer mehr zu der Erkenntnis der Grenzen des äusseren und inneren Fortschritts im Bereich der Technik und der positiven Wissenschaften, die sich mehr und mehr als zweideutig erweisen; es ist nicht genug die äussere Strukturen zu verbessern.

27 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, I. Frankfurt/M. 1959, 1.

II. Die Grundlage und Ziel der christlichen Hoffnung. — 1. Die Grundlage ist die Auferstehung Christi. Sie verbürgt uns, dass Gott in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, um das Heil dieser Geschichte und der ganzen Schöpfung zu bringen. — 2. Das Ziel der christl. Hoffnung ist in der Bibel unter den glänzenden Bildern der ewigen Gottesstadt, der eschatologischen Hochzeit und des Hochzeitsmahls vorgestellt.

II. Falsche Auffassungen von der christlichen Hoffnung. — Bei uns sind wohl besonders zwei Fehler verbreitet: 1. Individualismus, welcher meint, nur für sich selbst hoffen zu dürfen; 2. fatalistische Auffassung der christlichen Hoffnung, die all zu wenig daran denkt, das wir im Evangelium immer wieder zur eiffrigen Mitarbeit mit Gnadengaben Gottes aufgerufen sind — für die Erneuerung des Menschen in Christus, für die Entstehung wirklich menschlicherer Menschheit, endgültig in dem »neuen Jerusalem«; 3. evolutionistisch-horizontalistische Hoffnung.

Der Aufsatz diente als Vorlesung auf dem theologischen Kurse für die Intelligenz im November 1974.

Stanko Janežič

VERA IN MLADOST

Mladost je nekaj lepega. Vsaka, najbolj pa tista, ki jo je obsijal blagoslov vere.

»Et introibo ad altare Dei: ad Deum, qui laetificat juventutem meam. — In pristopil bom k božjemu oltarju, k Bogu, ki razveseljuje mojo mladost.« Tako smo pred nedavno liturgično reformo molili v začetku maše 42. psalm.

Bog razveseljuje človeško življenje od prvega otroštva do pozne starosti, prav posebno pa še skozi vso mladost, ko se človek komaj odpira polnosti življenja.

S tem pa ni rečeno, da žalost ne more prodreti do človeškega srca. Tudi v mladih letih se človek srečuje s preizkušnjami, z bridkostmi, s trpljenjem, z razočaranji, celo z obupom. Saj je posebno mladost čas boja, čas iskanj, čas usodnih odločitev, čas porazov in zmag, čas joka in smeha. Žalost in veselje se nenehoma prepletata. Vendar je na splošno mladost obsijana s soncem. Oblaki, ki tu in tam zakrijejo nebo, prinašajo le pestrost in po svoje pripomorejo, da jasnina za njimi zablešči še v večjem sijaju. Da je še lepša. Jasnina, ki je podoba mladosti in ki more biti tudi podoba Boga.

Podoba Boga

Vsak človek je naravnan na Boga, mlad človek pa še posebej. Drugače v detinskih in otroških letih, drugače v letih mladostniškega dozorevanja.

Od staršev, sovrstnikov in celotnega okolja je odvisno, ali se ta naravna usmerjenost potem krepi in razvija ali pa zaradi neugodnih okoliščin peša in kdaj morda celo okrni.

Podoba Boga, ki jo človek uvidi v svoji mladosti, ga navadno spremlja vse življenje.

Zato je tako pomembno, kakšno je prvo otrokovo srečanje z Bogom, kako mu do prvih verskih izkustev pomagajo starši, če so verni, kako pozneje katehet in župnijska skupnost ali mladinsko občestvo, v katerega je med doraščanjem vključen.

Prvo podobo Boga je sicer možno izbrisati ali podreti, toda zelo težko, skoraj nemogoče je potem v srce ali pred duhovne oči postaviti drugo, ki bi bila trdna in trajna.

Imel sem srečo, ki jo lahko imenujem milost, da sta mi domače družinsko in župnijsko občestvo vtisnila v dušo podobo Boga, kot jo predstavlja evangelij in se je utrdila v skoro dvatisočletni zavesti Cerkve. Nekatere poteze so prišle bolj do veljave, ko sem sam ali skupno s prijatelji skušal to podobo čimbolj povezati z življenjem. Ob knjigah in ustnih izpovedih mnogih je podoba postala vse bolj bogata, dobivala je nove razsežnosti in vedno novi sijaj. Vem, ni še popolna. Zato sem odprt za vsakršno izkustvo in razodetje. Vendar — podoba je v meni bistveno ista, kot je bila v začetku, in bo ostala.

To je predvsem podoba dobrega Boga, Stvarnika vsega, kar obstaja, usmiljenega Očeta vseh ljudi, in podoba Kristusa, križanega in vstalega Odrešenika sveta, učlovečene božje Ljubezni. To je tudi podoba Svetega Duha, ki razsvetljuje vsakega človeka in je Ogenj ljubezni.

Ta podoba me spremlja na vseh potih, pomirja viharje in prižiga sonce na obnebje mojega življenja.

Ta podoba me je pripeljala v duhovništvo in me povezuje z vsemi ljudmi, posebej še z vsemi mladimi. Rad bi jim pomagal odkrivati pravo podobo daljnega, skrivnostnega in vendar tako bliskega Boga. Rad bi, da bi v njem najdevali smisel svojega življenja. Rad bi, da bi ob njem našli svojo pot in tudi moč, da bi hodili po njej. Rad bi, da bi v njem dosegli svoje veselje in svojo srečo.

Čas pred zadnjo vojno

Pred drugo svetovno vojno je bil pri nas čas za mladino, posebno dijaško in študentsko, zelo razgiban. Neka zagnanost se nas je lotevala. Čutili smo se poklicane za velike stvari. Radi bi mnogokaj spremenili. Radi bi uresničili človečanstvo in slovenstvo na kar najvišji ravni.

Med nami se je razrasla cela vrsta raznih organizacij, prosvetnih, kulturnih, socialnih, športnih, tudi verskih. Nekatere so bile zelo delavne in uspešne. Včasih se nam je zdelo, da smo dosegli kar ideal organizirane dejavnosti.

Vendar se je ta dejavnost na splošno razraščala bolj v širino in le redkeje tudi v globino. Preveč je bila zunanja in glasna, premalo pa usmerjena v tišino in notranje bogastvo.

Vse preveč smo bili tudi potisnjeni na nekakšne nasprotne bregove. Preveč smo se delili v katoliške in nekatoliške, čeprav je bilo mejo med resnično vernostjo enih in drugih težko potegniti. Pravih ateistov je najbrž bilo zelo malo. Svetovnonazorska razdeljenost je sicer vodila v tekmovalno

gorečnost, vendar je spočenjala nezdravo polemičnost in zamejevala razglede. Nehote smo postali majhni in ozki, da, večkrat tudi nestrpni, posebno pri nekaterih skupinah na eni in drugi strani. Prevelika načelnost je zasenčevala to, kar je bistveno: ljubezen. Zgubljali smo smisel za celoto, za skupnost in za nujno vsenarodno in vsečloveško sodelovanje.

Dogodki med drugo svetovno vojno na Slovenskem so bili tudi posledica teh predvojnih razmer. Mnogo mladih je zaradi tega zašlo v versko krizo in le stežka so se eni brez škode, z novimi izkušnjami izkopali iz nje, druge pa je vrgla ob tla in so veri za vselej dali slovo.

Pokoncilska vernost mladih

Po vojni so spremenjene zunanje razmere pri nas vplivale tudi na vernost mladih. Zato je bilo vedno manj nekakšne podedovane in šolske vernosti. Mnogi mladi so se morali za svojo vero trdo boriti. In le-ti so ji potem lahko tudi v težkih preizkušnjah ostali zvesti.

Sicer pa so spremembe v svetu sploh, posebno naraščanje sekularizacije, industrializacije in tehničnega napredka, vsepovsod razgibale nekdanja statična gledanja na vero, posebno še med mladino.

V sami Cerkvi je 2. vatikanski koncil sprožil gibanje k posodobljenju, prečiščenju in ponotranjenju vere. Ta poglobitveni proces pa je doslej našo mladino, žal, zajel le deloma.

Tako danes kljub omenjenim spremembam osveščeno vernih, pokoncilsko prebujenih mladih ljudi pri nas ni prav mnogo, čeprav njihovo število polagoma raste. Na drugi strani pa lahko rečemo, da izrazito nevernih tudi ni tako dosti. Večina ostaja še vedno na stopnji neke splošne, dokaj tradicionalne, dobirmansko poučene vernosti. Vendar se zaradi raznih vplivov, predvsem pa nepoučenosti, veča tudi število verskih indiferentistov, ki jih življenje potiska na tirnice naravnane mimo Boga.

Če bi vernost mladine vsaj delno presojali po obisku verouka, je zanimiv podatek, da je bilo v mariborski škofiji v letu 1973/74 za verouk prijavljenih približno 80 % šoloobveznih katoliških otrok, obiskovalo pa ga je dobrih 71 %. Seveda je po posameznih krajih stanje različno, povsod pa je bil v nižjih razredih obisk večji kot v višjih. Pošolski mladinski verouk pa je obiskovala približno ena četrtina vseh rednih veroučencev v zadnjih štirih razredih osemletke, v vsej škofiji skupno nekaj nad 6700 fantov in deklet.[1]

Delno bi vernost mladine lahko ocenjevali po obisku nedeljske maše. Posebno po mestih otroci v mnogo manjšem številu zahajajo k nedeljski maši kakor k tedenski uri verouka. Pošolska mladina pa je seveda pri maši številnejša kakor pri mladinskih veroučnih srečanjih, ki so na zelo različni stopnji, ponekod pa jih niti ni.

Pri ugotavljanju vernosti med mladino je važno predvsem, koliko mladih vero ponese v življenje, posebno še v zrelejših letih. Glede tega pa je sodba zelo težka in večkrat varljiva.

[1] Pastoralni pogovori 1975, Priloga sporočil šk. ordinariata v Mariboru, št. 7, 83—86.

Slovenska študentska občestva, ki se zbirajo na verske pogovore, so lansko šolsko leto (1974/75) zaobsegla po podatkih Medškofijskega odbora za študente 930 redno včlanjenih študentov in mladih izobražencev, predvsem v Ljubljani in Mariboru. Ob množici študirajoče mladine to ni mnogo, vendar budi upanje. Prav v teh skupinah najbolj prihaja do veljave duh prebujenega pokoncilskega krščanstva, ki mu gre predvsem za človeško iskrenost in življenje po veri.

Religioznost slovenskih gimnazijcev

V aprilu in maju 1968 je Center za preučevanje religije in cerkve na Visoki šoli za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani izvedel anketo o religiji med slovenskimi srednješolci. Anketa je bila anonimna in zelo obsežna, obsegala je 85 vprašanj z že vnaprej oblikovanimi odgovori. Nanjo je odgovarjalo 1158 dijakov, med njimi največ gimnazijcev-četrtošolcev (643).

Nekaj dosežkov te ankete prikazuje in razčlenjuje v reviji Problemi znani marksistični raziskovalec religije Marko Kerševan v razpravi z naslovom »Slovenski gimnazijci in tradicionalna religioznost«.[2]

Med slovenskimi gimnazijci-četrtošolci je bilo leta 1968, kot je razvidno iz ankete, 50 do 60 % nereligioznih, 1/4 religioznih in 1/5 neopredeljenih. Izrazito odklonilnih stališč do religije pa je bilo prav malo: le 12 %, in le 2 % menita, da je religija škodljiva.[3]

Naj zaradi primerjave tu navedem še podatek ankete o družbenopolitičnih vrednotah mladih, ki jo je izvedel inštitut za sociologijo in filozofijo pri univerzi v Ljubljani aprila in maja 1968 ter se delno dotika tudi odnosa mladine do religije. Po tej anketi veruje v Boga povprečno 39 % slovenske mladine (od 16 do 24 let), in sicer v takile porazdelitvi: vajenci 43,3 %, dijaki srednjih strokovnih šol 30,5 %, gimnazijci 26,5 %, študentje 28 %, delavci 48,5 %, uslužbenci 36,5 %, kmečka mladina 73,3 % in brezposelni 59,3 %.[4]

Pri anketi o religiji med slovenskimi srednješolci se je za cerkveno konformne vernike opredelilo 8,1 % gimnazijcev-četrtošolcev, za nekonformistične vernike 16,0 %, za neodločene 12,6 %, za ravnodušne 4,5 %, za nereligiozne 45,0 % in za nasprotnike religije 12,1 %. (Odgovora na to 12. vprašanje — odnos do religije — ni dal le 1,7 %.)[5]

Glede molitve je 27 % gimnazijcev odgovorilo, da vsaj včasih molijo, 23 % jih moli ob izjemnih trenutkih, nikoli 49 % (brez odgovora 1 %).[6]

Od vseh anketirancev je bilo 79 % krščenih, 50 % birmanih, 38 % gre vsaj kdaj k maši, verouk v osemletki je obiskovalo tudi po birmi 26 %, vsaj po en verski list jih bere 18 %, cerkvene obrede obiskuje vsaj v skladu

---

2 Marko Kerševan, **Slovenski gimnazijci in tradicionalna religioznost**, Problemi št. 73—74, 83—112.

3 Marko Kerševan, n. d., 111.

4 Spomenka Hribar, **Vrednote mladih**, Problemi, št. 73—74, 134. — Prim. tudi Marjan Tavčar, **Mladi in religija**, Teorija in praksa 1968, št. 6—7, 1009—1019.

5 Marko Kerševan, n. d., 98.

6 R. t., 101.

s cerkveno normo 18 %, z duhovnikom se vsaj kdaj osebno pogovarja 14 %, katoliški svetovni nazor sprejema 13 % in verouka se še udeležuje 7 %.[7]

Tako »je s Cerkvijo tesneje povezanih kakih 10 do 15 % dijakov (gimnazijcev-četrtošolcev). Vendar ta povezanost ne pomeni tudi že nekritičnega sprejemanja cerkvenih naukov...

Dekleta so nekoliko bolj religiozna od fantov... Vpliv različne družinske sredine in socialno-kulturnega okolja hitro odtehta nagnjenost deklet k religioznosti. Na splošno lahko ugotavljamo, da je iz družin z višjo izobrazbo več nereligioznih; ravno tako iz Ljubljane in Maribora ter industrijskih centrov — krajev z nad 10.000 prebivalci. Najbolj očitna in neposredna pa je zveza med religioznostjo v družini in religioznostjo dijakov: iz kompaktno trdno verujočih družin praktično ni nevernih dijakov, kvečjemu ‚neopredeljeni'; ravno tako iz nereligioznih družin praktično ni religioznih — pač pa se iz versko mešanih družin in družin s pretežno mlačnimi verniki v vedno večji meri rekrutirajo nereligiozni dijaki...

Religiozni anketiranci vidijo v svoji veri predvsem oporo in navodilo za moralno življenje. Priintenzivneje religioznih se to veže tudi z občutkom ‚notranje potrebe po veri'...

Ateisti navajajo kot razlog zavračanja religije njeno protislovnost in razumsko nesprejemljivost ali pa to, da jim je enostavno tuja, da ne čutijo nobene potrebe po njej.«[8]

To so nekateri podatki in ugotovitve ankete med slovenskimi gimnazijci, ki lahko verne in neverne, mlajše in starejše, navajajo k razmišljanju in spraševanju vesti.

Delitev jugoslovanske mladine na razne skupine

Ivan Cvitković v svoji knjigi »Društvo, religija, mladi«[9] ki je nekak mladinski priročnik za preučevanje marksističnega gledanja na religijo, razdeli mladino z vidika njenega odnosa do vere na pet skupin.

Prvo sestavljajo »mladi, ki so praktični verniki, ki obiskujejo in izvršujejo verske obrede, hodijo k verouku in se posvetujejo z duhovnikom. Ti berejo versko literaturo in dejavno obiskujejo cerkev.«

»K drugi skupini spadajo tisti, ki pridejo le od časa do časa k obredom in verouku, nimajo pa trdnejše vezi z duhovnikom in cerkvenim življenjem.« To so pasivni »potrošniki« verskih obredov in katehizacije. Pri njih najpogosteje prihaja do razpora med verskimi moralnimi načeli in njihovim vsakdanjim življenjem.

V tretji skupini so mladi, ki prav redko, le ob velikih praznikih obiščejo cerkev in se udeleže verskih obredov, vendar se štejejo med vernike. Verske literature ne bero in so versko neizobraženi. To je morda najštevilnejša skupina mladih, ki so še pod kakim vplivom vere.

»V četrti skupini so mladi, ki so na prehodu med verskim življenjem in ateizmom. Vere prav tako ne poznajo, kot ne poznajo marksizma.«

---

[7] R. t., 103.
[8] R. t., 111—112.
[9] Ivan Cvitković, **Društvo, religija, mladi**, Sarajevo 1974. Izdavač: Centar za marksističko obrazovanje i izdavačku djelatnost konferecija Saveza omladine Bosne i Hercegovine.

»Peto skupino sestavlja nemajhno število tistih, ki so spoznali in osvojili marksistični pogled na svet in življenje.«

Tako piše Cvitković v omenjeni knjigi.[10]

Delitev seveda drži. Težko ali kar nemogoče pa je statistično dognati, koliko mladih v Jugoslaviji pripada k eni ali drugi skupini, med katerimi tudi ni ostro začrtanih meja.

Isti avtor gleda na vernost mladih kot na ideologijo, kot na prehodno modo, kot na dejavno obredno vernost, kot na staro navado, posebno v kmečkih krajih, in kot na protest mladih ali izraz njihovega družbenega položaja. Seveda se te oblike vernosti pri posameznikih bolj ali manj izrazito prepletajo in tudi menjujejo.[11]

Kriza institucionalne vernosti, ki je izraz današnje dobe in je vidna posebno na Zahodu, se je po svoje dotaknila tudi mladine v Jugoslaviji. Tako je mnogo mladih, ki iščejo Boga mimo priznanih institucij in prihajajo do neke svojevrstne osebne vernosti.[12]

Nekateri pa so zaradi mladostnih pretresov, razočaranj, mrzle odklonitve okolja, osamljenosti in mnogih drugih vzrokov tudi pri nas začeli iskati nadomestilo za vero in njene vrednote v mamilih, alkoholu, seksu in drugih načinih uživaštva, ki vodijo v sanjaštvo in razkroj.

Vzroki vere in nevere pri mladini

Čemu pravzaprav mladina veruje ali ne veruje v Boga? Kateri so bistveni vzroki vere in nevere pri mladih?

Mnogo gotovo pomeni vera ali nevera staršev, sorodnikov, prijateljev in celotnega okolja, v katerem mladi živijo, ter vzgoja, ki so je deležni. Ko pa mladi začnejo samostojneje razmišljati, iščejo trdnejše razlage za svojo vero in nevero.

Nekateri sovjetski psihologi (npr. Ugrinovič) naglašajo, da privlačuje vera mladino zaradi lepote, umetniške popolnosti cerkvá in obredov, zaradi skrivnostnosti, vzvišenosti, miru, veselja, harmonije, ki jih zbujajo.

Mladi, ki so jih vprašali, zakaj jih Cerkev privlačuje, pa so odgovorili drugače. Kar 33,04 % jih je izjavilo, kot navaja Ivan Cvitković v imenovani knjigi, da jim Cerkev daje odgovor na vprašanje o smislu življenja. 16,95 % je odgovorilo, da jim Cerkev prinaša upanje, 14,33 % pa, da jih privlačuje njeno oznanilo ljubezni. Drugi so omenjali pravičnost, iskanje rešitve iz življenjskih težav, milost, modrost.[13]

In kateri so bistveni vzroki nevere?

Po mnenju duhovnikov — katehetov, ki jih navaja Ivan Cvitković, so predvsem moralnega značaja. Danes mnogi mladi ne pripadajo Cerkvi v prvi vrsti zaradi napak duhovnikov in vernikov. Mlade motijo primeri inkvizicije, Galileia, Aleksandra VI., zločini druge svetovne vojne, grobost in netaktnost duhovnikov v odnosu z ljudmi ipd. Drugi razlog, da mladi zapuščajo Cerkev, pa je po njihovem vse tisto, kar mlade najbolj privlači, pa jim Cerkev zabranjuje, kot je erotika ipd. Eden izmed razlogov je tudi razumska nejasnost

10 Ivan Cvitković, n. d., 90—91.
11 R. t., 86—87.
12 Prim. r. t., 87—88.
13 R. t., 93—94.

verskih skrivnosti, ki jih mladi v svojem hotenju, da bi vse razumeli, le s težavo sprejmejo.[14]

K vsemu temu lahko s svoje strani dodamo, da mnoge mlade povede za seboj veri neprijazno okolje, pa tudi skrb za napredovanje v službi. Mnogokrat neveri botruje nepoučenost. Res pa je tudi, da je vera zahtevna in da iskrena zvestoba veri zahteva močno voljo in mnogo odpovedi.

Na drugi strani pa prav vera prinaša mnogo veselja, optimizma in življenjske energije in je prav zato za mlade privlačna.

Sicer pa je človek vedno, tudi v mladosti, svoboden in se pač svobodno, čeprav pod določenimi vplivi, odloča za vero ali nevero v svojem življenju. In če se odloči za vero, je še zmeraj izpostavljen, da ga življenje zanese na drugi breg. Kakor je res tudi nasprotno: če je neveren, ni prav nič rečeno, da ne bo še kdaj veren. Koliko je jasno opredeljena vera ali nevera pri posameznem človeku sploh mogoča. Življenje je nekaj skrivnostnega in zapletenega. Naše poti navadno niso ravne, temveč se vijejo, prehajajo na nepredvidene steze in stezice, se dvigajo v strmine ali spuščajo v prepade, pa se zopet povračajo na široke, uglajene ceste, ki vodijo naravnost do cilja. Ne hodimo namreč sami, temveč z nami potujejo mnogi ljudje. Predvsem pa je v nas vedno navzoč tudi Bog, ki s toplo ljubeznijo usmerja naše življenjske stopinje, posebno še v času mladosti.

Privlačnost Kristusa

Kako bo z vero mladih v prihodnosti? Pri nas in v svetu? Posebno še v bolj ali manj krščanskih deželah?

Ne vemo in ne moremo napovedovati. Toda zdi se, da postaja Kristus za mlade vse bolj privlačna osebnost. Kristus — velik prerok in revolucionar, resnični osvoboditelj človeštva. Mnogi se zanj navdušujejo, pa čeprav ga ne poznajo dodobra in si ga predstavljajo pač po svoje. Med mladino po svetu nastajajo vedno nova gibanja, ki si postavljajo Kristusa za svoj vzor in vodnika, kot so npr. Jezusovi revolucionarji v ZDA.[15]

Toda ta Kristus, če naj mladim res prinese odrešenje, mora biti evangeljski.

Ali ga bomo tisti, ki smo se z njim srečali, znali pristno in dovolj živo predstaviti sedanjim in bodočim mladim generacijam?

»Krščanski humanizem in eksistencializem je za mlade ljudi, študente in izobražence kot nauk absolutno premalo,« je pod naslovom »Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu« pred leti naglasil Janez Marolt. »Moramo predstaviti ne le nauk, pač pa osebo — Kristusa, Alfo in Omego vsega stvarstva... Kristusa prikazati ljudem kot vrednoto, ki osmisljuje naš jutri, učlovečuje človeka, inkarnira resnico, pot in življenje, vrši antropološko rehabilitacijo človeka in se kot 'prvorojenec vsega stvarstva' (Kol 1, 15) imenuje naš brat... Mladi ljudje nočejo le predavateljev o Kristusu, razodetju, izobraževalcev, potrebujejo apostolov, ki verujejo v svojo misijo, poslanstvo.« [16]

---

[14] R. t., 94.

[15] Prim. Marjan Peršak, **Jezusovi revolucionarji v ZDA**, Seminarska naloga, Ljubljanska teološka fakulteta, Maribor 1974.

[16] Janez Marolt, **Kako si mladi predstavljamo oznanilo o Kristusu**, Bogoslovni vestnik 1970, zv. 1—2, 79—80.

Evangelijski Kristus je tista luč, h kateri se mora ozirati celotno krščanstvo, tako na Zahodu kot na Vzhodu, če hoče biti odrešenjsko. Pisec članka o Cerkvi v Sovjetski zvezi, kjer je mladini posebno težko najti pot do vere, ugotavlja: »Tako je za pravoslavje pot današnje prenove ista, kot je pot večne prenove Cerkve: to je nenehno vračanje k evangeljskemu Jezusu. Sodobnemu pravoslavju je še bolj kot zahodnemu svetu potrebna 'Jezusova revolucija'. Novi človek lahko brez težave sprejme evangeljskega Jezusa, ki je resnično zgodovinski in živ in je skoraj konkretno ter fizično viden v resničnosti svojega vsakdanjega življenja in svoje narodne pripadnosti, medtem ko mu je težko sprejeti lik Odrešenika Vsevladarja, ki je nekako abstrakten in plava visoko nad človekom, lik Kristusa z ikon, ki je že nekoliko stiliziran in raztelešen.«[17]

Evangeljski Kristus spodbuja mlade k duhovni revoluciji.

»Blagor ubogim v duhu... Blagor krotkim... Blagor žalostnim... Blagor lačnim in žejnim pravice... Blagor usmiljenim... Blagor miroljubnim« (Mt 5, 3—9). — »Ljubite svoje sovražnike, dobro delajte tem, ki vas črtijo, blagoslavljajte tiste, ki vas kolnejo, molite za tiste, ki vas obrekujejo (Lk 6, 27—28).

To so stvari, ki posebno v času potrošništva, uživaštva, mrzkosti in hladnih ali vročih vojn dvigajo mlade v upor proti obstoječim razmeram, jim prižigajo luč na obnebje bivanja in jih priganjajo k uresničevanju plemenitega bratstva med vsemi ljudmi dobre volje.

Kristus zanje ni mrtev, temveč živi in prek njih razširja svoje kraljestvo ljubezni.

Kristus, ki je bil križan, pa je vstal in živi in deluje. Mnogi mladi mu dajejo na razpolago vse svoje talente, vse svoje mlade moči in vso svojo dobro voljo.

Posebno še tisti, ki se množično zbirajo v Taizéju in tam ali drugod po svetu odpirajo in skušajo živeti koncil mladih, oprti na vodilno misel v času priprave na koncil: »Vstali Kristus prihaja prižgat praznično luč v globinah človeškega srca. Pripravlja nam pomlad Cerkve: Cerkev brez gospodovalne oblasti, ki bo pripravljena deliti vse z vsemi, ki bo vredno žarišče vidne edinosti za vse človeštvo. Kristus nam bo dal dovolj iznajdljivosti in poguma, da bomo našli pot k spravi. Pripravil nas bo, da bomo dali življenje za to, da človek ne bo več žrtev človeka.«[18]

V »Pismu božjem ljudstvu« pa mladi Taizéjci ob otvoritvi koncila mladih sprašujejo Cerkev: »Cerkev, kaj praviš o svoji prihodnosti? Boš postala 'ljudstvo blagrov', ki se zanaša le na Kristusa, ljudstvo, ki je ubogo, kontemplativno, ki ustvarja mir, prinaša veselje in osvobajajoči praznik človeštvu ter je pripravljeno na preganjanje zaradi pravice? Če pripadamo temu ljudstvu, vemo, da ne moremo ničesar zahtevati od drugih, ne da bi bili sami pripravljeni tvegati prav vse. Česa se naj bojimo? Mar nam ne pravi Kristus: 'Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel'.«[19]

---

17 Etudes 1973, Maj; Znamenje 1974, št. 3, 280.
18 V edinosti 1975, 4. str. ovitka.
19 R. t., 17.

Izrazi take miselnosti in zaupanja v Kristusa med mladino niso tako redki. Zato lahko rečemo, da je Kristus znamenje in poroštvo vere za mlade rodove prihodnosti.

Kristus, ki se ne stara, temveč je vedno mlad.

Kristus, ki gleda na vse ljudi kot na svoje brate, kot na otroke svojega nebeškega Očeta.

V Kristusu ostajamo vsi mladi. Zorimo, doraščamo, vse bolj dosegamo polnost bivanja, obenem pa vemo, da nam Kristus ohranja mladost, saj smo v njem rojeni za večnost, ki ne mine in ne pozna staranja.

V Svetem Duhu

Danes se je v krščanskem svetu, posebno med mladimi, tudi zelo razmahnilo tako imenovano binkoštno gibanje, ki naglaša odprtost Svetemu Duhu in njegovemu delovanju.

Zajelo je v dokajšnji meri tudi katoliško mladino, saj je imela množica katoliških binkoštnikov za binkošti 1975 v samem Rimu svoj tretji mednarodni kongres (10.000 udeležencev), na katerem sta jim govorila tudi belgijski kardinal Suenens in kardinal Willebrands, predsednik Tajništva za edinost kristjanov. Na binkoštni ponedeljek, 19. maja, so imeli zborovalci pod predsedstvom kardinala Suenensa (somaševalo je tudi 12 škofov in več stotin duhovnikov) v baziliki sv. Petra svojevrstno mladinsko mašo, nato pa so se srečali s papežem Pavlom VI., ki jim je navdušeno govoril o potrebi duhovne prenove in o vlogi Svetega Duha pri tej prenovi.[20]

Kristus je obljubil Svetega Duha, ko se je poslavljal od apostolov: »Ako me ljubite, ohranite moje zapovedi. In jaz bom prosil Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice« (Jan 14, 15—17). »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 13).

Temu Svetemu Duhu, ki deluje v vseh časih, med vsemi narodi in verami, se odpirajo mnogi mladi, ki so se srečali s Kristusom.

Sveti Duh jih razsvetljuje in jim daje moč.

Sveti Duh budi v njih dar preroštva in usmerja njihovo revolucionarnost, da se ne izniči v obsojanju in rušenju, temveč se krepi za grajenje.

Temu Svetemu Duhu naj bi se odprli tudi mladi na Slovenskem.

Tisti, ki že čvrsto hodijo po stezah verovanja, pa tudi tisti, ki se še ozirajo na križpotjih, kam naj usmerijo svoje življenjske stopinje.

Slovenska Cerkev se mora na vseh ravneh iztrgati iz svoje čestokrat toge in mračne zagrajenosti in pustiti sončnim žarkom Svetega Duha, ki je Duh Resnice, predvsem pa Duh Ljubezni, da jo vsega presvetli.

Le taka sproščena Cerkev bo mogla nositi pristne poteze evangeljskega Kristusa, ki ni prišel, da bi prelomil nalomljen trs in ugasnil tleči ogenj (prim. Mt 12, 20), temveč, da bi človeštvo odrešil in mu razodel božje usmiljenje in ljubezen, ter bi vse popeljal v resnično »svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21).

---

[20] Prim. La Documentation catholique, 15. juin 1975, 562—564.

In le taka Cerkev bo mogla danes in v prihodnosti pritegovati tudi mladino in jo voditi v polnost življenja.

Slovenska Cerkev bo morala dosti bolj, kot je bila doslej, postati občestvo ljubezni. Vsak, ki bo vključen vanjo, bi moral to izkustveno občutiti, pa naj gre za manjše ali za večje skupnosti.

Le tako bo lahko slovenska krajevna Cerkev tudi pred mladino pričala, da je Bog Ljubezen: občestvo Očeta in Sina in Svetega Duha, in da smo v to božje občestvo poklicani vsi, ki nosimo ime človek.

Le v deležnosti tega božjega ljubezenskega življenja moremo vsi ljudje, starejši in mlajši, najti polnost sreče.

Le v ljubezenski povezanosti s troedinim Bogom, obenem pa tudi z vsem človeštvom in celotnim stvarstvom, moremo kljub sedanjemu telesnemu staranju za večno ohraniti svojo mladost.

Povzetek

VERA IN MLADOST

Stanko Janežič

Mladost je nekaj lepega, posebno če jo presvetljuje vera.

Podoba Boga, ki jo človek uvidi v svoji mladosti, ga navadno spremlja vse življenje.

Na Slovenskem je bila verna mladina pred drugo svetovno vojno zelo razgibana, premalo pa je poudarjala prvenstvo ljubezni in potrebo vsečloveškega sodelovanja.

Povojne razmere so vplivale tudi na vernost mladih v Sloveniji in Jugoslaviji. Mladina je postala do vere bolj kritična in tehta razloge za vero in nevero. Nasprotnikov religije ni mnogo, več je versko indiferentnih. Vendar je Kristus za mlade privlačna osebnost in raste tudi število tistih, ki so odprti pokoncilskemu vetju Svetega Duha.

Slovenska Cerkev naj bolj kot doslej postane občestvo ljubezni. Le tako bo mogla pritegovati tudi mladino in jo voditi v polnost življenja.

Zusammenfassung

GLAUBE UND JUGEND

Stanko Janežič

Etwas schönes ist die Jugendzeit, besonders wenn sie vom Glauben her durchleuchtet ist.

Das in der Jugend entworfene Gottsbild bleibt dem Menschen gewöhnlich für das ganze Leben im Herzen.

In Slowenien war die gläubige Jugend vor dem Kriege sehr aktiv; mangelhaft aber war sie, was das Primat der Liebe und die Notwendigkeit der allmenschlichen Zusammenarbeit betrifft.

Die Zustände nach dem Kriege haben auch auf die Gläubigkeit der Jugend in Slowenien und Jugoslawien einen Einfluss ausgeübt. Sie ist dem Glauben gegenüber mehr kritisch und wägt die Gründe für den Glauben und gegen ihn ab. Trotzdem hat die Persönlichkeit des Herren für die Jungen eine anziehende Kraft und die Zahl derer, die für das nachkonziliäre Wehen des Heiligen Geistes offen werden, wird immer grösser.

Die Kirche in Slovenien sollte mehr als bisher ein Liebesgemeinschaft werden. Nur auf diese Weise wird sie auch die Jugend anziehen können und sie die volle Liebe einführen.

Vekoslav Grmič

VEROVANJSKO RELIGIOZNA ZRELOST ČLOVEKA

Uvod

Prav bo, da si najprej nekoliko ogledamo pojme in se šele potem lotimo téme. Morda bo sicer kdo dejal, da to ni potrebno, ker nam je kot vernim ljudem dobro znano, kaj se npr. pravi verovati in kaj biti religiozen, ker nam je končno tudi splošno znano, kaj se pravi biti zrel. Čemu bi torej po nepotrebnem izgubljali čas? Vendar, kakor bomo videli, stvari le niso tako preproste.

Ne nameravam obširneje načenjati vprašanja, koliko imajo prav tisti teologi, ki poudarjajo razliko med vero in religijo, med vernostjo in religioznostjo in zato napovedujejo »nereligiozno krščanstvo«, ki naj bi prej ali slej edino imelo še svoje mesto v današnjem sekulariziranem svetu. D. Bonhoeffer misli pri tem na opustitev zavesti o Bogu »na mejah« človeškega bivanja: »Ne bi želel govoriti o Bogu na mejah, temveč v središču, ne v slabostih, ampak v moči, ne v zvezi s smrtjo ali krivdo, temveč sredi človeškega življenja in vsega, kar je zanj dobro.«[1] Sv. pismo je po mnenju Bonhoefferja sploh nasprotno religioznosti, ne pa veri: »Religioznost človeka usmerja v njegovi stiski k božji moči v svetu, Bog je Deus ex machina. Sv. pismo pa usmerja človeka k božji nemoči in k božjemu trpljenju; samo trpeči Bog more pomagati... To je odvrnitev od vsega, kar pričakuje od Boga religiozen človek. Človek je poklican z Bogom prenašati trpljenje ob brezbožnem svetu. Mora torej resnično v brezbožnem svetu živeti in ne sme poskušati kakor koli njegovo brezbožnost religiozno pokriti, poveličati, posvetno mora živeti in takó biti deležen božjega trpljenja. Tudi sme »posvetno« živeti, to se pravi biti prost napačnih religioznih vezi in zaprek... Ne religiozno dejanje, temveč delež pri božjem trpljenju v svetu brez Boga dela človeka za kristjana.«[2] Kakšno je to življenje iz vere, ki nima nič skupnega z religioznostjo, je najbrž Bonhoeffer najdoločneje izrazil takole: »Bog nam daje vedeti, da moramo živeti kot takšni, ki z življenjem opravimo brez Boga... Bog, ki nam pusti živeti v svetu brez postavke Bog, je Bog, ki pred njim stalno stojimo. Pred Bogom in z Bogom živimo brez Boga.«[3]

Kakor vidimo, gre v tem primeru za povsem horizontalno krščanstvo, ki sicer vključuje vero v Boga in Kristusa, a hkrati izrečno ne računa z verskimi danostmi takó, da bi se človek zavedal svoje odvisnosti od Boga in bi stal pred Bogom kot »ubogi«, kot »berač«, kot nedorasel »otrok«. O pobožnosti v običajnem pomenu ni govora. Zato je to gledanje blizu nazoru D. Sölle z njenim »ateističnim verovanjem v Boga«, z nazori, ki »teologijo spreminjajo v antropologijo«, kakor to velja za teologe božje smrti ali mrtvega Boga nasploh. Z infantilnimi predstavami o Bogu so ti teologi zavrgli tudi marsikaj drugega.

---

1 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München (Kaiser) 1970, 307.
2 Dietrich Bonhoeffer, n. d. 394—395.
3 Dietrich Bonhoeffer, n. d. 394.

Za nas je pomembno glede na temo poudariti, da je z verovanjem mišljeno predvsem sprejemanje vsebine razodetja, torej »svobodna izročitev človeka Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, 'popolno pokorščino razuma in volje' in svobodno pritrjuje njegovemu razodetju« (BR 5). Religija pa je širši pojem in »označuje splošno odnos človeka do svetega, ki je kot subjektivna religija češčenje, molitev in se kot objektivna religija uteleša v veroizpovedi, v besedi, v dejanjih (kretanje, ples, umivanja, maziljenja, blagoslovi, žrtev, daritveni obed) in v pravu.«[4] Takó religija vključuje tudi to, kar naj bi označevala vera.

Seveda pa je res, da je danes náglas predvsem na eksistencialnem pojmovanju vere, na »fides qua«, kakor smo včasih rekli. Zato prisluhnimo nekaterim definicijam, da bomo to bolje razumeli.

H. Lübbe pravi: »Religija je način, kako premagujemo prigodnost... kot praksa za premagovanje prigodnosti je življenjsko premagovanje tiste prigodnosti, ki je ni mogoče tako predelati, da bi dajala človekovemu delovanju smisel, kolikor torej sega resničnost dalje kakor naša individualna in kolektivna moč delovanja.«[5]

A. Toynbee izraža vsebino religije takole: »Religija je odgovor človeka — njegovega čutenja, mišljenja in delovanja — na način, kako doživlja svoje mesto v svetu, ki se je v njem zavedel sebe.«[6]

J. Nieuwenhuis pa govori še določneje: »Če pravilno gledamo, moramo reči, da resničnost, ki je dana vernemu človeku, ni nobena druga resničnost, kakor je resničnost ostalih ljudi. Niso nova dejstva, ki jih vera postavlja pred nas ali daje na svetlo, niso to dejstva, ki jih neverni ljudje ne bi mogli poznati ali zaznati. So obstoječa znana dejstva, toda vera odkrije na njih nov pomen, nov vidik, novo razsežnost. Drugače povedano, ne zgodi se nič novega v veri, vendar postane vse novo glede na to, kako vernik vidi resničnost.«[7]

Podobno misli S. Weil: »Vidimo iste barve, slišimo iste glasove, vendar ne na isti način.«[8]

Vera oziroma religija je splošno rečeno posebno obnebje človeškega življenja, posebno obnebje mišljenja, čustvovanje in delovanje verskega človeka, saj pomeni končno isto kakor osmisliti vse, s čimer se človek sreča, kar doživi in kar stori. Zato pravi P. Tillich: »Biti religiozen se pravi strastno zastavljati vprašanje po smislu naše eksistence.«[9]

Gotovo pa je krščanska vera nekaj posebnega. Gre namreč za oseben odnos med človekom in Bogom, odnos, ki ga omogoča Bog s svojo osebno in izredno pobudo in ki človek nanjo prav takó odgovarja osebno, z vso svojo bitnostjo; odnos, ki pomeni popolno zaupanje Bogu in ljubezen do njega po Kristusu, odrešeniku in začetniku ter poroku tega odnosa. Krščanska vera je živ stik s Kristusom in po njem z Bogom, ki je tolikšno bogastvo,

---

4 Karl Rahner — Herbert Vorgrimler, Kleines theologisches Vörterbuch, Freiburg (Herder) 1961, 312.
5 Hermann Lübbe, Vollendung der Säkularisierung — Ende der Religion?, v: O. Schatz, Was wird aus dem Menschen, Graz (Styria) 1974, 154.
6 Arnold Toynbee, Die Zukunft der Religion, v: O. Schatz, Hat die Religion Zukunft, Graz (Styria) 1971, 20.
7 Jan Nieuwenhuis, Gläubige Erziehung, Düsseldorf (Patmos) 1974, 18.
8 Simone Weil, Attente de Dieu, Paris (Fayard) 1966, 148.
9 Nav. Viktor E. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn, Freiburg (Herder) 1973, 124.

tolikšna polnost ljubezni, da mu moramo po razodetju pripisovati trajnost osebnega življenja: Očeta, Sina in božjega Duha. Biti krščansko veren se pravi zavzeto si prizadevati za življenje v Kristusu, za tem, da bi bili novi ljudje, drugi Kristus. Biti pozoren in čakati (S. Weil), iskati in tvegati (P. Wust), nenehno se spreobračati (O. Clément), biti stalno na potu k Bogu, ki je vedno pred nami, biti odprt za Resnico, takšna naj bi bila drža vernega kristjana, ki ve, da je Bog skrivnost, da Bog človeka neskončno presega in ga zato ne more človek dokončno in popolno izraziti.

In kaj pomeni zrelost vernega človeka, kakšna je zrelost kristjana?

Vsekakor se za zrelost vernega človeka zahteva isto kakor za človekovo zrelost nasploh. Pojavita pa se v tem pogledu dve vprašanji. Prvo vprašanje, ali spada vernost k človekovi zrelosti tako, da je zrel človek nujno nekako veren, religiozen, oziroma ali vernost vsaj človekovi zrelosti ne nasprotuje. Drugo vprašanje pa se tiče bistva zrelosti vernika kot vernika, kristjana kot kristjana, kaj se namreč zahteva za to, da bi lahko imeli njegovo vero za vero zrelega človeka. O teh dveh vprašanjih bomo tudi spregovorili v tej razpravi, zato se sedaj lahko lotimo teme, ki smo jo v naslovu nakazali.

I

Človekova zrelost in religioznost

Splošno bi lahko rekli, da je človek zrel, kolikor je sposoben samostojnega življenja, mišljenja in delovanja in hkrati tudi biti za to odgovoren. To sposobnost pa ima človek, kolikor je dosegel harmonično poenotenje svojih prizadevanj in ima v sebi dovolj moči, dovolj duhovnega bogastva, da more vrednostno osmisliti življenje in obvladati težave, ki se z njimi srečuje, kolikor je zmožen socialne prilagoditve in izpolnjevati naloge, ki si jih sam zastavlja ali mu jih postavlja družba. Zrel človek je tisti, ki je odprt in si prizadeva za razvoj svoje osebe na vse njene razsežnoti, bistvene razsežnosti, in to takó, da lahko za svoje ravnanje v celoti prevzame odgovornost.

Ali pa je človek po svoji naravi religiozno bitje?

Ameriški antropolog W. Howells pravi: »Človek razume, česar ne more videti, in veruje, česar ne more razumeti.« [10] Ta trditev se ujema z ugotovitvijo filozofa B. Pascala, ki izjavlja, da je človek bitje, ki neskončno presega sebe. Sicer pa se tega dejstva zavedajo celo marksistični misleci, kakor so R. Garaudy, M. Machovec, M. Stankovič, M. Kerševan in drugi. Naj navedem samo misel Stankoviča: »Človek se torej z religijo ne odtujuje, temveč dopolnjuje, postaja vsaj zase v svoji zavesti popolnejši.«[11]

A. Toynbee pa gre še dalje in naravnost pove, da je religija »nujnost, ki je utemeljena v človeški naravi in da je zato ena od neuničljivih človeških govoric in dejavnosti v vseh okoliščinah človeškega življenja.«[12] Zato se vedno pojavljajo nadomestki za religijo, kakor hitro začne zanimanje zanjo ali senzibilnost v religioznem oziru pojemati. Isti avtor izjavlja: Vsekakor sledi

---

[10] Nav. Živko Kustič, Velike religije svijeta, Zagreb (Krščanska sadašnjost) 1974, 5.
[11] Mladen Stankovič, Čovjek i religija, v: Praxis, 7 (1970), 648.
[12] Arnold Toynbee, n. d. 22.

nazadovanju zgodovinskih religij pojav nadomestkov za religijo, ki se vedno izkažejo kot slabo zakrite predzgodovinske religije. To novo poganstvo je dobilo številne znane oblike, ki nikakor niso prijetne. Takó imamo kult seksa, norosti, krutosti, uničevalne strasti, ki predstavlja oživljanje temne strani češčenja nečloveške narave. Je kult kolektivne človeške moči ... Imamo individualizem ... Sodobni val novopoganstva priča za to, da ima človeška narava potrebo po neki religiji.«[13]

Psihiater V. E. Frankl ugotavlja, da je nevroza v današnjem času v mnogih primerih posledica »eksistencialne frustracije« ali dejstva, da je ostala neizpolnjena »zahteva po čim popolneje osmišljenem življenju. [14] Iz tega eksperimentalno ugotovljenega dejstva pa izvaja znameniti psihiater našega časa tak-le sklep: »Psihoterapija mora torej potekati tostran razodete vere in vprašanje smisla mora iskati odgovor tostran ločitve teističnega od ateističnega svetovnega nazora. Če pa pojmuje pojav vernosti ne kot vero v Boga, temveč širše, kot vero v smisel, potem je popolnoma upravičeno, če se zanima za pojav vere in se z njim ukvarja. V tem primeru se pač ujema z A. Einsteinom, ki je nekoč dejal: »Človek, ki je na vprašanje o smislu življenja našel odgovor, je religiozen človek.«[15] Potem pa pove še več: »Vsekakor lahko rečemo, da je logoterapija upravičena pečati se ne samo z ‚voljo za smisel', kakor jo imenujemo v logoterapiji, temveč tudi z voljo za zadnji smisel, za nadsmisel, kakor jo navadno imenujemo, in religiozna vera je konec koncev vera v nadsmisel, zaupanje v nadsmisel.«[16]

Iz doslej povedanega že sledi, da imajo in morajo imeti tudi neverujoči kot zreli ljudje neko vero v pomenu religioznosti. Pri tem ne mislim samo na nadomestke, ki smo jih že omenjali in bi sicer tudi lahko nekoliko zadostovali človekovi religiozni naravnanosti, temveč mislim na religiozno izkustvo, na duhovnost, ki ju moremo odkriti tudi pri neverujočih, pri ateistih. Tukaj mislim na tisto, kar sem nekoč zapisal v zvezi z ateistično duhovnostjo: »O duhovnosti torej smemo govoriti vedno, kadar človekovo notranje življenje teče v obnebju nečesa, kar presega bit posameznega človeka, kar presega njegovo individualnost, pa naj je to Bog, materija z božanskimi lastnostmi, idealni jaz, človeštvo, globlja enotnost vsega, kar je, ali kaj podobnega z drugačnim nazivom.«[17] Tudi neverujoči človek doživlja presežnost svoje biti, lastni idealni jaz in vest ali kategorični imperativ; tudi neverujoči zavzema do teh danosti svoje stališče in skuša nasploh osmisliti svoje življenje. Zato bi smeli prav takó govoriti o nedoločeni, netematični veri, kakršno ima npr. znanstvenik, ki občuduje skrivnosti narave, o transcendentalnem teizmu, ki ga najdemo celo pri Sartru, o nedoločenem verskem izkustvu absolutnega, o nedoločeni, netematični molitvi, notranjem dialogu, kakor ga najdemo pri Machovcu.

Gotovo pa bi morali odgovoriti še na eno vprašanje, namreč: Kako je v tem oziru z razodeto vero, kako je s krščanstvom? Mnogi misleci našega časa so prepričani, tako tudi K. Jaspers, da razodeta vera nasprotuje

13 Arnold Toynbee, n. d. 42.
14 Viktor E. Frankl, n. d. 11.
15 Viktor E. Frankl, n. d. 116.
16 Viktor E. Frankl, n. d. 125.
17 Vekoslav Grmič, Ateistična duhovnost, v: Iskanje in tveganje I.-II., Ljubljana (Zadruga katoliških duhovnikov) 1975, 196.

človekovi svobodi, ki je zanj bistvena, da je v nasprotju s človekovim dostojanstvom.

To vprašanje obravnava K. Rahner v svojem delu »Hörer des Wortes«. Rahner najprej pokaže, kako je človek zaradi svoje duhovne biti transcendentalno naravnan, odprt. Potem pa pravi takole: »Če namreč (človek) v istem trenutku in iz istega razloga, ko in zaradi česar stoji pred Bogom, takó stoji pred Bogom, ki se mu more razodeti, se dejansko vedno odigrava neko razodetje: namreč božji govor ali molk. Človek vedno in bistveno posluša govor ali molk Boga, ki je svoboden in sam v sebi bivajoč; v nasprotnem primeru bi ne bil duh. Duh ne pomeni zahteve, da bi Bog moral govoriti. Toda če ne govori, dojema duh pač molk; sicer ne bi bil duh, ker ne bi stal pred živim Bogom kot takim.«[18]

Upravičeno pravi zato R. Bultmann: »O Bogu govoriti se pravi govoriti o človeku, o človeku govoriti pa se pravi govoriti o Bogu.«[19] Teolog H. Fries pa izjavlja: »Človek ni kot vprašujoče, spoznavajoče, hoteče, ljubeče bitje naravnan le na to, kar je posamično in končno; ko se vprašuje, ko spoznava, hoče in ljubi, spoznava in priznava kot pogoj brezmejno: absolutno resnično, brezmejno ljubezen hkrati.«[20] To je tudi misel verskega filozofa M. Blondela.

Človek ni bitje samo ene razsežnosti — horizontalne, temveč je tudi bitje z vertikalno razsežnostjo, je tudi »homo religiosus«, ne samo »homo faber«. To dokazuje prav tako njegova zgodovina, saj je poleg orodja že od začetka poznal »daritveni oltar«.

II

Krščanstvo je osebni odnos med človekom in Bogom

Že dejstvo, da je krščanska vera razodeta vera, dokazuje, da gre za oseben odnos med človekom in Bogom ali med Bogom in človekom.

Takó je bilo že za Izraelce značilno, da so Bogu pripisovali lastnosti, ki so pomenile osebni odnos med Bogom in človekom, ki so tudi omogočale božje razodetje. V Bogu so gledali osebno bitje, ki je ponovno govorilo posameznikom iz njihovega ljudstva, poseglo v njihovo zgodovino in se razodevalo kot takšno tudi v naravnih dogodkih. Bog je pričakoval od Izraelcev prav tako odgovor, osebni odgovor, zato je sklenil zavezo z njimi: »Tako povej Jakobovi hiši in oznani Izraelovim sinovom: ‚Sami ste videli, kaj sem storil Egipčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas privedel k sebi. Če boste sedaj radi poslušali moj glas in spolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh narodov, kajti moja je vsa zemlja; in boste mi kraljestvo duhovnikov in svet narod. To so besede, ki jih povej Izraelovim sinovom!« (2 Mojz 19, 3—6).

Preroki so primerjali zavezo med Bogom in izvoljenim ljudstvom zakonski zvezi med možem in ženo in tako poudarjali, da sta temelj zaveze ljubezen in zvestoba. Vera je v zvestobi, zaupanju in ljubezni.

---

18 Karl Rahner, Hörer des Wortes, München (Kösel) 1963, 115.
19 Nav. H. Fries, Abschied von Gott?, Freiburg (Herder) 1971, 115.
20 Heinrich Fries, n. d. 115.

Kljub poudarku na božji transcendenci, ki ga lahko povsod najdemo v SZ, je hkrati močno naglašena božja imanenca.

Z učlovečenjem Boga, božjega Sina, pa se pokaže Bog kot osebno bitje v posebni luči. Božji jaz se približa človeku v človeški podobi, v vsem enak človeku razen v grehu. Takó je človeku omogočen najtesnejši stik z Bogom. Vsakdo, ki je prišel v stik s Kristusom, je mogel priti v osebni stik s človekom in Bogom. Kristus pa je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10), da bi torej bili vsi pritegnjeni v osebni odnos z Bogom, kakršen je med Očetom in Sinom. Osebni Bog je namreč tako oseben, da se osebno življenje, ki je v osebnih odnosih, tudi uresničuje v Bogu samem. Kdor torej pride v oseben odnos s Kristusom v Sv. Duhu, ki je bil dan novozaveznemu božjemu ljudstvu in je dan tudi posameznim ljudem, prerojenim za novo življenje, je obenem deležen njegovega osebnega stika z Očetom in Sv. Duhom. R. Guardini pravi: »Tisti odnos med ‚jaz' in ‚ti' z Bogom, ki smo o njem prej govorili in ki daje človeški osebi njeno zadnje določilo, ni naravnan kratko in malo k Bogu, ampak je usmerjen k troosebnemu Bogu. Vključen je v odnose, ki jih ima Kristus s troedinim Bogom. Človeški odnos med ‚jaz' in ‚ti' pomeni tako souresničevanje Kristusovega odnosa do Boga.«[21] Osebni Bog je torej zadnji temelj človekove osebne biti in osebnih odnosov med ljudmi.

Razumljivo je zato, da se ljubezen do Boga kaže v ljubezni do človeka, da je ljubezen do človeka dokaz ljubezni do Boga. Kar storimo bližnjemu, storimo Kristusu, pravi Kristus sam. Apostol Janez pa piše: »Vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen« (1 Jan 4, 7.8).

Teolog J. Ratzinger pravi o krščanski veri: »Če je vera v Boga v prvi vrsti opcija za primat logosa, vera v realnost stvariteljskega smisla, ki obstaja že pred svetom in nosi ta svet, potem je kot vera v osebnostnost tega smisla obenem vera v to, da ni pramisel, od katere izvira osmišljenost sveta, anonimna, nevtralna zavest, ampak je svoboda, stvariteljska ljubezen, oseba. Če potemtakem krščanska opcija za logos pomeni opcijo za osebnostni, stvariteljski smisel, potem je tudi opcija za primat posebnega nasproti splošnemu. Tisto, kar je najvišje, ni nekaj najbolj splošnega, ampak ravno tisto, kar je posebno; krščanska vera je predvsem tudi opcija za človeka kot bitje, ki je usmerjeno v neskončnost, bitje, ki ga ni mogoče skrčiti na nekaj drugega. In v tem je vera še enkrat opcija za primat svobode nasproti primatu nujne kozmično-naravne zakonitosti. Na ta način pride v vsej ostrini do veljave tisto, kar je v krščanski veri specifično nasproti drugim oblikam odločitev človeškega duha ... Ob tem se da pokazati, da prva opcija — za primat logosa nasproti goli materiji — brez druge in tretje ni mogoče, ali točneje: Prva opcija bi, vzeta sama zase, pomenila goli idealizem; šele ob drugi in tretji opciji — za primat posebnega, za primat svobode — pride do razmejitve med idealizmom in krščansko vero, ki je vsekakor nekaj drugega kakor goli idealizem ... V svetu, ki končno ni matematika, ampak ljubezen, ravno minimum postane maksimum; tisto najmanjše, ki zna ljubiti, je največje; posebno je večje kakor pa splošno; ose-

[21] Romano Guardini, Welt und Person, Würzburg (Werkbund) 1955, 160.

ba je nekaj enkratnega, neponovljivega, hkrati nekaj dokončnega in najvišjega... Če je v resnici oseba več kakor pa individuum, če je mnoštvo nekaj, za kar pravzaprav gre, in ni nekaj drugotnega, če obstaja primat posebnega nasproti splošnemu, potem ni enota tisto edino in poslednje, ampak ima mnoštvo svojo izvirnost in definitivnost.«[22]

Ne samo po človeku in v njem se zato srečava kristjan z osebnim Bogom, temveč tudi po drugih stvareh in v njih, čeprav ne enako. »Za kristjana se odigrava v svetu in ob njem osebno srečanje. Zanj namreč svet ni gola stvarnost, ampak stvarstvo, delo osebnega Boga, ki je v tem svojem delu popredmetil svojo voljo in je človeku sporočil, da se glede nanjo odloča. Takó pomenijo za kristjana odločitve v svetu povsem osebnostno srečanje in ne samo predmetno odločanje... Za kristjana je odločanje v svetu predvsem pokorščina ali nepokorščina do Stvarnika tega sveta.«[23] M. Buber pa pravi: »Boga ne najdemo, če ostanemo v svetu, Boga ne najdemo, če zapustimo svet. Kdor gre z vsem bitjem svojemu Ti nasproti in mu prinese ves svet s seboj, ga najde, čeprav ga ni mogoče iskati.«[24] Drugje potem izraža podobno misel takole: »Bog jemlje — tako smemo sedaj reči — svojo absolutnost s seboj v odnos, ki vanj stopa s človekom. Človeku, ki se obrne k njemu, se zato ni treba odvrniti od nobenega jaz — ti odnosa.«[25]

Vse, kar je v zvezi z osebo, kar je zanjo značilno in jo določuje, je značilno tudi za resnično krščansko vernost. Predvsem bi bilo treba gotovo poudariti svobodo, izvirnost in posebnost, duhovno-telesno naravo, družbenost, zgodovinskost, dialogičnost, zasidranost v svetu in transcendentalnost.

Dekret o verski svobodi 2. vatikanskega cerkvenega zbora izjavlja: »Bog kliče ljudi, da mu služijo v duhu in resnici; zato jih to klicanje sicer obvezuje v vesti, prisili jih pa ne. Bog upošteva namreč dostojanstvo človeške osebe, ki jo je on sam ustvaril in ki se mora ravnati po lastnem premisleku ter biti svobodna« (11). Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pa pravi: »V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost vsi, ki se dajo voditi božjemu Duhu in ki v poslušnosti nebeškemu Očetu v duhu in resnici molijo Boga Očeta, hodijo za Kristusom... Vsakdo pa mora v skladu s svojimi lastnimi darovi in nalogami brez obotavljanja hoditi naprej po poti žive vere, ki prebuja upanje in deluje po ljubezni« (41, 1).

Škofom naroča 2. vatikanski cerkveni zbor posebej: »Naj zato učijo, kako veliko vrednost ima po nauku Cerkve človeška oseba s svojo svobodo in s samim telesnim življenjem; kako veliko vrednost ima družina, njena edinost in trdnost, rojstvo in vzgoja otrok; kako veliko vrednost ima svetna družba s svojimi zakoni in poklici; kakšno vrednost imajo delo in počitek, umetnost in tehnične iznajdbe; kakšno vrednost imata uboštvo in bogastvo« (Š 12, 3).

V Cerkvi ima torej človeška oseba upravičeno mesto, svoje mesto. Zato pravi 2. vatikanski cerkveni zbor tudi: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apo-

---

22 Joseph Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje (Mohorjeva) 1975, 110—112.
23 O. Semmelroth, Erwägungen über das christliche Weltverständnis, v: Geist und Leben, 37, 268.
24 Martin Buber, Ich und Du, Heidelberg (Schneider) 1974, 95.
25 Martin Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg (Schneider) 1973, 135.

stolata tudi posebne darove; jih ‚deli slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), da bi ‚vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drug drugemu' in da bi tudi oni ‚kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje' (1 Pet 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16)« (LA 3, 4).

Vsak odrasel vernik mora biti osebnostno član Cerkve, mora se kot oseba vključiti v življenje in delovanje Cerkve (prim. C 37, 3). Zato se mora zavedati odgovornosti za Cerkev in ima tudi pravico povedati svoje mnenje, presojati in kritizirati.

Biti zrel kristjan se zato vsekakor pravi kar najresneje jemati osebnostno naravo krščanske vere in v tem pogledu skrbeti, da se uresničuje njegova osebnostna bit, takó da bo resnično predstavljal krščansko osebnost oziroma bo resnično naravnan k njej. Človek je božji sodelavec, božji partner; to mora imeti kristjan vedno pred očmi. Vse mora delati iz prepričanja, iz osebnega prepričanja, ki mu ga tudi Cerkev ne more in ne sme odvzeti, kajti samo tako je lahko tudi pred Bogom odgovoren za svoje ravnanje.

III

Zgodovinskost človekove religioznosti

Krščansko razodetje je zgodovina odrešenja. »Bog iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14—15) in z njimi občuje (prim. Bar 3, 38), da jih povabi in sprejme v svojo skupnost« (BR 2). Bog je zato govoril po prerokih in vodil izraelsko ljudstvo ter ga pripravljal na sprejem Odrešenika. Kristus, učlovečena božja Beseda, pomeni vrhunec razodetja, pomeni dokončno zagotovilo Boga, da je z nami, dokončno zavezo. Njegovo delo se nadaljuje v Cerkvi in po njej v svetu do konca časov, dokler ne doseže vse stvarstvo stanja, da bo »Bog vse v vsem«. Zato je bil dan Cerkvi Duh resnice, da jo vodi na njeni poti do vse popolnosti.

Krščansko razodetje je zgodovinsko v polnem pomenu. Bog je upošteval in upošteva tudi danes zgodovino posameznega človeka, človeških skupin in človeštva sploh, zato je govoril in govori, kolikor je mogel in more človek nositi. Bog govori takó, da ga človek v svoji kulturnozgodovinski situaciji more razumeti, in mu govori tudi po tej situaciji kot znamenju časa. Učlovečenje božjega Sina je dokaz za to. Samo tako namreč more božja beseda delovati odrešenjsko na človeka kot osebo v pravem pomenu in jo more ta tudi sprejeti osebno, svobodno in z vso svojo bitnostjo; more jo v resnici integrirati v svoj duhovni, eksistencialni horizont. V nasprotnem primeru bi bilo razodetje za človeka nekaj povsem tujega, kar bi človek nikakor ne mogel internalizirati.

Imeti oseben odnos do Boga se pravi imeti do njega odnos iz svoje kulturnozgodovinske situacije.

V našem času je to spoznanje zelo pomembno, saj gre za velike spremembe, ki sta jih povzročila človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost. Drugi vatikanski cerkveni zbor zato ugotavlja: »Te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na način njegovega mišljenja in delovanja tako v

odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi sveta, kar ima svoj odmev tudi v verskem življenju« (CS 4, 2).

Industrijsko tehnična, avtomatizacijsko kibernetska, atomska kultura je vtisnila miselnosti današnjega človeka svoj pečat, ki se kaže predvsem v sekularizaciji in najrazličnejših njenih posledicah. Zato gotovo človek danes drugače razume Boga kakor včasih in drugače pojmuje tudi svoj odnos do njega, saj nima samo nove poglede nase in na svet, temveč tudi svojo lestvico vrednot. Bolj ali manj je vsak človek danes pod vplivom miselnosti, ki jo narekujejo: emancipiran človek, prometejski človek, nevrotiziran človek, človek brez upanja in vere v smisel, človek ene razsežnosti, človek, ki hoče biti sam svoj produkt, človek, ki mu je humanizem najvišja vrednota, človek, ki je ljubosumen na svojo svobodo in svoj ponos, človek, ki hoče biti sam merilo vsega, človek, ki se živo zaveda zgodovinskosti vsega, kar je, in ima vse za relativno.[26]

Seveda ni vse pozitivno, kar oblikuje miselnost današnjega človeka. Marsikaj je hudo negativno, saj vodi v popoln sekularizem, v popoln ateizem. Zato ne pomenijo vsi ti pojavi božje govorice, ki bi mogla popolneje osvetliti razodete resnice, ki bi se jim torej moralo razodetje z novo interpretacijo prilagoditi oziroma bi si ga smel in mogel današnji človek prilagoditi. Nikakor, kajti Bog je in ostane vedno nekaj, kar človeka presega, nekaj drugega, kakor je človek, in božje razodetje je vedno tudi sodba nad človekom in njegovim delovanjem, posebno kolikor je človek hkrati pravičen in grešnik.

Vsak človek, ki hoče biti zrel kristjan, mora biti tudi teolog v širšem pomenu in nenehno pripravljen, da rešuje težave, ki se z njimi srečuje ob soočenju verskih resnic in življenja iz njih z zgodovinsko situacijo v najširšem pomenu. V okviru zgodovinskega obnebja takó vedno znova interpretira svoje verske poglede, svoje verske pojme in predstave. To velja popolnoma tudi za današnjega kristjana.

A. Toynbee pravi: »Če je res, da brez religije ne moremo shajati, potem moramo poskušati zopet zajeti bistvo zgodovinskih religij. Pri prizadevanju za to moramo imeti pogum, da zavržemo tradicionalne oblike, ki se v njih razodevajo te religije, če smo prepričani, da te oblike ne ustrezajo več potrebam in pričakovanju današnjega časa.«[27] Seveda se moramo zavedati tudi mej, ki jih resnična teologija postavlja, ki jih postavljata božja beseda in božji Duh v Cerkvi.

Naj povzamem tukaj nekaj misli H. Künga o pojmovanju Boga v zvezi z zgodovinsko situacijo. Takole pravi:

a) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja novodobno znanstveno razlago sveta. Vremena, zmage v boju, bolezni in ozdravljenja, sreče in nesreče ljudi, skupin in narodov ne razlagamo več z neposrednim božjim posegom, temveč z naravnimi vzroki. Ta izločitev Boga iz sveta je ugodna priložnost, ker s tem postane jasneje, kaj Bog ni, da ga ne moremo kratko malo istiti z naravnimi in zgodovinskimi dogodki ...

[26] Prim. Rupert Lay, Zukunft ohne Religion, Freiburg (Olten) 1970, 15 sl.
[27] Arnold Toynbee, n. d. 42—43.

b) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja sodobno pojmovanje avtoritete. Človek ne sprejema nobene resnice mimo sodbe razuma samo na osnovi avtoritete biblije, izročila ali Cerkve, temveč vedno le s kritično presojo. Dejstvo, da je vera v Boga nehala biti avtoritativna postavka, tradicionalna ali konfesionalna zadeva in s tem svetovnonazorska samoumevnost, je nekaj pozitivnega, ker je za človeka nov izziv, da si osebno prisvoji vero očetov, kakor se to ujema z njegovim dostojanstvom in božjo slavo ...

c) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja kritiko ideologije, ki odkriva družbene zlorabe religije od države ali Cerkve in razumsko razgalja interes, ki ga imajo osebe ali skupine, ko si prisvajajo Gospoda Boga, da utemeljijo z božjo milostjo oblast velikih ali malih gospodov kot varuhov ali porokov obstoječega hudo nepravičnega reda. Tudi ta izločitev Boga iz povezave s politično-družbeno oblastjo in razmerami je priložnost, da sme človek iti svojo pot pokonci, brez neprimernega klanjanja pred političnimi mogočniki in pred svojim Bogom, kot partner, ne podložnik ...

d) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja novodobni premik zavesti iz onstranstva v tostranstvo. Zaradi sekularizacije je človek vedno bolj teoretsko izkusil samostojnost tostranskih ureditev (znanost, gospodarstvo, politika, država, družba, pravo, kultura), hkrati pa jo tudi praktično uresničuje. Toda prav ta konec čiste tolažbe z onstranstvom in okrepljena usmeritev v tostranstvo sta priložnost, da je življenje, ki je mogoče izgubilo globino, zdaj vendar moglo dobiti večjo moč ...

e) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja novodobno usmeritev v prihodnost. Danes človek ne obrača svojega hrepenečega pogleda toliko navzgor ali nazaj v zgodovino, temveč čimbolj v prihodnost. Zavestna vključitev prihodnje razsežnosti, dejavno načrtovanje in oblikovanje prihodnosti je ugodna priložnost, ker je moč táko tudi razsežnost prihodnosti krščanskega oznanila na novo odkriti in resno jemati ...

Videti moramo torej nevarnosti novodobnega razvoja, hkrati pa odločno izbrati njegove priložnosti. Če jemljemo zgodovino prosvetljenstva resno, bomo morali videti vsako pojmovanje Boga v temle obnebju: nobene naivne antropološke predstave — Bog kot ‚najvišje bitje', ki prebiva v besednem ali prostorskem pomenu ‚nad' svetom; nobene prosvetljensko deistične predstave — Bog kot popredmeten objekt, ki obstoji ali prebiva v duhovnem ali metafizičnem pomenu ‚zunaj' sveta, v nekem onstranstvu, ki je ‚zadaj'; temveč enotno razumevanje resničnosti — Bog v tem svetu in ta svet v Bogu; Bog ne samo kot del resničnosti, (najvišje) končno poleg končnega, temveč neskončno v končnem, absolutno v relativnem. Bog kot tostransko onstranska, transcendentna imanentna najresničnejša resničnost v srcu stvari, v človeku in človeški zgodovini.«[28]

Navedli smo samo primer pojmovanja Boga. Isto pa velja tudi za druga verska dejstva, kakor so: stvarjenje, odrešenje, Kristus, milost, greh, Cerkev, zakrament. Pomislimo npr. samo na evolucijo in na različne druge premike v miselnosti današnjega človeka, pa bomo zaslutili potrebe nove interpretacije, teoretične in praktično eksistencialne.

---

28 Hans Küng, Christsein, München—Zürich (Piper) 1974, 73—74.

IV. Nekatere izrazne oblike religioznosti z vidika zrelosti

Dotaknimo se najprej pojma zrelosti, popolnosti, kakor ga razvija apostol Pavel v 1 Kor. Nekako v treh smereh razmišlja. Govori o zrelosti v zvezi s spoznanjem, z modrostjo, o zrelosti kot nravni popolnosti in o prizadevanju za dokončno zrelost, za dokončno popolnost. Kristjani so zreli, kolikor pustijo, da deluje v njih božji Duh, kolikor se dajo voditi božji modrosti, Kristusu, ki je »Judom pohujšanje, a poganom nespamet« (prim. 1 Kor 1, 20 sl.; 2, 11 sl.). V tem pogledu pove apostol naravnost: »Če misli kdo med vami, da je moder na tem svetu, naj postane nespameten, da bo moder. Zakaj modrost tega sveta je nespamet pri Bogu« (1 Kor 3, 18.19). Takó imamo opraviti v resnici s paradoksom, ki ga je v svojih spisih močno poudaril filozof krščanskega verovanja Sören Kierkegaard. Kar se tiče moralne zrelosti, naglaša apostol ljubezen in edinost v skupnosti, v občestvu, zaradi česar se zopet mora človek napotiti v območje norosti križa (prim. 1 Kor 13 in 14). Končno se mora zrel kristjan globoko zavedati, da še ni popoln, kakor naj bi bil, da je vedno le na potu k temu cilju: »Ne, kakor da bi bil že dosegel ali da bi bil že popoln, toda trudim se, da bi tudi dosegel, ker me je dosegel Jezus Kristus. Bratje, jaz ne mislim, da sem že dosegel, eno pa: Pozabljam, kar je za menoj, in se stegujem za tem, kar je pred menoj in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj v Kristusu Jezusu« (Flp 3, 12—14).

R. Schnackenburg pravi: »Apostol razvija bistvene poteze, ki naj odlikujejo resnično ‚popolnega' (ali kakor lahko tudi rečemo, ‚zrelega') kristjana. Sem spada najprej paradoks, ki ga zahteva religija križa, da namreč mora ‚moder' postati ‚neumen', ‚mogočen' pa ‚nič' pred Bogom. Potem zahteva vse od Boga podarjeno duhovno bogastvo, kolikor se smemo tega ponižno zavedati, da se izkažemo v teženju za nravnostjo, predvsem v ljubezni. Končno nas dosežena ‚popolnost' ali ‚zrelost' ne sme zapeljati, da bi pozabili na ogroženost glede zveličanja v svoji zgodovinski situaciji. Nasprotno, tem bolj smo dolžni uporabiti svoje sile, da dosežemo cilj, ki je pred nami. Samo takó doseže kristjan tisto ‚svobodo', ki jo ima v mislih pri svojem teženju za ‚zrelostjo' (prim. 1 Kor 3, 21 sl.).«[29]

Tako je po nauku apostola Pavla krščanska zrelost isto kakor teženje za popolnostjo. Gre torej za upodobitev Kristusa v sebi in gre bolj za prizadevanje za nekaj kakor za posest nečesa. S tem prizadevanjem pa je združena volja po spreobrnjenju, ponižnost, zaupanje, predanost, odpoved sebi, kar je sploh značilno za krščansko vernost, katere vzor je po prepričanju apostola Pavla Abraham. Prav ima Olivier Clément, ko pravi: »Zrel je tisti, ki se je odpovedal... Vstop v krščansko bivanje zahteva hkrati odkritje svoje končnosti in žeje po neskončnem, odkritje, da si človek ne more zadostovati, da nima v sebi izvira veselja, da se mora vsak trenutek sprejemati iz rok usmiljenega Očeta... Za zveličanje je potrebna odpoved vsaki gotovosti, vsaki zadostnosti, potrebno je občudovati vsako eksistenco in jo sprejemati s hvaležnostjo, polno brezmejne skrivnosti in smisla.«[30]

---

[29] Rudolf Schnackenburg, Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, München (Kösel) 1968, 73—74.

[30] Olivier Clément, Questions sur l'homme, Paris (Stock) 1972, 19—23.

Glede na vse to, kar smo doslej rekli, bi lahko sedaj našteli nekatere točke, ki se tičejo religiozne zrelosti.

Za zrel odnos človeka do Boga je potrebna predvsem iskrenost, se pravi, človek se mora resnično zavedati, da je Bog bitje, ki ga brezmejno presega, da je čisto nekaj drugega kakor človek, da pa mu je vendar tako blizu, da si tega niti misliti ni mogoče, ker je ljubezen in se je kot človek popolnoma približal človeku, da bi ta končno dosegel občestvo z njim. Takó dobimo prvo dvojico pojmov, ki izraža človekov odnos do Boga: transcendenca — imanenca.

Druga dvojica pojmov pa je: samostojnost — odvisnost. Z ene strani je človek samostojno bitje, z druge pa je od Boga popolnoma odvisen v bivanju in delovanju. Isto velja še bolj za druge stvari. Ker pa je v ozadju ljubezen, zato samostojnost ostane kljub odvisnosti. Tako sicer lahko rečemo, da je človek pred Bogom kakor nič, kakor otrok, a hkrati je božji sodelavec, Bog z njim računa in skupno z njim uresničuje svoje načrte. Bog hoče v nekem oziru biti odvisen od človeka.

Posebna napetost je med človekovo svobodo in odvisnostjo od Boga. Človek je svoboden, ni pa avtonomen, norma zanj je Bog, božja volja, ki se mu javlja predvsem po vesti. Človek je odgovoren za svoja dejanja pred Bogom. Ker nosi v sebi nagnjenja h grehu, zato tem bolj čuti, da ni avtonomen in večkrat tudi dejansko ravna v nasprotju z vestjo, neodgovorno v pravem pomenu. Sem pa spada tudi pomanjkanje pripravljenosti, da bi svojo vest oblikoval po objektivni normi — razodetem nauku. Eno in drugo je znamenje nezrelosti. Nezrelost pa je tudi, če se ne potrudi, da bi ravnal vedno »iz prepričanja«, temveč je slepo vdan avtoriteti.

Človek živi v določenem času in prostoru, ki ga deloma določujeta, a ju kljub temu presega. Včasih se mora to preseganje pokazati za ceno največje odpovedi in žrtve. Vsekakor pa je zaradi tega dejstva bitje, ki je, mora biti stalno na potu k svoji polnosti »v Kristusu«, »v Bogu«, ki mu Bog nenehno govori in vedno tudi nekaj novega, nepričakovanega govori ali od njega zahteva. Zrela vera je predvsem odprtost za Boga in je tveganje.

Za dosego poslednjega cilja je človeku potrebna posebna božja iniciativa, navdih in pomoč, milost, a hkrati je potrebna človekova pripravljenost za sodelovanje, svoboden odgovor na božjo pobudo. Takó Bog uresničuje svoj načrt s človekom, a uresničuje ga tudi človek sam. Ponižnost spada k osnovni drži človeka pred Bogom. Gre za zavest, da si človek sam ne zadostuje, da Boga potrebuje, čeprav se hkrati zaveda svojega dostojanstva in svoje dolžnosti.

Človek nosi v sebi težnjo po brezmejnem, po absolutnem, pa tudi nasprotno težnjo, da bi se namreč zaprl v svojo končnost in naredil absolutno, kar je relativno, da bi se umiril v sebi. V sebi nosi svojo grešnost, čeprav teži tudi po svetem in le v njem more najti zadovoljnost. Zato je človekova iskrenost in zrela drža pred Bogom vedno drža grešnika, ki je potreben božjega usmiljenja in spreobrnjenja. Spreobrnjenje oziroma volja do spreobrnjenja je ob ponižnosti in prizadevanju grešnosti osnova človekovega odnosa do Boga.

Bog naj bi bil človekov poslednji sodnik, a je še bolj njegov odrešenik, saj je ljubezen, »mysterium misericordiae«, ki se je razodel predvsem v

Kristusu, poroku človekovega upanja in zaupanja. Upanje je dokaz zrele vernosti.

Človek je duhovno-telesno bitje in kot takšen mora stati pred Bogom celostno, z vsem, kar zahteva ta njegova narava: kar zahteva duhovnost in kar zahteva telesnost, kar zahteva individualnost in kar zahteva družbenost, kar zahteva tostranost in kar zahteva onstranstvo, kratko in malo, kar zahteva njegova osebnostna narava. Horizontalizem in vertikalizem akcija in kontemplacija ne predstavljajo nobenih nasprotij ali alternativ. Služba človeku in svetu je služba Bogu.

Predvsem pa moramo poudariti, da je obnebje zrele vernosti, zrelega krščanstva ljubezen, ki daje pravo spoznanje in je zadnja norma pravilnega ravnanja. Bog je namreč ljubezen in Kristus je razodetje te božje ljubezni.

Napačen in nezrel bi bil človekov odnos do Boga, če bi slonel na strahu. Isto velja za računarski odnos v okviru formule »daj—dam«, za odnos, ki bi ga določale »dolge molitve«, a bi bile hkrati neiskreno blebetanje. Sem pa spada tudi odnos, ki bi bil odsev površnosti in povprečnosti ali celo magične miselnosti, ki bi hotela Boga uporabljati po svoji volji.

To bi bili nekateri primeri »nedolžnega« infantilizma.

Omeniti pa moramo še dva primera hujšega infantilizma, da, popačenosti religioznosti, krščanstva.

Takšno vernost imajo ljudje, ki se zanašajo na svojo pravičnost in zato zahtevajo od Boga, da jim to tudi plačuje, hkrati pa obsojajo vse druge in imajo zanje stalno pripravljene grožnje z božjo kaznijo.

Drugič pa spada sem fanatizem, ki zanika v človeku, kar je zanj bistveno: razum in svobodno voljo, Boga pa si zamišlja kot predmet in se nikakor ne more sprijazniti z njegovo transcendentno in skrivnostno naravo. Fanatizem spreminja vero v ideologijo v pravem pomenu, saj v resnici vključuje v vero tudi postranske interese fanatika. Fanatik postavlja sebe za merilo vsega in zato hkrati časti sebe, ne pa Boga, čeprav se tega ne zaveda. Bog ni več p r e d fanatikom, temveč je le še z a njim. To pa ravno ni vera.

Končno bi morda še poudarili, da se zrela vernost, posebno še krščanstvo, vedno uresničuje tako, da vernik resno jemlje svojo individualnost in enako svojo družbenost, skupnost, občestvenost z drugimi.

Sklepne misli

Ob sklepu bi hotel podčrtati dvojno spoznanje, ki ga je mogoče povzeti iz razprave.

1. Vera ni nobena odtujitev od človekovega resničnega bistva, od njegove resnične biti — to velja tudi za razodeto vero —, temveč je nasprotno res, da namreč neka oblika vernosti spada k človekovi zrelosti.

2. Zrela vernost predpostavlja zrelo osebnost. Je pa verska zrelost nekaj, za kar si mora človek vse življenje prizadevati, saj gre za zrelo odgovarjanje na vse, s čimer se srečuje v življenju, in to v obnebju spoznanja in nagibov, ki mu prihajajo iz verskega življenja — iz brezpogojne ljubezni in nenehne pozornosti za božjo govorico kakor tudi iz iskanja stika z Bogom.

Za krščanstvo to velja še v posebnem pomenu, če pomislimo na trajno navzočnost križa v njem in vsega, kar je z »Mysterium crucis« povezano.

Tako mislim, da smo vsaj nekoliko natančneje spoznali, v čem je verovanjsko religiozna zrelost človeka, v čem je zrelost kristjana.

Povzetek

VEROVANJSKO RELIGIOZNA ZRELOST ČLOVEKA

Vekoslav Grmič

Človek je po svoji naravi religiozno bitje. To dokazujejo spoznanja antropoloških ved tudi danes. Presežnost njegovega duha ga dela odprtega celo za razodetje, čeprav razodetje zaradi tega ni nujno. Zato ni čudno, da imajo neko vero tudi neverujoči.

Krščanstvo je oseben odnos med človekom in Bogom. Prav takšen odnos ustreza tudi človekovi zrelosti. Njegova vernost mora namreč upoštevati vse razsežnosti človeške osebe, posebno še njeno svobodnost, družbenost in kulturnozgodovinsko odvisnost. Vera zrelega kristjana je svobodna odločitev celotnega človeka za Boga, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Vsak zrel vernik je in mora biti teolog v širšem pomenu.

Krščanska zrelost, ki bi jo lahko z apostolom Pavlom imenovali tudi prizadevanje za popolnost ali čim popolnejše občestvo z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu, se uresničuje tako, da človek upošteva: transcendenco in imanenco Boga; svojo samostojnost, svobodnost in odvisnost od Boga; vezanost na prostor in čas ter hkrati preseganje prostora in časa; božjo iniciativo in svoje sodelovanje z njo; relativnost in absolutnost; celostno gledanje na človeško življenje in križ, upanje ter ljubezen kot obnebje vsega odnosa do Boga.

Nezrelost vernega človeka se kaže v različnih oblikah »nedolžnega« infantilizma, v oboževanju črke in fanatizmu.

Zusammenfassung

GLAUBENS- UND RELIGIÖSITÄTSMÜNDIGKEIT DES MENSCHEN

Vekoslav Grmič

Der Mensch ist seiner Natur nach religiöses Wesen. Das beweisen die Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften auch heute. Die Transzendenz seines Geistes eröffnet ihn sogar für die Offenbarung, obwohl die Offenbarung deswegen nicht unbedingt erforderlich ist. Deshalb ist es nicht befremdend, wenn auch die Nichtglaubenden irgendeine Religion bekennen.

Das Christentum ist persönliche Beziehung des Menschen zu Gott. Eben solche Beziehung entspricht auch der menschlichen Mündigkeit. Seine Religiösität muss nämlich alle Dimensionen der menschlichen Person, besonders ihre Freiheit, Individualität, Soziabilität und kulturhistorische Gebundenheit in Betracht nehmen. Der Glaube des mündigen Christen ist freiwillige Entscheidung des ganzen Menschen für Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Jeder mündige Gläubige ist und muss ein Theologe im weiteren Sinne sein.

Die christliche Mündigkeit, die man nach dem Apostel Paulus auch Voranstreben nach der Vollkommenheit oder nach möglichst vollkommenster Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geiste nennen könnte, verwirklicht sich so, dass der Mensch Transzendenz und Immanenz Gottes; seine eigene Selbständigkeit, Freiheit und Abhängigkeit von Gott;

Abhängigkeit von Raum und Zeit und zugleich Transzendenz, was die Abhängigkeit in diesem Sinne betrifft; göttliche Initiative und eigene Mitwirkung mit ihr; Relativität und Absolutheit; ganzheitliches Begreifen des menschlichen Lebens und Kreuz, Hoffnung gleichwie Liebe als Horizont der ganzen Beziehung zu Gott in Betracht nimmt.

Die Unmündigkeit des gläubigen Menschen zeigt sich in verschiedenen Formen des »harmlosen« Infantilismus, in Vergötterung der Buchstabe und im Fanatismus.

France Oražem

ZNAMENJA ČASOV SPOZNAVAMO V LUČI VERE

Papež Pavel VI. je v svoji prvi okrožnici, »Ecclesiam suam« zelo jasno povedal, da delajo slabo uslugo Cerkvi tisti, ki že kar vnaprej odklanjajo vsako prilagajanje Cerkve današnjim razmeram. »Takšni naši opomini pa nimajo namena vzbujati mišljenje, kakor da je vsa popolnost obsežena ali v nespremenljivosti tistih oblik dejavnosti, ki jih je Cerkev sprejela v preteklih stoletjih, ali v tem, da se niti do neke meje ne približamo splošnim, a vendar sprejemljivim oblikam dejavnosti, primernim značilnostim ljudi našega časa. Zato bomo vedno imeli pred svojimi očmi kot program našega papeževanja tisto besedo »aggiornamento« našega prednika Janeza XXIII. častitljivega spomina, katera pomeni prilagoditev potrebam časa. Poleg tega, da smo to besedo tako rekoč skoraj vnaprej določili vesoljnemu koncilu kot odobreno in veljavno pravilo, jo bomo spet in spet klicali Cerkvi v spomin, da bi njen vedno prerajajoči se zanos (njena vitalnost) dobival še večji polet; da bi Cerkev s tisto sposobnostjo presojanja, ki jo ima, obračala budno pozornost na znamenja naših časov; da bi končno s svojo mladostno gibčnostjo vedno in povsod, vse preskusila in, kar je dobro, ohranila'« (52).

Velika značilnost našega časa je neprestan in hiter razvoj in zato neprestano spreminjanje. Novi poudarki na življenju, razvoj miselnosti nalagajo Cerkvi, to se pravi vsakemu kristjanu, težko dolžnost, da v različnem kulturnem in civilizacijskem okolju zrelo in prav presojamo ter ločimo to, kar je bistveno in stalno, od tega, kar se more in mora spremeniti in opustiti. Zato je nujno, da v luči vere spoznavamo in presojamo znamenja časov, ki zahtevajo in omogočajo neprestano notranje prenavljanje.

1. Kaj so znamenja časa

V naravnem in profanem pomenu so znamenja časa tisti človeški dogodki, ki odkrivajo pomen zgodovine. To so okolnosti in teženja, ki karakterizirajo določeno dobo, jo usmerjajo in pripravljajo na prihodnost. Znamenja časa odkrivajo torej značilnosti življenja kakšne družbe, ki pomagajo slutiti in uvidevati tiste velike silnice in teženja, h katerim se pomika zgodovina.

So kot luči v daljavi, ki osvetljujejo smer razvoja človeške zgodovine z njeno vsebino, tako pozitivno kakor tudi negativno. So torej temeljne sestavine zgodovine, ki omogočajo spoznavati razvoj človeške zgodovine.[1]

Nikakor pa ne smemo misliti, da je izraz znamenja časov, domislica našega časa. Najdemo ga že v evangelijih, in to v zelo jasnem in določenem pomenu. Kristus sam ga uporablja, ko hoče opozoriti na tiste dogodke, ki kažejo, da se je približalo božje kraljestvo (prim. Mt 16, 3; 11, 3—5; 12, 18; Lk 4, 17; 12, 54—57), ali pa dogodke, ki pospešujejo njegov dokončni prihod (prim. Mk 13; Lk 21; Mt 24). Znamenja časa so torej znamenja mesijanskih časov, in to v njihovem začetku, rasti in končni dopolnitvi.[2] Znamenja časa niso vedno samo pozitivni dogodki, ampak lahko tudi negativni. Vedno pa nakazujejo in spodbujajo razvoj in uresničitev zgodovine odrešenja.

Tako sta, kakor vidimo, naravni in biblični pomen znamenja časa enaka. V vsakem primeru so to zelo zapletene in kompleksne stvari. Kajti na eni strani imamo človeški dogodek z njegovim naravnim in zgodovinskim pomenom, na drugi strani pa imamo globlji pomen tega dogodka, kolikor je vključen v božji načrt odrešenja. Prav ta globlji, transcedentalni pomen more človek dojemati samo v luči nadnaravne vere. Šele v tej luči postane kakšen dogodek za človeka osebna govorica božjega načrta, torej res znamenje časa.

Bog se v svojem delovanju in svoji govorici vedno prilagaja izobrazbi in miselnosti ljudi v različnih dobah. V Kristusovem času je s čudeži posegal v življenje ljudi, ker je bilo to zanje najbolj primerno in oprijemljivo, da so se lahko prepričali, da se je božje kraljestvo res približalo in so tako prav osebno prišli do vere v Mesija. Za te preproste ljudi so bila znamenja časa predvsem Jezusovi čudeži. Danes pa, ko imamo polnost razodetja in zato tudi bolj zrelo vero in mišljenje, se nam Bog nič več ne predstavlja in ne govori s takimi izrednimi vidnimi dogodki, temveč nas vabi in spodbuja, naj sami odkrivamo njegovo navzočnost in delovanje ter spoznavamo pota njegovega odrešitvenega načrta iz razvoja zgodovine, saj jo on vodi od začetka do njene končne izpolnitve. Ker Bog vodi vso zgodovino, človeštva in zgodovino odrešenja, sta obe istovetni,[3] in to pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu izrecno pove. »V prežetosti z vero mu (človeku) je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje vesoljstvo, si božje ljudstvo prizadeva v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem tista prava znamenja božje navzočnosti ali božjih načrtov« (CS 11, 1).

2. Vloga znamenjev časa

Papež Janez XXIII. je drugi vatikanski koncil zamislil zato, da bi se Cerkev najprej sama notranje prenovila in bi mogla potem v današnjem času uspešno opravljati svoje poslanstvo, ki ga ima od svojega ustanovite-

1 Prim. M. D. Chenu, I segni dei tempi, v: La Chiesa nel mondo contemraneo, Brescia 1966, 93—96; Fr. Houtart, Proposte per un futuro sviluppo doktrinale, v: La teologia dopo il Vaticano II, Brescia 1967, 688—691.

2 Prim. L. Dufour, Rječnik bibliske teologije, Zagreb 1969, 1529—1530.

3 Prim. A. Darlap, Il conceto di storia della salvezza, v: I Fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza I, Brescia 1967, 33—135, zlasti 78—80.

lja. Prav zaradi tega poslanstva »je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija, da more, vsakemu rodu prilagojeno odgovarjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu« (CS, 4, 1). Cerkev ima torej poslanstvo, da v vsakem času posreduje ljudem odrešenje, in to vsaki dobi in generaciji kar najbolj prilagojeno. Zato je nujno, da pozna in razume svet, njegova pričakovanja, nagnjenja in teženja. Morda ni imela Cerkev še nikdar v zgodovini takó velike dolžnosti, da se poglobi v fiziognomijo sveta, kakor jo ima prav danes. Vse to jo sili in priganja, da se poglablja v pomen znamenja časov.

Hitro širjenje ateizma je za Cerkev brez dvoma težak problem, zlasti še zato, ker hoče ateizem vsaj posredno prikazovati tudi neuspeh njenega poslanstva in končno tudi vprašljivost njenega obstoja. Če je poslanstvo Cerkve evangelizacija sveta, ta pa se ji vedno bolj izmika, ker postaja iz dneva v dan bolj materialističen in ateističen, potem razumemo, da je problem v resnici težak. Vse to je Cerkev prisililo, da se je na koncilu najprej zazrla vase in odgovorila na vprašanje, kaj je pravzaprav sama v sebi. Kajti nikakor ne more iti prej k drugim, dokler jasno ne ve, kaj je, niti ne more uspešno opravljati svojega poslanstva, dokler se ne vrne k temu, kar po Kristusovi zamisli mora biti. Sad tega razmišljanja na koncilu sta dve nad vse važni konstituciji o Cerkvi: dogmatična in pastoralna. V dogmatični konstituciji, kjer Cerkev govori o svoji skrivnosti, se nam predstavlja kot uresničenje božjega načrta, ki ga je Bog v svoji previdnosti od vekov hotel izvršiti po svojem Sinu. Takó se nam Cerkev predstavlja kot božje ljudstvo, ki išče prihodnje in stalno mesto. To božje ljudstvo, ki ima dostojanstvo in svobodo božjih otrók in za temeljni zakon medsebojno ljubezen, je ustanovil Kristus kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in naj bo v vsakem času luč sveta in sol zemlje. Ker se mora Cerkev razširiti po vsej zemlji in postati viden zakrament odrešilne edinosti, stopa v človekovo zgodovino, ki je v posameznih dobah tako zelo različna. V pastoralni konstituciji prav očitno vidimo, kako hoče Cerkev vsa stopiti v današnji čas in kako v iskrenem poslušanju in spoznavanju tega časa čuti veliko zahtevo, da se mora v marsičem posodobiti. Pastoralna konstitucija odkrito priznava, da je današnji položaj v svetu, zlasti rastoče razkristjanjevanje, prisilil Cerkev, da je šla iz svoje izoliranosti in zaprtosti ter začela dialog s svetom, začela bolje razumevati pristna teženja, spoznavati v njih božje namige in navodila in jim šla naproti z evangelijem. Toda to razveseljivo dejstvo, da je postala Cerkev bolj pozorna na človeško zgodovino in vidi v posameznih dobah klice evangelija, ni enostavno rodil samo današnji zgodovinski položaj ali zahteva, da mora Cerkev opravljati svoje posebno poslanstvo, da približa svetu Kristusov evangelij, temveč je pozornost na znamenja časov potrebna tudi zato, da moremo kristjani v resnici živeti in poglabljati svojo vero. Pozornost na zgodovino in njeno dogajanje je notranja zahteva krščanskega življenja samega, ki se uresničuje in raste v zgodovini in po zgodovini. Zato spada pozornost in posluh za dogajanja v življenju k bistveni razsežnosti krščanske vere. Če bi se Cerkev notranje odtujila od zgodovine in življenja, ne bi bila več Kristusova Cerkev in ne bi posredovala ljudem njegovega odrešenja. »Tiste, ki verujejo v Kristusa, je sklenil (Oče) poklicati v Cerkev,

katera je bila od začetka sveta napovedana v podobah, čudovito pripravljena v zgodovini izraelskega ljudstva in v stari zavezi, ustanovljena v poslednjih časih in razglašena z izlitjem Svetega Duha« (C 2).

Zgodovina odrešenja nas vedno bolj uči, da svet ni zaprt vase, ampak je odprt in potuje proti cilju, ki ga presega, a hkrati dopolnjuje. Njeno pot ustvarjajo in oblikujejo različni dogodki, ki nikakor niso samo preproste kombinacije sil stvarnosti, ki so že v njej in ne povedo nič resnično novega. Ne, vsi dogodki so edinstveni in neponovljivi, ker so kvalitativno različni. Ponovni božji posegi v svet so kot velika razdobja, ki kažejo kvalitativne »skoke« zgodovine in dajejo času povsem določen pomen. Popoln in dokončen božji poseg v svet pomeni vrhunec zgodovine in nam kaže transcendentalni cilj, h kateremu težijo vsi časi in od katerega dobivajo vsi tudi luč in moč. Če Cerkev ni zaprt krog, temveč gre v prihodnost, in če je seveda zanjo tudi odprta, potem ima prav vsaka doba, lahko celo rečemo prav vsak trenutek, posebno sporočilo, ki naj ga uresniči.

Verska resnica o ohranjevanju sveta in božji previdnosti nam zagotavlja, da Bog ni zapustil sveta in človeka, ki ga je ustvaril. Svet ne bi obstajal, če ga ne bi Bog stalno ohranjeval. Prav s tem ohranjevanjem sveta se Bog neprenehoma razodeva. To se pravi, da Bog vedno govori po najrazličnejših dogodkih v zgodovini. Vsa zgodovina je kot božja beseda, ki nas vsak trenutek vabi, da ji prisluhnemo in jo sprejmemo. In ker je Bog hotel napraviti čim popolnejšo zvezo z ljudmi in jim čim popolneje govoriti, je postal človek. Zato pa je vsa zgodovina naravnana na Kristusa.[4] Ta kristocentričnost zgodovine je posebno naglašena v dokumentih drugega vatikanskega koncila. »On (Kristus) je podoba nevidnega Boga in v njem je bilo ustvarjeno vse. On je pred vsemi in vse ima v njem svoj obstoj. On je glava telesu, ki je Cerkev. On je začetek, prvorojenec vstalih od mrtvih, da bi med vsemi zavzel prvo mesto (prim. Kol 1, 15—18). Z velikostjo svoje moči gospoduje nad tem, kar je v nebesih in kar je na zemlji, in s svojo nad vse zvišeno popolnostjo in dejavnostjo napolnjuje vse telo z bogastvom svoje slave (prim. Ef 1, 18—23)« (C 7).

Božji načrt je, da bi vsi ljudje živeli v edinosti. Ta edinost se uresničuje samo v Kristusu. »Oče je poslal svojega edinorojenega božjega Sina, ki je postal človek, da bi z odrešenjem ves človeški rod prerodil in združil v enoto« (E 2). Kristus je obnovitelj vsega. »Božja beseda sama, po kateri je vse ustvarjeno, je namreč postala meso, da bi tako kot popolni človek vse ljudi odrešila in povzela v sebi vse stvari. Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, h kateri se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselja vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj. Njega je Bog obudil od mrtvih. V njegovem Duhu oživljeni in združeni potujemo naproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni: ‚Prenoviti v Kristusu vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji' (Ef 1, 10)« (CS 45, 2). V tej dokončni izpolnitvi zgodovine v Kristusu, dobijo vse stvari svojo pravo vrednost.

V tej veličastni viziji zgodovine, ki nam jo daje vera, spoznavamo, da tu nista dve skrivnosti ali dva božja načrta, temveč le ena sama skrivnost,

4 Prim. J. Alfaro, Teologija ljudskog napredka, Zagreb 1975, 98—100.

v kateri sta stvarjenje in odrešenje, narava in nadnarava, svet in Cerkev med seboj urejeni in notranje povezavi. Zgodovina odrešenja ni nič drugega kot zgodovina Človeka-Odrešenika in človeka-odrešenca. Človeška zgodovina in zgodovina odrešenja se prepletata tako kot stvarjenje in odrešenje. In kakor ni odrešenja brez stvarjenja, ampak je eno samo odrešeno stvarstvo in življenje v neprestanem odrešenju, takó ni zgodovine odrešenja, če ni to zgodovina odrešenega človeštva.

Ker je vse stvarstvo naravnano na Kristusa, so vse sile za spopolnitev stvarstva in razvoj človeštva dinamično usmerjene na Kristusa, zato v nekem smislu pripadajo skrivnosti skupnosti življenja, ki se uresničuje v njem in katerega začetek in cilj je on sam. Človeštvo že po svoji naravi teži k edinosti, ker ga je Bog tako ustvaril. Ta edinost se uresničuje v Kristusu. Zato je vsak prispevek k resnični človeški skupnosti obenem tudi korak k edinosti v Kristusu.[5]

Če Kristusova skrivnost ustvarja in utemeljuje zgodovino, pomeni, da zgodovina je in mora biti za nas razodevanje Kristusove skrivnosti. Zato nam je Bog dal že vse in vse povedal, ko nam je dal Kristusa. Seveda še ne vemo in ne poznamo vsega. Tako imenovano objektivno razodetje je res že popolno in dokončno. Bog nam ne more dati nič več kot Besedo. To moramo sedaj spoznavati in vedno bolje razumeti, za kar pa je potrebna vsa zgodovina do konca časov. Razodetje je konkretno. Boga moremo srečati samo v zgodovini, v njenih dogodkih. Celotno krščanstvo je odvisno od enega dogodka-učlovečenja, ki je oseben »vdor« Boga v zgodovino, v izvoljeno ljudstvo, ki se sedaj razteza na vse človeštvo. Ker je Bog postal »zgodovina« v Kristusu, spoznavamo Boga v zgodovini. Kristus je in živi v tistih, ki živijo v njem, katerim more nemoteno govoriti, se z njimi pogovarjati in se jim dajati. To je edina možnost, da se nam more res razodevati. Vedel je, da se mora njegova skrivnost uresničevati samo z njegovo navzočnostjo in živo dejavnostjo v zgodovini. »Še mnogo vam imam povedati, a sedaj bi še ne mogli nositi« (Jan 16, 12). »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, vas bo učil vsega, kar sem vam povedal« (Jan 14, 26). Sveti Duh pa uči tudi po dogodkih, ki se godijo, in tako ljudem pomaga, da bi jih prav vršili in prav spoznavali in tudi razumeli. Kristus pošilja svojega Duha, da ljudem vedno popolneje razodeva svojo skrivnost. Njegovo delovanje in njegovi posegi so gotovo bolj neposredni in učinkoviti tam, kjer nemoteno deluje in oživlja ljudi s seboj. Vendar pa se v svojem delovanju ne omejuje samo na te »žive ljudi« prav zato, ker je Kristus glava vsega stvarstva, in mora zato vse k njemu voditi. Sveti Duh deluje v vseh ljudeh. Navzoč je pri velikih in majhnih spremembah človeške družbe. Človekov napor, da obvlada in preoblikuje svet, natanko ustreza božjemu načrtu in je Sveti Duh notranje navzoč pri tem prizadevanju pa naj ga opravlja kdorkoli. Zgodovina uresničuje božji načrt in vsak dogodek je kot nekak »zakrament« božje ljubezni. Vendar pa je vidna Cerkev tisto »mesto«, kjer je Bog postavil temelj edinosti razodetja in razlaganja, znamenje dela, ki ga Sveti Duh opravlja v svetu, da bi vsega preoblikoval v Kristusovi Cerk-

[5] Prim. J. Alfaro, prav tam, 82—85.

vi. Saj je Cerkev počasno zemeljsko zorenje tistega hrepenenja, s katerim Sveti Duh spodbuja in vodi svet h Kristusu.

Spoznavanje znamenja časov v luči vere krepi in poglablja tudi vero samo. Ob tem zori bolj jasen, bolj oseben uvid v pomen Kristusovega poslanstva in Cerkve za vsakega posameznika in za vso človeško zgodovino. To misel je lepo izrazil tudi zadnji koncil. »Kakor je za svet važno, da prizna Cerkev kot družbeno stvarnost in kot njen kvas, tako tudi Cerkvi ni neznano, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeškega rodu« (CS 44, 1). Potrebno je, da znamo spoznavati znamenja časov, ker smo samo takó sposobni, da vedno globlje razumemo razodete resnice in jih posredujemo v obliki, primerno prilagojeni časom in razmeram. Odkrivati in razlagati jih moramo kot mejnike ob poti, ki stalno opozarjajo na tisto božje delovanje, ki vodi vso zgodovino h Kristusovi polnosti.

3. Vera nam pomaga spoznavati znamenja časov

Za izhodišče nadaljnjega razmišljanja vzemimo naročilo pastoralne konstitucije, ki ga daje Cerkvi, kako naj prisluhne današnjemu svetu, če hoče uspešno opravljati svoje poslanstvo. »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, je, da ob pomoči Svetega Duha različne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojajo v luči božje besede« (CS 44, 2).

a) Znamenja časov moramo najprej poslušati

Če hočemo res spoznati znamenja našega časa, je prva in osnovna zahteva, da smo iskreno pozorni in pazljivi na današnji svet, ne pa na preteklega, ki je že za nami. V sebi moramo čutiti odmev veselja in upanja, žalosti in tesnobe današnjega človeka. Kdor se oddalji in odtuji od sveta, v katerem živi, in se zapira v neko brezbrižnost in neprizadetost, sploh ni sposoben poslušati, kaj šele da bi prav slišal utrip življenja. Takega se človeški dogodki samo na zunaj dotaknejo, nikdar pa ne dosežejo njegove notranje človeške pozornosti. Človek, ki spoznava svet in življenje od daleč, ga spoznava zelo površno, obrobno in velikokrat tudi krivično. Če ni človek s srcem pri stvari, je ne bo nikdar prav slišal.

Ko govorimo o poslušanju znamenjev časov, moramo biti do kraja prepričani, da v neredu in zmedenosti sploh ne moremo poslušati. Če hočemo res poslušati, se moramo znati zbrati, znati moramo tudi molčati. V nas in okrog nas je toliko hrupnih glasov, ki nam onemogočajo pravo poslušanje. Zato je potrebno, da se znamo zbrati. Zbrati se pa pomeni, da obrnemo svojo pozornost na to, kar nameravamo, da strnemo svoje zmožnosti, ki hodijo vsaksebi, v enoto in se po njih posvetimo svoji stvari s poenotenim in celim duhom.[6] Potrebno je, da gremo vase in znamo molčati. Saj »more človek najti odgovor na mnogo vprašanj le v molku, le v svetlobi notranje molčečnosti, le v najglobljem pokoju svoje eksistence, tam,

6 Prim. V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 706.

od koder stvari in dogodki prejemajo svoja imena in določitve po glasu brez glasu, po besedi brez besed: iz molka absolutnega, Boga v Kristusu«.[7]

Poslušati pomeni končno tudi dopuščati možnost, da vsega ne vem, da se le morem še kaj naučiti. Pomeni priznati svojo majhnost. Kdor misli oziroma tako dela, kot da vse zna in vse ve, sploh ni sposoben poslušati. Če hočemo dogodke, znamenja časov, predvsem poslušati, ni nujno, da bi veliko znali in vedeli, pač pa je brezpogojno potrebno, da smo z vsem srcem v svetu, v katerem živimo, in se zavedamo svoje omejenosti in odgovornosti. S takim notranjim razpoloženjem človek že kar spontano spoznava in dojema dejanske probleme, vrednote in težave, ki jih prinaša čas.

b) Znamenja časov moramo razumeti

Najrazličnejše dogodke v življenju moremo zares razumeti samo, če prodremo in se poglobimo v njihovo notranjost, da bi odkrili njihov pravi pomen in daljnosežnost. Zato pa nikakor ne zadostujeta samo znanstveno zanimanje in raziskovanje, temveč je predvsem potrebna notranja odprtost in simpatija do sveta in ljudi, ki dogodke soustvarjajo in oblikujejo. Nikdar ne moremo kakšnega dogodka prav razumeti, če ga nismo pripravljeni sprejeti z odprtim srcem, kakor tudi človeka, ki dogodek soustvarja. Skoraj vsak dogodek ima človeške poteze, ki nas včasih že kar vnaprej tako zelo motijo. Pravo, pošteno notranje razpoloženje do različnih dogodkov se kaže v tem, da se obračamo od sebe, se osvobajamo svoje sebičnosti. Kajti, dokler sebičnost prevladuje v nas, bomo vedno, pa se tega zavedamo ali ne, težili za tem, da bi pospeševali ali branili lastne koristi ne glede na dobrine, želje, zahteve in pravice drugih.[8] Samo v notranji svobodi in prostosti srca se moremo, pravično s simpatijo in ljubeznijo, obrniti k drugim. To pa seveda še daleč ne pomeni, da moramo vse odobravati in sprejemati, pač pa, da smo v svoji notranjosti pravični, da smo sposobni prav presojati. In prav to se mi zdi zares nerazumljivo, kako je mogoče, da smo velikokrat prav verni tako nezaupni in kriticistični do vsega novega, ki nam prihaja naproti, a ne moremo uskladiti s svojim včasih tako ozkim in edino »pravilnim« prepričanjem in gledanjem. Že vnaprej vidimo predvsem slabo ali celó samo slabo. Zato velikokrat ne moremo razumeti različnih prav odločujočih dogodkov časa, nesposobni smo spoznavati znamenja časov. Včasih si belimo glave, kako bi vse upravičeno odklonili, namesto da bi se potrudili, da bi prodrli v notranjo vsebino različnih dogodkov in spoznali njihovo daljnosežnost. Zaradi tega notranjega zadržanja se zgodi, da prav »verni« večkrat pravični razvoj časa oviramo, medtem ko bi ga morali v resnici prvi podpirati in pospeševati. »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega mesta, marveč, da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je vsak poklican, še bolj strogo obvezno« (CS 43, 1).

Vse stvari so prave vrednote, in to postanejo tembolj, če si jih človek pridobi. Zahtevajo pa, da so same in človek povzete in prenovljene v Kri-

[7] V. Truhlar, Leksikon duhovitosti, 340.
[8] Prim. V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, 543.

stusu, da dobijo svojo avtentičnost, vrednost in pomen. Če so prepuščene same sebi, so ambivalentne, ker jih more človek zaradi svoje svobodne volje uporabljati tudi v slabo.

c) Razlaganje in presojanje znamenja časov

Zgodovina se ne razvija kar avtomatično sama po sebi. Zgodovina je tudi plod človekove svobodne volje in prav zato nosi v sebi skupaj dobro in slabo, pozitivno in negativno, razvoj in razkroj. Človeške zgodovine ne moremo zamisliti in predvidevati z elektronskimi možgani, temveč samo v preroškem duhu, ki temelji na veri in darovih Svetega Duha.

Zelo težko je med množico raznovrstnih dogodkov razločevati to, kar je zares novo, in to, kar je v resnici škodljivo. Težko je slišati in razločevati božji glas v najrazličnejših življenjskih situacijah, ki so tako pogosto ambivalentne. Težko je pravilno razlagati znamenja in dejansko spoznati, da po njih božja previdnost vodi naše življenje. Zmeraj smo v nevarnosti, da se zapiramo novostim Svetega Duha, da se prepuščamo konformizmu ali pa pristajamo na kompromise. Branje znamenja časov je v resnici preroško delo, ki zahteva popolno poslušnost Svetemu Duhu, ki nas v veri vodi in razsvetljuje s svojimi darovi.

Ker moremo vrednost vsake stvari pravilno razumeti in presojati samo v odnosu do njenega cilja, kjer ima temelj njena eksistenca, moremo človeške dogodke razumeti le v luči višjega gledanja, ki jih zajema v vsem njegovem obsegu. Ker je vsa zgodovina in vsak dogodek naravnan na Boga, na cilj, ki vse presega, je razumljivo, da moremo dogodke spoznavati in presojati v njihovi pravi resničnosti samo tedaj, če jih gledamo z božjim pogledom, to je v luči nadnaravne vere, ki »vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti« (CS 11, 2). »Gledati z očmi vere se pravi gledati z božjimi očmi.«[9] Samo kdor dejansko gleda z očmi vere, je sposoben videti pravo razsežnost vsakega dogodka, ker more gledati njegov dvojni vidik: naraven in nadnaraven. Ko pravimo, da gledamo in presojamo v luči vere, moramo res vse dejansko gledati in presojati z božjimi očmi, ne pa samo s svojimi. Zmeraj smo v skušnjavi in nevarnosti, da »svojo vero«, ki je lahko kaj malo nadnaravna, razglašamo za božjo. V nevarnosti smo, da absolutiziramo svoje zamisli in sheme ter pozabljamo, da je vse, kar je naše, tako zelo začasno, in da je Bog nad vsemi shemami in deluje popolnoma svobodno, kakor hoče. Vse to je klic k neprestanemu očiščevanju naše vere. Zavedati se moramo, da vera ne pomeni vse vedeti in imeti vedno pripravljen odgovor na vsako, še tako zapleteno in kočljivo vprašanje. Kdor ima pravo vero, se zaveda svoje omejenosti in nebogljenosti (prim. CS 33, 2).

Če hočemo biti pozorni na božjo govorico in jo prav razumeti, to je, da moremo prav razlagati in presojati znamenja časov, ne smemo biti zaverovani v svoj »vedno prav«. Dokler tega nismo dosegli, smo nesposobni prav presojati znamenja časov, in celo v imenu »svoje vere« odklanjamo Boga, ki nam govori in se nam bliža po različnih dogodkih. Podobni smo Judom, ki so sicer iz srca želeli Mesija, ko pa je prišel, so ga odklanjali.

9 Krščansko oznanilo (Holandski katekizem), Maribor 1972, 311.

Preroki so napovedovali Kristusa v shemah in spremenljivih kategorijah svojega časa prav zato, ker je v zgodovini odrešenja nekako vedno navzoča obljuba prihodnjega. Vedno pa je bilo jasno, da so te sheme le začasne, da bo prihodnje drugačno, nad temi shemami. Ker so se Judje tako krčevito oprijeli shem in jih imeli za dokončne, niso mogli Kristusa, ko je prišel, uskladiti s svojimi shemami in črkoukarskimi predstavami ter so ga kratko in malo odklonili.[10]

Ponižno, pozorno poslušanje znamenja časov je v Kristusovem času ločilo Cerkev od sinagoge, ki se je zapirala v dobesedne razlage svetega pisma in ohranjevanja preteklega, ki je bilo že mrtvo. Tudi krščanstvo ima sveto pismo, vendar zanj ne sme biti to mrtva črka.[11] Razodete resnice ne smemo nikdar zamenjati s pojmovno gotovostjo. Razodeta resnica ni pojem ali povezanost med kakšnim dejstvom in njegovim izrazom s priobčljivimi znamenji, temveč je stvarnost sama, to je Bog, njegova Beseda. Bog ne razodeva pojmov, ampak sebe. V trenutku, ko absolutiziramo svoje pojme in jih napravimo za neodstranljive stvarnosti, smo z njimi zatajili Boga, jih napravili za idole in s tem začeli izgubljati pravo vero. Vera ne pomeni verovati Bogu, ki je govoril, ampak verovati Bogu, ki govori tudi sedaj in mu človek z vsem svojim bitjem odgovarja z da.[12]

V dogodkih govori Bog prav nam, in to danes. Njegov evangelij nas hoče notranje oblikovati v govorici današnjega časa. Naša vera je toliko bolj resnična in pristna, kolikor bolj nas v vsakem človeku in v vsakem času povezuje z Bogom, nam odkriva Boga, ki je navzoč in tu deluje. Največja nesreča bi bila, če bi hlinili in sebe prepričevali, da Bog deluje v dogodkih, dejansko pa bi v življenju vse presojali po svojih ozkih shemah. Tu gre za to, da dejansko osebno spoznamo pravega Boga, ki posega v življenje. Gre za to, da v svoji notranji drži skromnosti, pravičnosti in učljivosti poslušamo res to, kar Bog govori, brez vsake želje in skušnjave, da bi pri tem slišali še kaj drugega, kar nam prija. Dogodki so znamenja sama po sebi. Poslušati in presojati jih moremo po njihovih posebnih zakonih in jih ne smemo prezgodaj ne »ponadnaraviti« ne »prekleti«.

Ko razlagamo in presojamo znamenja časov, moremo imeti vedno jasno pred očmi, da Bog govori po dogodkih v svetu in po svetu, v Cerkvi in po Cerkvi. Spoznanje znamenja časov ni nikoli kakšna abstraktna, temveč živa resnica, ki nas povezuje v pristno življenjsko skupnost. Pravega pomena dogodkov ne more odkriti posameznik, notranje ločen in izoliran od skupnosti, ampak samo sredi skupnosti, na katero se ti dogodki nanašajo. Zato znamenja časov ne moremo pravilno in pošteno razlagati in presojati, če ne živimo notranje tesno povezani s skupnostjo. Tu velja isto, kar pravi koncil o osebnih karizmah. »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem za zidanje Cerkve; v svobodi Svetega Duha, ‚ki veje, kjer hoče' (Jan 3, 8), in hkrati v zidanju z brati v Kristusu, zlasti z njihovimi pastirji. Oni morajo soditi o pristnosti in pravilni upo-

[10] Prim. A. Pigna, La Chiesa legge i segni dei tempi alla luce della fede, v: La vita della fede, Roma 1972, 160—166.

[11] Prim. A. Pigna, prav tam, 165.

[12] Prim. G. Helewa, La giustificazione mediante la fede, v: Rivista di vita spirituale, 21 (1967) 378—417, zlasti 388—389.

rabi teh darov: ne da bi duha ugašali, marveč, da bi vse preskusili in ohranili, kar je dobro (prim. 1 Tes 5, 12 21)« (LA 3).

Osebna razlaga, ki jo kdo razglaša notranje odtrgan in ločen od cerkvenega občestva, je vedno sumljiva. Kakor nima avtoriteta nobene pravice, da ugaša duha, temveč ima strogo dolžnost, da ga spodbuja, more prav tako tudi posameznik pravilno spoznati svoj dar samo v skupnosti, zato mora tudi skupnost presoditi in potrditi njegovo karizmo. Pristnost posebnih darov Svetega Duha mora spoznati vsa skupnost, ker so dani prav zato, da pospešujejo njeno edinost.[13]

Sklep

Ko začne koncil razmišljati o današnjem položaju v svetu, se ustavi pri temeljnem znamenju našega časa: pri hitrem in neprestanem spreminjanju, in ga vzame za izhodišče nadaljnjega raziskovanja. Saj je v resnici to pojav, ki pogojuje vse naše življenje. Vpliva in določa nove poglede na svet, človeka in njegovo vero. Odkritje zgodovinskosti razodetja in vernosti je brez dvoma eden zelo pozitivnih sadov tega razvoja. Nevarnost pa je, da pri tem pretrgamo povezanost med preteklostjo in prihodnostjo ter zapademo v »historicizem«. Vsekakor mora »aggiornamento«, o katerem toliko govorimo, predvsem doseči našo vero. Brez neprestane prenove in rasti vera hira in postane mrtva. Res je vera milost, božji dar, ki ga Bog daje kot seme, kot klico človeku. Toda prav zato, ker je dana kot klica, more rasti in se razvijati samo v času in prostoru. Povsod se mora srečevati z Bogom, z njegovim odrešenjem in njegovo resnico. Bog se nam prilagaja, rešuje nas in nam govori tudi s človeškimi sredstvi. Prav to pa zahteva naše religiozno spoštovanje in pozornost na vse, kar se okrog nas dogaja. Kdor odkloni samo del spoznane resnice, odklanja Boga; zakaj Bog je resnica, ki se ne da deliti. Kdor se zapira vase v »prepričanju«, da pozna vso resnico, je iz nje napravil karikaturo; zakaj resnica, ki je Bog, je neskončna. Napravil je za Boga idol. To se preprosto pravi, da nima prave vere. Kdor zares veruje, ve, da mora neprestano rasti v spoznanju resnice in si ne bo nikdar domišljal, da jo ima že v popolni posesti.

Posodobiti se pravi vedno živeti iz vere, biti učljiv in poslušen Svetemu Duhu, biti vsak trenutek za vsako ceno zvest spoznani resnici. To notranje razpoloženje usposablja človeka, da zna brati znamenja časov, to je, da zavestno in docela stopa v zgodovino, v uresničenje odrešitvenega božjega načrta. Zato pa »je treba najprej svoj čas poznati, stopiti vanj, z njim živeti, se z njim zrasti, in sebe iz njegove srede potem razvijati in oblikovati. Kdor svojega časa ne sprejme, postane romantik ali konservativec, ki se krčevito oklepa nečesa, kar je že mimo; ali utopist, ki nikdar ne bi ničesar prispeval za graditev realne prihodnosti, ker se pač umika tisti sodobnosti, ki je edino pravilno izhodišče za táko realno gradnjo.«[14]

---

[13] Prim. A. Marchetti, Carisma al servizio della Chiesa, v: Rivista di vita spirituale, 27 (1973) 551—556; M. Lemonnier, Riflessioni per una teologia dei carismi, v: Rivista di vita spirituale, 26 (1972) 3—34; L. J. Suenens, Une nouvelle Pentecôte, Desclée De Brouwer 1974, 39—46.

[14] V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, 579.

Povzetek

ZNAMENJA ČASOV SPOZNAVAMO V LUČI VERE

France Oražem

Za današnji čas je značilen hiter in neprestan razvoj. Zato je zelo potrebno, da znamo spoznavati znamenja časov, ki odkrivajo teženja kakšne dobe, jo usmerjajo in pripravljajo na prihodnost.

Bog nam govori tudi po najrazličnejših dogodkih. Vsi ti dogodki imajo dvojni vidik: naraven in nadnaraven. Zato jih moremo pravilno spoznavati in presojati samo v luči nadnaravne vere. Pravilno spoznavanje znamenja časov krepi in očiščuje tudi vero samo in omogoča v vsakem času resnično prenovo v duhu evangelija.

Zusammenfassung

DIE ZEICHEN DER ZEIT ERKENNT MAN IM LICHTE DES GLAUBENS

France Oražem

Für die heutige Zeit ist der schnelle und fortwährende Fortschritt kennzeichnend. Darum ist es notwendig, dass wir die Zeichen der Zeit erkennen wissen; denn sie offenbaren die Neigungen der Zeit, geben ihr die Richtung und vorbereiten sie auf die Zukunft.

Gott spricht uns auch mittels verschiedenster Geschehnisse an. Sie alle haben zwei Gesichtspunkte: natürlichen und übernatürlichen. Darum sind sie richtig nur im Lichte des übernatürlichen Glaubens erkennbar und ermessbar. Die richtige Erkenntnis der Zeichen der Zeit stärkt auch und reinigt den Glauben selbst; durch sie wird auch wirkliche Erneuerung im Geiste des Evangeliums möglich.

Marijan Smolik

SLOVENCI—DOKTORJI TEOLOGIJE NA DUNAJSKI UNIVERZI ZADNJIH DVESTO LET

Ob 70-letnici teološkega doktorata prof. Josipa Demšarja, častnega doktorja ljubljanske teološke fakultete in skorajšnjega stoletnika,[1] ki je bil pred 50 leti promoviran tudi kot doktor ljubljanske univerze, je priložnost, da objavimo seznam tistih Slovencev, ki so v 200 letih na dunajski univerzi pridobili najvišje teološko znanstveno priznanje.

Osnova tega seznama je bibliografija teoloških doktorskih disertacij, ki jih hrani knjižnica teološke fakultete na Dunaju.[2] Ta zbirka je večinoma sestavljena iz rokopisnih unikatov in že sama na sebi pomeni dragocen dokument teološkega znanstvenega prizadevanja, za nas pa je še posebej pomembna, ker dokazuje, koliko naših duhovnikov je v »mednarodni konkurenci« uveljavilo svoje sposobnosti. Vse disertacije, ki so jih kandidati predložili, žal, niso vodile do doktorske promocije, zato je bilo treba iz omenjenega tiskanega seznama izločiti tiste teologe, ki niso postali doktorji. Kontrolo sem izvedel na podlagi uradnega protokola na rektoratu dunajske univerze,[3] ker pa so tudi »neuspešne« disertacije zanimiv dokument za našo zgodovino teologije, jih navajam v dodatku seznama.

Dunajska univerza je pritegovala toliko število Slovencev predvsem zato, ker so z drugimi duhovniki avstro-ogrske monarhije imeli na voljo prosta mesta v višjem duhovniškem vzgojnem zavodu Frintaneju ali Avguštineju, ki ga je 1816 ustanovil cesar Franc I. na pobudo dvornega župnika Jakoba Frinta (odtod ime, ki je pri Nemcih običajno),[4] svoje prostore pa je do 1915 imel v nekdanjem avguštinskem samostanu ob cesarskem dvoru (zato v naši literaturi bolj znan kot Avguštinej).[5]

Pred nekaj leti je delo in osebje tega zavoda obdelal v doktorski disertaciji Walter Godenits[6] in sem iz nje povzel tudi nekaj podatkov za

---

1 Rojen 12. marca 1877; prim. podatke ob promociji za častnega doktorja: BV 30 (1970), 52—57. Na filozofski fakulteti ljubljanske univerze je bil promoviran 6. februarja 1926 na podlagi disertacije: Komensky in novodobna pedagogika. 1925, I + 50 (rkp.) — prim.: J. Kokole, Bibliografija doktorskih disertacij univerze in drugih visokošolskih in znanstvenih ustanov v Ljubljani 1920—1968. Ljubljana 1969, št. 146 na str. 49.

2 Franz Loidl, Die Dissertationen der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien 1831—1965. Wien 1969 (Wiener Beiträge zur Theologie XXV). Verjetno je, da iz opisane dobe niso ohranjene vse disertacije in je bilo torej doktorjev še več (to je ugotovljeno vsaj za Janeza Jančiča, Josipa Jeršeta, Janeza Polca, Janka Sadolška, Andreja Snoja, Petra Tomasina, Leona Vončina, Jerneja Vidmarja in Alojzija Zorna. Za popolno podobo znanja doktorskih kandidatov bi bilo treba upoštevati še teze za ustne rigoroze, ki so jih nekoč tiskali za vsakega kandidata posebej, in so mnoge ohranjene v naših knjižnicah (prim. starejše v delu: Pr. Simoniti, Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis. Zagreb—Ljubljana 1972, npr. za Andreja Čabaška, Andreja Gollmayerja, Antona Jarca, Leonarda Klofutarja, Simona Klančnika, Mihaela K(C)astelica, Mihaela Kutnarja, Matija Lebena, Jerneja Legata, Janeza Pogačarja, Janeza Polca, Janeza Semena in Jakoba Zupana).

3 Protocollum Sacrae Facultatis — promotiones: rkp. knjiga v promocijski pisarni dunajske univerze; od 28. oktobra 1880 dalje so imena promoviranih tudi v abecednem registru z zaporedno številko.

4 Živel 1766—1834; umrl je kot škof v St. Pöltenu; prim. Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1960²), 391. Zavod je obstajal do 1918, dr. Ujčić je bil zadnji študijski ravnatelj.

5 Prim. J. Lesar: Zavod za višjo vzgojo svetnih duhovnikov pri sv. Avguštinu na Dunaju in Slovenci. Voditelj v bogoslovnih vedah 19 (1916), 1—14, 65—85, 137—157, a razprava ni končana, ker je revija prenehala. Zato L. ni objavil življenjepisov vseh Slovencev, ki so v zavodu študirali, ampak le tiste iz goriške nadškofije in iz ljubljanske škofije, a še ti niso vsi prišli na vrsto. Rokopis nadaljevanja ni ohranjen.

6 Walter Godenits: Das höhere Priester-bildungsinstitut für Weltpriester zum hl. Augustin in Wien oder »Das Frintaneum« bzw. »Das Augustineum«. Dissertation an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1969, VI + 475 + priloge (tipk. v knjižnici teol. fakultete na Dunaju).

seznam teoloških doktorjev Slovencev. Avtor je namreč objavil kratke biografije vseh bivših gojencev Avguštineja po zapiskih v arhivu tega zavoda.

Naš seznam doktorjev teologije pa sega 200 let v preteklost, torej dalje kot tiskani popis ohranjenih disertacij in še pred ustanovitev Avguštineja. Za prva leta je edini vir prej omenjeni uradni protokol dunajske univerze, kjer so sicer vpisani tudi še starejši doktorji, a navadno samo z imeni brez drugih podatkov, ki bi omogočili zanesljivo določitev narodnosti ali vsaj rojstne škofije. Starejšo dobo bi bilo treba še preiskovati, morda kot nadaljevanje in dopolnitev dosedanjih objav.[7]

Seznam je urejen po abecedi, priimki in imena so pisani kakor v Slovenskem biografskem leksikonu (SBL) oziroma po naši sedanji navadi, zgoraj navedeni viri jih namreč pišejo zelo različno. Glavna služba, letnica in kraj rojstva ter letnica in kraj smrti so povzeti iz literature, zlasti SBL in Lesarjevih podatkov (prim. op. 5). Kjer je bilo potrebno, sem za te navedbe uporabil škofijske letopise (šematizme), za koroške duhovnike pa knjigo: Naši razni duhovniki, Celovec 1968. Za gojence Avguštineja navajam tudi Godenitsevo disertacijo (prim. op. 6). Naslov disertacije je vzet iz Loidlove bibliografije (prim. op. 2), ne da bi ga preveril po ohranjenem izvodu. Datum promocije je povzet po uradnem protokolu (prim. op. 3), za promovirane po 28. oktobru 1880 navajam tudi vrstno številko iz abecednega registra k temu protokolu.

Na koncu je dodan še kronološki pregled, ki je koristen za morebitno presojo, kako je vplivala dunajska univerza na naše versko življenje v posameznih dobah slovenske cerkvene zgodovine; dne 5. avgusta 1837 so bili npr. hkrati promovirani trije Slovenci, od teh dva poznejša ljubljanska škofa.

Skorajda ni dvoma, da je seznam nepopoln, ker so slovenske narodnosti tudi mnogi dunajski doktorji z nemškimi priimki, zato ob pregledovanju protokola niso zbudili moje pozornosti; poznejše raziskave ga bodo morale dopolniti.

BLŪML Rudolf, profesor verouka, organizator (1898 Št. Pavel na Koroškem — 1966 Celovec; Naši rajni duhovniki 25; Godenits 136): **Trinitarisches in den Paulusbriefen.** 1923, 155 (tipk., Loidl 1039); promocija 12. jul. 1924 (register 613).

BOSIZIO Gustav, p. Atanazij SJ, profesor teologije (1809 Gorica — 1896 Kalocsa; SBL I 55; Lesar 70); doktor (po Lesarju) 1835.

BRUMAT Jakob, profesor in rektor semenišča (1864 Fara/Gradiška — 1946 Gorica; Folium eccl. gorit. 1946, 1—2, str. 4): **Delineatur relatio evangelii Johannei ad evangelia synoptica.** 1895, 98 (rkp., Loidl 503); promocija 23. marca 1895 (register 159).

CAFFOU Ivan (1815 Cerkno — 1844 Cerkno; Lesar 71; Godenits 150): **De irregularitate.** 1844, 66 (rkp., Loidl 202); promocija 21. maja 1844.

---

[7] Prim. Anton Ožinger: Študenti iz slovenskih dežel na dunajski univerzi v poznem srednjem veku (1365—1518). Kronika 23 (1975), 149—153. Avtor je raziskoval študente vseh strok in le po vpisu, tako da ostaja vprašanje doktorjev teologije odprto tudi za najstarejšo dobo. — Tu objavljeni seznam je nekakšno nadaljevanje seznama, objavljenega pod naslovom: Teologija in Slovenci. Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani (Lj. 1962, 372—387). K raziskovanju zgodovine posameznih znanstvenih ved in deleža Slovencev pri njih je že večkrat spodbujal prof. dr. Vladimir Murko, npr. v Zborniku za zgodovino naravoslovja in tehnike 2, 1973, 11—41: Starejši slovenski znanstveniki in njihova vloga v evropski kulturni zgodovini. 1. del: Astronomi.

ČEBAŠEK Andrej, profesor teologije (1820 Smlednik — 1899 Ljubljana; SBL I 90; Lesar 144); **De resurrectione Domini nostri Jesu Christi.** 1847, 86 (rkp., Loidl 80); promocija 4. nov. 1847.

DEBEVEC Jože, profesor verouka (1867 Begunje pri Cerknici — 1938 Ljubljana); SBL I 126; Lesar 154; Godenits 167; (Letopis lj. škofije, Ljubljana 1944, 130): **De dispositione et argumento epistolae ad Galatas eiusque relatione ad epistolam ad Romanos.** 1894, 120 (rkp., Loidl 470); promocija 21. julija 1894 (register 148).

DEMŠAR Josip, profesor verouka in katehetike (1877 Škofja Loka; Cerkev na Slovenskem, Lj. 1971, 114): **Der moderne Spiritismus beleuchtet vom Standpunkt der christlichen Grundsätze.** 1906, 81 (rkp., Loidl 817); promocija 15. marca 1906 (register 293).

DOLENEC Jožef, profesor bibličnih ved SZ (1853 Planina — 1934 Ljubljana; Lesar 151; Godenits 173; Letopis lj. škofije 1935, 238): **De exitu Israel ex Aegypto ejusque transitu per mare rubrum.** 1883, 105 (rkp., Loidl 370); promocija 24. aprila 1883 (register 31).

EHRLICH Martin, profesor bogoslovja, župnik, prošt (1871 Žabnice pri Trbižu — 1929 Celovec; SBL I 151; Naši rajni duhovniki 73): **De religionis fundamento subjectivo et origine speciali cum respectu ad theorias modernas naturalisticas.** 1897, 104 (rkp., Loidl 473); promocija 1. jul. 1897 (register 179).

FELC Franc, izseljenski duš. pastir (1917 Idrija; Opći šematizam ... Cerkev v Jugoslaviji 1974. Zagreb 1975, 963): **Reformation und Gegenreformation im Patriarchat Aquileia.** 1954, III + 137 (tipk., Loidl 1398); promocija 14. jul. 1954 (register 946).

GABRIJEVČIČ Josip, prof. teologije (1840 Plave — 1909 Gorica; SBL I 195; Lesar 77; Godenits 198): **De evangeliorum synopticorum origine.** 1869, 74 (rkp., Loidl 203); promocija 2. jul. 1869.

GOGALA Janez, prof. verouka, imenovan za lj. škofa (1825 Kranj — 1884 Ljubljana; SBL I 226; Lesar 147; Godenits 204); **Dissertatio inauguralis, qua libri Tertulliani et S. Cypriani de oratione dominica inter se comparantur.** 1856, 58 (rkp., Loidl 118); promocija 4. marca 1856.

GOLLMAYER Andrej, prof. teologije, goriški nadškof (1797 Radovljica — 1883 Gorica; SBL I 229; Lesar 138; Godenits 204); promocija 19. maja 1828.

GREGORČIČ Anton, prof. teologije, politik (1852 Vrsno — 1925 Gorica; SBL I 248; Lesar 78; Godenits 209): **Variae cultus idolorum species, quae in populo Israel obviae atque reprehensae sunt.** 1879, 174 (rkp., Loidl 331); promocija 17. jan. 1879.

HOHNJEC Josip, prof. teologije, politik, župnik (1873 Sv. Peter pod Sv. gorami — 1947 Slovenj Gradec; SBL I 336; Godenits 225; Spomenica ob 70-letnici lavant. bogosl. učilišča. Maribor 1929, 47; Nekrologij. Maribor 1959, 70): **De peccato in religione antiquorum Aegyptiorum.** 1901, 65 (rkp., Loidl 682); promocija 10. maja 1901 (register 231).

HRAST Ivan, prof. teologije, politik (1830 Livek — 1874 Gorica; SBL I 340; Lesar 73; Godenits 229): **Doctrina S. Irenaei de scriptura.** 1858, 52 (rkp., Loidl 183); promocija 4. jun. 1858.

JANČIČ Janez, župnik (1871 Laporje/Slov. Bistrica — 1961 Šempeter v Sav. dolini; Mariborska škofija 1. marca 1969. Maribor 1969, 85); promocija 15. jul. 1904 (register 273).

JANEŽIČ Franc, prof. verouka (1866 Kapele pri Brežicah — 1899 Celje; Godenits 239; Nekrologij Maribor 1936, 98): **De artibus in servitio cultus divini adhibitis.** 1893, IV + 100 (rkp., Loidl 495); promocija 22. jul. 1893 (register 137).

JANEŽIČ Ivan, prof. teologije (1855 Šentvid pri Stični — 1922 Ljubljana; SBL I 380; Lesar 151; Godenits 239): **Genetico-historica evolutio festi Ss. Cordis Jesu ejusque momentum practicum pro cura animarum.** 1886, 100 (rkp., Loidl 417); promocija 19. jul. 1886 (register 61).

JARC Anton, prof. verouka, društveni delavec (1813 Ajdovec — 1900 Ljubljana; SBL I 385; Lesar 142; Godenits 241): **De statu protoparentum ante lapsum respectu habito ad Lutheranae atque reformatae ecclesiae sodales.** 1842, 134 (rkp., Loidl 63); promocija 1. marca 1842.

JEGLIČ Anton, teol. pisec, ljubljanski škof (1850 Begunje — 1937 Stična; SBL I 390; Lesar 149; Godenits 242): **De hexaemero biblico.** 1867, 98 (rkp., Loidl 321); promocija 15. dec. 1876.

JEHART Anton, biblicist (1881 Sv. Lovrenc na Pohorju — 1948 Maribor; SBL I 393; Godenits 243; Nekrologij. Maribor 1959, 23): **Über die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Christi.** 1907, X + 83 (rkp., Loidl 814); promocija 10. maja 1909 (register 359).

JERŠE Josip, prof. verouka (1872 Šmartno pri Kranju — 1940 Ljubljana; SBL I 408; Lesar 155; Godenits 233; Letopis lj. škofije. Lj. 1944, 132); promocija 8. jul. 1901 (register 235).

KASTELIC Mihael, prof. teologije (1749 Ljubljana —... Höflein/Nieder-Österreich; SBL I 73); promocija 8. marca 1779.

KLANČNIK Simon, biblicist (1810 Kranj — 1844 Ljubljana; SBL I 457; Lesar 141; Godenits 257); **De inspiratione.** 1839, 40 (rkp., Loidl 15); promocija 6. avg. 1839.

KLINAR Tomaž, stolni župnik (1883 Jesenice — 1962 Ljubljana; Lesar 156; Godenits 257; Letopis lj. nadškofije. Lj. 1967, 112: **Der hl. Paulinus, Patriarch von Aquileja.** 1916, XII + 98 (tipk., Loidl 802); promocija 27. jun. 1918 (register 540).

KLOFUTAR Leonard, biblicist, stolni prošt (1819 Tržič — 1901 Ljubljana; SBL I 464; Lesar 143): **Historico-dogmatica disquisitio Jansenismi.** 1847, 114 (rkp., Loidl 141; tudi v Semeniški knjižnici); promocija 23. marca 1847.

KREK Janez Evangelist, prof. filozofije, politik (1865 Sv. Gregor — 1917 Šentjanž; SBL I 559; Lesar 152; Godenits 268): **De spiritu et charactere s. Pauli apostoli.** 1892, 135 (rkp., Loidl 509); promocija 7. maja 1892 (register 122).

KULAVIC Janez, štud. ravnatelj v Avguštineju, vodja semenišča (1838 Podgrad na Dol. — 1906 Ljubljana; SBL I 581; Lesar 8; Godenits 272): **De traditionalismo.** 1869, 246 (rkp., Loidl 244); promocija 9. jul. 1867.

KULOVEC Franc, časnikar, politik (1884 Dol. Sušice — 1941 Beograd; SBL I 582; Lesar 156; Godenits 273); **Das Ereignis vor Damascus Apg 9, 1—10, eine geschichtliche Tatsache oder eine Selbsttäuschung Paulus?** 1908, IV + 110 (rkp., Loidl 581); promocija 15. jul. 1910 (register 389).

KUTNAR Mihael, župnik, dekan (1777 Šentvid pri Stični — 1821 Vrhnika; župnijske matice); promocija 30. jan. 1808.

LADINIK Simon, lj. stolni prošt (1805 Eberndorf: Dobrla ves — 1857 Ljubljana; Godenits 276; Zgodnja Danica 1857, 72): **De statu politico ecclesiae Germanicae.** 1832, 80 (rkp., Loidl 28); promocija 26. nov. 1832.

LEBEN Matija, prof. teologije (1816 Naklo — 1907 Ljubljana; Lesar 141; Godenits 280): **De tentatione Christi.** 1840, 78 (rkp., Loidl 143); promocija 26. jan. 1841.

LEGAT Jernej (Bartolomej), tržaško-koprski škof (1807 Naklo — 1875 Trst; SBL I 631; Godenits 281): **De relatione mutua inter civitatem et ecclesiam.** 1833, 112 (rkp., Loidl 34); promocija 4. nov. 1833.

LESAR Jožef, biblicist (1858 Sušje pri Ribnici — 1931 Ljubljana; SBL I 637; Lesar 151; Godenits 282): **De turri babelica et confusione linguarum.** 1885, 146 (rkp., Loidl 380); promocija 18. marca 1885 (register 45).

LIPOLD Ivan, prof. teologije, župnik (1842 Mozirje — 1897 Sv. Peter pod Sv. gorami; SBL I 674; Godenits 284): **De moralitate actuum humanorum.** 1868, 73)rkp., Loidl 229); promocija 6. jul. 1868.

MAHNIČ Anton, prof. teologije, škof na Krku (1850 Kobdilj — 1920 Zagreb; SBL II 7): **De inferno.** 1881, 187 (rkp., Loidl 438); promocija 11. maja 1881 (register 6).

MEDVED Anton, prof. verouka (1862 Gorica pri Rajhenburgu — 1925 Maribor; SBL II 78): **Obedientia auctoritati civili debita — doctrina theologorum scholasticorum illustrata.** 1892, XIII + 109 (rkp., Loidl 531); promocija 25. jun. 1892 (register 127).

NAPOTNIK Mihael, štud. ravnatelj v Avguštineju, škof v Mariboru (1850 Tepanje pri Konjicah — 1922 Maribor; SBL II 190; Lesar 9; Godenits 311): **Controversia de haereticorum baptismi valore inter papam Stephanum I. et Cyprianum Carthaginiensem episcopum agitata.** 1880, 124 (rkp., Loidl 384); promocija 19. nov. 1880 (register 3).

PAVLICA Andrej, biblicist, teol. pisec (1866 Rihemberk: Branik — 1951 Gorica; SBL II 271; Godenits 326; Organiz. vestnik CMD 1958, 196): **De fine, argumento et dispositione epistolae beati Pauli apostoli ad Romanos.** 1897, 113 (rkp., Loidl 463); promocija 13. nov. 1897 (register 188).

PAVLICA Jožef, teol. pisec (1861 Rihemberk: Branik — 1902 Gorica; SBL II 272; Lesar 83); doktor (po Lesarju) 1889.

POGAČAR Janez Krizostom, prof. teologije, ljubljanski škof (1811 Vrba — 1884 Ljubljana; SBL II 404; Lesar 139; Godenits 138): **De ministro, mate-**

ria et forma sacramenti poenitentiae. 1837, 56 (rkp., Loidl 12); promocija 5. avg. 1837.

POLANC Janez, gimnaz. profesor (1921 Koprivnik v Bohinju; Opći šematizam... Cerkev v Jugoslaviji 1974. Zagreb 1975, 1011): **Die sieben Städte der Geheimen Offenbarung. Ein biblisch-theolog. Deutungsversuch von Apok. 2, 1—3, 22.** 1957, XIII + 228 (tipk., Loidl 1372); promocija 4. jul. 1957 (register 964).

POLC Janez, prof. teologije (1807 Tržič — 1854 Ljubljana; Lesar 139); promocija 5. avg. 1837.

POTOČNIK Ciril, prof. teologije (1894 Žirovski vrh — 1950 Ljubljana; SBL II 460; Letopis lj. škofije. Ljubljana 1959, 93; Godenits 339): **Die anerkannten Religionsgesellschaften in Oesterreich.** 1918, VI + 94 (rkp., Loidl 646); promocija 13. maja 1921 (register 578).

PRELESNIK Matija, štud. prefekt v semenišču (1872 Cesta pri Dobrepoljah — 1905 Ljubljana; SBL II 486; Lesar 155; Godenits 340): **Religionis catholicae in Carnia reformatio facta per Thomam Chroen, episcopum et principem Labacensem (1597—1630).** 1900, 170 (rkp., Loidl 686); promocija 19. jul. 1900 (register 224).

ROBIČ Matija, cerkv. zgodovinar (1802 Pobrežje pri Mariboru — 1892 Graz; SBL III 113; Godenits 352): **De hymnis et carminibus christianis antiquis in theologia dogmatica utiliter adhibendis.** 1832, 74 (rkp., Loidl 29); promocija 18. febr. 1833.

ROGAČ Jožef, kaplan, nabožni pisec (1834 Zagradec — 1874 Novigrad v Istri; SBL III 120; Lesar 148; Godenits 352): **Optati Afri episcopi Milevitani de schismate donatistarum libri 7.** 1860, 106 (rkp., Loidl 252); promocija 3. avg. 1860.

ROŽMAN Gregor, prof. cerkv. prava, ljubljanski škof (1883 Šmihel pri Pliberku — 1959 Cleveland; SBL III 152; Naši rajni duhovniki, 316; Godenits 354):**Wesen und Aufgabe der Kirche nach der Lehre des hl. Paulus im Epheser- und Kolosserbrief.** 1910, VI + 138 (rkp., Loidl 714); promocija 27. jun. 1912 (register 437).

SADOLŠEK Janko, župnik (1890 Železna Kapla — 1932 Borovlje; Naši rajni duhovniki, 329); doktor 1923.

SEDEJ Frančišek, prof. teologije, štud. ravnatelj v Avguštineju, goriški nadškof (1854 Cerkno — 1931 Gorica; SBL III 259; Lesar 12; Godenits 373): **De monumentis scripturae cuneatae imprimis relate ad Biblia sacra.** 1884, 199 (rkp., Loidl 441); promocija 25. jun. 1884 (register 41).

SEMEN Janez, biblicist (1818 Šentrupert — 1894 Ljubljana; Lesar 143; Godenits 374): **De prophetismo ejusque ad legem Mosaicam relatione.** 1833, 33 (rkp., Loidl 6); promocija 12. nov. 1845.

SLAVIČ Matija, biblicist (1877 Bučečovci pri Ljutomeru — 1958 Ljubljana; SBL III 358; Godenits 379): **Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt mit besonderer Berücksichtigung des gleichnamigen Buches von Georg Schmitt.** 1905, 42 (rkp., Loidl 865); promocija 20. jul. 1905 (register 290).

SNOJ Andrej, biblicist (1886 Šentvid nad Ljubljano — 1962 Jesenice; SBL III 400; Lesar 156; Godenits 381): **Die kirchliche Hierarchie, wie sie in der Apostelgeschichte und in den Briefen des hl. Paulus dargestellt wird** (naslov pri Godenitsu); promocija 2. jul. 1913 (register 454).

SORČAN Jakob, biblicist (1745 Sred. Bitnje pri Kranju — 1804 Ljubljana; SBL III 409); promocija 31. okt. 1775.

STEPIŠNIK Jakob, prof. teologije, škof v Mariboru (1815 Celje — 1889 Maribor; SBL III 470; Godenits 389): **De conversione Constantini Magni ad religionem christianam.** 1839, 96 (rkp., Loidl 20); promocija 29. apr. 1839.

ŠUST Janez, prof. teologije. stolni prošt (1831 Stara Loka — 1896 Trst; Godenits 371; Necrologium cleri... Tergestinae et Justinopolitanae (1830—1912). Pisini 1912, 37): **De interpretibus sacrae scripturae quorum mentio fit apud s. Hieronymum in libro »de viris illustribus«.** 1865, 138 (rkp., Loidl 223); promocija 5. avg. 1865.

TOMASIN Peter, prof. verouka (1845 Trst — 1925 Rojan pri Trstu; arhiv SBL); promocija 17. marca 1871.

TUL Ivan, prof. teologije (1877 Mačkovlje pri Trstu — 1959 Gorica; arhiv SBL; Godenits 405): **Das Verhältnis der dalmatinischen Serben zur katholischen Kirche.** 1911, XXV + 324 (rkp., Loidl 703); promocija 2. jul. 1913 (register 455).

UJČIĆ Josip, štud. ravnatelj v Avguštineju, prof. teologije v Ljubljani, beograjski nadškof (1880 Stari Pazin — 1964 Beograd; arhiv SBL; Lesar 14; Godenits 408; Bogoslovni vestnik 1965, 133): **Historia Glagolicae speciali cum respectu ad decreta pontificia.** 1904, 141 (rkp., Loidl 859); promocija 11. jul. 1908 (register 352 in 966 ob zlatem jubileju 1958).

UKMAR Jakob, prof. verouka, teol. pisec, cerkveni sodnik (1878 Občine pri Trstu — 1971 Trst; arhiv SBL; Bogoslovni vestnik 1971, 280): **Doctrina d. Thomae Aquinatis de spe theologica attentis iis, quibus praeclari Thomae interpretes Cajetanus, Suárez, Ripalda illam illustrarunt.** 1915, IV + 151 (rkp., Loidl 972); promocija 24. maja 1917 (register 524).

ULAGA Jožef, nadžupnik, dekan (1826 Sv. Peter pod Sv. gorami — 1881 Konjice; Godenits 409; Nekrologij. Maribor 1959, 66): **Dissertatio exegetica in cosmogoniam Mosaicam Gen 1 juxta interpretationem ss. patrum Ambrosii, Basilii M. et Gregorii Nysseni.** 1857, 98 (rkp., Loidl 175); promocija 26. maja 1857.

VIDMAR Jernej (Bartolomej), štud. ravnatelj v Avguštineju, ljubljanski škof (1802 Kranj — 1883 Kranj; Lesar 7; Godenits 425); promocija 5. avg. 1837.

VONČINA Leon, profesor teologije (1826 Novi pri Reki — 1875 Ljubljana; Lesar 146; Godenits 428); promocija 1. marca 1853.

VOŠNJAK Janez, dekan in prošt (1819 Sv. Martin v Šaleški dol. — 1877 Ptuj; Nekrologij. Maribor 1959, 76): **Tribunal inquisitionis ejus historia et dijudicatio.** 1847, 114 (rkp., Loidl 72); promocija 23. marca 1847.

ZORN Alojzij Matija, prof. teologije, poreško-puljski škof, goriški nadškof (1834 Prvačina — 1897 Wien; Lesar 74; Godenits 435); promocija 3. avg. 1860.

ZORN Hilarij, prof. verouka (1847 Prvačina — 1926 Gorica; Lesar 80; Godenits 435; Folium eccl. gorit. 1926): **De notione immortalitatis animae.** 1891, 139 (rkp., Loidl 553); promocija 7. nov. 1891 (register 114).

ZUPAN Jakob, biblicist, jezikoslovec (1785 Prevoje pri Domžalah — 1852 Celovec; Enciklopedija Jugoslavije 8, 635); promocija 9. sept. 1809.

ZUPAN Jurij, prof. teologije (1752 Dosloviče pri Breznici — 1822 Ljubljana; Kidrič, Dobrovsky 205); promocija 9. avg. 1778.

ŽERJAV Gregorij, prof. verouka (1888 Jesenice — 1944 Ljubljana; Lesar 157; Godenits 432; Letopis lj. škofije. Ljubljana 1959, 86): **Quid Bessarion de »filioque« docuerit?** 1913, XIX + 135 (rkp., Loidl 897); promcija 29. marca 1917 (register 519).

ŽIGON Frančišek, prof. teologije in filozofije (1863 Ajdovščina — 1936 Gorica; Lesar 84; Godenits 433; Folium eccl. gorit. 1936, 6, str. 134): **Quaestiones introductoriae in epistolas pastorales b. Pauli.** 1892, 120 (rkp., Loidl 460); promocija 20. febr. 1892 (register 118).

Kronološki pregled promocij

31. 10. 1775 Sorčan
9. 8. 1778 Zupan Jur.
8. 3. 1779 Kastelic
30. 1. 1808 Kutnar
9. 9. 1809 Zupan Jak.
19. 5. 1828 Gollmayer
26. 11. 1832 Ladinik
18. 2. 1833 Robič
4. 11. 1833 Legat
1835 Bosizio
5. 8. 1837 Pogačar
Polc
Vidmar
29. 4. 1839 Stepišnik
6. 8. 1839 Klančnik
26. 1. 1841 Leben
1. 3. 1842 Jarc
21. 5. 1844 Caffou
12. 11. 1845 Semen
23. 3. 1847 Klofutar
Vošnjak
4. 11. 1847 Čebašek
1. 3. 1853 Vončina
4. 3. 1856 Gogala
26. 5. 1857 Ulaga
4. 6. 1858 Hrast
3. 8. 1860 Rogač
Zorn Al.
5. 8. 1865 Šust
9. 7. 1867 Kulavic
6. 7. 1868 Lipold
2. 7. 1869 Gabrijevčič
17. 3. 1871 Tomasin
15. 12. 1876 Jeglič
17. 1. 1879 Gregorčič
19. 11. 1880 Napotnik
11. 5. 1881 Mahnič
24. 4. 1883 Dolenec
25. 6. 1884 Sedej
18. 3. 1885 Lesar
19. 7. 1886 Janežič I.
1889 Pavlica J.
7. 11. 1891 Zorn Hil.
20. 2. 1892 Žigon
7. 5. 1892 Krek
25. 6. 1892 Medved
22. 7. 1893 Janežič Fr.
21. 7. 1894 Debevec
23. 3. 1895 Brumat
1. 7. 1897 Ehrlich
13. 11. 1897 Pavlica Andr.
19. 7. 1900 Prelesnik
10. 5. 1901 Hohnjec
8. 7. 1901 Jerše
15. 7. 1904 Jančič
20. 7. 1905 Slavič
15. 3. 1906 Demšar
11. 7. 1908 Ujčić

10. 5. 1909 Jehart
15. 7. 1910 Kulovec
27. 6. 1912 Rožman
2. 7. 1913 Snoj
Tul
29. 3. 1917 Žerjav
24. 5. 1917 Ukmar
27. 6. 1918 Klinar
13. 5. 1921 Potočnik
1923 Sadolšek
12. 7. 1924 Blüml
14. 7. 1954 Felc
4. 7. 1957 Polanc

Druge ohranjene disertacije

HOLMAR Tomaž (1905 Gospa sveta): **Römische embolismische Eucholo-gie der Sonntage nach Pfingsten in ihrer ältesten Entwicklung.** 1933, XXVI + 302 (tipk., Loidl 1198).

KNAVS Franc (Livek): **Aut progressus catholicus — aut catholicismus progressivus?** 1908, 93 (rkp., Loidl 565).

LOGAR Jožef (1879 Metlika — 1952 Žumberak): **Primus Truber und die Reformation in Krain.** 1908, 151 (rkp., Loidl 717).

NOVAK Alojzij (1881 Ilirska Bistrica...); Lesar 85; Godenits 315): **Leges matrimoniales Veteris Testamenti.** 1908, 83 (rkp., Loidl 561).

PRIMOŽ Izidor (?): **Ecclesia Aquilejensis; ejus historia, vicissitudines et controversiae.** 1904, 53 (rkp., Loidl 787).

ZAMUDA Alojz (1877 Sv. Križ pri Ljutomeru — 1948 Črešnjevec): **Stellung Victorins, Bischofs von Pettau, zur alexandrinischen Exegetenschule.** 1904, 93 (rkp., Loidl 834).

Vseh popisanih doktorjev je bilo v 200 letih 71: še v 18. stoletju 3, v prvi polovici 19. stol. 19, v drugi polovici 30, v 20. stol. do konca avstro-ogrske države 14, pozneje še 5, vendar je zlasti za dobo po zadnji vojni prav možno, da je na Dunaju doktoriral še kak Slovenec iz zamejstva.

Promocije Bosizia, J. Pavlica in Sadolška so navedene po drugotnih virih in jih še nisem mogel preveriti v uradnem Protokolu.

Neugotovljeno ostaja še vprašanje, katere disertacije so bile v eni ali drugi obliki pozneje tiskane, ker Loidlov seznam tega ne navaja.

Ker ta popis noče biti več kot bibliografsko opozorilo, se ne spuščam v pregled in razvrstitev disertacij po vsebini, kar bi bilo seveda za zgodovino teološkega dela med Slovenci dovolj zanimivo.

Godenits v svoji disertaciji med gojenci Avguštineja omenja tudi dva slovenska duhovnika, ki sta študirala na dunajski filozofski fakulteti, in navaja naslova njunih doktorskih disertacij. To sta bila ČEPON Anton, klasični filolog (1895 Horjul; Godenits 153): **De parenthesium vergilianarum vi logica et rhetorica;** promocija 4. febr. 1925, in ŠIMNIC Edvard, župnik (1883 Kranj — 1959 Ljubljana; Godenits 377; Letopis lj. škofije 1959, 103): **Kristische Untersuchung der Berichte des Qualanasis über den ersten Kreuzzug in seinem Buche Tarich es-sam.**

Povzetek

SLOVENCI — DOKTORJI TEOLOGIJE NA DUNAJSKI UNIVERZI ZADNJIH 200 LET

Marijan Smolik

Na teološki fakulteti dunajske univerze so študirali slovenski teologi v preteklih stoletjih predvsem zato, da bi tam dosegli doktorsko čast. Na Dunaju so v ta namen lahko prebivali kot gojenci duhovniškega zavoda pri sv. Avguštinu (Avguštineju ali Frintaneju — po ustanovitelju Jakobu Frintu). Ker je v knjižnici dunajske teološke fakultete ohranjenih mnogo disertacij, katerih avtorji so bili Slovenci, in ker je bil pred 70 leti med njimi tudi častni doktor teološke fakultete v Ljubljani dr. Josip Demšar, je kot prispevek za zgodovino teologije med Slovenci objavljena ta, sicer nepopolna, biobibliografija, ki obsega 70 imen promoviranih doktorjev in še 6 disertacij, ki niso bile kronane z doktoratom.

Zusammenfassung

SLOVENISCHE DOKTOREN DER THEOLOGIE AUF DER WIENER UNIVERSITÄT IN LETZTEN 200 JAHREN

Marijan Smolik

Viele slovenische Theologen haben in vergangenen Jahrhunderten auf der Kath.-theologischen Fakultät der Universität Wien studiert, meistens um dort die Doktor-Würde zu erwerben. Das höhere Priester-bildungsinstitut für Weltpriester zum hl. Augustin (das Frintaneum oder Augustineum genannt) ermöglichte vielen von diesen Studenten das Studium in Wien.

Weil in der Bibliothek der Wiener Theologischen Fakultät viele Disertationen, die von den Slovenen geschrieben worden, aufbewahrt sind, und weil vor 70 Jahren einer von ihnen auch Dr. Josip Demšar, doctor theologiae honoris causa der Theologischen Fakultät in Ljubljana, war, wurde die vorliegende, noch unvollkommene Biobibliographie zusammengestellt, die 70 Namen der promovierten slovenischen Doktoren enthält. Als Anhang werden noch 6 weitere Dissertationen angeführt, deren Autoren aber nicht zum Ziele kamen.

Jakob Alekšič

ARHEOLOGIJA IN SV. PISMO

Palestina je dežela, ki že tisočletja privlači srca milijonov ljudi, saj je »sveta dežela« treh svetovnih religij: judovske, krščanske in muslimanske.

Tu nas Palestina zanima kot »domovina najbolj slavne knjige na svetu,[1], to je sv. pisma, in kot rojstna dežela »arheološke revolucije«.[2] Zaradi tega je tudi dežela, v kateri se neposredno srečujeta in soočata sveto pismo in arheologija, sv. pismo kot verska knjiga, kot knjiga božjega razodetja, arheologija kot svetna znanost.

To dejstvo je vredno zanimanja, razmišljanja in študija. Ni dvoma, da nam študij o tem more pomagati k boljšemu poznanju sv. pisma in davne preteklosti človeštva. Tako pa je mogoče bolje razumeti tudi sedanjost in današnjega človeka.

S tem je nakazana vsebina in razdelitev naslednje razprave.

PALESTINA — DOMOVINA SV. PISMA

Prostor in čas sv. pisma — Domovina sv. pisma niso le ozke zemljepisne meje palestinske dežele. Palestina ni bila nikoli prostrana dežela. Obsegala je komaj trideset tisoč kvadratnih km površine, torej približno toliko kot današnja Belgija.

Toda ležala je na križišču takratnega sveta, to je v času treh tisočletij pred našim štetjem. Ležala je na križišču treh celin: Azije, Afrike in Evrope, ležala je ob robu zahodne Azije in ob Sredozemskem morju, ki je Palestino spajalo z Afriko in Evropo. In ležala je v središču tako imenovanega **»rodovitnega polmesca«**, to je ozemlja, ki je segalo na vzhodu od južnega konca Mezopotamije, od Perzijskega zaliva, in se raztezalo čez pokrajine srednje in severne Mezopotamije, čez Sirijo, Kanaan, Palestino, in segalo na jug v rodovitne predele spodnjega Egipta. Na dveh koncih »rodovitnega polmesca« so bile žitnice tedanjega sveta, in tam sta nastali obe najstarejši velesili, Sumer na vzhodu, Egipt na zahodu.

Na vzhodni konici »rodovitnega polmesca« se je sredi 19. stoletja pred Kr. dvignil s svojimi čredami drobnice **Abraham,** očak izraelskega ljudstva, in se odpravil proti severu. Prehodil je vse dežele »rodovitnega polmesca« od enega konca do drugega, od južne Azije do severne Afrike. Njegovi potomci, Izraelovi sinovi, so prehodili isto pot, toda v obratni smeri. Izšli so, kakor pravi sv. pismo, »iz hiše sužnosti v Egiptu« (Dt 6, 12), šli skozi puščavo Sinajskega polotoka, in prišli v Palestino, v »obljubljeno deželo«, kot osvobojeno in svobodno ljudstvo. Tu so se ustavili in tu so izkrvaveli po mnogih stoletjih tragičnih bojev za svoj obstanek, za svobodo in vero svojih očetov. Podlegli so in prišli v asirsko in babilonsko izgnanstvo, torej v iste dežele, iz katerih je tisoč let prej izšel njihov prednik, očak Abraham. Po

1 **Kathleen M. Kenyon,** Archaeology in the Holy Land.[3] London 1970, str. 27.
2 **W. F. Albright,** Von der Steinzeit zum Christentum. Bern 1949, str. 10.

sedemdesetih letih izgnanstva so se, dobesedno zdesetkani, kot peščica, kot tako imenovani »sveti ostanek«, vrnili v Palestino in tu čakali na obljubljenega Mesija.

To celotno romanje med Nilom in Evfratom je trajalo skoraj dva tisoč let. In vse to obdobje smemo imenovati **čas, ko je nastajalo ali se je rodilo sv. pismo stare zaveze.** To rojstvo je trajalo od časov prvega hebrejskega preroka, Abrahama, do časov preroka Daniela, čigar knjiga je bila končana v 2. stoletju pr. Kr. Vedeti namreč moramo, da so pravi roditelji ali avtorji knjig sv. pisma stare zaveze izraelski preroki. Prvi med njimi pa je bil Abraham, in to mu Knjiga psalmov izrecno priznava (Ps 105, 8—15). Navadno sicer šolski učbeniki navajajo, da je Mojzes začetnik sv. pisma stare zaveze. Toda je res, da je bil Abraham ne le rodni prednik Mojzesov, temveč tudi njegov učitelj. Abraham je bil tisti, ki je iz prarazodetja zajel mesijanske obljube, Abraham je bil tisti, ki mu jih je Bog v Palestini trikrat slovesno ponovil, Abraham pa jih je kot najdragocenejšo dediščino izročil svojim potomcem, Jakobu in njegovim dvanajsterim sinovom, iz katerih je izšlo izvoljeno ljudstvo. In to ljudstvo je moralo iti v tisoč let trajajočo trdo šolo, da se je usposobilo pismeno formulirati vero v enega edinega Boga stvarnika, to je v knjige sv. pisma stare zaveze. In iz te šole so izšli tudi pisci svetih knjig nove zaveze.

Vsebina svetopisemskega oznanila. — Kaj je vsebina sv. pisma? Odgovor na to vprašanje je mogoč le v kontekstu obeh zavez, stare in nove. **Drugi vatikanski koncil** je v konstituciji o božjem razodetju (Dei Verbum) opozoril bibliciste in teologe, da »vestno upoštevajo vsebino in enotnost celotnega sv. pisma« (čl. 12). Če se torej biblicist drži tega koncilskega navodila in res upošteva vsebino in enotnost celotnega sv. pisma, ni dvoma, da more vsebino celotnega sv. pisma zajeti in strniti v nekaj kratkih razodetnih stavkih ali enot, recimo, v **simbolično število sedem.** In tako dobi naslednje resnice:

Stvarjenje sveta in človeka — srečen začetek (Gen 1—2).
Tragični padec človeka — izvirni greh (Gen 3).
Božja obljuba odrešenja — prva blagovest (Gen 3, 14—15).
Človek na razpotju — človekova odločitev za dobro in zlo (Gen 4, 1 sl.).
Kristusova skrivnost — odrešenjska naloga in dovršitev (Ef 3, 1).
Kristusov zopetnji prihod — poslednja sodba (Mt 24).
Preobrazba sveta — dovršeno božje kraljestvo (Raz 21—22).

To je strnitev bistvene vsebine celotnega svetopisemskega oznanila. Prve štiri enote se nanašajo na staro, naslednje tri na novo zavezo.

Kakor vidimo, so prve štiri, starozavezne resnice, podane že v prvih poglavjih prve Mojzesove knjige ali Geneze. To je tako rekoč povzetek starozaveznega razodetja in razen teh štirih enot stara zaveza ni prejela kaj bistveno novega razodetja. Vse svetopisemske knjige stare zaveze te štiri resnice le osvetljujejo in poglabljajo. Nova zaveza pa je te štiri resnice prevzela, potrdila in dopolnila s tremi novimi.

Če štiri prve resnice označimo v jeziku arheologije, bomo rekli: Prva tri poglavja Geneze opisujejo človeka **paleolitske dobe,** to je dobe, ko je bil človek »food-gatherer«, to je, zbiralec hrane, kakor bi rekla arheologinja

Kathleen Kenyon.[3] Zgodba o Kajnu in Abelu v 4. poglavju pa nas postavlja v dobo **neolitika**, ko je človek začel »to produce food instead of gathering«, hrano pridobivati namesto zbirati.[4] Ne sme nas motiti, če sv. pismo pravi, da sta bila Kajn in Abel Adamova sinova. Beseda »sin« je v hebrejščini zelo širok pojem. Dva slepa v evangeliju vpijeta za Jezusom: »Usmili se naju, Davidov sin!« (Mt 9, 27), čeprav je David živel tisoč let prej ko Jezus.

V edenskem vrtu je bil človek sicer še »nabiralec hrane«, dasi je bil vanj postavljen zato, da bi ga »obdeloval in varoval« (Gen 2, 15). A to pomeni, da je bil postavljen v edenski vrst kot gospodar narave, kot lastnik, pridelovalec in oblikovalec. Pa tudi zato, da bi naravo odgovorno »varoval«, ne pa, da bi jo neodgovorno izkoriščal, ropal in kvaril, kakor to dela človek 20. stoletja po Kristusu, ki misli, da je sam svoj in edini bog.

Tri resnice nove zaveze so na prvi pogled jasne. Vseh sedem skupaj pa je **podobnih sedmeroročnemu svečniku**, ki gori v svetišču stvarstva in svetovne zgodovine. To je alfa in omega. Alfa je prvo stvarjenje, ki je razvojno, temporalno dogajanje, omega je drugo stvarjenje, ki je dokončno, večno. Vmes poteka proces božje-človeških odnosov v zgodovini božjega kraljestva na zemlji.

To je, na kratko povedano, vsebina sv. pisma. Ko pravim, da so »tri resnice nove zaveze« na sedmeroročnem svečniku »na prvi pogled jasne«, hočem reči, da nova zaveza organično raste iz osnov starozaveznega razodetja, ker je »Kristusova skrivnost« navzoča že v »prvi blagovesti«, v božji obljubi odrešenja, da pa je bistvena razlika med »obljubo« in izpolnitvijo obljube ali prihodom »Kristusove skrivnosti«. S Kristusom je prišlo nekaj zares »novega«, prišel je Izpolnitelj obljub. Kristus je zlomil ozke nacionalne in kulturne okvire judovstva, in položil temelje za Cerkev vsečloveških razsežnosti.

PALESTINA — ROJSTNA DEŽELA ARHEOLOGIJE

Ko biblicist razmišlja o sodobni arheologiji in njenih dosežkih, mu nehote prihaja v spomin prizor iz Jezusovega življenja, ki o njem poroča evangelist Luka. Ob Jezusovem mesijanskem vhodu v Jeruzalem »je začela vsa množica učencev z močnim glasom veselo hvaliti Boga. Klicali so: ‚Blagoslovljen kralj, ki prihaja v Gospodovem imenu'. Nekaj farizejev iz množice mu je reklo: ‚Učenik, posvari svoje učence.' Odgovoril jim je: »Povem vam, če ti umolknejo, bodo kamni vpili« (Lk 19, 37—40).

Ljudje 20. stoletja, verni in neverni, smo priče, kako se danes ta Jezusova napoved prav dramatično izpolnjuje. Poglejmo, kako se je to zgodilo!

Kaj je arheologija? Danes jo kratko označujemo kot znanost, ki si zastavlja nalogo, da »v celoti preišče tla, na katerih so nekoč stala človeška bivališča«.[5] Vendar je pomembno, da razlikujemo med »površinsko« in »globinsko« arheologijo. Moderna znanstvena arheologija se je razvila iz — rekel bi — amaterske arheologije. To je bila dolga pot, ki jo moramo

[3] N. d. str. 19.
[4] N. d. str. 19.
[5] **A. Vaccari**, Lo studio della Sacra Scrittura. Roma 1945, str. 127.

nekoliko poznati, da razumemo, zakaj govorimo danes o »arheološki revoluciji«. Poglejmo torej!

a) **Površinska arheologija.** — Začetniki površinske arheologije so bili krščanski romarji v Sveto deželo, to je v Palestino. Že v prvih stoletjih po Kristusu so kristjani radi obiskovali svete kraje v Palestini, kjer se je rodil, deloval, umrl in od mrtvih vstal Jezus Kristus. Mnogi romarji, ki so te kraje obiskali, so jih tudi opisali, kakor so se jim vtisnili v spomin po svoji zunanji, površinski podobi, po svojih spomenikih in svetiščih. Takó so nastali številni potopisi ali itinerariji, na primer Itinerarium Burdigalense (333 po Kr.), Peregrinatio Egeriae (394), Onomasticon Evzebija iz Cezareje, itd.

Tovrstno zanimanje kristjanov za Palestino je trajalo skozi vsa stoletja starega in srednjega krščanskega veka. Seveda ni šlo vedno brez težav in ovir. Posebno občutna in dolgotrajna ovira je bila **železna zavesa,** ki jo je v 7. stoletju potegnila med Evropo in Bližnjim vzhodom arabska in turška okupacija Palestine. Zlasti po nastopu fatimidov v Palestini leta 969 so mohamedanci delali težave krščanskim romarjem. Takó imenovane »križarske vojne« v 11. in 12. stoletju, v katerih je Evropa skušala Sveto deželo iztrgati iz rok mohamedancev, niso imele trajnih uspehov. Kljub temu zanimanje za Palestino, v glavnem religiozne narave, ni zaspalo. V novem veku so se mu pridružili še znanstveni, kulturnozgodovinski nagibi. V 15., 16., 17. stoletju je nastala vrsta potopisov. Omenimo le iz 18. stoletja knjigo Adriana Relandusa »Palestina ex monumentis veteribus illustrata« (1709).

Ko pa se je v 19. stoletju začela dvigati železna zavesa na Bližnjem vzhodu, je nastalo pravo eksplozivno zanimanje za biblične dežele, in sicer ne le med krščanskimi romarji, temveč tudi med turisti, teologi in diplomati. Znamenito je leto 1838, ko je ameriški duhovnik **Edvard Robinson** s prijateljem **Elijem Smithom** začel iskati in odkrivati nekdanje in potem pozabljene biblične kraje. Odslej se zanimanje ni več usmerjalo v to, da bi zbirali in opisovali arheološke spomenike, ki so vidni na površini. Spoznali so, da je treba vzeti v roke kramp in lopato in seči v tla in kopati. S tem je nastopila doba globinske arheologije in z njo čas, ko so začeli »kamni vpiti«.

b) **Globinska arheologija.** — Leta 1842 je **P. E. Botta,** francoski konzul v Mosulu v severni Mezopotamiji, začel izkopavati na griču v Kuyundžiku, kjer so nekoč stale Ninive, prestolnica Asirije, ki je bila velesila v 8. in 7. stoletju pr. Kr. in sovražnica izraelskega ljudstva, kakor poroča o tem sveto pismo. Za Ninivami so prišla na vrsto druga nekdanja asirska mesta. Arheologi so odkopali velikanske palače najznamenitejših asirskih kraljev, ki jih omenja tudi sv. pismo, tako Sargona II. (731), Senaheriba (704), Asurbanipala (668—626). Na dan so prišli znameniti teksti, na primer ep o nastanku sveta, Enuma eliš, ep o Gilgamešu, mit o Adapi itd., pa tudi anali in kronike z dragocenimi zgodovinskimi zapisi, ki se nanašajo na svetopisemske dogodke.[6]

Za Asirijo so prišle na vrsto druge pokrajine in drugi stari narodi v deželah Bližnjega vzhoda: Sumerci, Akadci, Egipčani, Babilonci, Hetiti, Ho-

[6] Prim. **James B. Pritchard,** Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament. Princeton 1950, str. 37—120. Tretja izdaja 1969, z dopolnili (498—676).

rejci, Elamiti itd. Dežele in ljudstva, ki so bila poprej komaj po imenu znana le iz sv. pisma, so stopila na oder svetovne zgodovine. Na delo so stopile tudi evropske in ameriške univerze in začele ustanavljati znanstvena arheološka društva za globinsko raziskovanje bibličnih dežel, posebno Palestine. Prvo tako društvo je bil angleški **Palestine Exploration Found** (1865). Sledila je **American Exploration Society** (1970, nemški **Deutsches Palestna Verein** (1877, francoska **École Biblique et Archéologique (1892).** Vsa ta društva so pošiljala na Bližnji vzhod znanstvene arheološke odprave.

Znamenita sodobna angleška arheologinja **Kathleen M. Kenyon** poroča, da je bil glavni motiv za tovrstne znanstvene napore angleških učenjakov v 19. stoletju želja spoznati zgodovinsko ozadje svetega pisma.[7] Ta želja znanstvenikov in prijateljev sv. pisma je bila razumljiva, če pomislimo na poplavo racionalističnega razsvetljenstva v 18. stoletju, ki je napadalo sv. pismo in njegovo zgodovinsko verodostojnost ter s svojimi napadi sililo k molku krščanske verne ljudi.

Pravo rojstno leto arheologije v Palestini, pravijo poznavalci, je bilo leto 1890, ko je genialni angleški arheolog **Flinders Petri** začel izkopavati v Tell el Hesiju v južni Judeji. Flinders Petri je pred tem delal deset let v Egiptu in si tam nabral bogate izkušnje za pravo znanstveno metodo pri arheoloških izkopavanjih, zakaj res znanstveno arheološko delo na terenu ni preprosto in zahteva pritegnitev več drugih znanstvenih strok, tako filologije, zgodovine verstev, toponomastike (nauka o izviru in pomenu krajevnih imen) itd.

Globinska arheologija našega stoletja se je razvila v znanstveno silo, ki je sprožila **revolucionaren prodor v obe temeljni razsežnosti svetovnega dogajanja.** To je prodor v tisočletja človeške **preteklosti,** tja do neolitika ali mlajše kamene dobe, o kateri prej nismo imeli možnosti, da bi bili dobili znanstven vpogled v njeno kulturo. Drugi prodor je v razsežnosti zemljepisnega **prostora,** se pravi, arheologija nam je odkrila dežele in ljudstva, o katerih smo prej komaj kaj slutili ali pa sploh ne.

In to delo arheologije velikopotezno nadaljujejo. Primerjalne arheološke študije kažejo, da danes skoraj ni več dežele, kjer bi arheologi še ne bili v našem stoletju zasadili lopate in odkrili sledove starih kultur. Pri tem se je doslej pokazalo, da obstoji pet glavnih svetovnih usedlin starih visokih kultur: Bližnji vzhod, Indija, Kitajska, Osrednja in Južna Amerika.

In krono med temi prakulturnimi področji nosijo prav biblične dežele in med njimi **Palestina,** v kateri niso samo »kamni vpili«, temveč tudi skale in votline v gorah, kot pričajo »kumranski rokopisi«.

PALESTINA — DEŽELA SOOČENJA MED BIBLIJO IN ARHEOLOGIJO

Biblija in arheologija sta podobni sestrama, ki sta obe rojeni v Palestini, vendar sta različni in sta se srečali šele v naših dneh. Kaj si imata povedati? Kristjane, ki poznamo sveto pismo, zanima zlasti vprašanje: Kaj pravi arheologija **o zgodovinski verodostojnosti svetega pisma?**

[7] N. d. str. 17.

Ob tem vprašanju pa moramo dobro premisliti, po čem pravzaprav vprašujemo. Sv. pismo je v celoti božjega in izraelskega, to je človeškega izvora, arheologija je v celoti zgolj človeška. Vpraševati torej arheologijo o tem, kar je v sv. pismu božjega izvora, ni umestno, kajti arheologija je svetna znanost in glede tega odgovora ni odločilna. Ako pogledamo na »sedmeroročni svečnik« svetopisemske vsebine, vidimo takoj, da se biblija in arheologija moreta soočevati in pogovarjati le o četrti in peti razsežnosti sv. pisma, to je, o »človeku na razpotju« in o »Kristusovi skrivnosti«. Gre za dve vprašanji: kaj pravi arheologija k svetopisemskemu oznanilu o človeku kot bitju »na razpotju« ali človekovi zgodovinski razdvojenosti in kaj o Kristusu in njegovi dejavnosti. Ako strnemo obe vprašanji v eno, bomo rekli: Ali arheologija v tem smislu potrjuje zgodovinsko verodostojnost sv. pisma ali pa jo spodbija?

Vestno preučevanje tega vprašanja nas vodi do dveh paradoksnih zaključkov; prvič: arheologija je danes ne le koristna, temveč potrebna za dobro razlago sv. pisma; drugič: arheologija postane nevarna skušnjava za človeka, ki ne upošteva enotnosti celote sv. pisma. Razložimo to.

1. **Prvi stavek:** arheologija je za razlago sv. pisma danes koristna in potrebna.

a) Arheologija je prinesla glede sv. pisma mnogotere koristne novosti. Prof. **Armando Rolla** jih je strnil v tri skupine.[8]

1. Arheologija je potrdila številna zgodovinska **dejstva**, o katerih poroča sv. pismo. S svojimi izkopaninami je osvetlila zgodovino ljudstev, ki jih sv. pismo komaj omenja, tako na primer glede Hetitov (Gen 23, 5—7; Dt 7, 1). Drugi primer: S svojimi izsledki je ovrgla trditve radikalnih kritikov, da babilonska invazija v Judejo leta 587 pr. Kr. ni pomenila takega pretresa v življenju judovskega ljudstva, kakor bi bilo soditi iz svetopisemskih knjig, itd.

2. Arheologija je ugotovila identiteto mnogih svetopisemskih **krajev**, ki se je v stoletjih izgubila. Zdaj natančno vemo, kje so potekali nekateri dogodki, ki o njih poroča sv. pismo. Tak primer je **»Jakobov studenec«** v Samariji (Jan 4, 6).

3. Arheologija nam je odkrila tako rekoč **dušo antičnih ljudstev**, ki so izginili in se pogreznili v pozabo. To je dosegla z odkritjem njihovih svetišč, neštetih religioznih predmetov, verskih in drugih tekstov, mrliških spomenikov. Govori nam o globokem hrepenenju teh ljudstev v odnosu do Absolutnega, o njihovi nič manj globoki veri v onstransko življenje.

Ko nam je arheologija tako odkrila notranje življenje mnogih antičnih ljudstev, nam je s tem odprla tudi pot v moralno, religiozno in pravno življenjsko okolje, v katerem se je gibalo zgodovinsko božje razodetje stare in nove zaveze.

b) Prav, bo dejal kritični bralec sv. pisma, pa vprašal dalje: Kako pa je s kronologijo v sv. pismu? Priznani strokovnjak na področju bližnjevzhodne arheologije, **James B. Pritchard**, piše:[9] »Zgodovina Bližnjega vzhoda sega mnogo globlje v preteklost, kakor kažejo svetopisemski kronološki po-

[8] **Armando Rolla**, La Bibbia di fronte alle ultime scoperte3. Roma 1951, str. 18—19.

[9] **James B. Pritchard**, Lumières sur la Bible. L'Archéologie et l'Ancient Testament. Princeton 1958, str. 101.

datki. Po teh sega zgodovina kvečjemu dve tisočletji nazaj. Arheologija pa nam je odkrila, na primer glede Jerihe, da je bilo to mesto utrjeno, z obzidjem obdano, že štiri tisoč let prej, preden je prišel Jozue okrog leta 1200 pr. Kr. z Izraelci, da ga zavzame. Glede Mezopotamije, iz katere se je Abraham izselil v začetku 2. tisočletja pred Kristusom, nas je arheologija poučila, da so tam imeli pisane dokumente že 1500 let pred Abrahamom, vtem ko je Mojzes začel misliti glede sv. pisma na prve zapise šele 500 let po Abrahamu.« Če je bila stvar taka po neolitiku, kaj je bilo v paleolitiku?

Kako se to sklada s svetopisemskimi poročili o Setovem rodovniku predpotopnih očakov (Gen 5, 1—32) in o Semovem rodovniku očakov po potopu (Gen 11, 10—26)? Po kronoloških podatkih teh rodovnikov je preteklo od stvarjenja prvega človeka, Adama, do danes, to je do leta 1976 po Kr., komaj, reci in piši 5736 let, kakor navaja Jevrejski kalendar, ki ga je sestavil rabin Menahem Romano.[10]

Pojasnilo na to vprašanje je dal posredno papež **Pij XII.** v okrožnici o preučevanju sv. pisma leta 1943 (Divino afflante Spiritu), kjer piše med drugim: »Gojitelji svetopisemskega študija naj ne opuste nobene novosti, ki jih je prinesla arheologija ali zgodovina starega veka ali poznanje starih slovstev, in kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter način, oblika in lastnost njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja« (EB^3 558).

Iz teh in drugih navodil okrožnice je razvidno, da je za pravilno razlago svetopisemske kronologije treba poznati svetopisemske **literarne oblike.** Sem spada tudi simbolika številk. Na to nas je opozorila ravno arheologija. Svetopisemski rodovniki, naj bo to Setov ali Semov ali Jezusov (Mt 1—17), niso kronološki navedki v našem modernem, svetnem pomenu, ampak literarne oblike ali določen literarni postopek svetopisemskega pisca, da izraža in do cilja privede osnovno teološko misel božjega razodetja v svetopisemski prazgodovini: to je, resnico o božjih mesijanskih obljubah, danih prvim staršem, in katerih cilj je Mesija, Kristus.

Da to danes razumemo, k temu je, kakor rečeno, pripomogla tudi arheologija Bližnjega vzhoda. Zato je razumljivo, da papež Pij XII. v omenjeni okrožnici vzklika: »To je prava prostost božjih otrok, ki se zvesto drže nauka Cerkve, in vse, kar je svetna znanost odkrila, kot dar božji s hvaležnim srcem sprejme in uporablja« (Ravno tam).

Ta izjava vrhovnega poglavarja katoliške Cerkve pomeni, da se Cerkev ne boji ocene arheološke znanosti glede zgodovinske verodostojnosti sv. pisma. Resnica resnici ne more škodovati.

Odkritja, ki so jih arheologi v dveh stoletjih »arheološke revolucije« spravili na dan — naj navedem le nekaj novejših imen: Botta, Petri, Albright, Parrot, Malowan, Chiera, Yigael Yadin — so nam prinesla toliko presenetljivih in vendar avtentičnih informacij o življenju starodavnih ljudstev na ozemlju bibličnih dežel, da se upravičeno čudimo. Ta odkritja nam pomagajo, da bolje razumemo čas in življenje tako hebrejskih očakov kakor njihovih potomcev, in zato tudi vsebino in pomen svetopisemskega oznanila. Saj lahko rečemo, da smo danes po zaslugi arheologije bolje poučeni o

[10] Beograd, Izdanje Saveza jevrejskih opština Jugoslavine.

življenju Abrahama ali Mojzesa, kakor sta bila kralj David ali Salomon, ki sta živela skoraj tri tisoč let pred nami.[11]

2. **Drugi stavek:** Arheologija more postati nevarna skušnjava.

Če pa je stvar taka, bo kdo dejal, zakaj bi potem bili do arheologije nezaupni, zakaj bi menili, da arheologija utegne biti sodobnemu človeku nevarna?

In vendar je tako. Izpostavljeni smo dvojni nevarnosti.

a) **Prva nevarnost** se imenuje **arheološki konkordizem** in obstoji v tem, da kdo **precenjuje** arheologijo in njene dosežke, zaradi tega pa nujno **podcenjuje** in razvrednotuje sveto pismo. Nekaj zgledov in primerov.

1. Znani nemški hebraist **Friedrich Delitzsch** je imel leta 1902 v Berlinu vrsto predavanj v navzočnosti nemškega cesarja Viljema II. in mnogih učenjakov. Ta predavanja so izšla potem v knjigi z naslovom Babel und Bibel. V smislu znane struje »panbabilonizma« je Delitzsch zagovarjal teorijo, da je sv. pismo stare zaveze odvisno od sumersko-babilonske mitologije, češ: to dokazujejo eposi o Gilgamešu, ki poročajo med drugim o vesoljnem potopu podobno kot sv. pismo.[12]

V čem je »arheološki konkordizem« F. Delitzscha? To je zmota racionalizma, ki hoče sv. pismo nivelirati na stopnjo starovzhodnih mitoloških in torej poganskih mitov, ki jih je odkrila arheologija. Korenina arheološkega konkordizma je, kot rečeno, racionalizem, ki razglaša človekov razum za edini vir in kriterij vsega spoznanja. Znani predstavniki te smeri v spoznavni teoriji so bili filozofi, kot Déscartes, Spinoza, Leibniz. Racionalist odklanja božje-razodetni značaj sv. pisma, in misli, da je razum tudi glede verskih resnic edini vir spoznanja. S tem pa ugašuje na svetopisemskem sedmeroročnem svečniku večino luči. Svetemu pismu jemlje nadnaravni značaj in ga razvrednotuje.

2. Primer arheološkega konkordista v Sloveniji je **dr. Jože Kastelic.** V spremni besedi k slovenskemu prevodu knjige **C. W. Cerama,** Pokopane kulture (Ljubljana 1955) omenja svetopisemske zgodbe stare in nove zaveze, in pravi: Če hočemo biblijo »uveljaviti v njeni edinstvenosti in providencialni izoliranosti, zaidemo v slepo ulico konservativne, to je neznanstvene eksegeze, spregovori pa nam v neštetih dragocenih detajlih, brž ko ravnamo z njo kot z vsakim drugim spisom antike. Lahko rečemo o njej, da je nekak orientalski Homer« (str. 17).

To je ista pesem racionalista in arheološkega konkordista, kakor jo je pel že pred petdesetimi leti Friedrich Delitzsch.

3. Trenutno najbolj glasen pristaš arheološkega konkordizma je **Erich von Däniken.** Kakor znano, je pred nekaj leti napisal dve knjigi, ki sta postali takoj bestselerja in sta tudi v slovenščino prevedeni. To sta »Spomini na prihodnost« (Erinnerungen an die Zukunft. Düsseldorf—Wien 1969) in »Nazaj k zvezdam« (Zurück zu den Sternen).

Erich von Däniken je v »Spominih na prihodnost« zapisal: »V bibliji je polno skrivnosti in protislovij« (str. 54). »Skrivnosti«, da, »protislovij«, ne! Protislovja vidi v sv. pismu samo, kdor ga premalo pozna, ali pa je sam s seboj v protislovju. In tak je v svojih spisih Däniken. Zato ga je njegov

[11] Prim. **Amédée Brunot,** Bible et Terre Sainte, Nr. 176, Dec. 1975, str. 16.
[12] **J. B. Pritchard,** ANET, str. 42—52.

arheološki konkordizem v nekaj letih pripeljal do tega, da je vero v sv. pismo sploh zavrgel. V svoji najnovejši knjigi, »Erscheinungen« (1974), ki je izšla tudi v hrvaškem prevodu (»Prikazanja«, Zagreb, 1975) prihaja do »zaključka«, da »Isus i kršćanstvo nisu božanskog podrijetla kao što ni Biblija ne sadržava »riječ Božju« (str. 139).

4. Bolj resen, vendar podobno destruktiven propagator arheološkega konkordizma je nemški arheolog **dr. Joachim Rehork.** V svoji knjigi »Archäologie und biblisches Leben« (1972) daje sv. pismu sicer visoko priznanje. Imenuje ga »prvorazredni **kulturni** dokument«, **»religiozni** dokument, religija pa je kulturni dokument velikanskega pomena«, in končno, »izredno pomemben **dokumentarni vir**« (str. 14). Kljub tem slavospevom pa ocenjuje sv. pismo dosledno racionalistično. Njegova obsežna knjiga je primer arheološkega konkordizma. Po njegovi razlagi sv. pismo ni knjiga božjega razodetja, ni zgodovina odrešenjskega načrta, ampak zgodovina socialne revolucije, katere korenine segajo v neolitik ali mlajšo kameno dobo. Sveto pismo predstavlja zgodovino trenja naravnih medčloveških razmer in nasprotij. »Dokaze« za to pa išče v arheologiji dežel Bližnjega vzhoda. A to se pravi v kalnem ribariti.

b) **Druga nevarnost** se imenuje **biblični konkordizem.** Razlika med arheološkim in bibličnim konkordizmom je v tem: arheološki konkordizem pretirava ali precenjuje pristojnost ali kompetenco arheologije, na škodo biblične teologije, biblični konkordizem pa pretirava ali precenjuje pristojnost ali kompetenco svetega pisma na škodo arheologije. Grobo rečeno: arheološki konkordizem dela iz sv. pisma deklo ali sužnjo arheologije, biblični konkordizem pa iz arheologije deklo sv. pisma. Resnica pa je ta, da sta vsaka na svojem področju avtonomna, biblija na svojem, arheologija na svojem.

Korenine bibličnega konkordizma niso v racionalizmu, v hladnem, ozkosrčnem razumarstvu, temveč v **entuziazmu,** v pretiranem navdušenju za sveto pismo. Biblični konkordist misli, da se sv. pismo dejansko do podrobnosti sklada in mora skladati z vsemi odkritji in dosežki arheologije.

Biblični konkordizem je na videz hvalevredno ocenjevanje tako sv. pisma kot arheologije. In vendar tiči v njem nevarnost, ki ogroža pravilno razlago sv. pisma. Biblični konkordist namreč pozablja, da se božja beseda svetega pisma giblje na verski, nadkozmični ravni, ne pa v krogu kozmičnih ali svetnih znanosti. Sv. pismo je sicer zgodovina, toda zgodovina božjega odrešenjskega načrta, ne učbenik svetnih znanosti, zato si ne lasti pravice učiti in odločati o stvareh, ki spadajo v področje naravoslovja, sociologije, politike in podobno. Sv. pismo odgovarja na vprašanja, za katera je pristojno. To so vprašanja: Odkod svet? Odkod življenje? Odkod človek? Čemu živi, kaj je njegov smoter? Nobena svetna znanost ni pristojna za ta vprašanja, sv. pismo pa je, ker je od Boga razodeta knjiga.

Vedeti pa moramo, da sv. pismo na ta vprašanja odgovarja v jeziku svojega časa, ki so ga mogli razumeti ljudje takratne dobe, takratne kulturne in znanstvene stopnje. To pa ni bil jezik današnjih, modernih znanosti, na primer fizike, geologije, biologije itd. Te vede so prinesle človeštvu drugačne predstave o svetu in življenju, kakor odsevajo iz govorice sv. pisma.

Ker se torej sv. pismo ne izraža enako kot svetne znanosti v naši dobi, ni čudno, da so često nastajali in še nastajajo nesporazumi in nasprotja med eksegeti in znanstveniki. Veri nasproti ljudje radi hitro zavpijejo: »Sveto pismo se moti, med sv. pismom in znanostjo je prepad«. In v prizadevanju, da se duhovi pomirijo, včasih kak razlagalec sv. pisma začne trditi, da sv. pismo uči o naravoslovnih vprašanjih prav isto, in se torej lepo sklada (»concordat«) z znanostjo. Toda resnica je, da sv. pismo takih stvari ne uči, tudi če o njih piše, ker ni učbenik svetnih znanosti. Zato so taka »pomirjevalna« prizadevanja nekaterih avtorjev dobila ime »biblični konkordizem«.

Očitek bibličnega konkordizma si je nakopal **Werner Keller**, avtor znanega bestselerja »Sveto pismo ima vendarle prav«[13]. To je knjiga s podnaslovom »Raziskovalci dokazujejo zgodovinsko resnico sv. pisma«. Knjiga je doživela izreden knjigotržni uspeh. Ko je ob dvajset letnici prve izdaje lani izšla jubilejna izdaja te knjige, je založba Econ objavila, da je bilo v dvajsetih letih prodanih samo v nemškem jeziku več kot poldrug milijon izvodov te knjige.

Toda kritika očita tej sicer resno mišljeni in odlično napisani knjigi nekaj spodrsljajev bibličnega konkordizma. Avtor knjige pripisuje svetopisemskemu poročilu na primer glede velikega potopa (Gen 6, 5—8, 14) in poročilu o Salomonovih rudnikih bakra (1 Kr 9—10) stopnjo zgodovinske izvestnosti, ki je arheologija na svoji današnji stopnji, kot kompetentna znanost, ne potrjuje oziroma jo drugače tolmači, dasi se je Keller pred dvajsetimi leti lahko skliceval na arheologijo.

Kellerjeva napaka »bibličnega konkordizma« je bila torej v tem, da je v omenjenih dveh primerih precenjeval »zgodovinsko verodostojnost sv. pisma«, to pa je potem izzvalo kritiko in napade na sv. pismo sploh.

Vendar je to, lahko rečemo, spodrsljaj znanstvenega novinarja, ki ni biblični strokovnjak. Obstaja pa še druga, slabša vrsta bibličnega konkordizma. To je »slepilni« konkordizem. Francoska revija »Bible et Terre Sainte« razpravlja o njem v decembrski številki 1975, pod naslovom »Le bluff en archéologie biblique« — Slepilo v biblični arheologiji. Avtor članka, Amédée Brunot, navaja več primerov, kako utegne arheolog poročati o arheološkem odkritju in ga takó povezati s sv. pismom, da povzroči senzacijo, ki pa se potem izkaže kot »bluff«, tj. slepilo. Zgled: Sukenik, profesor na hebrejski univerzi v Jeruzalemu, je leta 1931 vrgel v svet novico, da je odkril na starem judovskem pokopališču blizu Jeruzalema, sarkofag z napisom »Jezus, sin Jožefov« (Ješua ben Jehosef). To je bila seveda senzacija: Odkrili so Jezusov grob! In 40 let pozneje, leta 1971, zopet senzacija: odkrili so na istem starem judovskem pokopališču izpred 2000 let skelet človeka, ki je imel vse znake, da je bil križan. Toda šele ko se je senzacija polegla, so priznali, da križani ni bil »Jezus, sin Jožefov«, ampak »Jehohanan, sin Ezekielov«.

Amédée Brunot prihaja v svojem članku do dveh zaključkov. **Prvič:** delo bibličnih arheologov je izredno delikatno in odgovorno. Najmanjša napaka pri odkrivanju ali poročanju o arheoloških odkritjih v zvezi s svetim pismom takoj alarmira senzacij žejno javnost in množične obveščevalne usta-

[13] Und die Bibel hat doch recht. Düsseldorf 1955.

nove. In posledica je navadno — napad na vero. **Drugič:** Kljub temu pa je treba priznati, da arheologija počasi uspeva v pozitivnem odkrivanju zgodovinskega ozadja sv. pisma. Mi danes bolje poznamo Jezusa in njegov čas, kakor so ga poznali kristjani 2. krščanskega stoletja.[14]

Zaključki. — Danes je solidna, znanstveno utemeljena eksegeza sv. pisma brez poznanja in upoštevanja arheologije in njenih dosežkov v bibličnih deželah nemogoča, je brezplodno mahanje po zraku. Preveč so se razmere v tem pogledu v zadnjih štirih desetletjih spremenile.

André Parrot, znamenit francoski arheolog in praktični raziskovalec v deželah Bližnjega vzhoda, pripoveduje, kako je leta 1934 ponudil uredniku pariškega lista »Illustration« poročilo o svojih arheoloških odkritjih mest Mari v Mezopotamiji, pa mu je uredništvo hladno odgovorilo: »Francoz se za arheologijo ne zanima«. Toda dvajset let pozneje? Ko je leta 1949 izšla v Nemčiji knjiga **C. W. Cerama**, »Götter, Gräber und Gelehrte« in bila takoj prevedena tudi v francoščino, je postala bestseller; in odprla so se vrata zanimanja širokih slojev za spise o »arheološki revoluciji«. In v svoji knjigi, ki je izšla leta 1969, André Parrot piše: »Nihče si ne drzne oporekati, da je arheologija danes »la grande vedette« — velika izvidniška ladja. Dolgo časa jo je »široka javnost« ignorirala; vsekakor je, tem bolj prepričljivo, prebila zid molka«.[15]

Tak razvoj stvari ni mogel ostati brez posledic tudi za eksegezo. Arheologija ji je odprla nova obzorja v preteklost, z njimi pa tudi nove probleme in nove naloge.

James B. Pritchard, ki sem ga že prej navajal, primerja arheologijo 19. in 20. stoletja svetopisemskemu Savlu, Kissovemu sinu, o katerem pripoveduje prva knjiga Kraljev, da je šel iskat očetove oslice, ki so se zgubile, pa je našel — kraljestvo. In Pritchard pripominja: Podobno so šli v naši dobi arheologi odkrivat svetopisemskih dežel, pa so našli mnogo več, kot so si obetali.[16]

Morda je to nauk tudi za »gojitelje svetopisemskega študija«, kar bi danes moral biti kolikor toliko vsak kristjan. Nauk pa je v tem: Savel, Kissov sin, se je pri iskanju izgubljenih oslic, kot poroča sv. pismo, obrnil po nasvet k Samuelu, preroku stare zaveze. Brez Samuela morda ne bi našel izgubljenih oslic, gotovo pa ne kraljestva. Tako storimo tudi mi. Ko prebiramo sv. pismo, ko v njem iščemo skrite ali izgubljene, pozabljene resnice — ne »oslice«, to je, posvetne misli — se obračajmo po nasvet k preroku nove zaveze, Jezusu Kristusu, in našli bomo — božje kraljestvo.

Povzetek

ARHEOLOGIJA IN SVETO PISMO

Jakob Aleksič

Drugi vatikanski koncil je razložil v konstrukciji o božjem razodetju važno pravilo o razlaganju sv. pisma. Navezujoč na okrožnico Pija XII. »Divino

14 N. d. str. 16.
15 **André Parrot**, Clés pour l'archéologie. Paris 1969, str. 7.
16 N. d. str. 101.

afflante Spiritu« (1943; EB 557—562) opozarja, da je za spoznanje, kaj je sveti pisatelj hotel s pisanjem povedati, »treba pravilno upoštevati tiste običajne naravne načine mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so veljali v času svetega pisatelja, kakor tudi one, ki so jih ljudje v tem času navadno uporabljali v medsebojnem občevanju« (čl. 12).

Pot do tovrstnega »pravilnega upoštevanja« nam odpira sodobna znanstvena arheologija.

Sestavek skuša očrtati podobo o srečanju med sv. pismom in arheologijo v bibličnih deželah, kakor se nam kaže v dobi tako imenovane »arheološke revolucije«, to je, v 19. in 20. stoletju po Kristusu.

Zusammenfassung

ARCHÄOLOGIE UND DIE HEILIGE SCHRIFT

Jakob Aleksič

Das Zweite Konzil von Vatikan hat in der Konstitution Dei Verbum eine wichtige Regel zur Auslegung der Heiligen Schrift dargelegt. Anknüpfend an das Rundschreiben »Divino afflante Spiritu« vom Papst Pius XII. (1943; EB 557—562) betont die Konstitution folgendes: Um zu erkennen, was der Hagiograph mit dem Schreiben sagen wollte, muss man richtig beachten diejenige gewohnte natürliche Weise des Denkens, des Redens und des Erzählens, die in der Zeit des Hagiographen galt, als auch diejenige, die in dieser Zeit im gegenseitigen Verkehr der Leute gewöhnlich im Gebrauch war« (Art. 12).

Den Weg zu einer solchen »richtigen Beachtung« ermöglicht uns die moderne wissenschaftliche Archäologie.

Der Aufsatz versuch eine Skizze von der Begegung der Heiligiden Schrift mit der Archäologie auf dem Boden der biblischen Länder in der Zeit der sogenannten »Archäologischen Revolution«, das heisst, im 19. und 20. Jahrhundert nach Chr., zu entwerfen.

Albert Metlikovec

PASTORALNI NAČRT

Duhovniku je pri pastoralnem delu v veliko pomoč pastoralni načrt.

Kaj je pastoralni načrt?

Kolikor sem preučil del za pripravo te razprave, nisem nikjer našel neposrednega, jasnega in izčrpnega odgovora. Zato nam more v tem pogledu najbolj služiti, kar je papež Pavel VI. dejal novembra 1965 latinskoameriškim škofom: »... V pastoralnem delovanju ni mogoče napredovati na slepo: apostol ne teče na slepo ali maha po zraku (prim. 1 Kor 9, 26); izogiba se komodnosti in nevarnosti empirizma. Pametno načrtovanje more biti tudi Cerkvi v učinkovito korist in spodbudo za dejavnost. Znano nam je, kako so v odgovor na vroče povabilo našega prednika Janeza XXIII. nekatere vaše škofovske konference izdelale pastoralne načrte: zgled naj bi posnemali še drugi episkopati... Načrtovanje nalaga izbiro ter zahteva odpovedi, včasih tudi odpovedi boljšemu. Načrtno delo se po intenzivnosti in po ekstenzivnosti omejuje na bistveno: obvezuje, da se odpovemo vrstičkarstvu, ki je morda lepo, a je odveč. Pastoralni načrt mora natančno določati nameravane cilje, prav takó mora določati kriterije, po katerih je treba izbirati in dajati prednost med apostolatskimi potrebami ter upoštevati vse elemente, osebe in sredstva, s katerimi je mogoče razpolagati. Pastoralni načrt postaja konkreten, če določa tudi róke, v katerih naj bi ga izpeljali. Tudi mora obsegati delovanje, ki je misijonarske narave, da se namreč ne omejuje na nedotakljivo ohranjevanje ali kvečjemu izpopolnjevanje že pridobljenega, marveč teži k pridobivanju novega.«[1]

Pastoralni načrt nikakor ni cilj, temveč le sredstvo pastoralne dejavnosti, ne čudežno sredstvo, pač pa izredno potrebno in koristno za izoblikovanje Cerkve v določenem času in prostoru.

Pripravljanje, uresničevanje in preverjanje pastoralnega načrta ni le zadeva organizacijske narave, temveč eno izmed znamenj rasti in zorenja v urejeno in dejavno skupnost v Cerkvi in z Bogom.

V duhu zgornjega papeževega opisa ni pastoralni načrt alternativa vere v božjo previdnost in zaupanja v božjo pomoč, temveč razumno in modro vključevanje vseh oseb, ustanov in sredstev v božji načrt odrešenja.

Zakaj in čemu pastoralni načrt?

Prvi in najgloblji razlog za pastoralni načrt je božji načrt odrešenja. Ko pravimo vedno trajajočemu in vseobsegajočemu božjemu delovanju »božji načrt odrešenja«, ustrezno označujemo božje delovanje, ki ima vse poglavitne značilnosti načrta. Počelo tega načrta sta božja modrost in dobrota.[2] Na začetku tega načrta je Kristus, po katerem je vse nastalo. Dinamika, ki

1 Orientamenti pastorali 1971/6, 509—510.
2 Prim. C 2.

giblje ta načrt, je ljubezen. Ta načrt se uresničuje v razsežnostih časa in prostora. Njegova dovršitev sega v večnost.[3]

Božje besede in dejanja, kakor so nam ohranjena v sv. pismu, so najpodrobnejši opis in najsvetlejši prikaz božjega načrta odrešenja. Zato nimamo v sv. pismu le nekaj citatov, na katere se lahko sklicujemo, ko razpravljamo o pastoralnem načrtu, kot npr.: Kdor hoče zidati stolp, prej vse preračuna (prim. Lk 14, 28—30). Božje delovanje sámo, njegova vsebina in metoda, kakor nam je to ohranjeno v sv. pismu, nam je vzor, razlog, počelo, da se z vso resnobo zavzemamo za pastoralni načrt, saj s tem posnemamo Boga, se vključujemo v vesoljni in večni božji načrt ter pri njegovem uresničevanju sodelujemo (Biblični razlog).

Drugi razlog za pastoralni načrt je narava Cerkve. V luči božjega razodetja, po najsplošnejšem nauku teologov in tudi po najnovejšem nauku cerkvenega učiteljstva je Cerkev Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo, to je živ organizem in urejena družba. Oboje: Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo ni le ena ali druga izmed raznih prispodob, kot so npr.: ovčji hlev, božja stavba, božja družina in Kristusova nevesta. Dogmatična konstitucija o Cerkvi nam o teh in še drugih svetopisemskih prispodobah pravi, da nam kot »razne podobe za Cerkev« pomagajo bolje spoznati njeno naravo.[4] Ista konstitucija pa nam podrobno in obširno opisuje Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo[5] in kot božje ljudstvo.[6] To dvoje najbolje označuje in izraža naravo Cerkve, ki je duhovna in hkrati vidna.[7]

Cerkev, ki je po svoji naravi Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo, more biti urejena in uspešna, če ima in rabi vsa za to ustrezna sredstva. Táko sredstvo je tudi pastoralni načrt (Teološki, eklezialni razlog).

Nadaljnji, iz prejšnjega izvirajoč in z njim nujno povezan razlog za pastoralni načrt je prizadevanje, da pospešujemo rast Cerkve; to je pastoralno delovanje v določenem času in prostoru. To delovanje ne more in ne sme biti v vsakem času in v vsakem prostoru kakršnokoli. Pastoralno delovanje Cerkve nujno pogojuje, osvetljuje ter usmerja predvsem določenemu času in prostoru ustrezno pojmovanje Cerkve, gledanje na njeno naravo, njene naloge in cilje.

Našemu času in prostoru pa je primerno, da gledamo na Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in kot božje ljudstvo. Takemu gledanju ne ustreza kakršnakoli pastorala, temveč le taka, ki je glede na Cerkev kot božje ljudstvo skupnostna in celostna (d'ensemble), glede na Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo pa organična. Taka pa ne more biti brez pastoralnega načrta (Pastoralni razlog).

Za naš čas in prostor je glede vsakršnega delovanja, od znanstvenega raziskovanja do industrijskega proizvajanja, značilno tudi to, da poteka po načrtu. Pastoralno delovanje Cerkve je v našem času in prostoru na višini le tedaj, če poteka po pastoralnem načrtu (Znamenje časov).

---

3 Prim. Pastorale organica nella comunita ecclesiale, Atti della XVIII settimana di aggiornamento pastorale, Irades-Cop, Edizioni pastorali, Roma 1968, stran 42—43.
4 Prim. C 6, 1—5.
5 Glej C 7, 1—8.
6 Glej C 9, 1—3.
7 Prim. C 8.

Razlog za pastoralni načrt so končno tudi izjave in listine osrednjega in vrhovnega cerkvenega učiteljstva in vodstva. To pa toliko, kolikor priznavajo in potrjujejo utemeljenost vseh teoloških in antropoloških razlogov za pastoralni načrt, ne pa, kolikor priznavajo ali celo naglašajo potrebnost in koristnost pastoralnega načrta, čeprav ga nekatere izjave in listine predpisujejo in zahtevajo.

Iz časa pred koncilom navajam le, kar je Pij XII. izjavil v govoru rimskim župnikom na pepelnico l. 1957. Ko je podal bilanco pastoralnega dela v rimskem mestu, je dejal: »Naša posebna hvaležnost gre predvsem tistim, ki so za to delo napravili načrt.«[8]

Nobena koncilskih listin ne govori neposredno o pastoralnem načrtu. S kardinalom Dell'Acquo pa smemo trditi: »Drugi vatikanski je prvi izmed vseh vesoljnih cerkvenih zborov, ki je izrecno razglasil nujnost, da izvajamo in pospešujemo usklajen in enoten (sodobno bi rekli »načrten«) razvoj raznih oblik apostolata v Cerkvi.«[9] Če se ni koncil glede pastoralnega načrta izrecno izrazil, je pa nesporno položil načelne temelje za koristnost, potrebnost in nujnost pastoralnega načrta kot enega izmed pripomočkov za sodobno pastoralno delovanje. Končno je to največ in sploh vse, kar smo mogli pričakovati od koncilskih listin, ki so praviloma in namenoma le načelnejše, nekatere izmed njih pa predvidevajo posebne pravilnike, ki naj koncilska načela razčlenijo za določeno pastoralno rabo.

Po koncilu je do zdaj prišlo osem pastoralnih pravilnikov (direktorijev) oziroma navodil (instrukcij). V petih izmed njih sta izrecno poudarjeni potrebnost in koristnost pastoralnega načrta za dejavnost, kateri so pravilniki oziroma navodila namenjena. V treh izmed teh (v Splošnem pravilniku za pastorizacijo turizma,[10] v Pastoralnih navodilih za dušno pastirstvo izseljencev[11] in v Pastoralnih navodilih o sredstvih družbenega obveščanja[12]) je o pastoralnem načrtu razmeroma malo. V ostalih dveh (v Splošnem katehetskem pravilniku[13] in v Pravilniku o pastoralni službi škofov[14]) pa je več. Pravilnik o pastoralni službi škofov žal ne rabi izraza »pastoralni načrt«, marveč se zadovoljuje z izrazom »ordinatio pastoralis laboris«.[15] Seveda je tudi s tem izrazom v Pravilniku o pastoralni službi škofov pravzaprav mišljen pastoralni načrt. To je mogoče sklepati iz naslednjega: ko Pravilnik govori o značilnostih, ki jih mora ta »ordinatio« imeti,[16] omenja pogoje, ki so za to potrebni.[17] To so značilnosti in pogoji pastoralnega načrta. Največ razpravlja o načrtu Splošni katehetski pravilnik. O njem govori kot o enem izmed poglavitnih in potrebnih sredstev za učinkovitost pastoralne dejavnosti oznanjevanja, razpravlja tudi o njegovi vsebini in metodi ter o tem, kako naj ga pripravljamo, uresničujemo ter preverjamo.[18]

---

8 Osservatore romano, 6. 3. 1957, str. 1.
9 Pastorale organica nella comunita ecclesiale, o. c., stran 42.
10 Glej Splošni pravilnik za pastoracijo turizma, 17.
11 Glej Pastoralna navodila za dušno pastirstvo izseljencev, 20.
12 Glej Pastoralna navodila o sredstvih družbenega obveščanja 165 in 168.
13 Splošni katehetski pravilnik, 103—107.
14 Pravilnik o pastoralni službi škofov, 148—150.
15 Prav tam, 148.
16 Prav tam, 149.
17 Prav tam, 149.
18 Splošni katehetski pravilnik 103—107

Če je načrt potreben za posamezne dejavnosti, kot so npr. kateheza, pastoracija turistov in izseljencev (tega ne le priznavajo, temveč tako tudi določajo in zahtevajo pokoncilske listine), je toliko potrebnejši splošni, globalni načrt: to predvsem zaradi kvalitete, saj celotna pastoracija ne more biti organična, če potekajo posamezne pastoralne dejavnosti neusklajeno ali nenačrtno.

Čeprav smo že z odgovorom na vprašanje »zakaj?« delno odgovorili tudi na vprašanje »čemu?« pastoralni načrt, je prav, da o ciljih pastoralnega načrta nekoliko obširneje in podrobneje razmislimo. Seveda ne o ciljih, ki naj jih dosežemo z izdelanim in sprejetim pastoralnim načrtom (o tem bo govor kasneje), temveč o ciljih, ki jih imamo in naj jih dosežemo že s tem, da pri svojem pastoralnem delu uporabljamo tudi pastoralni načrt.

Če pri pastoralnem delu rabimo tudi načrt kot eno izmed sredstev, dosežemo npr. naslednje:

Kolikor »ne more noben duhovnik ločeno ali posamič docela izpolniti svojega poslanstva«[19], nam pastoralni načrt pomaga, da je naše delovanje razumno, modro, postopno urejeno in porazdeljeno po osnovnih načelih pastoralnega vodstva. Po Pravilniku o pastoralni službi škofov so ta načela: prednost skupnega dobrega pred dobrim posameznih oseb in ustanov, enotnost, odgovorno sodelovanje, subsidiarnost, usklajenost in to, da je na vsakem mestu ustrezno usposobljen človek.[20]

Kar je v Splošnem pravilniku za pastoracijo turizma rečeno, da namreč »dušno pastirstvo tega področja ne sme biti prepuščeno posameznim poskusom katerega koli dušnega pastirja«, temveč je treba za to pripraviti načrt,[21] velja še prej in še bolj za vso pastoracijo. To pa je dosegljivo le s pastoralnim načrtom.

Delo, ki je razumno, modro, postopno urejeno in porazdeljeno po navedenih osnovnih načelih pastoralnega vodstva, ni empirično, temveč je perspektivno, pomaga vsakemu in vsem pastoralnim delavcem, da najdejo svojo podobo ter se ne čutijo frustrirane.

Pastoralni načrt varuje, da razpoložljivih moči ne trošimo po nepotrebnem.

Pastoralni načrt tudi pomaga, da spoštujemo hierarhijo nalog, to pa ni nič manj pomembno, kakor da spoštujemo hierarhijo resnic in vrednot. Naloge niso vse enako pomembne niti vse enako nujne. Zato je potrebno, da razlikujemo med bolj ali manj pomembnimi.[22]

Pomisleki glede pastoralnega načrta

Dotaknimo se tudi pomislekov glede pastoralnega načrta!

Pastoralni načrt je le eno izmed sredstev pastoralnega delovanja in lahko postane sam sebi namen.

Zlasti nekateri pastoralni delavci se bojijo, da bi načrt preveč dirigiral vse delovanje in s tem hromil, utesnjeval ali celo blokiral njihovo ustvarjalnost.

---

19 D 7, 3.
20 Glej Pravilnik o pastoralni službi škofov, 93—98.
21 Prim. Splošni pravilnik za pastoracijo turizma, 17.
22 Ducos M.: Pour un apostolat organisé, Editions Fleurus, Paris 1963, stran 79 si.

Posebno nekateri predstavniki cerkvene hierarhije se bojijo, da bi tehniki, katerim bi bilo posebej zaupano pripravljanje, uresničevanje in preverjanje pastoralnega načrta, ne postali tehnokrati.[23]

Praktično pa je najnevarneje, da ta načrt ostane na papirju.

Vse te in podobne nevarnosti so največkrat le namišljene ali pa glede njih pretiravajo. Žal so pa nekatere resnične. Zato je prav, da jih predvidevamo in sproti preprečujemo.

Kaj naj pastoralni načrt obsega?

Pastoralni načrt naj obsega cilje, razdelitev nalog in rokovnik.

Cilji, ki jih je treba s pastoralnim delovanjem doseči, so različni. Razlikujemo jih po pomembnosti, nujnosti, odločilnosti in ustreznosti. Nekateri so bistveni, drugi bolj postranski; nekateri so pristno pastoralni, drugi parapastoralni. Zato je treba temeljito premisliti, kateri so pomembnejši, in tem dati prednost.

Na Slovenskem naj bi izbrali kot prednostne tele načrte: nenehno izpopolnjevanje vseh pastoralnih delavcev, tesnejšo povezavo in večjo usklajenost med znanstvenim pastoralnim raziskovanjem in praktičnim pastoralnim delovanjem, dajanje prednosti evangelizaciji in trajnemu katehumenatu pred zakramentaliziranjem za vsako ceno, usposabljanje in angažiranje krščanskih družin za enega primarnih pastoralnih subjektov, prenašanje težišča s kateheze za otroke na katehezo za odrasle.

Načrt včasih zahteva, da se temu in onemu odpovemo. Pravel VI. je latinskoameriškim škofom rekel: »Načrtovanje[24] nalaga izbire ter zahteva odpovedi.«[25]

Poleg izbire ciljev, ki jih je treba doseči, naj bi pastoralni načrt obsegal zlasti še **razdelitev odgovornosti in nalog.**[26] To ni samo potrebno za vsako skupinsko delovanje, temveč je zvestoba božjemu načrtu odrešenja, naravi Cerkve kot Kristusovemu skrivnostnemu telesu in tudi našemu času ter prostoru ustrezni pastorali.

Odgovornosti in naloge morajo biti razdeljene tako, da za dosego izbranih ciljev upoštevamo, ovrednotimo in angažiramo prav vse v Cerkvi razpoložljive osebe in ustanove ter vsa razpoložljiva sredstva. In to zlasti po načelih prednosti skupnega dobrega pred blaginjo posameznih oseb in ustanov, enotnosti, odgovornega sodelovanja, subsidiarnosti, usklajenosti in tem, naj bo na vsakem mestu ustrezno usposobljen človek.[27]

Takó razdeljene odgovornosti in naloge pripomorejo, da je pastoralni načrt tehnično bolj dovršen, pastoralno delovanje pa bolj urejeno in zato učinkovito. Tako bo pastoralni načrt res sredstvo in znamenje v izoblikovanju Cerkve[28] kot organizma (Kristusovega skrivnostnega telesa) in urejene družbe (božjega ljudstva).

---

23 Prav tam.
24 Orientamenti pastorali 1971/6, str. 503.
25 Prav tam.
26 Splošni katehetski pravilnik, 103, 3.
27 Prim. Pravilnik o pastoralni službi škofov, 93—98.
28 Prim. Orientamenti pastorali 1971/6, stran 487.

Glede razdelitve odgovornosti in nalog naj dodam še to dvoje: odgovornosti in naloge, ki jih imajo v Cerkvi pravico opravljati laiki, zaupajmo tem.[29]

Pastoralni načrt mora obsegati tudi **rokovnik ali koledar rokov.** Pavel VI. je rekel latinskoameriškim škofom: »Pastoralni načrt je bolj konkreten, če določa tudi roke, v katerih naj bi ga izpeljali.«[30]

Rokovnik je zelo pomemben pri načrtnem delu. Nič ne koristi še tako natančna določitev ciljev, če nimamo tudi koledarja, kdaj jih bomo uresničevali.[31]

Rokovnik mora biti stvaren. To pomeni, da moramo upoštevati vse stvarne možnosti in tudi morebitne težave glede časa in prostora.

Rokovnik mora računati tudi z daljnoročnimi, srednjeročnimi in kratkoročnimi cilji. Zato je prav, če načrt določa ne samo končne, temveč tudi vmesne roke.

Rokovnik mora biti tudi toliko prožen, da ga lahko prilagajamo spreminjajočim se razmeram.

Kako bi pastoralni načrt pripravljali, uresničevali in preverjali

Skupinsko in skupnostno delovanje je odvisno tudi od tega, kako smo ga pripravili in preverjali.

V metodičnem pogledu je **pripravljanje pastoralnega načrta** prvi pogoj za njegovo smiselnost, učinkovitost in uspešnost.

Kolikor je pripravljanje pastoralnega načrta že bolj tehnične in praktične narave, kot tako presega meje te razprave, zato bom navedel le dve značilnosti, ki pa sta za pripravljanje pastoralnega načrta načelnega pomena.

Pastoralnega načrta ne bomo dobro pripravili, če ne bomo prej **ugotovili in analizirali stvarnega** pomena pastoralnega delovanja. Ugotoviti in analizirati je treba, kako poteka v Cerkvi z vsemi razpoložljivimi osebami, ustanovami in sredstvi oznanjevanja, posvečevalna in vodstvena služba. Šele ko smo stvarno stanje temeljito preučili, začnemo izdelovati, redigirati (ne še uresničevati!) pastoralni načrt.[32]

Pripravljanje pastoralnega načrta sploh, posebej pa ugotavljanje in analiziranje stvarnega stanja in izdelovanje, redigiranje pastoralnega načrta ne sme biti delo, ki bi ga opravljajo le nekaj tehnikov, izvedencev ali strokovnjakov. Že v tej pripravljalni stopnji mora biti to **delo vse skupnosti.** Ta se tako zaveda svojih problemov in se temeljito pripravi. To ima ne samo tehničen, temveč globlji, eklezialen in psihološki pomen. Ko Cerkev preuči stanje in potrebe, se odloči, katerim načrtom naj daje prednost pri svojem izgrajevanju. Hkrati s tem zrasteta in se poglabljata v vseh udih Cerkve zavest in občutek soodgovornosti, saj so načrt pripravili sami, saj je »njihov«. Zaradi tega se tudi vsi prizadevajo, da bi ga kar najbolje uresničili.

---

[29] Prim. Splošni katehetski pravilnik, 107, 3.
[30] Orientamenti pastorali 1971/6, stran 508.
[31] Prim. Ducos, o. c., stran 100—101.
[32] Prim. Splošni katehetski pravilnik, 103, 1.

Pripravljanje pastoralnega načrta mora biti skupnostno ne samo po kvantiteti, temveč tudi po kvaliteti. Po kvaliteti je skupnostno, če je interdisciplinarno in organično, če pri njem sodelujejo teoretiki vseh tistih antropoloških in teoloških znanosti, ki so sestavni del sodobne pastorale, prav tako praktiki iz vseh pastoralnih dejavnosti.

Pri pripravljanju pastoralnega načrta naj sodeluje celotna cerkvena skupnost, spodbudo za to delo pa zaupajmo najbolj sposobnim.[33] Seveda ne smejo ti postati nekakšna hierarhija ob hierarhiji, parahierarhija ali hierarhija v senci, ki bi rasla hierarhiji čez glavo.[34]

Ni neumestno, če tu omenim potrebo pastoralnega urada.

Tudi pri **uresničevanju** pastoralnega načrta morajo vsi sodelovati. Uresničevati ga je treba po osnovnih načelih Pravilnika o pastoralni službi škofov.

Ko pastoralni načrt uresničujemo, ga moramo hkrati preverjati.

Preverjanje je soočenje s tem, kar smo že uresničili, s tistim, kar še bomo. Preverjanje beleži uspehe in neuspehe, hkrati odkriva vzroke za neuspehe in išče možnosti, kako bi se jim v prihodnje izognili.

Preverjanje je učinkovito, če poteka vestno in periodično določeno. Sodi med najučinkovitejše posege, ki so potrebni, da uspešno uresničujejo pastoralni načrt. Nekateri, žal, podcenjujejo preverjanje osebnega, zlasti pa skupinskega in skupnostnega delovanja.

Preverjanje ima vsestranske koristi: poskrbljeno je, da poteka delo po načrtu, da spoštujejo načine in roke; preverjanje tudi poglablja in utrjuje skupnostno zavest ter pospešuje skupnostno delovanje; končno je preverjanje priložnost in možnost za medsebojno informiranje, bogatenje in spodbujanje.

Nekateri imajo glede preverjanja premisleke in pridržke, češ: preverjanje je praktično nadzor, kontrola, to pa ni združljivo z zaupanjem, ki ga je treba imeti v vsakega, od katerega pričakujemo, da kaj naredi, tudi ni združljivo z delovno in osebno svobodo, ki ju je treba prepustiti vsakemu od katerega pričakujemo, da je zvest sodelavec. Ta pridržek ne drži, saj se preverjanje nanaša na delovanje, ne pa na osebe, soodgovornost pa nujno zahteva preverjanje; zlasti lahko ta pomislek ovržemo s spoznanjem, da je tudi preverjanje pastoralnega načrta skupnostno opravilo, ne pa dolžnost pooblaščenih ali vsiljivih nadzornikov in kontrolorjev: tudi preverjanje pastoralnega načrta naj poteka na stopnjah in v obsegih, kakor se je to dogajalo s pripravljanjem in kakor ga uresničujemo.

Zakaj in čemu pastoralni načrt?

Že v uvodu sem omenil, da medškofijski pastoralni načrt ne le ne izključuje, temveč predvideva in celo zahteva usklajene škofijske in področne ali dekanijske ter župnijske pastoralne načrte.

Za medškofijski pastoralni načrt govore naslednji motivi: Iz sociološkihrazlogov je celotna Cerkev na Slovenskem čedalje bolj enoten pastoralen prostor.

---

33 Glej Pravilnik o pastoralni službi škofov, 98.
34 Prim. Bilsen B.: Per una pastorale costruttiva, Edizione Dehoniane, Bologna 1968, str. 69.

Za pripravljanje, uresničevanje in preverjanje pastoralnega načrta je potrebnih več sposobnih ljudi, kakor jih za zdaj imamo v vseslovenskem obsegu. Četudi bi jih imeli v posameznih škofijah, bi po nepotrebnem trošili moči.

Značilno in pomenljivo je: kolikor pokoncilske pastoralne listine omenjajo načrt za določeno pastoralno dejavnost, večina (Splošni katehetski pravilnik,[35] Pastoralna navodila za dušno pastirstvo izseljencev,[36] in Pastoralna navodila o sredstvih družbenega obveščanja[37]) govore o narodnem načrtu.

Izmed novejših pastoralnih teologov jih več zagovarja pokrajinski ali medškofijski pastoralni načrt. Takó je npr. v Klostermannovi-Zerfassovi Praktični teologiji danes rečeno: »Težišče cerkvenega načrtnega dela je končno v pokrajinskem načrtu.«[38]

Na Slovenskem imamo že več medškofijskih ustanov ali vsaj utečenih oblik sodelovanja, prav tako čedalje širši in vplivnejši krog pastoralnih delavcev, ki se zavedajo, kako potrebno in koristno je razumno in modro, a tudi pogumno in zaupno usklajevanje pastoralnega raziskovanja in delovanja v medškofijskem obsegu. Zato se lotimo dela in ga uresničimo!

Povzetek

PASTORALNI NAČRT

Albert Metlikovec

Pastoralni načrt je izmed najpotrebnejših in najkoristnejših pripomočkov za izgrajevanje Cerkve v določenem času in prostoru. Zanj govore številni razlogi, npr. biblični, teološko eklezialni, pastoralni, iz znamenj časov. S pastoralnim načrtom dosežemo pomembne in mnogovrstne cilje ter se obvarujemo raznih večjih nevarnosti. Treba pa je poznati in upoštevati tudi pomisleke glede pastoralnega načrta. Ta mora obsegati zlasti naslednje: izbor določenih ciljev, razdelitev odgovornosti in nalog ter rokovnik. Najprej ga je treba dobro pripraviti, posebej s predhodno ugotovitvijo in analizo stvarnega stanja pastoralne dejavnosti; uresničevati ga je treba po osnovnih načelih, ki jih Pravilnik o pastoralni službi škofov določa glede pastoralnega vodstva; v določenih presledkih ga moramo preverjati.

Zusammenfassung

UEBER DEN PASTORALPLAN

Albert Metlikovec

Der Pastoralplan ist eines der notwendigsten und nützlichsten Hilfsmittel beim Erbauen der Kirche in bestimmter Zeit und am bestimmten Orte. Dafür sprechen zahlreiche Gründe: z. b. biblische, theologisch-ecclesiale, pastorale, aus den Zeichen der Zeit. Mit Pastoralplan kann man schwerwiegende und verschiedenartige Ziele erreichen und verschiedene grös-

35 Splošni katehetski pravilnik, 98.
36 Pastoralna nanvodila za dušno pastirstvo izseljencev, 20, 1.
37 Pastoralna navodila o sredstvih družbenega obveščanja, 165.
38 Klostermann-Zerfass. Praktische Theologie heute, Kaiser-Grünewald, München/Mainz 1974, str. 542.

sere Gefahren abwehren. Man soll aber auch Vorbehalte hinsichtlich des Pastoralplans kennen und in Betracht behalten.

Der Pastoralplan soll vor allem folgendes beinhalten: Auswahl konkreter Ziele, Verteilung der Verantwortungen und Aufgaben, und Termine. Er muss zuerst gut vorbereitet sein; es ist besonders notwendig, das man die Pastoraltätigkeit, wie sie konkret durchgeführt wird, genau feststelle und analysiere. Der Pastoralplan ist nach den Grundprinzipien zu verwirklichen, die in den Anweisungen zum Pastoraldienst der Bischöfe hinsichtlich der Pastoralführung vorgeschrieben sind. Nach bestimmten Zwischenzeiten soll er immer wieder revidiert werden.

PREGLEDI

DUH IN OGENJ

Intervju s Hansom Ursom v. Balthasarjem

H. Urs von Balthasar je lani avgusta dopolnil 70 let. Živi v Baslu v Švici. Njegovo delo je zelo raznovrstno: teološko, dušnopastirsko, prevajalsko in založniško. Svoje »korenine« ima v germanistiki in filozofiji (Apokalypse der deutschen Seele — Apokalipsa nemške duše v 3 zvezkih, 1937/9). Obe stroki je študiral v Zürichu, na Dunaju in v Berlinu. L. 1929 je stopil v jezuitski red. Njegove prve velike teme so iz patristike in filozofije. L. 1940 se je preselil v Basel in bil tam 8 let dušni pastir študentov. L. 1950 je zapustil jezuite in se je ves posvetil pisateljevanju ter svetnim ustanovam. Sam je eno ustanovil: Janezovo skupnost. Po njegovem so svetne ustanove sodobna oblika delovanja Cerkve v svetu. Kot v svojem Rechenschaft 1965 (Obračunu 1965) pravi, so svetni instituti »most med svetnim in Bogu posvečenim stanom, med laiki in redovniki, in tako razodevajo ne samo bivanjsko enotnost Cerkve, temveč tudi trajno in najbolj moderno poslanstvo v svetu«. Knjiga Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts (Bilanca teologije 20. stoletja) ga šteje med teologe, ki utirajo novo pot. Za patristiko in mistiko je odločilnega pomena delo, ki ga je opravil kot prevajalec in mislec. Upoštevanje zaslužijo njegovi prispevki k dogmatiki, teologiji zgodovine in teološko biblični hermenevtiki. Poleg številnih manjših knjig in člankov je njegovo največje, najgloblje in najbolj obsežno delo Herrlichkeit (Sijaj): estetika božjega sijaja. S knjigo Theodramatik (I, Prolegomena, 1973) nakazuje Balthasar nadaljnjo pot: »Estetika ostane na ravni svetlobe, slike in gledanja. To je samo ena razsežnost teologije. Takoj za njo pride dejanje, dogajanje, drama... Bog deluje ob človeku. Človek odgovarja z odločitvijo in dejanjem.« Hansa Ursa v. Balthasarja lahko gotovo štejemo med velike pobudnike in razlagalce teologije v 20. stoletju. Naslednji pogovor, povzet po Herder Korespondenz 2/1976, naj bi nam podal pregled njegovih teoloških perspektiv.

(V. vprašanja Michaela Aebusa, B. Balthasarjevi odgovori)

Vprašanja današnje šolske teologije so večkrat včerajšnja vprašanja ortopraktikov

V.: Kako gledate na svojo lastno teologijo?

B.: Na svojo lastno teologijo gledam kot na Janezov prst, ki kaže na polnost razodetja v Jezusu Kristusu, kakor ga v neskončni polnosti sprejema in razvija Cerkev v svoji zgodovini, zlasti v meditaciji svetnikov. Reči moram, da me med teologi zares zanimajo le svetniki od Ireneja prek Avguština do Anzelma in Bonaventure ali pa postave, ki izžarevajo svetost, kot so Dante ali Newman; imenoval bi lahko še Kierkegaarda in Solovjeva. Nikoli nisem pisal zaradi uspeha, marveč zato, da bi posameznikom kaj pokazal, kar mislim, da bi morali videti. Včeraj sem pri Goetheju bral stavek, ki naj ga tu navedem: »V sedanjem času ne bi smel nihče molčati ali popuščati. Treba je govoriti in se gibati. Ne zato, da bi zmagali, temveč da bi se ohranil na svojem mestu. Popolnoma postranska stvar je, ali je kdo pri večini ali manjšini.«

V.: Čemu bolj velja vaše gibanje in govorjenje: šolski in univerzitetni teologiji ali temeljnim vprašanjem krščanskega bivanja?

B.: Vprašujete me pravzaprav, ali se mi zdi bolj pomembna ortodoksija ali ortopraksija. Lepo bi bilo, če bi z ustanovitvijo naše Janezove skupnosti ta »ali — ali« presegel in poslal v ropotarnico, ko bo skupnost narastla. »Kdor se je najgloblje zatopil, živi najbolj živo,« pravi, kot znano, Hölderlin. Krščansko bi se to reklo: Kdor skuša prodreti v jedro božje ljubezni, kot se razodeva v Jezusu Kristusu, s krščansko meditacijo, s teološko špekulacijo ali tudi s preprosto molitvijo — kot npr. de Foucauld in njegovi — ta potem lahko vpliva na svet; ta se bo gotovo zavzel za spoznani sijaj uboge, križane božje ljubezni, kjerkoli že trpi v nebesih ali na zemlji. Vprašanja današnje šolske in univerzitetne teologije so večkrat včerajšnja vprašanja ortopraktikov — čeprav seveda ne vedno. To so nujna vprašanja, npr. politična teologija, pravičnost v svetu, teologija upanja in tako naprej. Končno pa kristjani ne bi smeli pričakovati svojega programa ne od univerz, ne od politike v najširšem smislu, recimo od sociologije, temveč kar naravnost od tiste naloge, ki jim jo je dal Kristus. In samo to lahko v dobrem smislu spreminja svet.

V.: Spoštovanje zbuja kulturno bogastvo vašega dela. Včasih se zdi, da je kulturnozgodovinska spremljava skoraj ovira, ki ne da razločno slišati snovi same. Zraven tega dajete močno prednost estetskim kategorijam. Kritiki pravijo, da prenašate to kategorijo nápak, nedopustno in prerigorozno na Cerkev; celo to, da vidite v strukturah samih nekaj sakralnega. Ali je to res? Kako pomembne so pravzaprav strukture?

B.: Tu je vsekakor treba ločiti dve vprašanji. Zgodovinska spremljava, kot pravite: Po mojem spada cerkvena zgodovina k pojavu krščanstva. Dejansko nikoli ne odpiše svoje zgodovine, čeprav se vedno znova obnavlja iz svojih korenin. Mislim, da sem to jasno povedal v svojih manjših spisih, kjer te spremljave večinoma ni. V večjih knjigah sem se zanjo odločil, da bi pokazal, koliko tega je že tu, koliko tega je bilo že obdelanega, kaj lahko črpamo iz tradicije, če to nekoliko »prevedemo« za sedanjost. Ne bi rekel, da bi zaradi tega smeli govoriti o estetiziranju Cerkve. Govoril sem o tem, da ima struktura Cerkve — sem pa ne spada samo služba, temveč vse vidno, npr. tudi vidna dejavnost kristjanov kot navadnih laikov — tudi vidno podobo. In da je vse to dar Sv. Duha, karizma v širokem pomenu besede; in karizme ne bi razlagal s svetno estetiko. V svoji estetiki sem naredil dolgo pot od svetno-estetskih kategorij (v prvem zvezku), ki lahko pomagajo, da razumemo nekaj teološkega; potem pa sem vedno bolj prehajal na specifično biblično krščansko, namreč na »kabod«, na božji sijaj, ki ni estetika temveč Bog sam, kot se razodeva. Šlo mi je za nauk o ugotavljanju (aisthesis) krščanskega v ostalem svetu; kar pa človek ugotavlja, je resnično, je slava uboge božje ljubezni. Nekaj sijaja te slave prehaja potem na Cerkev, kot je gotovo razvidno pri Pavlu.

»Skrivnosti ni moč zajeti z logiko in pojmi«

V.: Če poskušamo gledati na vaše glavno delo »Herrlichkeit« (Sijaj) v celoti, potem zastavlja poleg mnogih drugih vprašanj, ki jih človeku to delo zbuja, vprašanje o razmerju med filozofijo in teologijo. Zaradi jasno

zaznavne izgube miselne moči v teologiji je to danes gotovo pomembno vprašanje. Kje so po vašem mnenju filozofskim odgovorom postavljene meje? Ali drugače rečeno: Kako s svojega teološkega stališča gledate na razmerje med filozofijo in teologijo?

B.: Naj se čisto kratko ustavim pri »glavnem delu«: Ne bi mogel zanesljivo reči, da je to estetika. Estetika je fragment med fragmenti. Kako se naučimo, da krščansko sploh vidimo? To je preludij, prvi del triptihona. Verjetno je v majhnih delih več celotnega kot v tej trakulji. Lahko pa tiči tudi v knjigah, kjer pustim govoriti druge, npr. Origena ali Bernanosa. Ti so mi npr. bližji kot marsikaj, kar sem sam napisal. Zdaj pa k vašemu vprašanju: Kaj se v teologiji imenuje filozofija ali kako je z njo? Mislim da lahko razlikujemo tri stopnje človeške miselne zamisli, ki pravzaprav niso nikoli odgovori, marveč vedno le poskusi, kako bi prišli smislu bivanja do dna. Pred Kristusom je bila vsa filozofija vedno že tudi teologija. Treba je pogledati le eleate ali Platona ali stoike ali Plotina ali Indijce, Čankaro ali Laoceja. Vedno gre za adventno iskanje Absolutnega. Prav kakor opisuje Pavel: Ljudje so postavljeni na zemljo, da bi poskušali morda kako odkriti Boga. Odtod nenehno vprašanje, filo-zofija, ljubezen do modrosti. Čudovito pravi Aristotel: »Vedno je treba vpraševati po biti.« Potem drugič v krščanstvu: Prispevek človeka, ustvarjenega subjekta, da bi razumel razodevajočega se Boga. Izrecna teologija iz sebe poraja filozofijo. Nujno. Pri tem ji lahko služi že obstoječa filozofija starih, ki pa mora pristati na popolno predelavo. Tudi ne pozabimo, koliko filozofije tiči v svetem pismu, saj je pri nastanku tega skupaj z Bogom mislil tudi človek. Nespametno je narediti svetemu pismu konec tam, kjer v pozne spise stare zaveze vdira grška filozofija, ti spisi pa imajo spet močan vpliv na novo zavezo. Prav ta prehod iz mišljenja v podobah in mitih k filozofskemu mišljenju — to je Comtev drugi korak — je v svetem pismu moč jasno zaslediti. Tretjič pokrščansko: tu nastopi težava. Zakaj? Ker je v Jezusu Kristusu ves smisel sveta pritegnjen nanj: »Nihče ne pride k Očetu razen po meni.« V njem je telesno pred nami vsa polnost božanstva. On je tako rekoč v sebi dopolnil in vase povzel vero in naravno teologijo. Se pravi: iščočega človeka je našel Bog. Na to seveda lahko kdo reče: ne! lahko to odkloni. Ateizem je specifično pokrščanski pojav. Tu se v filozofiji lahko igrajo samo še prikazenske sonate: idealizem, materializem, strukturalizem, končno samo še nauk o znanosti itd. V predkrščansko pa ni poti nazaj — to vidimo npr. pri Heideggerju z njegovimi eleati. Ne moremo nazaj v naivno otroštvo. Tudi v tem ima Avgust Comte še popolnoma prav. Zato sem v zvezku III/1 svoje »Herrlichkeit« na koncu označil kristjane za varuhe filozofije in jih pozval, naj to bodo.

V.: Ali je ateizem res le specifično pokrščanski pojav? Ali nimamo ateizma že v predkrščanski misli?

B.: Pravzaprav ne. Imamo tajenje bogov (ali pa so pri Epikuru potisnjeni v neki vmesni prostor), zato pa je theion, področje začetkov, korenin, narave vedno nekako sveto. Celo Demokrit in Lukrecij govorita sakralni jezik, če govorita o atomih. To je nekaj popolnoma drugega kot Lange ali taki ljudje v 19. stoletju. (Lange Friedrich Albert, 1828—1975, je napisal zgodovino materializma, op. prev.).

V.: Vrnimo se še enkrat k vašemu razmerju do univerzitetne teologije. Nikoli niste imeli kakšne katedre in pri vas je najti prav kritične izjave o tovrstni teologiji. Tako npr., da je med mnogimi profesorji moč z lučjo najti komaj nekaj pravih konfesorjev. Ali, da resnice Kristusovega evangelija ne narede sprejemljive »suhe učne knjige, tudi če so nabite z nedvomnimi resnicami«, marveč »pojav svetnikov, ki jih je prevzel Kristusov Duh«. Kaj prezre »razčlenjevalno oko« šolskih teologov? V »Herrlichkeit« govorite enkrat o tem. Kje je za vas teološka znanost?

B.: Tu me prijemljete za nekaj starih polemičnih izjav. Če sem odklonil dosti kateder, npr. tudi Guardinijevo, sem to storil samo zato, da bi bolj neovirano spolnjeval svoje poslanstvo — ki je, kot sem rekel, drugo. Dodal bi, da so moji najboljši prijatelji skoraj vsi profesorji. Taki seveda, ki vedo, za kaj se imamo zahvaliti očetom in sholastikom in kako neobhodno potrebna je za nas tradicija. Nihče si ne more kot teolog in oznanjevalec krščanskega bivanja sesati znanja iz prsta, pač pa mora dolgo prisluškovati svetemu pismu in svetemu izročilu. Z besedno igro profesor-konfesor sem mislil le to, kar je hotel Kierkegaard naglasiti proti Heglu: Skrivnosti ni moč dojeti z logiko in pojmi. To pa je končno nevarnost teologije. Vsak teolog mora biti na to pozoren. Po mnenju mojega starega prijatelja Gustava Siewertha je moderni racionalizem prodrl v svetovno zgodovino skozi teologijo. Kar se tiče »razčlenjevalnih oči«, sem pri tem mislil na nekatere eksegete, ki ta ali oni stavek izločijo in ga secirajo: ali je pred- ali povelikonočen, ali nam je ohranjen od zgodovinskega Jezusa ali od katerega cerkvenih prerokov? Meni je to popolnoma vseeno; ves evangelij je inspiriran. Tukaj lahko damo Heglu prav: Resnična je celota. — Šolske teologije je komaj še kaj. Imamo sicer še spor, ali je teologija znanost ali ni; ta spor gotovo še ni dokončan. Prav takó ne kot ono o znanstveni naravi filozofije, ki jo taji celo Heidegger. Vprašanje je prav to, kaj razumemo pod znanostjo. Mislim, da je bila sapientia 12. stoletja več in je hotela več povedati kot scientia, v kar so sapientio spremenili od 13. stoletja sem. Bog gotovo ni znanstveni predmet, ker sploh ni predmet ...

V.: Pa je vendar treba o njem govoriti jasno in razumljivo ...

B.: Seveda je treba kljub temu govoriti o njem lepo in jasno in odgovorno in razumljivo. Pravila takega govorjenja in mišljenja pa lahko brez vsega imenujemo znanstvena. Po Husserlu si ustvari vsaka znanost svojo lastno metodo. To je prav nujno tudi za teologijo. Vendar so najbolj pristna razlaga učlovečene božje Besede najprej svetniki. In sicer pristni svetniki, ki jih priporoča sv. Duh. Ti so res dostikrat tudi najbolj neznatni in skriti.

»Zato ne verjamem v pluralizem temveč v katoličtvo«

V.: V zvezi s tem bi bilo končno treba zastaviti tudi vprašanje o Karlu Rahnerju. V svoji knjigi Cordula oder Ernstfall (Cordula ali resen primer) ste ga leta 1966 s trdo kritiko vzeli na piko in ste mu očitali, da ni celosten. Ali zdaj po desetih letih še vztrajate pri tej kritiki?

B.: Najprej: Karla Rahnerja imam — gledanega v celoti — za največjo teološko moč našega časa. Jasno je tudi, da me s svojo spekulativno sposobnostjo daleč presega. Leta 1939 sva skupaj sporazumno izdelala na-

črt za dogmatiko (nad Innsbruckom v Zezenhofu), iz katerega je pozneje nastal Mysterium Salutis. Najino izhodišče pa je bilo pravzaprav vedno različno. Simmel je izdal knjigo, ki ima naslov, Kant und Goethe. Rahner si je izbral Kanta, ali če hočete, Fichteja, transcendentalni nastavek. Jaz sem se odločil za Goetheja — kot germanist. Lik, neuničljivo enkraten, organski, razvijajoči se lik — mislim na Goethejevo Metamorphose der Pflanzen — tisti lik, ki mu Kant tudi v svoji estetiki ne pride zares do živega...

V.: ...Toda ali ni problematično goethejevski pojem lika skušati udomačiti v teološkem prostoru?...

B.: Gotovo je težak problem, kako ta pojem lika uvesti v teologijo. Jaz sem to poskusil. Poskusil sem krščanstvo ali Kristusov lik gledati najprej kot lik; in s Kristusom hkrati njegovo Cerkev. Lik lahko obhodiš in si ga ogledaš z vseh strani. Vedno znova vidiš kaj drugega in vendar gledaš vedno isti lik. Zato nimam vere v pluralizem, o katerem je Rahner v svojem pesimizmu prepričan, pač pa verujem v katolištvo. To sem v svoji zadnji knjigi močno naglasil. V katolištvo zato, ker mi, vsaj mi katoličani, gledamo vedno na isto, čeprav obvise naši pogledi samo na posameznih delih. Kar se pa Karla Rahnerja tiče: on je svojo transcendentalno metodo uporabljal vedno manj izrazito in vedno bolj relativno. Se pravi: ob dopuščanju npr. intersubjektivnosti, dialoškega načela itd. Rekel bi: čim manj je sistematičen, toliko raje ga imam. Tudi sam noče biti prav noben sistematik, kot je pred kratkim naglasil. Razvija se proč od svojega prvotnega sistema. O plodnosti njegovega nastavka, npr. v Kristologiji, bodo morali soditi zanamci. Tudi o tem, kaj so iz njegovega miselnega zaklada naredili njegovi učenci. To pa se pravzaprav godi vsem velikim pobudnikom, ne izvzemši Goetheja in Hegla. Veliko ponavljalcev dobe, a malo naslednikov. Péguy pravi nekje, da velik filozof sploh ne more imeti šole; to bi privedlo le do nesporazumov. Primerjaj npr. Tomaža Akvinskega.

V.: Proti Karlu Rahnerju ste izrazili pomislek, da je do zdaj ostal dolžan Theologio Crucis. To pravite v zvezi z Rahnerjevo tezo o anonimnem krščanstvu. Ali nauk o »anonimnem krščanstvu« res predpostavlja »sorazmerno podcenjevanje teologije križa in s tem tudi teologije krščanskega življenja s stališča ‚resnega primera' (Ernstfall)«?

B.: Zdi se mi, da me tu niste čisto prav razumeli. Če ne morem biti popolnoma zadovoljen pri Karlu Rahnerju z njegovo teologijo križa, ne gre pravzaprav toliko za anonimno krščanstvo, temveč za transcendentalno zamišljeno kristologijo. Rahner vidi odrešilno in zadostilno v Kristusovi smrti v dejanju polnega predanja Očetu, ki ga je Jezus storil ob svoji smrti. Sprašujem, ali je to dovolj? Strašno na Jezusovi smrti je to, da pretrpi smrt grešnikov, in sicer vseh grešnikov. Po mojem je besedo »zastopstvo« razumeti čisto realno, ne da bi bila kakor koli možna odpoved. Pri njegovi smrti gre torej za popolno temo, za absolutno ne-božje, za zapuščenost od Boga. Zato se razlikuje tudi najino pojmovanje Jezusove poti pred pekel. Zlasti še, če dodam zraven nedolžno razlago, ki jo je za to kot Rahnerjev posnemalec dal Ladislav Boros. Pravzaprav bi morala biti pot pred pekel prav učencu sv. Ignacija osrednje važnosti, saj se tu do

skrajnosti uresniči pokorščina božjega Sina: da moraš Boga iskati tam, kjer ga ni, da, kjer ne more biti, v zbranem grehu sveta. To spada v nauk o presv. Trojici, in sicer v tak nauk, ki zdaj zajema vse, kar je v nebesih, na zemlji in pod zemljo. To je seveda velika in nova misel, ki prihaja od Adrienne von Speyr. — Anonimno krščanstvo: Mislim, da je tu podal pravo razlikovanje Henri de Lubac, ki sem ga v tretji izdaji Cordule navedel na koncu. Anonimni kristjani: prav gotovo. Velike človeške vzornike imamo zunaj krščanstva. Anonimno krščanstvo: ne, ker bi bilo to relativizacija objektivnega božjega razodetja v svetopisemskem dogajanju in bi sankcioniralo objektivne verske poti drugih verstev kot redne ali izredne zveličavne poti. To je svetopisemsko nemogoče. Pa tudi izraz »anonimen kristjan« je po mojem nesrečen, ker biti kristjan pomeni hkrati izpovedovanje določenega imena, imena Jezusa Kristusa.

»Krščanstvo je apologetika samo zase«

V.: V sedanjem — pa ne samo cerkvenem — razpravljanju mnogo stvari kaže na to, da bo v bližnji prihodnosti vprašanje o smislu življenja eno odločilnih. Danes vprašujoči — predvsem mladi — ljudje hitreje in bolj naravnost jadrajo k temu središču. Odgovori, ki so plod samo logičnih dedukcij ali večine odgovorov v anketah, kot jih danes polno ponujajo, jim ne zadostujejo več. Pri takem stanju se pojavljajo različni poskusi, kako rešiti zadevo. Med mnogimi verstvi je krščanstvo en možen odgovor. — Če bi vas kak iščoč človek danes vprašal, zakaj se »splača« biti kristjan in ne budist, mohamedanec ali Jud, kaj bi mu kar se da kratko odgovorili?

B.: Res bom poskusil »kar se da kratko« odgovoriti na to aktualno vprašanje. Sicer mi pa daje priložnost, da prej še nekaj pripomnim: Krščanstvu ni potrebna nobena apologetika. Je samo sebi apologetika. Predstavimo ga kolikor moč v življenju in vprašanja, ki se rojevajo, dobe že s tem odgovor. — No: če vprašujemo po smislu bivanja v celoti, potem imamo končno zunaj krščanstva le dva odgovora. Enega daje vera — imenujemo recimo budizem, ker je pri nas danes aktualen — drugega daje marksizem. Oba sta beg iz sedanjosti, ki se zdi nesmiselna. Bodisi v vertikalo navzgor-navzdol, s pobegom ali zatopitvijo, ali naprej v prihodnje mesijansko kraljestvo. Marksizem je sekularizirano židovstvo. Vse oblike verstev, npr. budizem so pa kot ostanki poganskih verstev končno evazivne. Svet ni Absolutno. Celo Platon, ki je svet tako zelo ljubil, končno beži pred svetom. Koran, ki ste o njem tudi govorili, je pravzaprav mešanica stare zaveze, judovsko gledane nove zaveze in poganstva in zato ni nikaka originalna rešitev. Na križišču med begom navzgor in begom naprej stoji križ Jezusa Kristusa. In samo na tej točki dobiva sicer nesmiselni tu in zdaj sedanjosti svojo potrditev — in sicer od Boga. V križu Jezusa Kristusa imamo »samo da«, kot pravi sv. Pavel. In samo Bog lahko izgovori ta da, ko križu pokloni vstajenje, ki je v njem že skrito. Krščanstvo je zato edini svetovni nazor, ki svet zares potrjuje in nanj pristaja. Vsi drugi izhajajo iz kritike obstoječega; njih forma je negacija negacije, zato imajo v sebi strup zanikanja in končno greha. Splača pa se najbrž ljubiti svet, saj ga je Bog sam ljubil do smrti.

V.: V vsej cerkveni zgodovini je bilo vedno tako, da si je Cerkev asimilirala kulturo vsakokratne dobe, zraven pa tudi iz svojega lastnega zaklada ustvarjala kulturo. Kako gledate na kulturni vpliv Cerkve na naš čas, na katerem zlahka vidimo velike nekulturnosti? Kaj nam sploh more povedati prav Cerkev kot »dom zgodovine«, kot jo ob neki priložnosti imenuje Novalis v delu Heinrich von Ofterdingen?

B.: To, da Cerkev kulturo prevzema, ste prav prikazali. Pri vprašanju filozofije sva že bila enkrat pri tej točki. Prav ona filozofijo prevzema, jo upravlja in spreminja ter lahko spet naprej daje časom, ki filozofije ne poznajo. Ona lahko zastavi vprašanje o smislu bivanja in ga nekako tudi reši. Mislim, da je moč ostvariti ta spreminjevalni proces znotraj Cerkve, ko živa in ne mrtva kopiči v sebi zalogo kulture, samo s pomočjo etičnega, verskega, samo s hojo za Kristusom. Samo na temelju posnemanja v življenju, na podlagi etičnega je moč dati bivanju podobo in s tem smisel, ga je moč živeti drugim za zgled ter tako zbuditi vero vanj in ga narediti vabljivega. Morda se sploh ne da razločiti, katera kultura se potem pojavlja: ali je bolj germanska, romanska, južno ali severno-ameriška; to bodo pokazali sproti kraji in časi. V Cerkvi je vse v vsem. Toda pri tem asimilacijskem procesu lahko tudi vse v Cerkvi vse oplodi. Tudi daljnovzhodno, tudi afriško lahko postane novi kvas, ki prihaja npr. do veljave z Združenih državah.

»Cerkev brez službe je morski klobuk«

V.: Ustanova Cerkve je danes nedvomno v hudi krizi. Na to ne kažejo samo številke. Kljub številnim vidnim novim nastavkom pravzaprav ni mogoče govoriti o novem zbiranju in obnovi Cerkve. Celo takó je, da gre marsikako versko »dogajanje« prej mimo Cerkve kakor pa vanjo. Ali so povod za to krizo strukture, ki se o njih toliko razpravlja? Ali pa so to »hudi časi«, kot mnogi tudi prav danes v Cerkvi mislijo?

B.: Osebno me strastno zanimajo stvari, ki bi v Cerkvi **morale** biti, in to, kako jih **doseči.** Manj tisto, kar žal je: pojavi razpadanja. Do človeka, ki vidi v Cerkvi samo establishment in besni proti službi, imam lahko le sočutje. Povrnimo se, ko govorimo o ustanovi, spet k Goetheju, k njegovemu živemu liku namreč. Živi lik je iz mesa in kosti. Gotovo veste, kako zelo in zakaj se je Goethe tako močno zanimal prav za kosti ... Po kosteh ima lik trajnost in stoji pokonci ... Cerkev brez služb je morski klobuk, je mehkužec. Če odmislimo od živega kristološkega lika Cerkve Svetega Duha — **aedificabo** ecclesiam meam! — postane vse brezlično in prikazensko. Preostalo okostje potem seveda nujno šklepeta. Toda kdo je temu kriv? Tisti, ki je s kosti potegnil živo meso. Pavlinska cerkvena občina živi ob trdi in neizprosni apostolovi navzočnosti. Vedno se sprašujem, zakaj neki ni Luter nikoli razlagal drugega pisma Korinčanom? Poslušajte tele besede iz drugega pisma Korinčanom: »Orožje našega vojskovanja (v službi) ni meseno, ampak je močno za Boga, da ruši trdnjavo: da podiramo naklepe in vsako visokost, ki se vzdiguje zoper vednost božjo; da podvržemo vsak razum pokorščini do Kristusa in da smo pripravljeni kaznovati vsako neposlušnost, kadar bo vaša poslušnost popolna« (10,4—6). Zdaj, vas sprašujem: Ali je morda drugo pismo Korinčanom kos arheologije, ki se

nas nič več ne tiče — morda zato, ker papež in škofje nimajo več prav toliko avtoritete kot apostoli — ali pa se nas take besede še tičejo? Spet lahko le obžalujem ljudi, ki ne morejo razlikovati med duhovnim »pooblastilom«, ki ga Jezus daje učencem, in katero koli »meseno« oblastjo (glej citat), in tudi ne med pravo uporabo tega pooblastila, ki je Cerkvi sploh neobhodno potrebno, in, žal, vedno možnimi zlorabami. Brez službe ni nobene dogme, nobenega zakramenta, nikake cerkvene discipline. Kdo bi me mogel sicer odvezati mojih grehov? Gotovo ne tisti, ki sem ga sam ali ga je cerkvena občina za to izbrala; saj potem bi si to lahko sam naredil, sam bi si dal odvezo ali evharistijo. Ni svetnika, ki se tega ne bi zavedal, nihče ni prišel do svetosti mimo službene oblasti. Do te čudovite, nesebične in ne opazovane svetosti, ki mu je dala, da je živel kot osebno, utelešeno poslanstvo in ne kot kateri si bodi brezosebni nekdo, ki teži v nirvano. Pa tudi ne samo kot osebnost, kakršna je bil npr. Luter. Svetnik je vedno znova dokaz, da je prav, da je Cerkev taka, kot je.

V.: Današnjemu človeku pa bo iz raznovrstnih razlogov težko zazreti ta lik Cerkve. Za to res večkrat preprosto nima instrumentov.

B.: Tu smo dejansko pred težavo: Ali človek tehničnega stoletja sploh more še videti in doživeti ta živi lik Cerkve? To zastonjskost svetega, božjega, lepega in sijajnega? Zakaj to spada k popolnemu liku. Saj povsod vidi le namene in strukture ter sprašuje po uspehih. Zato so vsa vprašanja npr. v zvezi s spolnostjo tako brezupna in nerešljiva, ker so povsod pred očmi nameni. Uravnavanje rojstev, splav itd. Napačna vprašanja ne morejo dati nobenih pravih odgovorov; pa naj gre za kar koli. Svetnik je razumel zastonjskost božje ljubezni in Sinove pokorščine in cerkvene službe, ki je čist dar Svetega Duha človeštvu. Seveda je mogoče, kot je bilo rečeno, ta dar, to službo zlorabiti enako kot vse drugo. O cerkveni zgodovini sploh nočemo govoriti. Toda nobena zloraba ne naredi službe odvečne.

V.: Toda sociološka pojava Cerkve, ki je dejansko večinoma najprej gledalcu pred očmi — zlasti tistemu, ki jo gleda iz notranje daljave — se vendarle spreminja?

B.: Eno je gotovo: sociološka stran Cerkve se lahko spreminja in se bo tudi gotovo spreminjala. Zdi se mi, da se je prav v pokoncilski dobi aparat v Cerkvi tako bohotno napihnil, da lahko zdaj zdaj poči. Prav to pa danes mnogo mladih ljudi od Cerkve odbija in iščejo verskega drugod. Ta napihnjenost se bo morala spet sesesti vase. Potem bo lahko spet prišla jasneje do veljave preprosta in čisto duhovna funkcija službe.

»Le kdaj se je kakšen apostol boril, da bi razumel sam sebe?«

V.: Leta 1952 ste napisali knjigo Die Schleifung der Bastionen (Rušenje utrdb). To je bilo veliko pred koncilom. Pri vprašanju o Cerkvi v današnjem svetu ni mogoče več iti mimo II. vatikanskega koncila, tudi če bi kdo hotel. Deset let po njem je čas, da se ozremo nazaj. Ali lahko govorimo, da je bil II. vatikanski zbor zares sprejet? Ali pa trenutno mislimo na to, kako bi koncilske dosežke raje zapisali v zgodovinske knjige, kot da bi jih prevedli v cerkveno življenje? Ali če drugače zastavim vprašanje: Ali je Cerkev svoje utrdbe, ki jo ločijo od sveta, res podrla — ali je na tem, da se nanovo zabarikadira?

B.: Kar zadeva koncil, je bilo na njem neskončno mnogo in po mojem preveč zapisanega. 763 strani v majhnem koncilskem kompendiju, ki sta ga izdala Rahner in Vorgrimmler. Notri je dosti raznorodnega, zelo veliko ponavljanja prav tako, veliko stvari različne vrednosti, nekaj odličnih, nekaj diletantskih, npr. v Gaudium et Spes. Kaj neki naj bi od tega sprejeli? Mislim, da je teologija sprejela tisto zares temeljno, ki to zahteva, npr. Dei Verbum in tudi bistveno iz Lumen gentium. — Kar se tiče sedanjosti: Ali je res, da Cerkev spet gradi obzidje? Ne bi mogel tega tako zanesljivo trditi. Pač pa je menda pozabila, da se mora ovedeti tega, kar je njej lastno, da bo lahko misijonarska: distinguer pour unir (loči, da potem lahko združiš). Pustimo za zdaj podobo utrdbe in si izberimo drugo sliko. Cerkev se mi zdi nekako kot škropilnik, ki ima luknjo. Ko pride vrtnar do grede, ki bi jo rad zalil, je prazen. Cerkev se premalo meni za zaklad na njivi. Prodala je veliko. Toda ali je v zameno res dobila zaklad? Demokratično se je spustila v nižino. Toda ali more potem še biti mesto na gori? Toliko je kristjanov, ki imajo glede lika Cerkve čut manjvrednosti. Toda ali more imeti nevrotik kakšen pristen vpliv na zgodovino? Duhovniki in redovniki in svetne ustanove se bore, da bi razumeli sami sebe. Kako bi mogli prepričevalno vplivati na druge ljudi, ko sami s seboj ne pridejo do konca? Kdaj se je kakšen apostol boril, da bi razumel sam sebe? Tu zgubljamo čas in tu po mojem postavljamo barikade. Svetnik — vedno znova se vračam k njemu — nima nobene luknje, čeprav razdaja sam sebe skozi »vse pore«. Vzemite spet de Foucaulda ali Madeleine Delbrêl ali druge like, ki jih poznamo. V celem bi šlo za dogmo, ki se v molitvi spreminja v življenje s pomočjo meditacije o ubogi božji ljubezni (ki je seveda v zen-meditaciji ne srečaš), pa tudi o skrivnosti uboge Cerkve, ki je o njej Lumen gentium spregovorila takoj na začetku. Nadalje gre za posnemanje, in sicer enkrat za vselej in brez opreznosti, kar je Ignacij izrazil s »con grande animo y liberalidad« (velikodušno in darežljivo). In če je potem človek enkrat ves v tem, je lahko hkrati — utrdbe sem ali tja — popolnoma zunaj v svetu.

V.: Važen sklop vprašanj je v vaših delih razmerje med kontemplacijo in akcijo. To je pomembno zlasti, če gledamo na skrajnosti, ki se danes pojavljajo. Na eni strani smo namreč lahko priče novega meditacijskega vala, ki se usmerja predvsem za vzori daljnovzhodne mistike, na drugi strani pa tudi gibanja k skoraj tesnobo zbujajoči cerkveni dejavnosti in pragmatizmu. V tem se brez dvoma izraža tudi splošen družabni razvoj. Kaj bi bili po vašem temeljni elementi sodobne krščanske duhovnosti?

B.: Neplodno polarizacijo duhovnosti ste prav točno naslikali. Govorila sva že o tem: Beg navzgor in navzdol v vzhodni meditaciji in beg naprej v marksizmu. Prav značilno: dostikrat pri istih ljudeh. K temu je treba zavzeti dvojno stališče: Najprej: Odkar imamo evangelij, celih dva tisoč let, smo imeli krščansko meditacijo ali kontemplacijo, in sicer pristno domačo kot razsežnost razodetja samega. Kdaj sem se dovolj čudil ubogi božji ljubezni, kdaj jo dovolj molil, o njej razmišljal in si jo osvojil? V svojem izročilu imamo celo kaj boljšega in bogatejšega, kot je daljnovzhodna meditacija. Pomislimo samo na naše velike teologe, na Ireneja ali Origena, ali Gregorja iz Nise, na puščavske očete, na Areopagita, Avguština, Boecija, Kasiodora, Anzelma, Riharda, Frančiška Asiškega, Hildegardo, Bonaventura,

Eckharta, Taulerja, Mehtildo, Ruysbroeka, Kuzanca, Ignacija, Pico della Mirandola, Bérulla, Janeza od Križa, Fénelona, Foucaulda. Vse oblike in stopnje mistike so pri roki. Zakaj neki hodimo danes po vodo čisto drugam? Vse v krščanski tradiciji pa je imanentno v skrivnosti darujočega se Boga samega; zato ni krščanska meditacija nikoli tehnika. Strašno je, da danes kristjani, celo mnogi redovniki premišljevanje te uboge božje ljubezni spreminjajo v nekakšno tehniko, v jogo, pri kateri sami sicer najdejo neko zadovoljstvo in občutek obogatitve, konec koncev je pa to pohlep, temeljni greh pri sv. Pavlu. In kdor je pristno premišljeval, deluje sam od sebe, in sicer ne aktivistično, tudi če se pri tem vsega razdaja. Kar imenujete aktivizem, je posledica nekakšnega strahu pred uboštvom ljubezni, pred križem. Beg je pred dejstvom, da mora biti kristjan neizogibno darovan. Drugič pa bi k temu dodal še tole: Ta dva pola, akcijo in kontemplacijo, je v našem vsakdanjem življenju treba vsekakor ločiti. Je čas za čisto molitev, je čas za habitualno molitev v akciji. Temeljno krščansko dejanje pa je obakrat isto. Biti popoln človek preprosto pomeni: biti odprt za skrivnost, na voljo Bogu, njegovi milosti, dati se Bogu vedno znova na voljo, sprejeti od njega nalogo; poslan bom, če bom pustil, da me Bog pošlje. Pred kratkim sem o tem napisal članek v Communio: »Jenseits von Aktion und Kontemplation« (Onstran akcije in kontemplacije).

V.: Pravkar ste skoraj vzdihovaje rekli: »Zakaj neki hodimo danes po vodo čisto drugam?« Ta vzdih bi še enkrat ponovil kot vprašanje. Kje so vzroki za to?

B.: Na to je lahko odgovoriti. Vzrok je v tem, da ne poznamo tradicije in ne živimo po njej. Svetni kler bo od vseh teh imen, ki sem jih naštel, komaj enega samega uporabil pri oznanjevanju tako, da bi zares zasvetil. Če potem pride ponudba z docela pripravljeno mistiko in zraven še s tehniko sprostitve za preutrujenega človeka, potem pač dero tja, namesto da bi razvijali kontemplacijo na podlagi krščanske skrivnosti.

V.: Zares vznemirja ugotovitev, da so le še prav redkim znana imena, ki ste jih imenovali. Ali smo tedaj, če gremo do dna, pozabili na svojo lastno zgodovino krščanske pobožnosti in mistike?

B.: Tu vam moram dati popolnoma prav. Problem je gotovo v tem: Če se hočeš poglobiti v kakšnega takega cerkvenega očeta ali mistika ali duhovnega človeka, potrebuješ nekaj časa; potrebna je tudi neka spretnost transpozicije (prestave), da lahko jezik 12. stoletja prevedeš v naš čas. Vendarle je to možno.

»Zame je redovno življenje najvažnejša postavka v današnji Cerkvi«

V.: Med nuje današnjega krščanskega življenja sodi molitev. Pri mnogih ljudeh naletimo glede tega na najhujšo zadrego. Kaj se pravi moliti in katere poti vodijo danes k molitvi?

B.: Pri Pavlu stoji tolažilna beseda: »Kaj naj bi namreč prosili, ne vemo, marveč sam Duh prosi za nas«. In Jezus pravi: »Blagor ubogim v duhu.« Mislim, da je to obubožanje človeka pred Bogom bistvenega pomena, da se lahko sploh sreča z božjim uboštvom v njegovi darujoči se ljubezni. Kdor misli, da ima tehniko, je gotovo na napačni poti. Kdor pa se da preplaviti bogastvu uboge ljubezni — in treba je o njej le premišljevati,

da to sam doživiš — ta bo najbrž na pravi pot. On ga bo čutil v uboštvu čiste pripravljenosti; zakaj dokler se upira, sam ve, da ne more sprejeti tistega, kar vidi. Takó je v srečanju z živim Bogom obseženo tudi spraševanje vesti in očiščenje srca, vse to. Pravim: z živim Bogom. Mnogi bodo rekli: »Ne doživim nikakega živega Boga«. Ne vem, ali spričo žive besede Jezusa Kristusa res ni mogoče zaslutiti prav ničesar od večnega življenja. Mislim, da lahko odpremo Janeza, kjer koli hočemo, in večno življenje, ki smo ga »gledali, slišali in so ga naše roke otipale«, se pojavi pred nami. Janez ga nam daje, da bi bili »tudi mi z njim združeni« po učlovečeni Besedi. Tako torej: najpreprostejše je v molitvi vedno najboljše, to pravijo že stare knjige. Mislijo sicer, da je treba dosti stopenj, da človek pride do tja. Toda uboštvo, ki ga v svoji nezmožnosti čutimo, je morda najbolj neposreden dostop do nje.

V.: Skušnjo imate v redovnem življenju. Sami ste bili jezuit in prej ste v zvezi z jezuitskim redom govorili o svojem »duhovnem domu«. Kako gledate danes na vlogo redov v življenju Cerkve? Ali še lahko gledamo nanje kot na obnovitvene celice ali pa so, gledano v celoti, izključno na poti prilagoditve?

B.: Težava je v tem, da tukaj ne moremo reči »gledano v celoti«. Stvari so v današnjem svetu zelo diferencirane. Kakšno je moje stališče o vlogi redovnega življenja, veste. Imam ga za najvažnejšo postavko v današnji Cerkvi. Ne bi pa imenoval samo redove, temveč preprosto »življenje po Jezusovih svetih«, in sicer, kot jih je Cerkev, kot se mi zdi, pravilno razčlenila na uboštvo, devištvo in pokorščino. K temu bi potem štel vse, kar sestavlja življenje svetnih duhovnikov, ki tako tudi obljubijo pokorščino, ki morajo vedeti, kakšen duhovni pomen ima celibat, in morajo prav gotovo imeti duha uboštva. Nadalje še vse, ki so kakor koli kot laiki deležni tega duha svetov. Vsi ti posamezniki od karmela do svetnih ustanov bi morali biti stebri Cerkve. (Pri tem pač ne pozabimo, da je svetnim ustanovam res mnogo do tega, da veljajo za laične skupnosti). Bili bi stebri, če bi njihova popolna predanost, ki jo zahteva njihova življenjska oblika, res prišla iz ljubezni do uboge božje ljubezni. Kako pa je s prilagoditvijo? Tu je, in sicer negativna in pozitivna. Tu je negativna v obe smeri, ki smo ju prej omenili, k nekrščanskemu verstvu; naj kot eksponenta še enkrat omenim zen. Tu je nekaka izdaja božje ljubezni v križu Jezusa Kristusa. K Absolutnemu hodijo drugo pot. Morda krščanski učitelji meditacije koga res uvedejo v skrivnost našega Boga. Prilagoditev marksizmu — to je čisto lahko le priznavanje prednosti sociologiji pred hojo za Kristusom. Ne prisvajam si nobene sodbe nad zadnjo generalno kongregacijo Jezusove družbe. Toda paziti bo morala, da se iz Societas Jesu ne bo spremenila v Societas justitiae in mundo. In da se prvi teden ignacijanskih duhovnih vaj ne bo spremenil v premišljevanje o grehih kapitalizma. Tu govorim predvsem, ko imam pred očmi nekatere odlične člane v francoskem in španskem jezikovnem prostoru. Prilagoditev — da, tudi pozitivna je tu. Pomislimo na male brate in sestre, na mater Terezijo, na Medellín in vse, kar temu sledi in bo še sledilo. Na pozitivne strani morda tudi pri »Opus Dei«. Na njegovo tvegano sintezo popolnega evangeljskega življenja in popolnoma svetnega.

V.: Toda ali niso tu kot pri svetnih ustanovah sploh nevarnosti na dlani?

B.: Nevarnosti so seveda očitne in zelo velike. Kako gresta skupaj pozicija svetne moči z zadnjim mestom iz evangelija? To je glavni problem svetnih ustanov. Zato je nekako tudi moj posebni problem. Še besedo o njih. Svetne ustanove so nastale v tem dvoznačnem položaju, prilagojene so že po rojstvu in mislim: kdor ni prišel na svet kot svetna ustanova, naj si ne prizadeva za obliko svetne ustanove; to bi vodilo le do hibridnih oblik. Tisti, ki se imenujejo svetne ustanove, pa naj so potrjene ali ne, ali druge skupnosti, ki raje vidijo, da ostanejo brez odobrenja, imajo pionirsko delo v Cerkvi za danes. Kako se živi evangelij popolne hoje za Kristusom v svetu? To je zelo težko. Toda iti mora.

»Čim bolj polimorfna je Cerkev, tem bolj ji je potrebno središče«

V.: Vaše delo vas je zlasti v času po koncilu vodilo v Rim. Leta 1971 ste bili tajnik škofovske sinode in ste član mednarodne teološke komisije. To me vodi do prej ali slej občutljivega in kočljivega predmeta, do papeške službe in do papeštva namreč, ki ima tudi v zvezi z ekumenskim vprašanjem osrednji pomen. Z njim v zvezi vedno enako tudi do rimske kurije z njenimi odlikami in slabostmi. Vi ste se dotaknili tega vprašanja v mnogih člankih, zlasti pa v svoji knjigi Der antirömische Affekt (Protirimski afekt). Priznano resni kritiki iz vseh taborov vidijo danes v Rimu preveč strahu in preveč obotavljanja, pa preveč vztrajanja, da, vodstveno slabost. Kaj mislite, ali je taka kritika papeža in Rima točna?

B.: Čeprav gre tudi pri tem vprašanju za Petrovo službo in ne za psihologijo njenega vsakokratnega nosilca, bi vendar rad najprej naglasil očiten pogum našega svetega očeta in pravilnost skoraj vseh njegovih diagnoz ter modrost njegovih vsaktedenskih katehez. Nikakor ni Hamlet, ki so ga iz njega hoteli narediti. Toda govorimo o službi. Meni se zdi ta služba bolj potrebna kot kdajkoli. Čimbolj polimorfna postaja Cerkev, tem bolj ji je potrebno središče. Poglejmo pri tem vsaj enkrat pravoslavne, ki niso do zdaj spravili skupaj niti pripravljalne komisije za svojo sinodo, ali še večjo problematiko ekumenskega sveta Cerkvá. In prav dosti pravoslavnih in protestantov nas skrivaj ali čisto odkrito zavida za Petrovo službo, v nekem pogledu jo celo zahtevajo. V Ameriki imamo razgovore med luteranci in katoličani. Nastala je sprememba v stališčih, kot npr. pri Oscarju Cullmannu, saj ne stoji več tam, kot je bil, ko je pisal svojo knjigo o Petru.

V.: Toda kaj je z dostikrat ugotovljeno vodstveno slabostjo ...?

B.: Kako naj kdo vodi, če se nihče ne da voditi? Cerkev je organizem, ki je zgrajen na popolni prostovoljnosti. Toda meni se zdi, da je treba vodstveno slabost iskati veliko bolj pri posameznih škofih in škofovskih konferencah kot v Rimu. Mislim npr. na pritisk, da ne rečem teror, ki ga izvaja Bureau permanent de l'épiscopat français na posamezne francoske škofe, ki si komaj še kaj upajo ukrepati na lastno odgovornost, ne da bi zadevo prej predložili Bureauju. In brez tega terorja najbrž ne bi doživeli ecônske tragedije. Tega vam tukaj ne morem podrobno dokazovati. Z neko žalostjo gledam tudi na svojo domačo deželo, Švico, kjer je vodstvena slabost očitna; pa tudi tu ne bom navajal nobenih zgledov. P. de Lubac je imel

pogum, da je v knjigi Viri cerkvene edinosti stvari imenoval odkrito z njihovim imenom. Seveda lahko kdo Rim tudi ovira, da ne more ukrepati, s tem da proti njemu organizira tiskovno in radijsko gonjo, tako da bi šlo le še več porcelana v nič, če bi Rim ukrepal. Težko je odločiti, ali naj potem to imenujemo vodstveno slabost, če Rim ne ukrepa ali ravna le previdno.

V.: Geslo, ki je v zvezi z vprašanjem o Cerkvi važno, je pokorščina. Mnogo ljudi danes le vznemirja. Če pride v vaših delih na vrsto ta beseda, se vedno znova pojavi Marijino ime — ime, ki v današnji teologiji in cerkveni praksi spet ni ravno najbolj običajno. Kakšne posledice ima za Cerkev, teologijo in pobožnost marilogija, ki se ukvarja z bistvenim?

B.: Svet ni bil odrešen z govorjenjem in dejanji in tudi ne z Jezusovimi čudeži, temveč edino s pokorščino do smrti na križu v zapuščenosti od Boga. To je pa nespamet in pohujšanje in bo seveda vedno do zadnjega vznemirjalo ljudi. Če vas pa preveč vznemirja, morda lahko namesto pokorščina rečemo »pripravljenost na vse«; potem bodo tudi drugi to laže razumeli. V tej pripravljenosti je človeška popolnost pred Bogom. »Glej dekla sem Gospodova; zgodi se mi po tvoji besedi!« Edina možna in ustrezna beseda človeka na božjo besedo je beseda pripravljenosti, ne beseda lastnega dosežka. In če Pavel označuje Cerkev kot nevesto »brez madeža ali gube« — immaculata jo imenuje v Ef 5, 27 — kje pa je? V meni ali v nas gotovo ne. Ali je šele v onstranstvu? To bi bilo vendar preveč žalostno, zakaj potem bi bili mi še vedno v sinagogi. Zato mora nekje resnično biti. Tam namreč, kamor božja beseda prispe in more prispeti neokrnjena, kjer je popolnoma sprejeta, kjer postane popolnoma človek in meso. Kaj bi bilo sicer za teologijo in pobožnost osrednje, če ne ta cerkveno in svetnozgodovinsko pomembni kraj, kjer se to dogaja?

»Preslab matematik sem, da bi lahko vse spravil na skupni imenovalec«

V.: Še zadnje vprašanje, ki je osebno in hkrati stvarno. Gotovo je dovoljeno sedemdesetletnega H. Ursa v. Balthasarja vprašati po nekakšni bilanci njegovega dosedanjega življenja. Imate raznovrstne skušnje: preproste — pa tudi zapletene — človeške, duševne in duhovne, teološke in cerkvene. Ali vse te skušnje lahko spravite na skupni imenovalec, ki je z ene strani tako oseben, da ga ni moč zamenjati z ničimer drugim, z druge strani pa tudi tako »splošen«, da bi dal mnogim današnjim ljudem v dvomih in stiskah poguma, da gredo za Kristusom?

B.: Žal mi je, toda tega ne morem. Preslab matematik sem, da bi lahko vse spravil na skupni imenovalec. Če smem uporabiti podobo: Bombi, ki se je razletela, ni moč pozneje izmeriti, kolikšen premer ima njen udarni lijak. Ali z neko Nietzschejevo besedo: »Če sebe razlagam, dam sebe noter; ne morem sam sebe razlagati.« Pavel pravi čisto preprosto: »Tudi sam sebe ne sodim; Gospod je, ki me sodi.« — Morda bi namesto mene lahko govorilo nekaj naslovov mojih knjig. Naštel bi tri: Origenov izbor je tu in ima naslov Geist und Feuer (Duh in ogenj). Origenes bo zame vedno najbolj originalen in najbolj obsežen razlagalec in ljubitelj božje besede. Nikjer mi ni tako dobro kot pri njem. Rad bi se postavil pod obe ti dve besedi, ki ga v bistvu označujeta. Potem je tu druga knjiga, ki ima naslov

Das Ganze im Fragment (Celota v odlomku). To je definicija lika, ki smo o njem govorili. Celota vsega, kar ima Bog svetu povedati, je bila izrečena v **enem** človeku, v **eni** Cerkvi. Toda tako, da je ta fragment pač prav katoliški, se pravi splošen in obsežen in se v Svetem Duhu razširi in postane vse, dokler ni Bog vse v vsem. Končno je tu še naslov knjige, ki se glasi Glaubhaft ist nur Liebe (Samo ljubezni lahko verjameš). Nobena razodeta resnica od presv. Trojice do križa in prav do sodbe ne more govoriti o čem drugem kot o sijaju uboge božje ljubezni, ki je seveda nekaj čisto drugega, kot pa si mi pod ljubeznijo predstavljamo. Duh in ogenj namreč. »Kdor se bliža meni, se bliža ognju.«

H. U. VON BALTHASAR IN »PROTIRIMSKI AFEKT«

Že lansko leto, 12. avgusta 1975, je Hans Urs von Balthasar obhajal 70. obletnico rojstva. Pri nas ga bolj malo poznamo, ali vsaj le poredkoma kdo navede to ali ono misel iz njegovih del ali prikaže nekatere vidike iz spisov tega velikana na področju današnje teologije.[1] V tem zapisu bodo najprej prav kratko prikazane nekatere značilnosti njegovega ne sicer sistematičnega, vendar globoko organskega dela tako »silnih razsežnosti in takšnih globin, da mu Cerkev ne najde para v naši dobi«, kakor je zapisal njegov prijatelj Henri de Lubac (ki je 20. februarja letos spolnil 80 let).[2] Nato bo nekaj navedkov iz Balthasarjeve, na prvi pogled zelo postranske knjige, ki pa se ob natančnejšem preučevanju in ob upoštevanju današnjega položaja v Cerkvi izkaže za mnogo pomembnejšo, kakor bi mogli sklepati iz naslova.

I. »Priča za Kristusa v Cerkvi«

»Priča za Kristusa v Cerkvi: Hans Urs von Balthasar«, tako je H. de Lubac naslovil poglavje, ki ga Balthasarju posveča v svoji knjigi »Paradoxe et Mystère de l' Eglise«. Paradoksno se namreč H. de Lubacu zdi, da ni Balthasarja nihče povabil, naj bi sodeloval pri pripravi na 2. vatikanski koncil. Vendar v tekstih tega koncila ni téme, ki bi je ne bil H. U. v. Balthasar »obravnaval v globino — in v istem smislu, kakor ga je moral naznačiti koncil. Cerkev, razodetje, ekumenizem, duhovništvo, liturgija božje besede in liturgija evharistije — vse to ima v Balthasarjevem delu zelo pomembno mesto. Pri njem najdemo tudi rodovitne poglede na dialog, na znamenja časov in celo na sredstva družbenega obveščanja« (pr. t. 181). Kadar bo kdo po koncilu »hotel raziskovati novi zaklad, vsebovan v tekstih 2. vatikanskega koncila, bo uvidel, da za takšno nalogo morda nobeno delo ne daje na voljo toliko virov kakor delo H. U. von Balthasarja. »Pomislimo,« pravi H. de Lubac, »tudi na to: Preden so koncilski očetje zahtevali, naj osnutki o Cerkvi

[1] **Glej Stres Tone, Mit, filozofija in razodetje — Teološka estetika Hansa Ursa von Balthasarja**, v: BV 31 (1971) 217—248.

[2] Henri de Lubac, Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar, v: H. de Lubac, Paradoxe et Mystère de l'Eglise, Aubier-Montaigne 1967, 180—212.

in o božjem razodetju znajo prisoditi Jzusu Kristusu njegovo vseobvladujočo vlogo, je to sijajno storil Balthasar. Na glasove, ki so se razlegli v cerkvi sv. Petra in zahtevali, naj ne bo pozabljen Sveti Duh, je pri Balthasarju vnaprej najti odmev. Marija Devica v skrivnosti Cerkve, pravzor in vnaprejšnja dovršitev Cerkve, je posebno priljubljena téma njegove kontemplacije. Balthasar je znal — z vso obzirnostjo, a tudi z vso močjo ljubezni — žigosati večno skušnjavo, ki so ji izpostavljeni cerkveni ljudje, skušnjavo ‚oblastnosti' in ‚triumfalizma'; hkrati pa je vsem klical v zavest nujno potrebnost pričevanja s ‚služenjem: duhovna diagnoza, ki jo je dal glede naše sedanje kulture, je najprodornejša, kar jih je kje. Če ni Balthasar zarisal celotnega načrta za sloviti 13. osnutek, pa je vsaj anticipiral njegovega duha, ko je pokazal: ‚Kako Duh vabi svet, naj stopi v Cerkev, isti Sveti Duh poziva Cerkev, naj se daje svetu' — čeprav je hkrati opozarjal, da ni mogoče upati nič dobrega od prelahkih sintez med Cerkvijo in svetom. Pri njem bi našli tudi odgovor na vprašanja, kako naj se v mnogoterih primerih upremo krivim razlagam, kakršne poziv k ‚aggiornamenu' neizbežno prebuja. In če iščemo — vedno na črti 2. vatikanskega koncila — doktrinalno ‚orodje', ki ga potrebujemo, da se srečamo z nekrščanskimi religijami ali z različnimi oblikami današnjega ateizma, se bomo mogli obrniti na Balthasarja, ne da bi zašli v nevarnost razočaranja.« (Pr. t., 181—182).

Že pred desetimi leti je bilo mogoče našteti vsaj 30 zvezkov Balthasarjevih del, med njimi ogromnih. Poleg tega je še na stotine razprav v raznih publikacijah. Tematika je tukaj tako raznovrstna, da na prvi pogled sploh ni mogoče videti enotnosti. Če pa se človek začne globlje seznanjati z Balthasarjevo mislijo, bo kmalu začutil povsod navzoči utrip valovanja, ki se steka v eno sámo središče ali pa izžareva iz te sredine, da v svojo svetlobo, moč in toploto zajame tudi navidezno najbolj oddaljene stvarnosti: zagledamo jih v novi luči in novi lepoti, hkrati pa tudi v vse globlji resničnosti.

L. 1952 je Balthasar napisal delo »Schleifung der Bastionen« (Odstranitev nasipov). Tu ima pred očmi tisto, kar je po mislih Janeza XXIII. hotel pozneje doseči 2. vatikanski cerkveni zbor. Cerkev naj odstrani vse neumestne nasipe in utrdbe, ki so sčasoma nastali in ovirajo Cerkev pri njenem poslanstvu. A podiranje nasipov ni niti za trenutek namen. Gre za nekaj drugega: napraviti je treba prostor za to, da bi Cerkev v vseh svojih udih z besedo, življenjem in službo posredovala svetu, kar je krščanstvu najbolj specifičnega. Ne gre za odprtost svetu v varljivi skrbi za srečanje s svetom — to bi nas postavljalo v nevarnost, da bi napravili veselo novico priskutno. Marveč si moramo prizadevati, da bi skrivnost trinitarične in križane ljubezni sijala sredi sveta v vsej čistini in sveži preprostosti; skrivnost ljubezni, ki je edina vredna vere.[3] To še posebno vidimo iz Balthasarjeve knjige iz l. 1963, »Glaubhaft ist nur Liebe«; o nji pravi avtor (str. 7), da je nekakšno pozitivno dopolnilo »Odstranitve nasipov«. Ko smo odstranili vse nepotrebno zidovje, se ne moremo zadovoljiti s praznino. To pa more zapolniti le »ljubezen, ki je edina verodostojna«.

A zelo bi se motili o smislu Balthasarjevega dela, če bi prezrli njegovo trajno misijonarsko razsežnost in bi kot kakršenkoli konservatizem razlagali

[3] Prim. J. M. Faux, Un théologien: Hans Urs von Balthasar, v: NRTh 104 (1972) 1009—1030, zlasti 1019.

tisto Balthasarjevo poudarjanje bistvenega, tisto neprestano vračanje v središče. Celo tedaj, ko z največjo močjo brani ogrožene strukture Cerkve, noče znova postavljati nasipov in ovirajočih utrdb, katere je sam pomagal podirati. »Za cerkvene očete je bilo vprašanje tole: prek Cerkve, božje skrivnosti, uvesti prav do srede zemeljskega sveta skrivnostni žarek trinitarične in križane ljubezni, ne da bi jo okrnili le za joto,« pravi Balthasar v knjigi »Cordula oder der Ernstfall,«[4] kjer (l. 1966) opozarja na nevarnost »anonimnega krščanstva« (čeprav priznava upravičenost govorjenja o »anonimnih kristjanih«).[5] Kristjanom, ki so po koncilu marsikje v svojem stiku s svetom zapadli nekakšni razkrajalni opojnosti, je Balthasar začel klicati v zavest: Krščanske dejavnosti ni brez kontemplativne pozornosti za božjo ljubezen, ni brez odločnega vstopa v pokorščino Jezusa Kristusa, ni brez zvestega čuta za Cerkev. Živega središča vere, pravih sorazmerij, ki jih kaže ta vera, kristjan v svojem stiku s svetom ne sme niti za trenutek izgubiti spred oči. Brez tega — namesto starega triumfalizma, »konstantinskega« in »militantnega« — nujno nastopi nov triumfalizem, namreč triumfalizem take »sprave« in »tolerance«, ki gre prav do eklekticizma. Teologu posebej kliče Balthasar: »Ti, ki se ukvarjaš s teologijo, se vprašaj, če si pripravljen umreti za Kristusa!«[6] Seveda pa Balthasar odklanja vse fanatizme.

Iskanje bistva v krščanstvu se pri Balthasarju nikakor ne uresničuje z izločanjem stranskega ali namišljeno zgolj dodatnega, marveč s prikazom organske enote razodetja; to je enota, ki se razvija iz središča in se od povsod vrača v središče ter se nanj nanaša. »V vsej novi zavezi je samo ena resnica, samo ena dogma, ki je v svojem središču kristološka, a je v svojih neposrednih vsebljenostih trinitarična in soteriološka; tudi soteriološka (učlovečenje in vstajenje) je, ker je trinitarična. V tem Kristusov dogodek ne le izpolnjuje vse ‚predpodobe' stare zaveze, temveč je kot razodetje poslednje božje skrivnosti **vedno že daleč spredaj** pred vsako mogočo evolucijo sveta in pred vsemi liki, ki bi mogli še nastopiti. Zato se krščanstvu ni treba prav nič bati kakršnegakoli evolucionizma.«[7] Ta edina resnica je Kristus z vso svojo trinitarično »globino«: s svojo odprtostjo **»navzgor«** za skrivnost božje ljubezni; z vso svojo odrešenjsko razsežnostjo, to je s svojo odprtostjo **»navzdol«** nasproti skrivnosti človekovega greha (napravil se je »za greh« in je šel v kraljestvo smrti, »predpekel«). Tu so »implikacije« **za kristjana** (vera kot deležnost pri Kristusovi pokorščini Očetu), **za Cerkev** (marijanski »zgodi se«) in **za svet** (vesoljno upanje). — To ni nič drugega kakor »Credo«, predmet vere; toda gledan v njegovi živi organski enoti božje Besede in Dejanja.[8]

II. O »protirimskem afektu«

Iz pravkar povedanega nam postane vse bolj razumljiva tudi knjiga, ki jo je H. U. v. Balthasar izdal l. 1974 in ji dal naslov »Der antirömische Af-

4 H. U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1966, 101.
5 Razlikovanje med »anonimnimi kristjani« in »anonimnim krščanstvom« je izdelal posebno H. de Lubac, v: Paradoxe et Mystère de l'Eglise, 120—163. Balthasar je to razlikovanje sprejel za svoje posebej v Spremni besedi k francoskemu prevodu svojega dela »Cordula«; glej tudi Faux, n. d., 1022.
6 Nav. Faux, n. d., 1022.
7 H. U. v. Balthasar, Retour au centre, Paris (Desclée de Br.) 1971, 90.
8 Prim. Faux, n. d., 1026—1028.

fekt. Wie lässt sich das Papstum in der Gesamtkirche integrieren«. Razen nekaj **splošnih pripomb** o njej (1), naj bodo tukaj navedene iz nje nekatere stvari, ki utegnejo biti pač kar precej pomembne tudi za naš »prostor« (2—6).

1. **Splošno o knjigi.** — Najprej se človek kar čudi, zakaj neki Balthasar posveča toliko truda in tako velikansko erudicijo takó postranski témi, ko mu je tako ljubo tisto, kar je v krščanstvu središčnega. A že naslov prvih uvodnih odstavkov, se pravi »Načelo: Beseda je meso postala«, pove: Ravno zaradi središča je potrebno govoriti o nečem, česar tudi neštevilni katoličani ne znajo videti v povezavi s tem središčem in se predajajo zgolj sociološkemu ali drugače zgolj posvetnemu gledanju na zgradbo Cerkve in zato tudi na papeštvo. V luči središča tudi zunanja ureditev Cerkve in v njej papeštvo nikakor ni nekaj, kar lahko brez znatne škode kar obidemo! Od treh delov Balthasarjeve knjige ima srednji in najobširnejši naslov »Vom Mysterium Kirche« (111—234). »V skrivnosti Cerkve, ki jo je treba razlagati iz Kristusove skrivnosti, ne more biti nikdar razumljiva prav nobena posameznost, ki bi jo gledali osamljeno od celote... Samó znotraj trajne celote je mogoče dojeti v njegovi živi pomembnosti tudi funkcijo papeževega primata. V skrivnosti Cerkve ne moremo adekvatno izolirati prav nobenega posameznega člena iz živega organizma — anatomske sekcije je mogoče napraviti le na mrtvih telesih... Ta ‚zakon' moremo razbrati že ob osrednjem liku Jezusa Kristusa, ki ga prav tako ni mogoče odtrgati iz trinitarične kakor tudi ne iz odrešenjsko-zgodovinsko-cerkvenostne povezave« (112).

Kakor drugje, tako tudi v tej knjigi gleda Balthasar na Cerkev predvsem kot na »nevesto Besede« (»Sponsa Verbi« je ena od zbirk Balthasarjevih razprav), Nevesto, ki jo Sveti Duh, večna osebnostna vez ljubezni med Očetom in Sinom, zedinja z njenim Ženinom in tako tudi z Očetom, ko jo priteguje v notranjo skrivnost troedinega božjega življenja. Prav kot Nevesta učlovečene božje Besede je Cerkev pri Balthasarju pojmovana predvsem kot »Communio« v najbolj bogatem svetopisemskem pomenu, kot »koinonia« (»biti skupaj« v živi enoti, ki jo ostvarja Sveti Duh), kot »občestvo« ne v zgolj ali pretežno sociološkem pomenu, marveč kot živ naravno-nadnaraven organizem, po katerem se naj sredi sveta v času uresničuje namen odrešenjskega učlovečenja večne božje Besede. To pojmovanje Cerkve gre dalje in globlje kakor pa najprej starozavezni pojem božjega ljudstva (ne da bi Balthasar ta pojem, ki ga nova zaveza dopolnjuje, zavračal) in daje konkreten smisel Pavlovi podobi Cerkve-Neveste (Ef 5) ter vzpostavlja **kot os**, okoli katere se vse suče, deležnost pri Kristusovi pokorščini (pri »fides Christi«: prim. Gal 2, 16; Hebr 12, 2; Flp 2, 5—11; Jan 4, 32—34), in **kot pravzor** Cerkve Marijo, vzornico in mater Cerkve. Obenem je prav v zvezi s tem izhodiščem naglas postavljen na svetost Cerkve, na službo ljubezni, na pokorščino (seveda ne slepo, kajti Jezus je prinesel »slepim pogled«, Lk 4, 18).[9] S pojmom »communio« obenem Balthasar opozarja: ob izvoru vsakega zbiranja v Cerkev je — tudi mimo vsake razdeljenosti — enota, ki jo daje Bog; in prvenstveno prizadevanje vsakega cerkvenega človeka je zedinjati in

[9] Gl. H. U. von Balthasar, Wer ist die Kirche, Herder-Bücherei Bd. 239, 1965, 23—36; isti, Verbum Caro, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1960, 83—99.

razodevati to enoto še pred kakršnokoli kritiko.[10] Iz tega duha je napisana tudi knjiga »Der antirömische Affekt«.

Knjiga nikakor ni kratko malo apologija v prid papeštva, marveč je poskus, kako bi pojav, s katerim mora katoličan živeti in ga mora nekatoliški kristjan jemati na znanje, postavil v takšno biblično miselno zvezo, da bo v svoji funkciji ta pojav razumljiv in v svoji zahtevnosti sprejemljiv, obenem pa bo mogoče z mirno vestjo izreči o njegovih pretiranostih kritično besedo. Tudi kritika dejanskega izvrševanja papeške službe ima svoje mesto, a taka kritika, ki se sama stalno postavlja pod kritiko božje besede in v »kristološko konstelacijo« (prim. str. 52 in 201), ne pa v slogu »kritičnega katolicizma«, ki ga H. U. von Balthasar označuje za »protislovnega« (250 ss.), posebno ker »kritični katolicizem« pogosto povsem nekritično zajema iz »zaklada« načelnih sovražnikov vere (prim. 81 ss.).

2. **Razširjenost protirimskega afekta in jedro ugovorov zoper Rim.** — Že antipavlinski afekt si je poiskal mnogotere razloge v osebnem značaju in vedenju apostola, v njegovem dozdevnem samogospostvu, v njegovem nasprotju z nazori jeruzalemske pracerkvene občine. Le s težavo je Pavel sam ta afekt omiljeval s tem, da se je spuščal v dolge samoobrambe. Pavel kot oseba je izginil, Petrova služba pa ostane tako, kakor ostane služba naslednikov dvanajsterih, namreč služba škofov. In takó antipavlinski afekt živi naprej v antipetrinskem. Ta čudni iracionalni pojav (prim. str. 16) ima svoje korenine že zdavnaj pred nastankom protridentinskega »centralizma papeške kurije« (29 ss.); zdavnaj pred Lutrom, ki je zapustil testamentarno navodilo: »To edino ohranite, ko bom umrl: sovraštvo do rimskega papeža« (16). Začelo se je že s prvimi papeži. Ok. l. 250 pravi heretik Artemon: »Do Viktorja je bilo papeštvo nedotaknjeno, a od Zefirinovih časov je to drugače.« Po istem vzorcu mislijo montanisti skupaj s Tertulijanom, a tudi Hipolit. Protirimski afekt se posebno rad uveljavlja s sklicevanjem na preteklost, torej v tradicionalističnem smislu. »Vedno ti ljudje mislijo, da je bilo prej drugače« (59). Umetnost je v tem, kje napraviti zarezo. Sloviti heretik Markion vidi ta afekt že kar v spisih nove zaveze, iz nje pa kar na svojo pest izloči to, kar ne gre v njegove zamisli. (58). — Sredi 3. stoletja »blešči« sramotilno pismo cezarejskega škofa Firmiliana zoper papeža Štefana I. Štefan velja Firmilianu za »nesramnega«, »prevzetnega«, »pobalinskega« in »otročjega«; Štefanovo naziranje o krstu, ki ga podeljujejo heretiki je »absurdno in papež očitno nor« (62). In vendar se je izkazalo, da je imel prav papež Štefan, ki je takemu krstu pripisoval veljavnost, ne pa Firmilian.

»Večinoma se začne protest ne z obtožbo osebe, marveč papeževe okolice: kardinal, kurija — ti so krivi. Od trenutka dalje, ko se je kurija izoblikovala kot veliko upravno telo, obtožbe nič več ne utihnejo... Lamennais je še l. 1832 izjavil, da je papež že v redu, le njegova okolica je neznosna; kmalu zatem mu je bilo jasno, da papeža ni mogoče izločiti iz te okolice; sedaj je začel razlikovati Gregorja XVI. kot človeka (ki ga je mogel Metternich zapeljati) in Gregorja kot papeža (ki je nezmoten). To pa se ni dalo

[10] H. U. von Balthasar, Communio — Ein Program, v: Intern. kath. Zeitschrift — Communio 1 (172) 4—17.

izvajati, in tako je Lamennais kmalu nato kratko malo izjavil, da je celotna zahtevnost Rima neopravičena« (59). Danes se pojav protirimskega afekta »znotraj katoliške Cerkve izraža stopnjevaje, z vsaj enako močjo kakor v zadnjem stoletju; in novost je ta, da postaja napadalen hkrati s progresivne kakor s konservativne strani. Tako kakor danes se krog še nikoli ni strnil« (53).

In kaj je v ozadju za vsem tem afektom pogosto tudi v miselnosti katoličanov? Na kratko moremo to povzeti v trditve, ki pogosto krožijo: »Rimu ni mogoče zaupati, Rim ostane vedno enak: gospodovati hoče; Rim zlorablja za služenje dano mu oblast, ko izsiljuje legalistično pokorščino. In tako človek s takšno pokorščino vedno znova pade nazaj za področje evangeljske svobode« (17). Kot tipičen očitek navaja Balthasar mesto iz Newmanovega zgodnjega anglikanskega dela »Preroška služba v Cerkvi«: »Romanizem s tem, da si pripisuje nezmotnost, ponižuje raven in kvaliteto pokorščine evangeliju ter rani skrivnost in svetost evangelija, in sicer na mnogoteren način. Če religijo v vseh njenih vidikih skrčimo na goli sistem, obstaja nevarnost, da predvsem pazimo na zemeljsko namesto na našega Stvarnika. Takó pa Rim klasificira naše dolžnosti in plačilo, ki gre spolnitvi teh dolžnosti; razvršča stvari, ki naj jih verujemo, dejanja, ki naj jih storimo, načine, kako ugajati Bogu; določa, kaj je kaznivo in kaj odpušča grehe. Vse to pa do takšnih podrobnosti, da posameznik tako rekoč natančno ve, na katerem mestu zemeljskega potovanja nasproti nebesom se ravnokar mudi, kako daleč je prišel naprej in koliko poti mu še preostane: nravnost je postala taka, da jo je mogoče preračunati. In vendar je razvidno, da je najčistejša religiozna služba tista, ki se uveljavlja brez nasilnosti, prostovoljno, kot spontana predanost vsemogočnemu Bogu. Gotovo obstoje v krščanstvu neizbežne dolžnosti, toda njihove natančne meje ostanejo odprte, da bi preskusile našo vero in našo ljubezen. Kateri odstotek svojega premoženja moramo npr. dati v miloščino, ali naj izberemo zakon ali celibat, kako naj delamo pokoro za svoje grehe, katero veselje si smemo privoščiti: to in podobno ostane prepuščeno našemu navdihu. Gotovo je dobro, da Cerkev svojim otrokom svetuje in jih vodi; toda od določene točke naprej je avtoriteta le še breme. Resnična krščanska svoboda zahteva, da imamo priložnost biti pokorni Bogu veliko bolj, kakor pa izrecno zahteva postava. Kristusu ugaja odkritosrčna služba, izpolnjevana brez ozira nase, iz polnosti spoštljive hvaležnosti, brez odmerjanja, kaj Bog od nas zahteva. Natančni predpisi pa nas silijo, da pretehtavamo, koliko smo napredovali, in ta napredek ocenjujemo; pristna vera pa nasprotno vidi predvsem svojo pomanjkljivost in svoje padce, ne svojih revnih uspehov, naj bi obstajali v čemerkoli. Toda v rimskem sistemu je malo prostora za takšno nezavestno predanost. Vsako dejanje ima tu svojo ceno, vsak kvadratni meter obljubljene dežele je na zemljevidu natančno zaznamovan, vse ceste so navedene, kakor da bi obstajala znanost o tem, kako naj si človek pridobi nebesa. Krščanska svetost izgubi s tem svojo svežost, moč in lepoto, tako rekoč odreveni v določenih zunanjih držav ah (Attitüden), ki bi bile vendar ljubke le kot nezavestne« (18).

Mladi Newman gleda na rimski »sistem« kakor na kitajski zid med dušo in Bogom, med verujočim človekom in živim evangeljskim Kristusom, kot nepotrebno odtujevanje, ko hoče vendar biti posredovanje. Seveda je

pozneje Newman, ko se je seznanil s katoliškimi svetniki in očeti nerazdeljene Cerkve, ugotovil, kako zelo se je motil. »Tisto, kar je našel, ni bilo odtujevanje, marveč osrečena bit-pri-sebi in bit-pri-Bogu, bit, ki je dobivala zaščito v moči Cerkve, ki ostvarja enoto tako v veri kakor v ljubezni. Minimalne zahteve Cerkve v odnosu do mlačnih in povprečnih kristijanov so vendar vse odprte navzgor in bi hotele izzvati svobodno spontanost. In medtem ko nas kaka zahteva evangelija, ki je bila samo v knjigi zapečatena, neredko pusti odreveneti v človeški lenobi, pa nas trajno prebuja iz zaspanosti evangeljska zahtevnost, ki prihaja do nas po živi avtoriteti Cerkve. Že gola vednost za to, da sredi zgodovine obstaja ta živi lik, ki opominja, vodi in spodbuja, nam nikdar ne pusti, da bi se brez ostanka predali mirovanju, tudi če ne stopa posebej v akcijo; čeprav nam z druge strani — če na to pazimo — daje zanosno zavest, da nismo nikdar popolnoma zablodili s poti in da nismo le samoten iskatelj na svoje stroške in nevarnosti.« (18 sl.).

3. **Odklanjanje avtoritete kot »avtoritarizma« in sklicevanja na vest.** — Zoper obliko tiste ureditve Cerkve, ki ni umetna politična restavracija (82), se je v vseh časih raznovrstnih »restavracij« in zagnanosti za predrugačenje »institucij« in »struktur«, vedno znova z vso močjo zaganjala kritika. Danes je ta kritika predvsem iz političnega področja dialektično-materialistične miselnosti, pa tudi iz freudizma in nietzschejanstva. Ta kritika je ustvarila besedni zaklad, ki ga širi tisk hkrati z drugimi sredstvi množičnega obveščanja in ga kot nekaj samoumevno veljavnega sprejemajo tudi katoličani, ne da bi o stvari sploh kaj pomislili. Mnogi katoličani danes »govorijo v tujih jezikih, sami nase gledajo s tujimi očmi in se imajo za ‚odtujene', ker jim to trajno govorijo. Pri tem so tisto, za kar mislijo, da se morajo naučiti od zunaj, **zdavnaj imeli v notranjosti, a so na to le pozabili,** ker verjamejo tisto, kar jim kar naprej dopovedujejo: da edinost Cerkve ni konkretna edinost Kristusovega telesa (edinost, v kateri ima vsak ud maziljenje in enkrat za vselej že vse ve, Jud 5), temveč abstraktno sociološka edinost. Takó se od Marxa naučijo pripisovati prvenstvo **ortopraksiji** pred ortodoksijo, kakor da bi kristjanova vera ne obstajala v pritrditvi božjemu dejanju za svet in sprejemanju tega dejanja, seveda pa zato, da bi ljudje pustili temu dejanju, naj v njih samih takoj postane odločilno dejanje samopredanosti Bogu in ljudem. Če pade prvenstvo božjega dejanja, tedaj pade tudi vera; in preostane le nekrščansko ‚samoustvarjanje človeka'« (82).

Vse, kar je vnaprej danega, je pri teh ljudeh postavljeno pod »sumnjo ideologije«. Sum je izražen najprej s privešenim končnim zlogom »—izem«, ki pa more potem, ko ljudje to besedo razumejo, na zunaj tudi odpasti, ker se besede odslej nevidno drži. »Avtoriteta postane v očeh teh ljudi — kot ideologija — **avtoritarizem,** očetovstvo **paternalizem,** tradicija **tradicionalizem;** kdor reagira, postane **reakcionaren.** To je tembolj usodno tam, kjer gre za temeljne besede svetopisemskega božjega razodetja. Če kritika to spodkoplje, potem grozi nevarnost, da bo odpravljeno tudi jedro razodetja. Bog Jezusa Kristusa je bistveno Oče, moj Oče in vaš Oče hkrati (Jan 20, 17), tisti, od katerega ima svoje ime vsako očetovstvo v nebesih in na zemlji (Ef 3, 15), npr. tudi Pavlovo očetovstvo v razmerju do cerkvene občine (1 Kor 4, 15). Če bi sociološka ugotovitev, da živimo danes v ‚brezočetovski

družbi' (Mitscherlich), še več, zanešenjaška podmena, da se je kultura začela z ‚očetomorom' (Freud), tako postavlja vsebino krščanskega in cerkvenega pojma o očetu pod vprašaj, da bi postal ta pojem nerazumljiv, da bi ohranitev tega pojma o očetovstvu pomenila antisocialni, ideološki 'paternalizem', potem bi bila ideja vsega, kar je krščansko, sabotirana skozi vse plasti: od svete Trojice do kristologije in ekleziologije in prav do praktičnega vernikovega odnosa do duhovnika, zlasti do duhovnega voditelja« (83).

»Avtoriteto danes razkrinkavajo s slabšalnimi besedami, izposojenimi iz sociologije, kot družbi škodljivo ideologijo. Avtoriteta je — tako pravijo — **represija**, to se pravi nedopustno in predrzno prisvojeno omejevanje svobode, omejevanje, ki more v osebi, spravljeni pod nasilje, prebuditi le frustracijo in to osebo napraviti za pacienta pri psihoterapevtu. Na dnu takega umovanja je »določeni, zelo površni sociološki pojem svobode, pojem, ki nima nič več skupnega s krščanskim pojmovanjem, po katerem svobodo dosežemo le s premagovanjem samega sebe in se je naučimo s tem, da se držimo reda, na katerega nam kaže Cerkev (Gal 5, 1—26). Seveda morajo cerkveno avtoriteto izvajati v smislu krščanskega očetovstva in celo materinstva... Neutemeljena trditev, da je vsaka avtoriteta grajena po vzorcu državnega prisiljevanja, je že človeško, gotovo pa krščansko zgrešena. Da skrivnost občestva svetnikov obe strani privede do razvitja — z ene strani vrednoto posamezne osebnosti v njenem neposrednem razmerju do Boga, z druge strani vzajemnost vseh, od katerih nihče za ‚polnoštevilnost udov' in za 'polnost Kristusove starosti' ni pogrešljiv — tega ni mogoče podati z zgolj sociološkimi kategorijami. Tem kategorijam se sleherna neposrednost posameznika v razmerju do Boga, neposrednost, ki po krščanskem gledanju posamezniku šele daje vrednoto za občestvo, zdi kakor **privatiziranje** (ko vendar v skrivnostnem Kristusovem telesu ne obstoji nič privatnega). Vzajemna povezanost vseh pa se zgolj sociološkemu gledanju zdi isto kakor cerkvena **demokracija**, kar je **naobračanje povsem nezadostne kategorije na Cerkev. To bi namreč pomenilo, da je oblast (kratos) v rokah cerkvenega ljudstva (demos), ko vendar gospostvo nad Cerkvijo izvršuje le Kristus v imenu troedinega Boga; Kristus pa izroča duhovno pooblastitev dvanajsterim apostolom in njihovim naslednikom** (prim. Mr 3, 14), vendar tako, da pri tem neki delež prejmejo vsi (npr. drug drugemu odpuščajo grehe: Mt 6, 12 itd.). Če bi kdo hotel ‚ustavo' (zgradbo) Cerkve za vsako ceno izraziti sociološko, bi moral z Lordom Actonom reči negativno: nič ni bolj nepodobno političnemu pojmu monarhije kakor pa papeževa avtoriteta; še manj je mogoče govoriti o aristokratični prvini v zgradbi Cerkve, prvini, katere bistvo obstoji vendar v posesti dednih osebnih posebnih pravic; **in še najmanj od vsega je mogoče govoriti o demokraciji**, ker je tukaj vsaka avtoriteta prestavljena v množico posameznikov« (83—84; prim. 32, 34, 47—48, 258).

»V mrežo izvenkrščanske terminologije zapletena kritika Cerkve nujno zaide v slepo ulico, še več, v protislovje. Potem ko je živi organizem Cerkve, organizem, ki bi ga bilo treba razumeti s stališča Kristusove milosti, ožigosala kot otrdelo **organizacijo, institucijo, establishment**, stoji pred odločilnim vprašanjem: Kaj naj se sedaj zgodi pri ozdravitvi Cerkve z **institucijo?** Ali gre za ‚predrugačenje struktur', kakor zahteva ena od parol — npr., da bi domnevno monarhično cerkveno strukturo nadomestili z dom-

nevno demokratično ali parlamentarno cerkveno strukturo? A potem bi vendar spet imeli strukture, novo obliko establishmenta...; a če naj bi to funkcioniralo, bi verjetno potrebovalo mnogo obsežnejši aparat, kakor pa je aparat rimske kurije (prim. gore papirja današnjih nacionalnih in škofijskih sinod). Ali pa naj bi zaradi tega, ker po drugi paroli vsaka institucija pomeni tudi manipulacijo množice, ki jo ta institucija zajame, bilo treba prizadevati si po odpravi sleherne strukture, po brezličnem bratstvu? A o sektaški naravi takega ‚bratstva' cerkvena zgodovina dovolj pripoveduje; obenem to vključuje vsaj pojem božjega očetovstva... Edinost v uporabi tujih parol, ki v vsakem primeru nosijo v sebi smisel razvrednotenja, pri hkratni popolni needinosti glede tega, kaj naj bi nastalo iz stvarnosti, ki jo krijejo ta gesla — to priča o brezdanje topoglavi brezmiselnosti pri tem domnevno kritičnem katolicizmu« (84—85), ki v svoji radikalnosti zahaja v protislovje s samim seboj (250).

Kaj pa **vest** v odnosu do avtoritete? »Gotovo je vest za posameznika poslednja instanca njegovega nravnega delovanja. Toda če se katera skupnost znotraj katoliške Cerkve sklicuje na svojo kolektivno vest zoper kako papeževo končno besedo, je cerkvenostni duh pač že izgubljen; marsikatera integristična skupina bi danes to morala vzeti na znanje« (60—61).

Pa tudi tedaj, ko papež ne govori ravno tako, da bi dokončno hotel obvezovati vernike, je treba pomisliti med drugim obenem na to: **tudi Petrov naslednik ima vest** in se v izvrševanju svoje službe pač zaveda, da je odgovoren edinemu Gospodu Cerkve in je vernik dolžan biti poslušen papežu le tedaj in toliko, kolikor je to poslušnost Gospodu (prim. Lk 16, 16; Mt 16, 19); saj mu je naročeno, naj pase Kristusove ovce, ne svojih. (228—234).

In prav vest je tista, ki je pri posamezniku sploh pogoj, da se more papež obračati na ude Cerkve z obvezujočo močjo, z »oblastjo«. Čudno, da so tudi katoličani začeli sanjati o taki Cerkvi, ki da že tukaj na zemlji ne potrebuje nikakršne »oblasti«, izvrševane seveda v Kristusovem imenu, v njegovi moči, zaradi njegove volje in v okviru resnično cerkvenega področja. »Da v novi zavezi pojem **‚exousia' pomeni takó oblast kakor službo, bolje rečeno, oblast, ki je podeljena za služenje,** to bi ne smelo biti potrebno ponavljati kar naprej, do naveličanosti. Navsezadnje vsak državljan od predsednika navzdol do najmanjšega uradnika dobro ve: če hoče učinkovito in smotrno služiti skupni blaginji, je nujno potrebna ne le strokovna pristojnost, temveč tudi službeno (uradno) podeljena in družbeno priznana oblast. Katoličani pa naj bi nikakor ne mogli razumeti tistega razlikovanja, ki ga je glede Cerkve napravil apostol Pavel: med mesenim orožjem, ki ga Pavel odklanja, in duhovnim orožjem, s katerim more z vso pravico porušiti sleherno trdnjavo, ki se vzdiguje zoper vednost božjo (2 Kor 10, 4.5)? Exousia, ki jo je Jezus podelil dvanajsterim pri njihovi izvolitvi, more biti v latinščini prevedena edinole s ‚potestas', oblast ali pooblaščenost (nem. Vollmacht): exousia je sredstvo, s katerim so dvanajsteri usposobljeni, da morejo božjemu ljudstvu, katerega bodo ‚sodili' (Mt 19, 28; Lk 22, 30), v resnici pomagati. Ali je to nerazumljivo? Zdi se tako, kajti Jezus je — po zatrjevanju gospe Regine Bohne v knjigi ‚Das katholische System' (Benzinger 1972, 9) — zamislil ‚svobodno bratsko Cerkev', v kateri bi naj ‚šlo vse anarhično, prosto gospostva...'« (22—23).

Seveda so takšni pogledi »neozdravljivo romantični« (34); to je »življenju odtujena romantičnost« (227), odtujena tudi nečemu središčnemu v krščanstvu — učlovečenju (prim. 238).

4. **Sprejemanje plotinizma in Schellingovih kategorij.** — Precej obširno prikazuje Balthasar naziranje, ki ga je o Cerkvi v zadnjem času razvil M. Légaut, nekdanji profesor matematike v Rennesu in vodja duhovnih skupin, vzporednic k skupinam nemškega mladinskega gibanja. — »Mati, ti me nisi varala. Hvaljen bodi on, ki te je poslal med ljudi, da bi sam sebe nadaljeval. Tebi se imam zahvaliti, da sem začel verovati in sem videl.« Takó je pisal Légaut leta 1933. Zdaj, nekako od leta 1970 naprej, velja pri njem le še srečanje absolutno samotnega človeka v svojem polomu z absolutno enkratnim Kristusom, medtem ko vse na Cerkvi ostane v megli dvoumnosti: Cerkev je po njegovem mnenju blagodejna kot poziv, zvodljiva kot legalistična »avtoriteta«; in sicer mu je ta dvosmiselnost Cerkve nepremagljiva, ker mu **protislovje** med vsem, kar se nanaša na Kristusa, in vsem sociološkim velja za nekaj konstitutivnega (101).

V svoji zamisli o prihodnji Cerkvi predvideva Légaut — mogli bi reči, z rousseaujevsko naivnostjo — kvalitativno predrugačenje avtoritete: veljala naj bi pravzaprav le še osebnostna avtoriteta (tj. »pnevmatična pristojnost«) v hoji za Jezusom, ki da je resnično avtoriteto (oblast) imel le na temelju moči, ki jo je izžarevala njegova osebnost. Današnji čas bi — meni Légaut — tudi ne prenesel in ne razumel sploh nikakršne druge avtoritete kakor le avtoriteto spodbude (zato govor o »religion d'appel«: str. 100). Danes gre za to, da udje Cerkve izžarevajo osebnostno avtoriteto. — Nastopiti bi morala najbolj skrajna decentralizacija«, takó, da bi vsak posamezen škof resnično mogel spet postati tisti duhovni oče in voditelj, ki more Jezusove učence osebno voditi in vzgajati v krščanski odgovornosti. Papeževa oblast je bila sčasoma neprimerno raztegnjena, njegovi posegi so se množili odveč; odslej bi se smel oglašati le še »subsidiarno«. A tudi škofije, ki bi jih bilo treba pomnožiti, bi morale biti »očiščene« od ropotije svojih mnogoterih komisij, katerih delavnost je prazen duhovni tok (101—102).

Polno vrednega upoštevanja zrnja! Vendar pa namešanega v tisto, kar H. U. von Balthasar imenuje **»duhovni platonizem«**, ki prav takó ni skladen z živo Cerkvijo, kakršno je hotel Kristus, da bi po njej odreševal telesnoduhovne in zgodovinske ljudi, tako kot bi bilo zanje primerno, kakor ni z njo skladen »izsušeni strukturalizem« (25). Natančneje govorjeno gre tu za **plotinizem**, čeprav je pač nezavesten. Balthasar pravi: »Zadaj za Légautovo idejo o Cerkvi se dviga duh Plotina. On, Plotin, je danes bolj živ kakor kdajkoli. Kajti Plotin je duh tiste religioznosti, ki napravlja, da je tisto poslednje, tisto, za kar pravzaprav gre, nekaj neizrekljivega in nadpojmovnega, s tem pa zanikanje božje Besede, ki je postala meso. Ta plotinizem srečamo v katoliškem mišljenju današnjega časa vsepovsod; pri izbranih duhovih, kakor je to Stanislas Breton (‚Foi et raison logique': Seuil 1971) ali pri raziskovavcu viktorincev Pierru Hadotu... Pri Légautu je to morda dediščina generacije, ki je z zgodnjim Avguštinom in z zgodnjim Newmanom ter s Kierkegaardom načelo ‚Bog in jaz sam' hotela postaviti v žarišče religije; pri tem pa je pozabila, kako zelo je postala za Avguština in Newmana Cerkev objektivni, v svojem bistvu nedvoumni posredujoči medium, in to

pri vsej kritiki, ki je ne eden ne drugi nista prenehala izvajati ob izkustvenem liku Cerkve. Plotinsko-budistični solipsizem v razmerju do Boga degradira Cerkev — vsem Légautovim protestom navkljub — na stopnjo ravno tiste **abstraktne** (abstraktne zato, ker neprave) edinosti, ki jo ločuje od konkretne edinstvenosti Jezusa Kristusa« (102—103).

Sploh se danes med katoličani pogosto pojavljajo nazori o Cerkvi, ki se izdajajo za nove, a niso čisto nič novi. To pokaže Balthasar npr. tudi ob **Schellingu.** Ta je sredi prejšnjega stoletja v svojih zadnjih dveh predavanjih o filozofiji in razodetju postavil antitezo med **»petrinsko«** (katoliško) **»pavlinsko«** (protestantsko) **in »joanejsko«** (vzhodno ali pa sintetično prihodnjo) Cerkvijo. To je izvedel z ostro protikatoliško ostjo, ker se mu je bilo treba braniti pred očitkom »katoliziranja«. Tipično za to shemo je, da načela, ki jih simbolizirajo Peter, Pavel in Janez, Schelling ne razbere konkretno iz njihovih (realno simboličnih) likov, marveč v skladu z njihovimi domnevno nasprotujočimi si momenti, vzetimi kot abstrakcije. Poslušajmo utemeljevanje: »Očiten Kristusov namen je bil, naj bi **bila** vsa (!) avtoriteta pri Petru in naj bi jo **on** izvajal. V nasprotju (Widerspruch, ne le Gegensatz) pa stoji izredna poklicanost Pavla, ki svojo službo prejme neposredno od Gospoda in je s tem razglašen (!) za neodvisnega od Petra. S to očitno namenskostjo se Pavel zavaruje zoper vsako odvisnost od Petra; in to razločno kaže: Pavel se je zavedal, naj bo od Petra svobodni princip, od njega neodvisna avtoriteta (!)« (123—124).

Tukaj je pri Schellingu postavljeno popolnoma nezgodovinsko nasprotje, ki namenoma prezre, kako so Pavlu Peter in Janez skupaj z Jakobom »podali desnico vzajemnosti« (Gal 2, 9), izigrava medsebojno dve »avtoriteti« in zataji Pavlovo realno avtoriteto v cerkvenih občinah — samo da bi Schelling Pavla napravil za abstrakni »princip« (reformatorične) »svobodnosti od tiste stroge postavnosti«, ki da jo uteleša Peter in s »katero se je vse moralo začeti«. A to zadnje je ponovno nezgodovinsko, ker petrinsko načelo, umevano kot »stroga postavnost«, prav gotovo ne označuje začetka cerkvene zgodovine.

Toda čemu se zanimati, kako je dejansko bilo! Schelling (in z njim njegovi ponavljavci) hoče vendar nekaj drugega: zoper vidno, s službo in zato z »oblastjo« (seveda v vsakem trenutku podrejeno Kristusovi, in vedno res služečo oblastjo) oskrbljeno Cerkev teži po »tisti šele zares **vsesplošni** (allgemeine) Cerkvi, ki da jo je treba zgraditi v Duhu in ki domnevno more obstajati le v popolnem razumevanju krščanstva, v resnični stopitvi krščanstva z vsesplošno znanostjo in vednostjo. Schellingu gre torej za Cerkev človeštva (če je tukaj Cerkev sploh še prava beseda), za Cerkev, v kateri vera preide v vednost (Wissen) in se v tej vednosti razpusti. Na poti do te Cerkve more biti protestantizem... le prehod, posredovanje, antiteza. Ta Cerkev, pravi Schelling, je pravzaprav še vedno v prihodnosti; to je joanejska, Cerkev, ki bo šele resnično vsesplošna Cerkev. Razen tega je ta Cerkev utopična: Cerkev drugega, novega Jeruzalema, ki jo je Janez videl, kako je prihajala z neba; in v njej sta enako vključena poganstvo in judovstvo; to je Cerkev, ki obstoji sama po sebi, brez slehernega siljenja, ki bi jo omejevalo, brez zunanje avtoritete, naj bo ta avtoriteta kakršnakoli, saj vsakdo pride prostovoljno zraven. To bo tista šele resnično javna (öffentliche) religija... kot

religija človeškega rodu, ki v njej ta človeški rod dobiva v last hkrati najvišjo znanost«. In Schelling, ki je globoko prepričan o nepreokrenljivosti izvršene reformacije, pristavlja: »Drugačno kakor tako krščanstvo ne more biti več krščanstvo Nemca. Po reformaciji moremo krščanstvo imeti za naše le takó ali pa sploh nič več ne.« (124—125).

Po takšnem gledanju, ki je v bistvu estetsko, more petrinsko načelo biti seveda le **premagana** preteklost. Ali je pa to skladno s sv. pismom nove zaveze, o tem se Schelling sploh ne sprašuje. Pa tudi tisti kristjani ne, ki gredo nezavestno za Schellingom, s tem pa tudi za plotinizmom ali kakim drugim -izmom.

5. **Katoliški »in« in razni »soli«.** — Zelo lepo in globoko ter za ustrezno gledanje na Cerkev ter njene službe in naloge izredno razsvetljujoče je tisto, kar Balthasar — seveda ne kar »iz glave« in apriorno, ampak na temelju sv. pisma, branega v luči izročila — pove o resnični vlogi in liku Petra, Pavla, Janeza in Marije (glej 125—188!). V Cerkvi, kakršno je hotel Kristus, morajo biti vedno hkrati vse štiri prvine: petrinska, pavlinska, joanejska in marijanska. Koeksistenca »službe«, »karizme«, in »ljubezni«, joanejske in marijanske! (Prim. 133—136). — »Pomembno je vedeti, da niti Marija niti Peter nista edina predstavnika in realna simbola cerkvene edinosti; Janez ima naravnost posredujočo vlogo, ki preprečuje, da bi se Cerkev raztrgala v dva ločena dela. Le da Janez sebe razumeva v svoji 'službi sredine' edinole v stopanju v ozadje. On 'ostane', toda v ozadju, z nikakršno prednostjo neumrljivosti odlikovan (Jan 21, 23)... Nikakor ne more njegovo realno-simbolično mesto ostati prazno in brez nasledstva: to mesto zasedajo predvsem svetniki, ki imajo tako rekoč neslužbeno cerkveno poslanstvo in jih v njihovi pristnosti spoznamo po tem, da vzpostavljajo zvezo med marijansko in petrinsko Cerkvijo, tudi potem obe potrjevaje, če s tem dospejo na navidezno brezprostorno mesto. **Resnično** joanejska Cerkev ni 'tretja', 'duhovna' Cerkev po petrinski in pavlinski, marveč tista, ki je namesto Petra stala pod križem, da bi tam zanj sprejela marijansko Cerkev« (186—188). — In »naj nikar ne pozabimo: tukaj ni ničesar mogoče deducirati: vse temelji na paradoksih zgodovinskega evangelija« (190).

Upoštevanje vseh »štirih principov« v Cerkvi spada k tistemu, kar imenuje Balthasar **katoliški »in«.** Sarkastično pripominja, da so ljudje, ki se »nikdar niso naučili ravnotežja [Schwebe]. Svojo Cerkev gradijo na lastni skali, svoje življenje oblikujejo po lastnih naziranjih in načelih, ki si — ne da bi hoteli to priznavati — prisvajajo takšno nezmotljivost, ki kar naprej izreka definicije, medtem ko papež to stori le povsem izjemoma in le v obrambo ter blagor celotne Cerkve. Zato tudi na temelju svojih »nezmotnih« načel vedo, da je papež ali tog, nesodoben tradicionalist ali pa skrivni modernist in morda celo prostozidar« (248—249).

»Svojeglavost tistega, ki v svojih zamislih ne more v ničemer popustiti, je nasprotje od njega, ki ima pogum, da se odloči za katoliškost resnice in prestavi težišče svoje eksistence v konkretnega Kristusa, ki je po Avguštinovih besedah 'totus Christus'. Spoznal je brezupno delnost svojega lastnega duhovnega obzorja in priznava, da mu je potrebno dopolnilo. Saj je vendar le ud na skrivnostnem telesu; in celó, če bi bil oko, bi potreboval za to, da bi mogel ostati oko, funkcioniranja drugih udov. — Neredki katoličani

so trditev pisma Efežanom, da je Cerkev polnost Kristusa in s tem polnost vse resnice, označili za drzno prevzetnost nasproti drugim religijam in svetovnim nazorom. Ali pa so dovolj pomislili na to, kar izkazuje svetovna zgodovina? Da je namreč mogoče vsako herezijo, ki jo je obsodila Cerkev, izkazati kot del, ki sam sebe poabsolutizira. To se začne z Irenejevim bojem zoper gnostike, ki medsebojno ločujejo naravo in milost, staro in novo zavezo, duha in telo, ki obdržijo potem nekega takega Jezusa, ki nima nikakršnega Očeta, ki ni odrešil sveta, marveč ta svet prepušča njegovemu obupu. Vselej, kadar je bilo treba v Cerkvi kaj definirati, je šlo za to, da bi celoto rešili zoper absolutizacijo delnega vidika. Celoto, v katero je mogoče le verovati in jo adorirati, zoper del, katerega domnevno razumemo in imamo pregled čezenj ter ga obvladujemo. Zelo pogosto tako absolutizirajo del nasproti celoti v pobožnem mnenju, da so s tem izkazali Bogu neko uslugo. Reformatorični **'soli'** — sola fide, sola scriptura, soli Deo gloria — trdijo o sebi, da branijo božjo vsemogočnost zoper samovoljne posege stvari na področje, ki pripada le Bogu. Če pa pogledamo natančneje, vidimo, kako dejansko prepovedujejo Bogu, da bi bil kaj drugega kakor on sam (torej ne človek, če mu pride na um, da bi to hotel biti); ki prepovedujejo Bogu, da bi bil kje drugje kakor v nebesih in bi svojo stvar — svoj 'plasma', pravi Irenej — takó oblikoval, da more z duhom, ki ji je živo vdihnjen, in z božjo besedo, ki ji je podarjena, resnično odgovarjati Bogu. Kakor da bi se Bog omadeževal, če bi z nekom drugim, kakor je on sam (saj ta drugi vendar izvira iz Boga), hotel skleniti ženitovanjsko zedinjenje!« (249).

K. Barth — nadaljuje Balthasar — ne more trpeti »katoliškega in« in pravi: Teologija 'in' raste v vseh poganjkih iz **ene** korenine. Kdor reče 'vera **in** dela', 'narava **in** milost', 'razum **in** razodetje', ta mora na svojem mestu dosledno in nujno reči tudi sveto pismo **in** izročilo'. To ... je le izraz, **en** izraz za to, da je bila prej vzvišenost Boga v njegovem občestvu s človekom zrelativizirana« (KD I/2, 619—620). In Balthasar pripominja k temu Barthovemu modrovanju: »Ali ne bi morali prej reči: Ta 'in' je izraz za to, da stvar Bogu pušča njegovo vzvišenost, da pušča, naj bo Bog tudi zunaj samega sebe on sam, res Bog; da pušča Bogu svobodo, naj bo Bog kot Stvarnik, ki je podelil svobodo, tudi Odrešenik, 'po katerem, s katerim in v katerem' moremo slaviti Očeta v Svetem Duhu? Morda katoličan dovolj pogosto potrebuje svarečega prsta, da ne postane niti mlačen niti prešeren; toda zadosti svetnikov ima v svoji Cerkvi, ki mu morejo vlivati pristnega smisla za božanskost Boga« (249—250).

Kljub temu pa »svetniki nikdar niso tiste puščobne tete (k njim ne smemo šteti K. Bartha, ki je razumel in ljubil Mozarta), ki so iz poklica zamerljive, ki — na kratko povedano — ne bi imeli nikakršnega humorja, če smemo s to besedo označiti s katoličanstvom neločljivo povezano, skrivnostno, a nespregledljivo karizmo, ki je enako manjka vsem 'progresistom' in vsem 'integristom', zadnjim pogosto še bolj kakor prvim. A oboji so godrnjači, škodoželjni satiriki, oporekovavci, kritikastri, jedki sramotivci, ki vse najbolje vedo, zakupniki nezmotljive sodbe, preroki, ki sami sebi dajejo legitimacijo preroštva, skratka, fanatiki (beseda, ki prihaja od fanum, svetišče: torej besneči 'varuhi praga', ki jih je obsedlo božanstvo). Čemerni so, kakor je bil ves janzenizem, ki se je kakor strupena rosa skozi stoletja

dolgo spuščal nad duhovno življenje Francije — morda sta šele Claudel in Bernanos popolnoma brez njega. Seveda so predvsem kritični. Potem ko so čisti, praktični in presojajoči razum vseskozi prekritizirali, ne preostane zanje nič več kakor kritika, tista resnična 'stvar na sebi' [Ding an sich], ki vse zmelje, kar ji pride pod mlinske kamne: mišljenje o Bogu, govorico, v kateri je izraženo to mišljenje, sleherno obliko javljanja Boga (s 'Poskusom kritike vsega razodetja' je Fichte začel svojo kariero), sleherno podobo njegove Cerkve. Seveda pa je 'kritični katolicizem' v tisti radikalnosti, kakor sam sebe zamišlja, protislovje v samem sebi. **Kar je, bi ne smelo biti ali pa bi moralo biti drugače.** 'Spremenitev sveta' ['Weltveränderung'] — to ostane vseprekrivajoča kodeksna beseda teh ljudi, ki so brez humorja in se oprijemajo principov. Togi so, medtem ko je katoličan prožen, vodljiv, odjenljiv, in sicer zaradi tega, ker se njegova odločnost naravnava ne na samega sebe in na lastno mnenje, temveč na to, kar je vedno večje — na Boga. Fanatično prezreli so (kot progresisti) ali fanatično nedorasli (kot integralisti, ki trkajo na oprijemljivo jasno izvajano papeško avtoriteto in povzdigujejo na raven dogem reči, katere to niso, npr. obhajilo v usta ali Bog ve kakšna prikazovanja Matere božje in še več takega). In kakor fanatiki reformatorskih 'sólov' po železnem zakonu filozofije zgodovine zapadajo preobratu v nasprotje in s tem v shizofrenijo dialektike, tako se danes obe obrobno-katoliški skrajnosti, namreč skrajnosti progresizma in integrizma, kar naprej spreminjata ena v drugo ter se spet in spet provokatorsko in tudi dialektično druga drugo prikličeta na dan« (250—251).

»Gotovo! Vsakdo v katoliški Cerkvi ni tak, kakršen naj bi bil: svet. In ne posreči se vsem tisto ravnotežje, ki smo ga hoteli označiti z opozorilom na humor... Knjigo o humorju bi bilo treba še napisati. Kratko poglavje nam je podaril Goethe v svojem 'Filipu Neriju, humorističnem svetniku'... A kolikšna vedrost je že pri Ireneju, ko predira lesketajoče se miljne mehurčke (gnosticizma)... Péguy govori o 'prožni morali' in o 'togi morali' — o usmerjenosti, ki jo v razmerju do življenja najdemo tudi med kristjani. Vendar nima za Péguya 'prožnost' nič opraviti z laksnostjo; nasprotno, zahtevna je do človeka in do njegove ljubezni mnogo bolj kakor pa 'okorelost'. — Smiselno bi bilo podati s tega stališča celoten pogled na papeštvo: Papeštvo in diplomacija, papeštvo in humanizem (od Damaza prek Gregorja I. pa prav do Gregorja XVI. in do teksta Pavla VI.); papeštvo in popustljivost v vseh rečeh, ki niso bistvene; in popolna nepopustljivost edinole tam, kjer morda neopazen odklon, en sam jota (homoiousios namesto homoousios), pomeni skrito ledeno goro, ob kateri bi se morala morda razbiti celotna ladja Cerkve. Morda smemo reči: če niso vsi papeži ustrezali temu posebnemu 'poklicnemu etosu' — zlasti tedaj ne, če je bila Petrova služba pokrita s senco državnih oblasti — je vendarle bilo v pojmu in posebnem etosu njihove naloge vsebovano to, da so bili taki« (251—253).

6. **Nujno potrebna kontestacija.** — Ko neredki zahtevajo, naj bi »Rim priznal in odkril vse svoje napake«, pripominja k temu Balthasar: V marsikaterem mejnem primeru more biti sporno, na kateri strani je »resničnejša resnica«: ali v brezobzirnem odkrivanju lastnih slabosti ali pa v pokrivanju tuje krivde s plaščem ljubezni. Ugovor je blizu: Ni na krivcu,

da bi razprostrl te plašče čezse, marveč — če je krivec priznal svojo krivdo — vsekakor na tistem, ki odpušča. »Toda tukaj nastopi vprašanje: Kdo je krivec: izolirani Rim? Ali ne mi katoličani, mi vsi? In kdo odpušča Rimu: morda mi teologi, mi zaljubljenci v 'resničnost' [Wahrhaftigkeit], mi karizmatiki, ki hočemo še enkrat prenašati 'cerkveni establishment' (Hans Küng, Wahrhaftigkeit, 20) in njegovo 'hinavščino' (Küng, pr. t., 46) — ali pa ne marveč Bog nam vsem? V našem stoletju se je začel nov patos krščanske 'Wahrhaftigkeit' z mladinskim gibanjem: sadovi so dozoreli tam, kjer je postalo razločno, da je človek ob opisanem kriteriju 'izkušene' vere sam imel v lasti resnico) in je mogel izrekati sodbe. S tem je postal 'živi' in 'resnični' ali resnicoljubni [Wahrhaftiger] kristjan merilo za (domnevno tudi biblično) resnico: on more bedni 'skelet' institucije do dna prerešetati s svojimi sodbami... Tukaj obtožuje J. Daniélou 'bojazljivost mnogih današnjih intelektualcev, ki se razhajajo od vsakega izvajanja avtoritete, tudi če je izvrševana avtentično. **Celotna** Cerkev, tako nadaljuje, 'mora sámo sebe neprestano kontestirati, v imenu Jezusa Kristusa, ker mu ni dovolj zvesta'...« (263).

Resnično merilo za »odkrivanje in zakrivanje, za obtoževanje in odpuščanje, za vključevanje in izključevanje« dobimo le tedaj, če se spet vrnemo k pravemu gledanju na Cerkev, na upoštevanje celotne ekleziološke sheme, »petrinskega, pavlinskega, joanejskega in marijanskega načela«, in sicer v celotnem prostoru Cerkve. Gre za »aletheuein en agapei« (Ef 4, 15) in ne »en gnosei«, za uresničevanje resnice v ljubezni, ne v gnozi. Ljubezen pri tem ne omejuje resnice in njenega delovanja, a oblikuje in določa jo: daje ji vseobsegajočo mero. Znotraj te »ograje« more obstati trditev: »Jezo je treba v Cerkvi danes naravnost rehabilitirati« (H. Küng, Wahrhaftigkeit, 18). More se sklicevati ne le na Jezusovo jezo, marveč (bolje!) na Pavlovo jezo zoper prestopke mejá in zoper fanatizme ljudi »iz Jakobove okolice«. — »**A ta jeza bi pri tem ne smela pozabiti, kaj vse je Pavel storil za Jakobovo občino v Jeruzalemu,** ne samo gmotnega, marveč duhovnega, ko se je zaradi ljubega miru in zaradi edinosti Cerkve in zaradi tega, da bi se bilo mogoče izogniti razkolu, na Jakobov nasvet v templju podvrgel judovskemu običaju (da bi pokazal, kako je še vedno zvest postavi: Apd 21, 24: morda največji zgled 'žrtve razuma' — sacrificium intellectus — v zgodovini Cerkve), in so ga pri tej priložnosti prijeli Judje (moderni človek bi dejal: izdali so ga kristjani) in izročili poganom. **Kdor ne vidi te Pavlove reakcije in si je ne vzame za zgled, nima pravice, da bi bil znotraj Cerkve jezni oporekovavec.** Tudi ne bo pustil, da bi šla mimo 'Petrova' reakcija, saj (v enem najpoznejših spisov nove zaveze) doni kakor odmev na dogodek iz Antiohije (2 Pet 3, 15.16). Vzdih ordinariata nad genialnimi, za povprečje črede vse preveč globokoumnimi spisi ljubega brata, spisi, ki jih Peter pokriva s svojo avtoriteto — ta vzdih hvali modrost teh spisov, ugotavlja njihovo soglasje z izročenim naukom, katerega on [Peter, ordinariat] varuje, ki pa pred temi spisi svari tiste, ki so v veri nedozoreli in jim manjka ravnotežja. Ljubeznivo postavlja pri tem Pavlove spise v celotno miselno zvezo z 'ostalimi pismi', ki bi jih bilo vse skupaj mogoče preobračati. To je cenzura znotraj cerkvene ljubezni, nujno potrebna, če naj Peter oskrbuje svojo službo, natančno tako nujno potrebna, kakor je bil potreben Petrov

prednostni vstop v prazni grob mimo Janeza, ki čaka, da bi najprej Peter 'uradno' preiskal, kako je s stvarjo . . .« (264—265).

»Seveda se mora tudi Peter vedno znova učiti in se pri tem orientirati, ne samotno ob ideji svoje službe (to bi ga moglo zapeljati k precenjevanju te službe), marveč prav tako ob vseobsežni celoti Cerkve . . . To se pravi, da more papež svojo službo plodovito opravljati za vse le tedaj, če ga cerkveno — tudi sredi vsake parakleze ali kontestacije — **priznavajo in ljubijo. Če pa udje Cerkve njegovi službi nasprotujejo in jo odklanjajo, potem v nepokorščini do Kristusa in njegovega evangelija razcepljajo tisto enoto med 'Petrom' in 'Pastirjem', ki jo je Kristus spojil,** pa naj to delajo pnevmatiki, teologi ali eksegetični pozitivisti. Če ti ne ljubijo Petrove službe, se sami izločajo iz cerkvene skupnosti, katere enoto konkretno ostvarja **Sveti Duh** ljubezni. Tako ima kdo toliko več pravice do kontestacije, čim bolj dopušča, da Duh svetosti vlada v njem samem. Svetniki so vzorniki prave kontestacije, pri tem pa je še vedno treba pomisliti na to, da 'svet' (svetost) na zemlji ostane tudi analogen pojem . . . In mnogokrat je bil že sam nemi pogled, kakršen je pri Frančišku Asiškem (z vso njegovo spoštljivostjo do klera), najbolj učinkovito oporekanje zoper napake 'petrinstva'« (259—261).

H. U. von Balthasar je zares »priča za Kristusa v Cerkvi«, vseskozi tudi v knjigi »Der antirömische Affekt«, v kateri je — kakor pravi naznanilo knjige — »neizmerna snov strnjena v nekaj glavnih tém in v značilne zglede«. Lahko bi celo rekli, da gre tukaj za eno samo témo: za »lik službe«, ki jo je Kristus vgradil v Cerkev in ki kot taka ter neodvisno od osebe, ki je nositeljica te službe, nosi v sebi lik križa« (290—291; prim. tudi 20, 42, 81—82, 94, 112, 150—151, 175, 260, 293—294). In odnos do te službe (zato pa tudi do protirimskega afekta) je bistveno odvisen od razmerja do konkretnega Kristusovega križa, križišča (»Knotenpunkt«, pravi Balthasar v »Wer ist ein Christ«, 66 ss.) celotne vsebine »skrivnosti, od večnih časov primolčane, zdaj pa razodete« (Rimlj 16, 25). Ob tej knjigi se človek, če jo res dobro preuči in se ne ustraši silne erudicije in nenavadne miselne intenzivnosti, lahko nauči polno dragocenih stvari, kakršnih težko najde celo v najboljših ekleziologijah in jih je bilo mogoče v tem poročilu komaj nekoliko nakazati. Obenem more z vso zaželeno jasnostjo spoznati, kako kratkovidno in škodljivo ravnajo ljudje, ki hočejo sicer biti iskreni katoličani, a celo v takih časih, kakršni so naši, ne znajo najti v nastopih Petrovega naslednika koristnih zrn, marveč se zaganjajo v pleve in tako zase in za druge izgubljajo moči in prilike, ki bi jih bilo treba uporabiti za evangelizacijo, najprej seveda s pričevanjem življenja, s pričevanjem svojega življenja — ne z »gorečimi« pozivi, naj bi vendar začeli takó živeti »tam zgoraj«.

20. februarja letos je 80-letnico rojstva obhajal véliki francoski teolog svetovnega slovesa Henri de Lubac. Hans Urs von Balthasar pravi o njem, da je to »najbolj resnično teolog našega časa«. Isto lahko rečemo o Balthazarju.

A. Strlè

TRIDENTINSKI KONCIL O DOLŽNOSTI SPOVEDI VELIKIH GREHOV PRED OBHAJILOM

Zakonik cerkvenega prava govori v dveh kanonih o dolžnosti, da se je treba spovedati velikih grehov pred obhajilom. Za vse katoličane velja: »Komur teži vest smrtni greh, ta naj ne hodi k svetemu obhajilu brez zakramentalne spovedi, čeprav še toliko misli, da je obudil popolno kesanje; če pa je sila in ni spovednika na razpolago, naj prej obudi popolno kesanje« (kan. 856).

Za duhovnike Zakonik posebej določa: »Če se duhovnik zaveda smrtnega greha, naj se ne drzne maševati brez zakramentalne odveze, naj še tako meni, da je obudil popolno kesanje; če pa je maševal, samo da je obudil popolno kesanje, ker ni bilo spovednika na razpolago in je bila sila, se mora čimprej spovedati« (kan. 807).

Oba kanona povzemata določbe tridentinskega koncila (DS 1646—1647, 1661). Vsak katoliški teolog, pa tudi dušni pastir in laik, bo zato priznal obveznost spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila, saj to obveznost poudarjajo tudi najnovejši odloki apostolskega sedeža. Gre le za vprašanje, ali je ta dolžnost božjepravna ali cerkvenopravna. Če hočemo to raziskati, moramo upoštevati predvsem učenje tridentinskega cerkvenega zbora. Da bomo nauk koncila bolj jasno dojeli, bo koristno pogledati teološki razvoj našega vprašanja, o katerem so začeli bolj temeljito razpravljati od srede 12. stoletja naprej. Naslonili se bomo predvsem na knjigo Louis Braeckmans, Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente, Gembloux 1971.

1. Pred tridentinskim koncilom

Pomemben mejnik glede našega vprašanja pomeni 4. lateranski koncil 1215; ta sicer ni neposredno govoril o obveznosti spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila, pač pa je uzakonil dolžnost vsakoletne spovedi in obhajila v velikonočnem času. Veliki sholastiki so odslej splošno učili glede dolžnosti spovedati se velikih grehov pred obhajilom. Louis Braeckmans, ki se je posebej ukvarjal s tem vprašanjem za dobo od 12. stoletja do konca tridentinskega koncila, pravi, da pred 1215 ne bi mogli govoriti o običaju, ki bi imel za vso Cerkev moč zakona. Spoved velikih grehov pred prejemom obhajila je bila prej v navadi, a ni bila obvezno pravilo. Za čas od 1150 do 1215 imamo premalo prič, da bi mogli sklepati na splošno zapoved glede spovedi velikih grehov pred obhajilom (n. d. 116).

Po letu 1215 so pokrajinske sinode vedno bolj poudarjale dolžnost glede spovedi velikih grehov pred obhajilom, posebej za duhovnike. Albert Veliki in teologi za njim so izrečno učili o tej dolžnosti. Vendar kaže, da so v tem času kanonisti temu še nasprotovali. Še v 15. stoletju je kanonist Panormitanus rekel, da ga utemeljevanje velikih sholastikov ne prepriča. Pravi, da se ljudje slabo drže pravila, da je treba pred obhajilom spovedati se smrtnih grehov (L. Braeckmans, n. d. 35—36, 196, op. 18). Vendar je nauk velikih sholastikov s Tomažem na čelu le povzročil, da je mnenje o potrebnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom, ki je bilo v 13. stoletju

še »communior«, postalo v 14. in 15. stoletju »doctrina communis«, ko se je vedno več pokrajinskih sinod zavzemalo zanj.

Vendar so v tem času vsi avtorji dopuščali v nekaterih primerih izjeme od splošnega zakona, ko je bila zadostna priprava na obhajilo popolno kesanje. Razen v teh izjemnih primerih so teologi po zgledu Alberta Velikega večinoma učili, da dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom veže pod velikim grehom. Nekateri pa so mislili, da ta dolžnost veže pod malim grehom.

Dolžnost glede spovedi velikih grehov pred obhajilom so različni avtorji različno utemeljevali. Le redki komentatorji prvega pisma Korinčanom so stavek »Naj torej vsak sebe presodi in tako jé od tega kruha in pije iz keliha« (11, 28) razlagali v smislu obveznosti spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila. Mnogo bolj kakor za dokaz so to vrstico uporabljali za ponazorilo v smislu dolžnosti.

Avtorji se tudi niso klicevali na prejšnje koncile kot na dokaz za dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom. Pač pa so po zgledu sv. Tomaža večkrat dokazovali obveznost spovedi na podlagi odloka 4. lateranskega koncila Omnis utriusque. Kakor velja pred velikonočnim obhajilom dolžnost spovedi, tako velja za vsako obhajilo, če se kristjan zaveda velikega greha.

Navajali so tudi različne teološke dokaze, npr. spoštovanje do evharistije, nujnost čimboljše priprave, ki jo omogoča le zakrament pokore. Večina avtorjev, med njimi tudi največji, je utemeljevala takšno spoved iz eklezialnega vidika: evharistija je zakrament Cerkve; kristjan se mora prej v zakramentu spraviti s Cerkvijo, preden prejme zakrament edinosti (L. Braeckmans, n. d. 117—118).

Zelo značilna je doba od nastopa protestantizma do 1551, ko so na tridentinskem koncilu obravnavali naše vprašanje. Med katoliškimi teologi se je začelo živo razpravljanje, prava polemika, in sicer ne zaradi Lutrovih stališč, pač pa zaradi spisov kardinala Kajetana, največjega takratnega katoliškega teologa. Ko je komentiral Tomaževo Summo, je zapisal, da ne najde nobenega razloga, niti v pozitivnem niti v naravnem niti v božjem pravu, ki bi pod velikim grehom obvezoval spoved velikih grehov pred obhajilom. Grešnik, ki obudi popolno kesanje nad svojimi velikimi grehi in takó prejme obhajilo, ne greši smrtno, čeprav bi mogel prej dobiti spovednika. Le dve zapovedi imata glede na obhajilo absolutno veljavo: prejemanje obhajila in prejemanje obhajila s skesanim srcem (s popolnim kesanjem). Tudi za prejem drugih zakramentov zadostuje popolno kesanje. Vendar bo teolog vsem svetoval, da se pred obhajilom spovejo svojih velikih grehov. Takó postane kristjan vreden obhajila ne le v božjih očeh, temveč tudi v očeh Cerkve (prim. Tomaž Akvinski, Summa theologica, Leonova izdaja XII, 232—233). Drugje je zapisal: »Kdor gre k obhajilu, ne da bi obudil popolno kesanje nad smrtnim grehom, ki se ga zaveda, greši smrtno,... kdor gre k obhajilu brez spovedi, če je pameten vzrok, da ne gre k spovedi, je opravičen, ker zapoved spovedati se pred prejemom obhajila ni niti božjepravna niti po pozitivnem pravu, razen enkrat na leto« (Summa de peccatis et novi testamenti jentacula, Romae 1525, fol. 24; prim. L. Braeckmans, n. d. 93—99).

Kajetanovo mnenje je naletelo na ostra nasprotovanja. Nekateri avtorji so v polemiki z njim zagovarjali božjepravnost spovedi velikih grehov pred obhajilom. Posebno stališče je zavzel Medina; ta je zavrnil dokaze, ki so jih splošno navajali za dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom, a vseeno zagovarja to dolžnost. Dolžnost spovedi sledi iz običaja, ki velja v vsej Cerkvi in ima moč zakona. Ta običaj je celo močnejši kakor človeški zakon. Nihče pred Medinom ni tako poudarjal veljavnosti in zakonite moči cerkvenega običaja glede spovedi pred obhajilom (prim. J. Medina, De Poenitentia eiusque partibus, Ingolstadt 1571, 126—128; prim. L. Braeckmans, d. d. 99—101; 118—119).

2. Nauk tridentinskega koncila

Nauk tridentinskega koncila moremo razumeti le v zvezi z zmotnimi protestantskimi nazori, ki so jih koncilski očetje in teologi strnili v posebne stavke. Za naše vprašanje je pomemben protestantski nauk, ki je obsežen v naslednjem stavku: »Vera sama je zadostna priprava za prejem evharistije; spoved zanjo ni nujna, ampak svobodna, zlasti učenim; ljudje za veliko noč niso dolžni prejeti obhajilo« (C. T. VII, 1, 114).

Ko so na tridentinskem koncilu 1551 obravnavali naše vprašanje, so najprej razpravljali teologi, ki so bili soglasni, da je prvi del stavka, po katerem je vera sama dovoljna priprava na evharistijo, heretičen. Glede drugega dela stavka o svobodnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom so bila tri mnenja:

1. Nazor je heretičen, ker je obveznost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom božjepravna.

2. Nazor ni heretičen, ker ni po božjem pravu, da se mora tisti, ki se zaveda smrtnih grehov, pred obhajilom spovedati. A ta nazor je napačen in pohujšljiv, ker je usmerjen proti zakonu in izročilu Cerkve in ker more voditi do zlorab.

3. Nazor ni heretičen niti napačen, kajti dovoljna priprava na obhajilo je popolno kesanje, ki vključuje željo po prejemu zakramenta pokore v primernem času. Ti manj številni teologi so se sklicevali na Kajetana in nekatere druge teologe.

Ko so o vprašanju razpravljali koncilski očetje, so bila mnenja prav tako deljena, kakor so bila pri razpravljanju teologov. Večinoma so se zavzemali za 2. mnenje teologov.

Ko je bil glede naše snovi oblikovan kanon, je v debatah doživel še nekaj sprememb. 11. oktobra 1551 so sprejeli Odlok o presveti evharistiji. Z njim so sprejeli tudi 11. kanon (DS 1661) in 7. poglavje Odloka o presveti evharistiji (DS 1646—1647), ki obravnavata našo snov. Največjo dogmatično vrednost ima kanon, ker je bil kakor ostali kanoni skrbno pripravljen. 7. poglavje je bolj razlaga tega kanona in se koncil z njim, kakor tudi z drugim besedilom (razen kanonov) ni dolgo ukvarjal (prim. I. Tubaldo, Confessione prima della comunione come »ecclesiastica consuetudo«, v: Evangelizzazione: Eucarestia e riconciliazione, Gorle (Bergamo) 1974, 77—92; L. Braeckmans, n. d. 142—187).

Kanon 11 se glasi: »Kdor pravi, da je vera sama zadostna priprava na
 prejem zakramenta presv. evharistije, b. i. Da ljudje tako velikega zakra-

menta ne bi prejemali nevredno in zato v smrt ter obsodbo, določa in izjavlja (statuit etque declarat) ta sveti cerkveni zbor, da morajo tisti, ki jih vest obtožuje (gravat) smrtnega greha, pa naj se imajo še tako za skesane, nujno prej opraviti zakramentalno spoved, čeprav še toliko mislijo, da so obudili popolno kesanje, če le morejo najti spovednika. Kdor pa se drzne nekaj nasprotnega učiti, pridigati ali trdovratno zagovarjati ali tudi braniti pri javnih disputacijah, je že s tem samim izobčen« (DS 1661).

Sedmo poglavje Odloka o presv. evharistiji: »Če se ne spodobi, da bi kdor koli pristopil k svetim opravilom drugače kakor sveto, potem je jasno: čim bolj kristjan odkrije svetost in božanskost tega nebeškega zakramenta, tem bolj skrbno mora paziti, da se bo približal le z veliko spoštljivostjo in svetostjo, da ga prejme, zlasti ko beremo pri apostolu tiste pretresljive besede: ‚Kdor nevredno jé in pije, si sodbo jé in pije, ker ne razločuje Gospodovega telesa. Zato je treba tistemu, ki hoče prejeti obhajilo, poklicati v spomin zapoved: ‚Naj torej vsak sebe presodi.' Cerkveni običaj pa kaže, da je potrebna tista presoja, da se nihče, če se zaveda smrtnega greha, pa najsi se sebi zdi še tako skesan, ne približa presv. evharistiji brez predhodne zakramentalne spovedi. Ta sveti cerkveni zbor je odločil, da se morajo vedno držati te navade vsi kristjani, tudi duhovniki, ki bi jim bilo službeno treba maševati, če le morejo dobiti spovednika. Ako duhovnik zaradi nujne potrebe mašuje brez predhodne spovedi, naj nato spoved čimprej opravi« (DS 1646—1647).

Louis Braeckmans (n. d. 191—198) v 9 točkah povzema nauk koncila:

1. Koncil nikjer niti vključno ne trdi, da je obveznost spovedi smrtnih grehov pred maševanjem ali prejemom obhajila božjepravna. Ko kakih 6 tednov pozneje govori o zakramentu pokore, jasno pove, da je ustanovljen in potreben za zveličanje po božjem pravu (DS 1706). Prav takó razglaša, da se je po božjem pravu potrebno spovedati vseh posameznih smrtnih grehov skupaj z okoliščinami, ki spreminjajo vrsto greha (DS 1707). Ako bi bil koncil hotel učiti, da je spoved velikih grehov pred obhajilom božjepravna, bi bil gotovo uporabil ustrezne izraze. Očetje niso nikoli zahtevali, naj bi kanon ali sam Odlok razglasil božjepravnost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom.

2. Vse razpravljanje na koncilu kaže na cerkveni izvir zapovedi, ki je nastala iz stoletja trajajočega običaja v Cerkvi. Kanon št. 11 se je sicer izognil izjavi, ali je spoved smrtnih grehov pred obhajilom božjepravna ali cerkvenopravna, vendar 7. poglavje Odloka, kakor se zdi, nakazuje, da gre za cerkveni izvir zapovedi. Govori namreč o cerkvenem običaju (Ecclesiastica autem consuetudo declarat), ne da bi kaj omenil starost tega običaja. Kakor na nekaterih drugih mestih, ko govori npr. o apostolskem izviru kakega običaja (npr. DS 1648) (prim. L. Braeckmans, n. d. 185—187).

3. Kanon št. 11 ima v Odloku o presv. evharistiji in sploh v nauku tridentinskega koncila o zakramentih prav posebno mesto. V debatah teologov in koncilskih očetov je šlo za tri že omenjena mnenja. Koncil ni obsodil nobenega od teh, temveč se je odločil za praktično rešitev. Hotel je zavarovati vernike pred pastoralno škodo, ki bi jo prinesel protestantski nauk o neobveznosti spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila.

4. Tisti del kanona št. 11, ki govori o potrebnosti spovedi smrtnih grehov pred obhajilom, ni dogmatična definicija. Že iz prvih dveh točk sle-

di, da koncil ni imel namena razglasiti, da spada dolžnost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom k razodetim resnicam. Za to govori ves kontekst, pa tudi dejstvo, da omenjeni del kanona nima dostavka »bodi izobčen«, prav tako dejstvo, da je možno o zadevi zasebno razpravljati.

5. S tem pa ni rečeno, da je dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom zgolj zunanje disciplinarne narave.

6. Spada sicer k disciplinarnim normam, kakor npr. velikonočno obhajilo, letna spoved in evharistični post, a ščiti splošno doktrinalno resnico: pred prejemom obhajila je treba biti v milosti. Spoved velikih grehov pred prejemom obhajila namreč podpira Pavlovo naročilo, naj vsak sebe presodi, da ne bo nevredno prejel evharistije (1 Kor 11, 28—29). To Pavlovo naročilo je vplivalo na dve izjavi koncila: dogmatično, po kateri vera ni dovoljna priprava na obhajilo, in disciplinarno o spovedi velikih grehov pred obhajilom.

7. Gre za važno zapoved, ki veže pod grehom. To je razvidno iz kan. št. 11 in iz vsega konteksta razpravljanja teologov ter koncilskih očetov. Očetje so hoteli poudariti pomembnost zapovedi z izrazi v kanonu: slovesna formula »statuit atque declarat«, veljava za vse kristjane in vse čase (»perpetuo«). Nič pa ne pove koncil izrečno o velikosti krivde, ne v kanonu 11 ne v 7. poglavju Odloka. Večina srednjeveških in poznejših teologov je govorila o smrtnem grehu, koncil pa se je temu izognil. (Menim: Najbrž je težko zagovarjati, da gre pri tistih, ki sicer pred prejemom obhajila obude popolno kesanje nad velikimi grehi, a ne prejmejo zakramenta pokore, čeprav bi ga lahko, objektivno vzeto le za mali greh. Koncil bi dolžnosti spovedi ne naglašal tako močno, če bi šlo le za obveznost pod malim grehom.)

8. Koncil dopušča izjeme, v katerih je možno prejeti obhajilo ali mašević brez predhodne spovedi smrtnih grehov, da človek le obudi popolno kesanje.

9. Izobčenje, o katerem govori kan. 11, zadene le tiste, ki javno, takó, kakor je v kanonu omenjeno, zanikajo obveznost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom. Torej ne zadene tistih, ki zanikajo božji izvir zapovedi ali dobro utemeljenost cerkvene zapovedi. Koncil je hotel zaščititi javni red v Cerkvi, to pa je doseženo, če se kdo vzdrži javnega zanikanja zapovedi.

A. Nadrah

KRISTUSOVO SRCE IN DANAŠNJA PASTORALA

Marijanska duhovniška zveza je v svetem letu ob tristoletnici prikazanj Jezusovega Srca s. Marjeti Mariji Alacoque priredila v Paray-le-Monialu duhovniški kongres o češčenju presv. Srca in današnji pastorali.

Na njem so s krajšimi ali daljšimi referati (knjiga, ki jih pod naslovom Il Cuore di Cristo e la Pastorale d'oggi, Rim 1975, v založbi »Centro volontari della sofferenza, objavlja, obsega nad 500 strani), nastopili kardi-

nali Wright, Cooray, Conway, Ursi, de Araujo Sales, Gonzales Martin, Biayenda, Arns in Volk, nadškofa Lourdusamy in Baum, škofa Hengsbach in Angioni ter še J. Ladame, dr. Frank Sheed in prof. Jean Duchesne.

Obravnavali so teologijo Srca (Volk), simboliko presv. Srca in njeno uspešnost (Wright, Ladame, Sheed), Srce Jezusovo in duhovnik (de Araujo Sales, Cooray, Hengsbach), presveto Srce in pastorala (Lourdusamy, Biayenda, Conway in Baum), presveto Srce in zadoščenje (Angioni in Arns), spravo in obnovo (Gonzales Martin), Jezusovo Srce in brezmadežno Marijino Srce (Ursi), presv. Srce v XIX. stoletju (Duchesne).

Ni mogoče poročati o vsakem predavanju posebej. Koristno se mi pa zdi podati teološko sintezo o češčenju presv. Jezusovega Srca, ki je podana na koncu knjige (484—491):

»1. Podlagi za češčenje presv. Srca sta dogmi učlovečenja in hipostatičnega zedinjenja.

Božanstvo je združeno s popolno človeško naravo Jezusa Kristusa, z dušo in telesom in z vsemi deli istega telesa skupaj in posebej, torej tudi s telesnim srcem, ki tako postane človeško srce učlovečene Besede.

Oseba je samo ena: oseba Besede. V Kristusu ni torej človeške osebe; zakaj v trenutku njegovega spočetja po Sv. Duhu si božja oseba Besede privzame človeško naravo.

Naravi sta dve: božja, ki pripada Besedi po naravi, in privzeta človeška narava. Vso človeško naravo je Kristus sprejel od prebl. Device Marije, zato neposredno razodeva le značaj, nagnjenja, teženja ter telesne in duševne značilnosti svoje matere. V tem smislu lahko rečemo, da je Marija Kristusova mati bolj, kot so druge žene matere svojih otrok: ona je mati edinstveno in neponovljivo.

2. Obe naravi sta po tem, kar jima je lastnega, popolnoma ločeni:

— človeška narava je v svojem bistvu končna; z vsemi svojimi sposobnostmi in lastnostmi je sama v sebi popolna, vendar kot stvar omejena.

Obe naravi, ki sta si sicer različni, sta združeni v absolutno popolno enoto: v enoto osebe Besede (hipostatična unija).

Počelo edinosti je oseba. Oseba je odgovorna za vse: dejanja so dejanja osebe, in ker je oseba Beseda, je vsako Kristusovo dejanje božje dejanje z neskončno razsežnostjo, kolikor ga pripisujemo osebi. Odtod neskončna vrednost odrešenja.

4. Iz enotnosti osebe izhaja resnična ontološka enotnost v Kristusu. Deležen je določene enotne zavesti, čeprav se v vsaki od obeh narav izraža drugače. Tu prodiramo v globino kristološke skrivnosti in v gotovo edinstveno Kristusovo psihologijo.

Z dvema ločenima naravama sta in delujeta v Kristusu dva razuma, ki sta edinstvena, čeprav ju ni moč med seboj primerjati:

— človeški razum je sicer po svoji človeški strani popoln, vendar ima svoje meje in ga je moč spopolnjevati, »je rastel v modrosti«;

— božji razum, neskončna modrost Besede, ki je vsa v njem, a se razodeva v skladu z evangeljsko ekonomijo po Kristusovem človeškem razumu.

Med dvema voljama, ki sta ontološko različni, vlada v bistvu popolno soglasje, sicer bi bil Kristus razdvojen. To pa ne bi ustrezalo krščanskemu

izročilu in bi bilo psihološko absurdno. On je mojstrsko delo vsake popolnosti.

Trenutek, ki razodeva Kristusov notranji sestav, je Getzemani. Tukaj v znanih okoliščinah razodene človeška volja svoje meje in svojo avtonomijo, čeprav se ponižno in vdano obrača na Očeta. Vendar božja volja zmaga; človeška volja se dvigne na stopnjo božje volje in se ji prilagodi. Napor je tako velik, da človeška narava doživi »izčrpanost do smrti«, ko sebe premaguje. Za tako veliko ceno se Kristusovo psihološko ravnotežje ne podre in on se ves in z vso odgovornostjo spoprime s smrtjo (prim. Jan 14, 31).

5. Prvenstveno mesto trpljenja je torej Kristusovo srce, simbol njegove čutne in nadnaravne ljubezni; in ker je trpljenje odrešilno trpljenje, je Kristusovo Srce, je presv. Srce simbol odrešilne Kristusove ljubezni in zveličavne ljubezni vse presv. Trojice, tako seveda, da vsaka oseba ljubi po svoje.

Značilnost Kristusove žrtve je to, da je bila prostovoljna. Formalni element žrtve je prostovoljno dejanje, je zavesten dar, je svobodna izbira in darovanje samega sebe: vse to se je dogajalo v Kristusovem srcu, ki s svojimi notranjimi dejanji in skritimi razpoloženji pomeni za daritev na križu isto kot duša za telo ali forma za materijo.

6. Bog je ljubezen. Vsa verska resnica je tu. Tu imamo razlago za ustvarjanje in odrešenje.

Uporaba besede »usmiljenje« je pri Bogu vedno analogno, je podoba: misericordia dejansko pomeni: miseris cor dare (dati ubogim srce). Bog pa nima srca na voljo. Presv. Trojica človeka po grehu ni mogla več ljubiti s preprosto ljubeznijo; morala ga je ljubiti s »sočutno« ljubeznijo. Zato je hotela, da Beseda, Očetov Sin, prevzame telo, da bi lahko imela srce.

V Kristusu je Bog (tj. presv. Trojica) imel srce: postal je sposoben usmiljenja (misericordia!) v čisto človeškem smislu, sposoben solidarnosti s človekom, ki ga je prej ljubil samo kot Bog. Tu se začenja nova ekonomija, ki bi jo lahko imenovali »ekonomija srca«, pristno evangeljska ekonomija. Gospod razdaja svojo ljubezen, ki sočustvuje, razume, oprošča, ljubi in tako dviga človeka na svojo stopnjo sinovstva (posinovljenja) v razmerju do Očeta: človek seveda ne more biti božji sin po naravi, zato postane posinovljenec.

7. Tu imajo svoj izvor osnovni pojmi vloge in češčenja Jezusovega Srca. Jezusovo Srce postane: »oltar« njegove žrtve, ker je prostovoljnost žrtve prišla do veljave v srcu; je »predmet« žrtve in nekako »tvorni vzrok« žrtve. Za nas postane Jezusovo Srce simbol odrešenjskega dela, ki je delo ljubezni; postane znamenje njegovi naravi ustrezajoče Kristusove ljubezni in simbol zveličavne ljubezni vse presv. Trojice. Jezusovo srce v svojih človeških mejah seveda ne more obseči neskončne božje ljubezni in bi toliko manj moglo biti vzrok zanjo; vendar je znamenje, ki jo razodeva, in tudi — bi lahko rekli — posrednik darovanja.

Iz prebodene Jezusove strani je namreč rojena Cerkev in so prišli zakramenti, kot je vedno učila kateheza (in tudi II. vatikanski zbor): izvor Cerkve, vir zakramentov.

* * *

Na Kristusovo srce, ki je takó uspešno znamenje neskončne božje ljubezni, lahko gledamo kot na simbol in zakramentalno znamenje božje ljubezni, da, nekako celó kot na prototip zakramentov nove zaveze.

8. Češčenje presv. Srca. Ne gre za neko končno in izključno češčenje: končni namen češčenja presv. Srca je Kristusova oseba: od Kristusa gremo naprej k Bogu (se pravi k presv. Trojici). Tu je vsa vera.

Ni moč trditi, da sta srce in oseba popolnoma isto. Človeško srce je svet, ki v njem odsevata čustvenost in nagonskost. Zato se češčenje ustavlja pri Srcu le kot znamenju in orodju ljubezni Kristusove osebe; končno pa velja Besedi in Beseda je Bog; končno velja zveličavni ljubezni vse presv. Trojice. Zato je češčenje presv. Srca po izrazu v encikliki »Haurietis aquas« za krščansko vero bistveno. Kaže nam pot pristne, vsebinsko polne vere.

9. Vera ni samo češčenje, je tudi postava.

Jezusovo Srce je postava. Krščanstvo je bolj kot nauk oseba, je Kristus, ki v njem živimo, se gibljemo in smo. Moderna miselnost je miselnost konkretnih stvari in ne abstrakcij: bolj smo poklicani živeti Kristusa kot živeti evangelij. Vse zlo na svetu je praktično znotraj v človeku: v njegovem srcu se sproščajo s svojo čustveno, nagonsko in iracionalno naravo vse človeške strasti in poželenje, ki je skupek neurejenih strasti. Strasti človeškega duševnega življenja so imele svojo določeno, urejeno in uravnovešeno nalogo: greh pa je sprevrgel ves red in notranjost človeka je brez miru.

V Kristusovem Srcu je pa nemoten in popoln red: čustveno in razumsko področje sta v medsebojnem soglasju; duševno ravnotežje je absolutna stvarnost: On je bolj urejen in popoln kot prvotni človek. V njem je popoln red in popoln mir.

Naše srce se lahko oblikuje samo ob konkretnem in zglednem vzoru Srca, ki postane arhetip in zakon. Ni zastonj vsa postava obsežena v zapovedi ljubezni, v kateri je popolna podrejenost Očetovi volji in tako tudi neomejena pripravljenost za službo bratom do žrtvovanja samega sebe.

10. Obstaja nevarnost racionalističnega in možganskega krščanstva. Danes imamo za to nešteto dramatičnih znakov. Češčenje presv. Srca vnaša toploto: vero spreminja v živo stvarnost.

Češčenje presv. Srca nam mora klicati v spomin prvo usmerjenost vere: vertikalizem. Logika srca namreč zahteva, da se nam posreči imeti se med seboj za brate le, če priznamo skupnega Očeta: vertikalizem je pogoj za vsako pobudo horizontalne narave.

11. Češčenje presv. Srca mora priti do veljave v bistveno evharističnem češčenju.

Po evharistiji se pojavi v času in prostoru in je tam navzoča sama getzemanska in kalvarijska žrtev, isti dar in ista žrtev. V evharistiji imamo v bistvu žrtev ali osebno Kristusovo navzočnost v njegovem poveličanem stanju duhovnika in žrtve; zato nas opozarja na dve temeljni nalogi: na češčenje in zadoščevanje.

Temeljna smer zadoščevanja je smer »poravnave«, »solidarnosti« in »nadomeščanja«. Presv. Srce je s svojim notranjim darovanjem vedno skrbelo za »poravnavo«. Sprejeti to, kar pomeni pojem zadoščanja, se pravi postati

solidaren s to poravnavo in soudeležen pri njej; to je solidarna zavest dolžnosti, ki jih ima naše pokolenje do Boga in ki ga edina lahko reši. Moderno brezboštvo, ta izziv Boga, zahteva predvsem veliko duš zadoščevalk v smislu žrtve in molitve.

Če bi opešalo češčenje presv. Srca, bi opešalo zadoščevanje, ki smo ga dolžni s Kristusom dajati Očetu. Svet bi brez dolžnega zadoščevanja ostal s težo svojih grehov.

12. Duhovništvo je prišlo do veljave v Kristusovem Srcu, kjer je zavestno prišlo do sredniškega darovanja.

Živeti službeno duhovništvo ne more pomeniti drugega, kot da se postavimo v enako pripravljenost kot Kristus: da se torej postavimo v njegovo Srce, da bi po njegovi volji v času uresničili isto duhovništvo.

Če torej službeno duhovništvo pomeni ontološko udeležbo pri Kristusovem duhovništvu v njegovi biti in v njegovih duhovniških sposobnostih, potem zahteva, kolikor se le da, istenje z njim tudi na nravni in psihološki ravni, se pravi, na ravni namenov, čustev in ljubezni.

Ne spreobračamo mi. Noben človek, naj bo še tako usposobljen, si ne more pripisovati, da kakšno dušo spreobrne s svojimi močmi: spreobrača Kristus. Zato je hotel poskrbeti za svojo dejavno navzočnost v zakramentih, predvsem v evharistiji, ki je težnostno središče vsega Cerkvenega življenja in vsega apostolata.

»Ko bom povzdignjen na križ, bom vse pritegnil k sebi« (prim. Jan 12, 32). Toda svojo neskončno ljubezen hoče izraziti vsem ljudem ne samo z zakramentalnimi znamenji kruha in vina in s prepričevalnim simbolom Srca, marveč tudi s pričevanjem, delovanjem in sodelovanjem službenega in kraljevega duhovništva. To ima za nalogo, da:

— posreduje njegovo besedo;

— dopolnjuje Kristusovo trpljenje »na svojem telesu« (prim. Kol 1, 24);

— odstranja ovire za delovanje milosti ter tako posnema in razodeva njegovo Srce; zato pa si mora prisvojiti njegovo mišljenje.

Tako daje Jezusovo Srce vsemu apostolatu Cerkve pobudo, ga usmerja in vzdržuje.

13. Sodobnost češčenja presv. Srca.

Sprejeti Kristusovo Srce se pravi sprejeti vso postavo, odkriti najglobljo smisel duhovništva in apostolata ter prepričevalno tajnost spreobrnjenj.

Ali pa ne bi bilo bolje častiti Kristusa kot osebo, ne da bi se posebej menili za njegovo Srce? Pomislimo tole: da kakšno osebo lahko ljubimo, jo moramo razumeti. Kristusove in božje ljubezni ne moremo popolnoma razumeti brez te obvezne poti prek Kristusovega Srca, ki je žarišče, ki nam odkriva vso njegovo ljubezen.«

DOKUMENTI

LJUBEZEN IN VELJAVNOST ZAKONA

(Pavel VI. članom rimske rote)

9. februarja je imel sv. oče nagovor članom rimske rote. V njem je obravnaval tudi vprašanje, kaj daje zakonu veljavnost: ljubezen ali pravno sprejeta obveznost. Takole je naglasil:

»Vašo pozornost (moram) obrniti na nekatera stremljenja, ki izhajajo iz določenih sodobnih miselnih tokov, pa tudi iz novih vidikov, ki jih je odprl koncil. Včasih se pripisuje pretirano velik pomen vrednosti zakonske ljubezni in medsebojnega spopolnjevanja zakoncev; glasniki teh stremljenj so prišli tako daleč, da potomstvo, ki je temeljna dobrina zakona, omalovažujejo ali celo popolnoma izključujejo in gledajo v ljubezni tako pomemben element, da mu mora biti podrejena celo na pravnem področju veljavnost zakonske vezi. To odpira vrata razporoki, dejansko brez vsake ovire: kakor da bi v trenutku, ko zmanjka ljubezni (ali bolje rečeno začetne zaljubljenosti), nepreklicna zakonska pogodba, porojena iz privolitve, dane v svobodi in ljubezni, izgubila svojo veljavo.

Omejili se bomo samo na to pripombo, ki vam je dobro znana in ki po našem mišljenju zasluži, da jo hic et nunc pretresemo.

Brez dvoma koncil pripisuje zakonski ljubezni velik pomen; saj jo slika kot popoln pogoj in odličen cilj, h kateremu naj bi zakonca stalno usmerjala svoje skupno življenje. Toda tukaj moramo še enkrat naglasiti, da krščansko pojmovanje družinske ustanove, kot veste, na noben način ne more dopustiti take razlage zakonske ljubezni, ki bi vodila do tega, da bi zapustili to dobro znano načelo ali pa mu vzeli njegovo veljavo in smisel: da zakon nastane na podlagi privolitve zakoncev. To načelo, ki mu vsa kanonična in teološka tradicija pripisuje največji pomen, je cerkveno učiteljstvo pogosto predložilo kot enega glavnih temeljev tako naravnega prava zakonske ustanove kot evangeljske zapovedi (prim. Mt 19, 5—6: Denzinger-Schönmetzer n. 643, 756, 1497, 1813, 3713, 3701).

V moči tega vsem znanega načela je zakon tu od trenutka, ko si dva zakonca izmenjata svojo zakonsko privolitev, ki je pravno veljavna. Ta privolitev je prostovoljno dejanje pogodbene narave (ali »sprejem zakonskih obveznosti«, da uporabimo izraz, ki ga danes uporabljajo raje kot izraz »pogodba«), ki ima v enem nedeljenem trenutku svoj pravni učinek, ta namreč, da zakon, se pravi poseben življenjski stan, začne obstajati, in da pozneje nobena stvar ne more več vplivati na tako nastalo pravno dejstvo. Ko torej enkrat ta privolitev dobi svoj pravni učinek, ki je zakonska vez, postane nepreklicna in ne more več s sveta spraviti dejstva, ki ga je proizvedla.

To jasno uči koncilska konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu, čeprav je pastoralne narave, kot to vidimo v naslednjem odlomku: »Temelje in posebne zakonitosti je globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci dal Stvarnik; vzpostavi pa se ta skupnost z zakonsko zvezo, to se pravi z osebnostno nepreklicno privolitvijo. Tako s človeškim dejanjem, v katerem se zakonca drug drugemu izročita in se drug drugega sprejmeta, nastane tudi pred družbo po božji volji trdna ustanova. Ta sveta vez je tako zaradi blagra zakoncev in potomstva kakor tudi zaradi blagra družbe odtegnjena človeški samovolji« (CS 48, 1).

Popolnoma izključeno je torej, da zakona kot pravnega dejstva, ki je enkrat za vselej nastalo iz uspešne pravne privolitve, ne bi bilo več, če preneha kak subjektivni element, v prvi vrsti zakonska ljubezen. Na pravnem področju to dejstvo obstaja neodvisno od ljubezni in ostane tudi tedaj, ko ljubezni ni več. Ko si namreč zakonca izmenjata svoji prostovoljni privolitvi, v resnici stopita in se vključita v objektivni red, v »ustanovo«, ki ju presega in ni ne po svoji biti ne po svojih lastnih zakonih odvisna od njiju. Ustanove zakona ni ustvarila svobodna volja ljudi; ustanovil jo je Bog, ki ji je dal lastne zakone, ki jih zakonca navadno z veseljem priznavata in sta srečna, da so, ter jih v vsakem primeru morata sprejeti sebi kot tudi svojim otrokom in družbi v prid. Spontano čustvo se tako spremeni v obvezno dolžnost (prim. Ef. 5, 25).

V vsem tem nikakor ni treba videti podcenjevanja pomembnosti in dostojanstva zakonske ljubezni. Bogastvo vrednot, ki jih obsega ustanova zakona, se namreč ne omejuje na svoje pravne prvine. Tudi če zakonske ljubezni na pravnem področju ne upoštevamo, zavzema v zakonu visoko in potrebno mesto. Na psihološki ravni je sila, ki jo je Bog usmeril k samim ciljem zakona. Kjer ljubezni zmanjka, zakonca res pogrešata močne pobude, ki jima pomaga, da ob medsebojni iskrenosti sprejmeta vse obveznosti in dolžnosti zakonske skupnosti. Toda kjer je prava zakonska ljubezen, se pravi »polno človeška«, »celostna«, »zvesta in izključna«, »trajajoča do smrti« (Humanae vitae 9), ima zakon lahko vso popolnost, ki je je po svoji naravi sposoben.« (Doc. cath, 7. 3. 1976, N. 1693)

OCENE

FRA IVAN ŠTAMBUK, PSALMI. Prijevod s izvornika i kratak tumač Samozaložba. Makarska 1975, 400 str.

Hrvati so dobili v razdobju dveh let kar dve knjigi o psalmih. Celestin Tomić je napisal kratek uvod in razlago psalmov (1973), Ivan Štambuk pa znova prevedel psalterij iz hebrejščine in mu dodal še kratek komentar (1975). Tomićeva knjiga je v bistvu komentar, saj psalmov samih sploh ne vsebuje, Štambukova pa novi prevod in kratek komentar. Obema je šlo za to, da bi psalme kar najbolj približala razumevanju današnjega človeka; Štambuk je to storil s prevodom, Tomić pa s komentarjem. Ker je božje sporočilo vsebovano v besedilu, gre prednost prevodu, čeprav tudi komentar ni odveč, ker gre za izredno staro in našemu pojmovanju tujo religiozno poezijo.

Štambuk se s psalterijem že dolgo ukvarja. Od l. 1963 je v presledkih priobčeval v Službi božji posamezne psalme, ki jih je sam priredil po izvirniku in razložil. Pozneje je s tem prenehal in odšel v Jeruzalem, kjer se je še bolj seznanil s hebrejščino in se tako usposobil za samostojen prevod. Knjiga Psalmi je zanimiva že zato, ker kaže razlike med prejšnjim in poznejšim prevajanjem psalmov in njih pojmovanju.

Preden sploh kaj rečem o dejanski vrednosti in prednostih novega prevoda, moram naglasiti, da je vsako prizadevanje za ponašenje psalterja dvakrat pohvalno, najprej zato, ker naj bi bil novejši prevod boljši od prejšnjih in zato, ker gre za prevod pesniške knjige, kjer mora prevajalec poznati zakonitosti in posebnosti stare orientalske in semitske poezije. Novejša odkritja v Ras Šamri (1929) so omogočili nova spoznanja in marsikakšna, sicer že ustaljena oblika, bo izgubila veljavo, ker starejši prevajalci še niso poznali vseh miselnih odtenkov izumrlih poezij. Štambuk se tega zaveda. Takoj za uvodom navaja skromni slovarček, Tumač riječi i izraza (9—12), ki ga bravec ne sme prezreti, če hoče v psalmih, sicer znane besede, prav razumeti. V psalmih se pogosto ponavlja izraz »brezbožniki« (reša'îm, impii), vendar hebrejska beseda raša' (množ. reša'îm) ne pomeni »brez-božneže« (ateist), ampak so mišljeni ljudje, ki Boga priznavajo in časte, vendar nočejo spolnjevati njegovih zapovedi, ki urejajo medsebojne človeške odnose; mi bi jim rekli: to so kristjani, ki so samo v cerkvi kristjani, zunaj nje pa živijo kot pogani. Ker išče hebrejskim besedam kar najbolj ustrezni hrvaški izraz, se njegov prevod večkrat oddalji od prevoda v zagrebški Bibliji (Stvarnost 1968, odslej ZB), ki je v tem pogledu manj natančen, npr. v Ps 51 (50), 7 jasno razlikuje med 'awôn — krivičnost in het' — greh in prevaja: »U nepravednostima sam začet; u grijesima me porodi moja mati?, kar je bolje kot v ZB, ki oba izraza prevaja z isto besedo »grijeh«.

Sicer pa je objektivna sodba Štambukovega prevoda možna le, če natančno primerjamo prevod s hebrejskim izvirnikom po eni strani in modernimi prevodi po drugi. Že bežno primerjanje pokaže presenetljive razlike. Ali so razlike tudi zboljšanje prejšnjih prevodov, pa naj pokažejo primeri.

Najprej moti to, da Štambuk prevaja psalme iz hebrejskega izvirnika, šteje pa jih po septuaginti (LXX) oziroma vulgati (Vg), kar povzroča stalno zmedo, posebno še zato, ker se vsi novejši prevodi ravnajo po hebrejskem štetju psalmov (prim. ZB; ekumensko sv. pismo, Ljubljana 1974, odslej EB; La Bible de Jérusalem, Paris 1973, odslej BJ). Psalmi tudi nimajo naslovov, kot jih imajo v vseh navedenih prevodih. Naslovi v kratkem izražajo vsebino psalmov in jih s tem že močno približajo bravcem. Pri zasebni molitvi jih navadno izbiramo po naslovih, teh pa ravno v Štambukovi knjigi ni, čeprav je knji-

ga najprej namenjena zasebnim molivcem psalmov (3).

Delitev psalmov po prošnjah očenaša je izvirna, vendar preozka. Psalme delimo v enajst različnih vrst (Štambuk jih deli v dvanajst), prošenj očenaša pa je sedem (po Lukovi verziji celo samo pet!). H kateri prošnji očenaša naj prištejemo čiste zgodovinske psalme, npr. Davidove psalme iz dobe Savlovega preganjanja (četrta, peta in šesta skupina, str. 201—270) in Absalonove upora (deveta vrsta, str. 323—349), Štambuk ne pove. Seveda je v njih nekaj elementov, ki so značilni za pesmi tožbe in obtožbe, za hvalnice in zahvalne pesmi in bi jih zato lahko pridružili tej ali oni prošnji očenaša, vendar Štambuk tega ne stori, ampak jih razvršča po času in zgodovinskih okoliščinah nastanka. Ker pa vemo, da naslovi pri psalmih zgodovinsko niso zanesljivi (LXX jih pripisuje Davidu 84, masoretsko besedilo pa le 73 in največkrat niti istih psalmov ne pripisujeta Davidu!), je takšna delitev zelo ohlapna in nikakor ne more izpodriniti splošno priznane delitve psalmov po njih literarni vrsti.

Tudi naslovi, ki pojasnjujejo zgodovinske okoliščine nastanka psalmov, niso vedno zanesljivi. Pripisali so jih poznejši redaktorji in ne psalmist. Ps 51 (50) ima res napis, ki pravi, da ga je spesnil David potem, ko je prišel k njemu prerok Natan in mu očital greh z Betsabejo, toda natančna primerjava psalma s poročilom o Davidovem grehu v drugi Samuelovi knjigi (prim. 2 Sam 11, 1—12, 31) pokaže tolikšne razlike, da ni mogel biti Davidov greh z Betsabejo povod za nastanek psalma. Psalm preveva globoka zavest grešne krivde, ki se poraja v pesniku takoj po storjenem grehu; David pa se, nasprotno greha sploh ni zavedal, kaj šele da bi se ga kesal, dokler ni prišel k njemu Natan in mu povedal priliko o pohlepnem bogatinu, ki je ugrabil edino ovco revnemu kočarju. In ko je priliko slišal, niti malo ni pomislil, da bi bil on tisti bogatin, šele ko mu je prerok dejal: »Ti si tisti mož!«, se je začel kesati. Svoj greh je objokaval in se zanj pokoril samo toliko časa, dokler je bil v prešuštvu spočeti otrok bolan, ko pa je otrok umrl, se je David nehal kesati, medtem ko se pesnik 51. psalma kesa, dokler ne zve zagotovo, da mu je greh odpuščen (prim. J. Botterwck, Psalmen-Vorlesungen, 1, del, 1963, 63 sl.). Četudi napoveduje Štambuk »obsežen, znanstveno-kritični komentar psalmov« (3) in je pričujoča knjiga prvenstveno prevod, nato šele komentar, bi moral tudi v sedanjem komentarju upoštevati najnovejša dognanja o postanku in pesniški posebnosti psalmov, sicer se bo moral v nameravanem znanstvenem komentarju popravljati.

V hebrejskem izvirniku so psalmi religiozne pesmi in razodevajo vse značilnosti stare semitske poezije. Tudi v prevodu morajo psalmi ostati pesmi, ne pa »poezija v prozi«. V Štambukovem prevodu so vrstice predolge in neenake. Vrstice prevaja tako, da v njih ključne besede že pojasnjuje. Štambuk bolj pazi na smisel kot na pesniško obliko, čeprav tudi smisel večkrat močno odstopa od izvirnika, npr. Ps 68 (67), 13a: »Sklopiše savez, sklopiše savez kraljevi s brojnim vojskama«, kar se v izvirniku glasi: malkê saba'ôt yiddodûn — kralji vojska beže, beže! Pri tem je najbolj čudno, da govori o sklenitvi zaveze med kralji vojská. Skleniti zavezo se pravi hebrejsko: karat b^{e}rit — vtisniti zavezo 1 Mojz 15, 18) ali heqîm b^{e}rît — postaviti zavezo (1 Mojz 17, 7), tega izraza pa v psalmu sploh ni, kakor tudi ne besede »številne« (b r o j n e vojske), zato se znanstveni prevodi razlikujejo od Štambukovega in jih v smislu izvirnika enako prevajajo:

»Kralji z vojskami beže, beže« (EB),
»Kraljevi vojskâ bježe te bježe« (ZB),
»Et les chefs d'armée détalaient,
détalaient« (BJ).

Morda je podvojeni Štambukov izraz »sklopiše savez« aluzija na 1 Mojz 14, 1 sl., kjer pripoveduje sv. pisatelj, kako so šli kralji, povezani v zvezo, v sidimsko dolino in ugrabili Lota. Takšen prevod je razširitev (amplifikacija) psalmistove izjave, češ niti zveza (kaolicija) sovražnih kraljev ni mogla streti Izraela, ker je bil Bog z njimi. Takšnih razširitev je v Štambukovem prevodu vse polno. Psalmist pravi: »(Bog) izpelje ujetnike v srečo« (môsî' 'asîrîm bakôšarôt), Štambuk pa prevaja: »Uz veliku moč zasužnjene izvede«, čeprav besed »uz veliku moč« ni v hebrejskem izvirni-

ku pač pa v LXX »en andreia«. Amplifikacije utemeljuje s prevodi.

Kadar pa misli, da samo z eno besedo ni dovolj izčrpno izrazil smisel izvirnika, dostavi v oklepaju še eno besedo ali celo kratko pojasnilo (prim. Ps 68 (67), 9), kar je dejansko že kratka razlaga izvirnih besedi, npr. »Čiste mi nazore stvori, Bože,
novu (vjersku) postojanost
stavi u moju dušu« (prim. še: 48 (47), 11; 93 (92), 1a. 3; 95 (94), 10; 127 (126), 2ab. 5b itd.). V znanstvenih prevodih takšnih dostavkov ne opazimo, ampak se vsakdo potrudi in z ustrezno besedo izrazi glavno misel izvirnika. Prevajalec je resnično večkrat v precepu in bi rad izrazil vse miselne odtenke izvirnika, vendar se to večinoma ne da. Prevod tembolj izraža miselne odtenke čimbolj je sonaraven izvirniku, saj iz dobrega prevoda razberemo več, kot besede po sebi izražajo. Besedam zremo v ozadje.

Štambukov prevod ni poezija, pač pa z novimi izrazi, razširitvami in razlagami posodobljena božja beseda v psalmih. Prevod je odkril veliko novega, žal pa še ni vse dodelano in v sodobnem jeziku tako povedano, da bi začutili lepoto in svežino navdihnjene religiozne poezije.

Francè Rozman

MAX ZERWICK, POSLANICA EFEŽANIMA
Kršćanska sadašnjost (biblioteka »riječ« 10). Zagreb 1974, 138 str.

Sodobnih komentarjev svetopisemskih knjig Slovenci, razen Cajnkarjevih Apostolskih del (Mohorjeva družba 1973), nimamo. Odkar je L. Klofutar napisal latinski komentar pisma Rimljanom (1880) in Matejevega evangelija (1898), J. Zidanšek pa besedni komentar 2 Korinčanom (1900) in je škof Jeglič objavil svojo razlago psalmov (Psalmi et Cantica, Ljubljana 1915), je tovrstna dejavnost med Slovenci praktično zamrla. Nič bolje se ne godi Hrvatom. Razen uvodov k posameznim svetopisemskim knjigam zagrebške Biblije (Stvarnost 1968) in opomb v Rupčićevi in Duda — Fućakovi novi zavezi, praktično nimajo novozaveznih komentarjev, medtem ko je v svetu zelo veliko raznovrstnih znanstvenih, poljudno znanstvenih in duhovnih komentarjev svetopisemskih knjig. Da bi vsaj malo zapolnili to vrzel, sta Jasna Gali in Bonaventura Duda, profesor sv. pisma nove zaveze na zagrebški Teološki fakulteti, prevedla iz nemščine izvrstni Zerwickov duhovni komentar pisma Efežanom. Ugledni ekseget na Papeškem bibličnem institutu v Rimu, lani umrli profesor Maksimilijan Zerwick SJ, je napisal knjigo na podlagi obsežnega znanstvenega komentarja Heinricha Schliera tako, da v njej razgrinja predvsem duhovne resnice pisma Efežanom. Zerwickova knjiga ni klasični komentar. Izšla je v zbirki komentarjev »Duhovno branje sv. pisma« (Geistliche Schriftlesung), ki jih na pobudo nemških biblicistov K. H. Schelkleja, H. Schürmanna in W. Trillinga izdaja založba Patmos v Düsseldorfu z namenom, da bi sv. pismo v kar najbolj razumljivi in duhovno spodbudni obliki približali širokim množicam. V duhovnih komentarjih opuščajo introduktorno, literarno-kritično in jezikovno problematiko svetopisemskih knjig in se osredotočajo na njih duhovni pomen. Tako bi tudi v Zerwichovem komentarju zaman iskali znanstvenih podatkov o nastanku, zgradbi in avtentičnosti pisma Efežanom, čeprav je poleg Pavlovih pastoralnih pisem (1 Tim, 2 Tim, Tit) njegova zgodovinska verodostojnost najbolj vprašljiva in ga imajo mnogi za kopijo pisma Kološanom. Čudno je to, da Pavel piše naslovljencem, kot da jih ne pozna in je zvedel za njihovo vero od drugih (prim. Ef 1, 15), čeprav je med Efežani skoraj tri leta deloval, in da na koncu nikogar ne pozdravlja, kar sicer stori celo v pismih cerkvam, ki jih ni sam ustanovil, npr. Rimlj, Kol. Zerwickov komentar tudi ni utrujajoča jezikovna razlaga pisma Efežanom. Navadno se razlagavci svetopisemskih knjig preveč zgubljajo v jezikoslovju, zato so komentarji prej temeljite besedne analize kot sodobni prikaz celovitega verskega sporočila posameznih knjig. Zerwick redko navaja izvirne grške besede, pač pa jih samo globoko pojasnjuje, medtem ko jih prevajalca navajata in najprej pojasnjujeta njih etimološki, nato šele duhovni pomen (prim. apo-

kalyptein — objaviti, odkriti, odstraniti zagrinjalo, str. 32; enakefalaiosasthai — zbrati, strniti, str. 23) s čimer odstopata od izvirnika in ga z dodatnimi razlagami nekoliko obremenjujeta.

Zerwick se ne zgublja v etimologiji, ampak takoj pohiti k mislim, ki jih besede posredujejo. Z razlago prihaja do stvari same, kajti »sv. pismo plodno razmišljamo samo, če stopimo za besede in pojme; samo tako preniknemo do odrešenjskih stvarnosti in jih doživljamo kot nekaj, kar se je res zgodilo in se sedaj v nas obnavlja« (22). Takó zaživijo Pavlove misli kot stvarnost in močno učinkujejo. Besede niso mrtve, ampak nosilke duhovnosti.

Iskanje v ozadje besed je še posebno potrebno tam, kjer naletimo na znane besede ali trditve. Ker so že preveč domače, nas več ne ganejo in prek njih zdrknemo, ne da bi prav dojeli resnico. Ob ponovni Pavlovi trditvi, »da imamo odrešenje po njgovi (Kristusovi) krvi« (1, 7a), komaj pomislimo, kako smo bili odrešeni. Zerwick se zadrži pri besedi kri in jo tako živo predstavlja, da začutimo njen vonj. Kadar pa vidimo kri res teči, nas prevzame groza, kajti ko teče kri, odteka življenje (22).

Zerwick posedánja sleherno Pavlovo misel. Misli pa kar vro iz pisma, posebno iz dogmatičnega dela (Ef 1, 3—3, 21), saj je v pismu Efežanom »dosegla Pavlova teološka misel višek in najbolj bogat razmah« (7). Ko beremo pismo, se navadno tega ne zavemo. Dogaja se to, kar se v veri rado **dogaja**, da je vse silno preprosto, če ne celo »banalno«. Čemu bi bil za to potreben še komentar? In vendar, ko ga prebiraš, spoznaš, da samo z branjem pisma še zdaleč nisi preniknil do izrednega duhovnega bogastva, ki se skriva v teh »banalnih« izrazih. V izjavi: »Določil nas je (sc. Bog), naj slavimo veličastvo njegove milosti« (1, 5a. 6a) so posamezne besede popolnoma jasne, toda Pavlova dopoved je zaradi te »jasnosti« popolnoma ohromljena. Izjava nam zveni kot mašilo v govorništvu, Zerwick pa razkrije njegovo neslutено bogastvo. Bog ni samo izvor, ampak tudi zadnji cilj vsega. Pavel v eni sapi tako rekoč trikrat izjavlja (prim. 1, 6. 12. 14), da Bog deluje v svojo slavo, najbolj pa deluje v svojo slavo s tem, da ljudem velikodušno in svobodno daruje svojo milost. Z obsipavanjem stvari s svojo milostjo Bog sebe najbolj proslavlja. Če ljudje živijo v skladu s prejeto milostjo, je njihovo notranje življenje podobno božjemu življenju. Z življenjem v milosti poveličujemo njegovo milost. Še preden smo bili, je sklenil, da bi imeli življenje v Njem in kolikor s podarjeno milostjo božji sklep uresničujemo, Boga proslavljamo.

Razlaga ni samo pojasnjevanje neznanih besed, krajev in šeg, temveč tudi odkrivanje duhovnih globin znanih besedi in izrazov. Zerwick odkriva življenjsko silo, kjer bravec meni, da vlada mrtvilo ali da gre za mašilo.

Kakor pri vsakem pisatelju, tako tudi Pavlovi spisi kažejo značilnosti dobe, v kateri je živel. Pavlova predstava sveta ni drugačna od njegovih sodobnikov; in če uporablja za izražanje razodetih resnic prispodobe iz svoje dobe, ne smemo na njih obviseti, ampak znati ločiti resnico od časovno pogojenih izraznih sredstev. V Pavlovi dobi so bili ljudje splošno prepričani, da prebivajo demoni v nižjih zračnih plasteh. Demoni so nevidni, kakor je neviden zrak in močnejši ter gibčnejši od človeka, zato niso vezani na določen kraj, temveč so, kakor zrak, povsod. Ko Pavel govori »o poglavarju oblasti v zraku« (2, 2), se pač izraža v jeziku sodobnikov hkrati pa izpoveduje resnico, da so demoni Bogu sovražna bitja in nasprotujejo tudi ljudem, če se oklepajo Boga. Zerwick spretno ločuje resnico od prigodnih prispodob. To ni vedno lahko, posebno tedaj, kadar je Pavel sam ujet v miselnost svoje dobe. Ko opisuje razmerje med zakonci in spoli, se ujema njegovo gledanje, splošno govorjeno, podrejenemu položaju žene v starodavnosti in še posebno judovsko-rabinskemu gledanju, v katerem je bil vzgojen tudi sam, vendar Pavel z naukom, ki ga veže na to gledanje, ne prihaja v nasprotje z božjim naukom o razmerju spolov in ne s Kristusovim naukom o zakonu, saj jasno uči, »da ni več moškega in ženske, ampak smo vsi eno v Kristusu« (prim. Gal 3, 28). Ko Pavel razpravlja o razmerju med zakonci, ne trdi, da je mož tako poglavar družine, da

je žena popolnoma odvisna od njegove volje. To je absurd in takó bi razumel Pavla tisti, ki bi obtičal na njegovem izraznem sredstvu. Podtikal bi mu nekaj, kar je v popolnem nasprotju s Pavlovim naukom o človeški svobodi in dostojanstvu. Pavel gleda vse v luči vere in zato v hišni listi (5, 21—6, 9), kjer razpravlja o medsebojnih človeških odnosih še posebno naglaša, naj se vse dogaja zaradi Kristusa: žene naj se svojim možem pokoravajo **kakor** v Gospodu (s tem gotovo ni mišljena suženjska podrejenost žene možu!) oziroma **kakor** se Cerkev pokorava Kristusu; može opozorja, naj ljubijo svoje žene, **kakor** Kristus ljubi Cerkev in otroci naj bodo staršem poslušni v **Gospodu;** sužnji pa gospodarjem **kakor** Kristusu (6, 5). Končno svari gospodarje, da bo vsakdo prejel od Gospoda povračilo, zato naj opuste grožnje (6, 9), vse pa vzpodbuja, naj se krepijo v Gospodu in njegovi silni moči (6, 10).

Povedano je več, kar bi razbrali samo iz časovno pogojenih predstav, in ravno to nam odkriva Zerwickov duhovni komentar.

Prevod je zelo dober. Knjigo beremo, kakor bi bila izvirno napisana v hrvaščini. Tega ne bi zmogel človek, ki bi znal samo dobro nemško, ampak je potrebno tudi temeljito poznanje Pavlove miselnosti. Prevod ni suženjski. V primerih, ko Zerwick misli na nemško kulturno območje, se prevod oddalji od izvirnika in navaja ustrezni hrvaški utrip. V njem je precej izvirne stvariteljnosti, kar pa knjige vsebinsko ne siromaši, ampak še bolj ponaši in aktualizira.

V knjigi je toliko duhovnega bogastva, da je spričo modnega duhovičenja teologov zares pravo versko osvežilo in bi bilo škoda, če njenih misli, ki so tako blizu božjemu sporočilu, ne bi poznali in osvojili.

Francè Rozman

JEAN GALOT, IL MISTERO DELLA SOFFERENZA DI DIO
Cittadella editrice, Assisi 1975,
195 str.

Kakor naslov pove, govori nam že dobro poznani avtor Jean Galot o skrivnosti božjega trpljenja. Dosléj smo bili na podlagi filozofskih in teoloških razlogov navajeni reči, da je Bog kot vsepopolno bitje nespremenljiv in v njem ni mesta za trpljenje, za prehod iz veselja v žalost in obratno. Danes teologi vedno bolj razmišljajo o nekakšni spremenljivosti in nekakšnem trpljenju v Bogu. Avtor ne rešuje vprašanja božje spremenljivosti in trpljivosti na podlagi filozofskega razglabljanja, ampak na podlagi razodetja.

Knjiga je razdeljena na pet delov. Prvi govori o trpljenju Besede (11—57). Cerkveni očetje so se izražali, da je Bog trpel, da je trpel eden od presvete Trojice. Avtor si zastavlja vprašanje, ali je bil Kristus kot božja oseba udeležen pri trpljenju in ga je osebno čutil. Pri cerkvenih očetih imamo mesta, ki kažejo v to smer (npr. Ciril Aleksandrijski).

Galot na podlagi stavka »Beseda se je učlovečila (je postala meso((Jan 1, 14) pokaže, da je Beseda sprejela nase trpljenje in postala trpljiva. Če bi bilo trpljenje zanjo le nekaj zunanjega, ne bi mogli reči, da je postala človek. Isto sledi iz stavka: »In čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je trpel, učil pokorščine« (Hebr 5, 8). Kot Sin je osebno trpel. Še bolj zgovorna je kristološka himna v pismu Filipljanom (2, 6—8).

Že pri učlovečenju je šlo za poseben vidik trpljenja, in sicer prav za to, ker je božji Sin postal trpljiv človek. Smrt na križu je bila zanj vrh izničenja in dopolnitev učlovečenja. Tu je tudi vrh božjega razodetja, razodetja, da je Bog ljubezen. Prav v trpljenju božjega Sina se je pokazala božja vsemogočnost, vsemogočnost božje ljubezni. »Bog, ki trpi, je Bog, ki ljubi. Bolečina v trpljenju nam kaže brezmejnost božje ljubezni; ta ljubezen ni sprejela omejitev, ki bi jih mogla postaviti moč ali dostojanstvo. Božji Sin ni hotel biti v svoji človeški eksistenci nedotakljiv, brez čustev, brez trpljenja; nasprotno, popolnoma se je izročil človeškemu trpljenju in ga doživel brez pridržka, ker je njegova ljubezen hotela iti do konca« (46). Višek Jezusovega trpljenja izraža krik na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Nič več ni kot Sin občutil Očetove bližine. Tu ne gre le za zapuščenost, ki bi zadela samo Jezusovo človeško naravo, ampak je zadela božjega Si-

na kot osebo. »Zakaj?«, ki ga je izrekel Sin Očetu, kaže, da je trpljenje skrivnost.

Trpljenje, ki ga izročilo pripisuje Bogu (»Bog je trpel«, »eden od presvete Trojice je trpel«), je človeško trpljenje. Ni trpljenje božje narave, je pa trpljenje Boga, ker je oseba, ki trpi, božja oseba Besede. Trpljenje nekako odmeva v božji osebi in jo prešinja ter je resnično njeno trpljenje, čeprav ostane človeško trpljenje. Trpljenje zadene Besedo v njenem sinovskem odnosu do Očeta. Zapuščenost se dotakne odnosov Sina do Očeta. Bog, ki trpi, je Bog Sin in trpi v osebi Sina. Seveda trpi v človeškem izrazu svoje božje osebe. Ker pa je prizadet prav v osebi kot Sin, trpi kot božja oseba.

V drugem delu knjige govori Galot o vlogi Očeta in Svetega Duha pri učlovečenju in trpljenju (59—108). Križanje se neposredno nanaša na osebo Sina, in sicer v njegovi človeški naravi. Ne moremo govoriti o trpljenju, ki bi bilo v enakem pomenu skupno vsem trem božjim osebam, kajti človeško trpljenje učlovečenega Sina ni trpljenje božje narave.

Oče in Sveti Duh nista delovala le pri učlovečenju božjega Sina, ampak v vsem njegovem življenju. Zlasti Janez podčrtava stalno Očetovo navzočnost pri Kristusovem delovanju. Dela, ki jih je Jezus izvrševal, so Očetova dela, kajti on jih je izvrševal v Jezusu. Oče ima pobudo: »Besed, ki vam jih govorim jaz, ne govorim sam od sebe. Oče, ki prebiva v meni, on izvršuje dela« (Jan 14, 10). Vsako Jezusovo delo je najprej Očetovo delo. Ko ga Oče da Sinu, ostane še vedno Očetovo, ker je Oče vedno navzoč v Jezusu in trajno v njem deluje.

Tudi pri Jezusovem trpljenju ima Oče posebno vlogo. Kristus v trpljenju izpolnjuje Očetovo voljo. Trpljenje je Očetov dar: »Ali naj ne pijem keliha, ki mi ga je dal Oče?« (Jan 18, 11). Ker mu je kelih dal Oče, je kelih najprej Očetov. Nastane vprašanje, ali je Oče Jezusu kelih le pripravil ali pa ga je nekoliko tudi sam okusil.

Oče je bil že pri učlovečenju udeležen prvi, ker je svojega Sina poslal. S tem je pokazal svojo očetovsko ljubezen do nas. Za Očeta je to pomenilo nekakšno trpljenje, ločitev, odpoved (prim. Mr 12, 6). Sin dela le to, kar dela Oče: »Sin ne more sam od sebe delati ničesar razen, kar vidi, da dela Oče; kar koli namreč dela on, dela enako tudi Sin« (Jan 5, 19). Tudi trpljenja na Kalvariji se je Sin nekako naučil od Očeta. Sin se je daroval, ker se je prej daroval Oče. Sin je pokazal svojo ljubezen do ljudi, kakor jo je do njega pokazal Oče: »Kakor je mene ljubil Oče, sem tudi jaz ljubil vas« (Jan 15, 9). Očetova ljubezen je bila zgled Sinovi ljubezni, ki jo je pokazal v trpljenju. V Kristusovi ljubezni se kaže Očetova ljubezen do nas. Na izviru Jezusove ljubezni do ljudi je Očetova ljubezen do Jezusa in človeštva. Kristus tudi v trpljenju popolnoma pripada Očetu: »Vse, kar je moje, je tvoje in, kar je tvoje, je moje« (Jan 17, 10). To kaže tudi izročitev Kristusovega duha ob smrti v Očetove roke (Lk 23, 46). Trpljenje je sicer ostalo osebno Kristusovo trpljenje, a je bilo tudi Očetovo.

Oče je najpopolneje navzoč med ljudmi tako, da je navzoč v Kristusu: »Oče je v meni in jaz v Očetu« (Jan 10, 38). Gre za posebno dinamično in trajno navzočnost Očeta v Kristusu, tako da vpliva na vsako Sinovo dejavnost. Ta navzočnost ni prenehala niti v trpljenju niti ob Jezusovem kriku zapuščenosti na križu. Težko bi bilo trditi, da Jezusovo trpljenje ni odmevalo tudi v Očetu. Prav za čas trpljenja pravi Jezus: »Glejte, prihaja ura in je že prišla, ko se razkropite vsak v svoj kraj in me zapustite samega. Vendar nisem sam, ker je z menoj Oče« (Jan 16, 32). Stavek »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10, 30) se je uresničeval tudi v trpljenju. Občestvo oseb pri ljudeh doseže svoj vrh v trpljenju. To govori za neko udeleženost Očeta pri Kristusovem trpljenju.

Jezus razodeva Očeta: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on je povedal« (Jan 1, 18). Kristus je zato prvenstveni temelj vsakega nauka o Bogu. Če vidimo Kristusa, vidimo Očeta: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14, 9). Jezus je razodeval svojega Očeta z vsem svojim zemeljskim življenjem, tudi s trpljenjem. Trpljenje je bilo največji izraz Jezusove ljubezni do ljudi (prim. Jan 15, 13).

Hkrati je tudi največji izraz Očetove ljubezni do nas: »On svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rimlj 8, 32). Kakor je Abraham prispeval tako veliko žrtev, da je bil pripravljen darovati svojega edinega sina, podobno tudi nebeški Oče. Izaka naj bi daroval oče Abraham, ki je v ospredju. Tudi sv. Pavel, ki meri na to mesto, hoče poudariti vlogo Očeta pri Kristusovi daritvi. V ozadju je bolečina Očetove ljubezni. Med bolečino Abrahama, ki daruje sina Izaka, in bolečino nebeškega Očeta, ki daruje svojega Sina, je seveda razdalja, kakršna je med človekom in Bogom. Upoštevati moramo, da nimamo primernih besed, s katerimi bi izrazili Očetovo bolečino. Trpljenje je hkratno z največjo ljubeznijo.

Mogli bi govoriti tudi o Očetovem sotrpljenju skupaj s Sinom in ne le o njegovem trpljenju ob izročitvi Sina. Razglabljanje o tem spada bolj h kontemplaciji kakor k teologiji, zato so se za Očetovo sotrpljenje zanimali bolj krščanski umetniki kakor teologi. Če ne bi šlo za Očetovo sotrpljenje (sočustvovanje), bi težko govorili o njegovi ljubezni do Sina. Prav občestvo med Očetom in Kristusom kaže, da je bilo Kristusovo trpljenje v nekem smislu tudi Očetovo trpljenje, da je Oče sotrpel z njim. Oče je na križu trpel s Sinom in z vsem trpečim človeštvom. Jezusovo trpljenje po človeško razodeva Očetovo trpljenje. Trpljenje kot vrh odrešenja je tudi vrh božjega razodevanja. Na križu se kaže najvišja Očetova ljubezen, ki jo razodeva Kristusova ljubezen. Ta ljubezen je trpeča ljubezen. Bog, ki ga razodeva Kristus, je tako poln ljubezni, da more tudi trpeti in s trpljenjem pričati za moč ljubezni. Nikakor pa to trpljenje ne zmanjšuje božje moči in veličine, ampak jo še povečuje. Zaradi tega ljubečega trpljenja nihče ne more očitati Bogu krutosti ali egoizma.

V tretjem delu knjige razpravlja avtor, v kakšnem pomenu povzročajo Bogu trpljenje naši grehi (109—144). Najprej govori o grehu kot žalitvi Boga v stari in novi zavezi. V novi zavezi se lepo vidi, da je greh žalitev Očeta, Sina in Svetega Duha. Nato prikaže Galot razpravljanje srednjeveške spekulativne teologije o našem vprašanju (npr. sv. Anzelm, sv. Tomaž). Končno poda svojo rešitev (136—144).

Po tej rešitvi moremo govoriti o žalitvi Boga, če izkušnjo ob žalitvi človeka v analognem pomenu obračamo na Boga. Sv. pismo uporablja za ponazoritev greha in žalitve dve podobi: sin, ki žali očeta; žena, ki je nezvesta možu. Besede »bolečina« ne uporabljamo za Boga le v metaforičnem pomenu, kakor hočejo nekateri filozofi. Med bolečino, ki jo poznamo iz izkustva, in bolečino Boga Odrešenika je bistvena podobnost. Moramo pa pri Bogu izvzeti vsako bolečino, ki bi izvirala iz sebičnosti ali ošabnosti. Žalitev zadene le božjo ljubezen. Trpljenje, ki ga v nekem pogledu prizadene Bogu greh, je trpljenje božje ljubezni. Bog trpi, ko vidi, da se je človek, ki ga on ljubi, oddaljil od njega in s tem sam sebi škodoval.

Človek je nujno deležen trpljenja. pa trpljenju ni podvržen nujno. Oče, ki ga otrok žali, nujno trpi. Če Bog trpi, trpi zato, ker se je svobodno odločil, da stopi na to pot. Grehi Boga žalijo, ker se je s svobodno ljubeznijo približal ljudem. Sam v sebi, v svoji božji naravi pa je neranljiv. Ko je sklenil zavezo z ljudmi, je svobodno postal ranljiv. Ne bi bilo prav, da bi božjo moč in svobodo omejevali, ko bi rekli, da Bog ne more trpeti.

V Bogu trpljenje ni nepopolnost kakor pri ljudeh in ne more prinesti škode Bogu samemu. Glede na popolnost svojega bitja, svoje narave, Bog ostane nespremenljiv.

V četrtem delu svoje knjige Galot razglablja o odnosu med trpljenjem in odrešenjsko ljubeznijo (145—76). Tu najprej razpravlja o stvarnosti in vrednosti trpljenja v Bogu in podaja potrebno razjasnitev. Trpljenje Boga je trpljenje božje ljubezni, in sicer kolikor se ta ljubezen nanaša na človeštvo. Nato govori o vlogi božjega trpljenja pri odrešenju.

Ustavimo se nekoliko več pri zadnjem delu knjige, ki govori o aktualnosti božjega trpljenja (177—195). Prav ta del kaže, kako je vprašanje, ki ga znani profesor na Gregoriani obravnava, zelo praktično ter pomembno prav za današnji čas. Gre najprej za pravilno reševanje vedno

živega vprašanja o človeškem trpljenju. Nekateri pravijo. da za trpljenje človeštva ni odgovoren Bog, ampak človek, ki dela zlo, ali pa izvira to trpljenje iz drugačnih prigodnih vzrokov. Trpljenje človeštva Bog samo dopušča, kakor dopušča greh, ker pušča človeku svobodno voljo.

Druga skupina vidi v trpljenju izraz božje volje. Bog vodi človeško življenje, zato je tudi odgovoren za človeško trpljenje. Težko je določiti pravi odnos med božjo voljo in človeško svobodo. Ljudje, ki imajo takšno pojmovanje, so v nevarnosti, da se bodo Bogu uprli in ga zavrgli kot sovražnika človeka (prim. postulatorični ateizem).

Bog res ni vzrok greha, a pri trpljenju je stvar drugačna kakor pri grehu. Jezus je na Oljski gori molil: »Abba, Oče, vse ti je mogoče, vzemi ta kelih od mene; vendar ne, kar jaz hočem, ampak kar ti« (Mr 14, 36). Jezus je v svojem trpljenju priznal nad seboj Očetovo voljo.

Vsako človeško trpljenje spada k božjemu odrešenjskemu načrtu in ima namen, da človeka pridruži Odrešenikovi daritvi. Zato je vsako trpljenje po božji volji, ki seveda noče trpljenja zaradi trpljenja, ampak za dosego odrešenja. Bog pri tem uporablja različne okoliščine, tudi grehe (Kajfova in Pilatova obsodba Jezusa je bila grešna), da bi po križu privedel človeka do višjega cilja. S trpljenjem Bog noče kaznovati človeka, ampak doseči boljši, bolj odrešen svet. Vsi smo poklicani k izpolnjevanju Očetove volje. Trpljenje ima prav tedaj svoj smisel, če se v njem izraža Očetova volja. Skrivnostnost in nerazumljivost trpljenja vseeno ostane, čeprav je gotovo, da ima odrešenjsko vrednost, da hoče koristiti človeku. Daje vtis neke trdote, krutosti Boga. Kako da Bog Oče pošilja svojim otrokom trpljenje?

Odgovoriti moramo: v božji previdnosti trpljenje nima namena, da bi mučilo človeka, čeprav iz tega trpljenja prihaja dobro. Trpljenje Oče sprejme predvsem nase. Ko pošilja trpljenje človeku, je prizadet najprej sam, kakor je ob Sinovem trpljenju na Kalvariji najprej sam trpel. Kadar pošlje človeku trpljenje, je v svoji ljubezni že vzel nase njegovo težo. On prvi trpi to, kar trpimo ljudje. Naše trpljenje več stane njega kakor nas. Zato je razumljivo, da nikoli ni indiferenten do naših križev, križev svojih otrok. Če vemo, da ob našem trpljenju trpi tudi in najprej Oče, potem trpljenje dobi v naših očeh popolnoma drugačno podobo. V naših predstavah ni več mesta za trdega ali celo krutega nebeškega Očeta, ki bi ostajal zunaj našega trpljenja. Če takó gledamo na trpljenje, nas ne bo pohujševalo in odvračalo od Boga. V vsakem našem trpljenju Oče trpi z nami, zato se v še tako velikem trpljenju v nas ne bo dvigal upor proti Bogu. Oče sprejema nase trpljenje vsega človeštva in sotrpi z njim. Če bi se tega zavedali, bi ljudje mnogo laže sprejemali nase svoje trpljenje. Prav trpljenje jih zelo povezuje z Bogom, z Očetom. Breme, ki ga nosimo, ni le breme, ki ga je Kristus na Kalvariji sprejel nase, ampak tudi breme, ki ga je še prej Oče sprejel nase.

Avtor se na koncu svoje knjige dotakne še treh problemov, problemov, aktualnih za sedanjega človeka: zla, odrešenja in pojmovanja Boga.

Trpljenje Boga nam pomaga spoznati, kaj je zlo, greh. Brez spoznanja o božjem trpljenju bi na greh gledali le antropocentrično ali egocentrično. V grehu ne bi mogli videti usmerjenosti proti Bogu. V njem bi videli le usmerjenost proti sebi in bližnjemu. Če vemo, da greh žali Očeta in Sina in Svetega Duha, vemo, da je nekaj pošastnega.

Trpljenje Boga nam pomaga razumeti skrivnost odrešenja. Kakor Oče ni prizanesel svojemu Sinu, »ampak ga je dal za nas vse« (Rimlj 8, 32), tako tudi nam, svojim otrokom, ne prizanaša s trpljenjem. Kakor je Kristus odreševal s svojim trpljenjem, tako odrešujemo tudi mi. Ker Oče prvi izkuša trpljenje, prvi odrešuje. Odrešuje prav danes. S svojo očetovsko trpečo ljubeznijo je stalna spodbuda za nas.

Ne smemo pa se ustavljati le pri trpljenju, saj nas čaka po Kristusovem zgledu in v njegovi moči vstajenje. Kakor v Bogu veselje zmaguje nad trpljenjem, tako je normalno razpoloženje za kristjana v temeljnem veselju, ki ga nobeno trpljenje ne more vzeti. Trpimo ob zavesti, da je Kristus že vstal. Tudi v Očetu je njegova blaženost pred trpljenjem. Kristjan sprejme v trpljenju od Oče-

ta po vstalem Kristusu tudi globoko veselje. Zato njegovo stanje ni nikoli izključno stanje trpljenja. V Bogu bo gledal bolj veselje kakor trpljenje. Res je, da vsak greh Boga žali, a je tudi res, da vsako spreobrnjenje grešnika Boga razveseljuje (prim. Lk 15, 7. 10. 32). Nad grehom stalno zmaguje božja milost. Človeštvo tako Bogu povzroča bolj veselje kakor žalost.

Nekateri mislijo, da je Bog glavni vzrok vseh grehov in vsega zla v stvarstvu, ker je človeka in vse stvari ustvaril takšne, da delajo zlo. Kot nekakšen mogočen dramaturg in imperator se zdaj ob našem trpljenju veseli. Zato je sovražnik človeštva (prim. Camusovo delo Kuga).

Aristotelova filozofija je prikazovala Boga kot brezčutnega, netrpljivega, spremenljivega. Tak Bog se ni mogel zanimati za človeško bedo. Takšno pojmovanje Boga je rodilo upor proti njemu ter je vodilo in še vodi v nevero. Bolj biblično pojmovanje Boga pokaže, da Bog ni brezčuten, brez veselja in brez žalosti ter brez ljubezni. Bog, ki ne trpi in nalaga ljudem bremena, katerih se sam ne dotakne in jih niti ne more izkusiti, ne more odgovoriti na potrebe človeškega srca. Pojmovanje Boga, ki skupaj z nami trpi, ni proti božji transcendenci. Ker vlada med človekom in Bogom ljubezen, more biti pravi Bog samo tisti, ki v svoji ljubezni trpi za človeka in s človekom.

Produktivni pisatelj številnih teoloških del, ki je poznan po lahko razumljivem, a kljub temu temeljitem pisanju, je tudi v tej knjigi ostal zvest sam sebi. Kakor v prejšnjih knjigah se tudi v tej zelo nasloni na sv. pismo in zanesljivo sodobno eksegezo ter je nezaupen do filozofskih rešitev, tudi do sholastične filozofije, čeprav vse pozitivne vrednote izročila sprejema in hoče biti v soglasju z naukom različnih cerkvenih zborov in papežev. Kjer pa ne gre ravno za versko resnico, si upa stopiti tudi na nova pota, če ga k temu nagibajo na sv. pismo naslonjena današnja teologija in pastoralne potrebe sedanjih ljudi.

Podoba Boga, ki jo kaže Galot, je precej drugačna od podobe, ki smo jo vajeni še iz let teološkega študija. Nepremični, nespremenljivi, statični, oddaljeni in brezčutni Bog filozofov se je pri njem umaknil bolj bibličnemu Bogu, ki je človeku zelo blizu, tako blizu, da celo skupaj z njim trpi, in sicer iz ljubezni do človeka. Seveda se ob tem komu zastavlja vprašanje, ali ni tak Bog premalo transcendenten, premalo vzvišen, preveč nebogljen pred trpljenjem, preveč antropomorfen. Avtor takšne očitke zavrača. Morda ponekod iz posameznih mest sv. pisma preveč sklepa in v njih vidi več, kakor je v njih v resnici. Morda kakšen primer iz vsakdanjega človeškega življenja preveč nekritično prenaša na Boga. Najbrž ni vsaka njegova trditev dokončno veljavna. Še bolj bi moral poudariti, da ima vsaka naša trditev o Bogu le analogno vrednost. A na splošno lahko rečemo, da so njegova dognanja (ki sicer niso prav v vsem njegova, saj večkrat citira Moltmanna, Maritaina idr.) za podobo o Kristusu, njegovem odrešenju, o troosebnem Bogu in zlasti za reševanje vprašanja človeškega trpljenja, zelo pomembna in jih bo treba upoštevati tudi v praksi.

Anton Nadrah

GIUSEPPINA CARILLO, MONS. FRANCESCO FABERJ — Profilo della sua vita e della sua spiritualità, Città del Vaticano (Libreria editrice Vaticana) 1976, 236 str.

Pri Pontificia Accademia Teologica Romana je njen tajnik Antonio Piolanti ustanovil novo serijo, ki ju tudi sam ureja: **Studi e ricerche sul clero romano.** Kakor že naslov pove, hoče ta zbirka predstaviti zaslužne rimske duhovnike. Kot prvega nam prikaže mons. Francesca Faberja, ki je bil nekaj let duša pastoralnega dela v Rimu.

Več kot štirideset let je bil Faberj pokopan pod grmado pozabe, ki ji je botrovala tudi človeška zlobnost. Vso to grmado je odstranila pesnica, takratna študentka Giuseppina Carillo, ki je spremljala Faberjevo delo prav v času, ko je bil nekako na višku svojega apostolskega dela in je bil njen duhovni voditelj. Prav kmalu po njegovi smrti je imela avtorica zbranega že veliko gradiva za njegov življenje-

pis. Vendar pa je pozneje še vedno zbirala razne podatke in spomine na Faberja pri njegovih sorodnikih, znancih, prijateljih in celo pri njegovih nasprotnikih.

V prvem delu (15—170) nam avtorica v petih poglavjih opisuje njegovo življenje in delo. Rojen je bil 7. januarja 1869 v Rimu na Piazza Montecitorio. Oče Alojzij je bil uslužbenec v Vatikanu, mati Emilija Starbini je bila po svoji rodbini prav tako povezana z višjimi rimskimi cerkvenimi krogi, kar je Faberju pozneje veliko pomagalo, da si je pridobil naklonjenost svojih predstojnikov in njihovo podporo pri svojih načrtih in delu.

Osem let je bil v šoli pri sestrah Božje Previdnosti, kjer se je med drugim naučil lepe francoščine. Ker mu ni več ugajala vzgoja nežne ženske roke, so ga starši poslali v šolo k jezuitom, kjer je študiral, dokler ni stopil v rimsko semenišče. Poleg teologije je na univerzi študiral tudi filozofijo in literaturo, vendar tega ni končal (39). V duhovnika je bil posvečen 20. decembra 1891. Že naslednje leto je bil imenovan za tajnika rimskega vikariata, hkrati pa je nadaljeval teološke študije. Leta 1897 je bil imenovan za profesorja zakramentalne teologije. Dve leti pozneje pa za duhovnega voditelja vseh študentov, ki so se pripravljali na duhovništvo. Pri svojem delu pa se ni omejeval samo na študente teologije, via facti je postal voditelj vseh študentov, ker so ga ti sami želeli in iskali. Za to delo si je znal pridobiti dobre pomočnike, ki jih je spretno in modro vodil pri pastoraciji študentov. Mlade ljudi je privlačilo njegovo široko teološko znanje, še bolj pa njegova osebna širina in iskrena zavzetost za duhovno življenje. Zmeraj so vedeli, da govori kakor misli in misli, kakor govori. Bil je dober govornik in odličen voditelj duhovnih vaj, znal se je prilagoditi vsaki skupini posebej. Njegova duhovnost je zelo marijansko naglašena. Za študente je ustanavljal Marijine kongregacije, ki so mnogim pomagale k poglobitvi njihovega duhovnega življenja.

Ko je postal vikar rimske škofije kardinal Pietro Respighi, je ta prosil, da bi bil za novega tajnika rimskega vikariata ponovno imenovan Faberj. Pod Faberjevim tajništvom se je rimski vikariat zelo pastoralno usmeril. Ker pa je Faberj v svoji veliki apostolski gorečnosti pozabil, da so drugi še bolj odgovorni in poklicani, da rešujejo pastoralne probleme mesta Rima, je prišel v nasprotje ne samo s kardinalom Respighijem, ampak tudi z nekaterimi drugimi kardinali. Imel pa je ves čas oporo za svoje delo v papežu Pijem X., z njim je bil prav osebno povezan in ga je papež leta 1912 imenoval za asesorja za disciplino klera in krščanskega ljudstva (95).

Zavedal se je, da so za uspešno pastoracijo nujno potrebne dobro organizirane župnije, zato je napravil načrt za reorganizacijo starih župnij in za ustanovitev številnih novih župnij. Njegov načrt je potem papež tudi izvedel. Ker je apostolsko delo odvisno od dobrih duhovnikov, se je trudil, da bi zboljšali vzgojo bogoslovcev v rimskem semenišču.

Leta 1915 je pustil službo tajnika rimskega vikariata, ker je bil imenovan za kanonika pri sv. Petru. Od zdaj naprej se je posvetil pastorizaciji deklet, ker je vedel, da so prav dobre matere zagotovilo krščanskega življenja mladih ljudi. Večkrat je ponavljal: »Vzgojiti moramo poštena dekleta in dobre matere, in rešili bomo svet« (130). Pastoralno delo je z duhovno svežino ne samo spremljal, ampak ga tudi načrtoval prav do smrti 4. januarja 1931.

V drugem delu (172—227) avtorica brez kakšne nujno potrebne razdelitve opisuje duhovno podobo mons. Francesca Faberja. Bil je vzvišen, močan duh, živahen v izražanju, zavzet za delo, hiter v odločitvah, strog in zahteven do sebe, prav tako zahteven tudi do drugih. Zato je razumljivo, da je imel poleg navdušenih občudovalcev, tudi mnogo nasprotnikov, ki niso nasprotovali samo njemu, temveč so skušali paralizirati tudi njegovo delo. Znal pa je ta nasprotovanja junaško prenašati, velikodušno odpuščati in pozabljati.

Skrivnost njegove apostolske gorečnosti je to, da je bil duhovnik z vsem srcem, zato ga je duhovništvo osrečevalo tudi takrat, kadar je moral veliko trpeti. Vse življenje je bil zvest besedam, ki jih je izrekel kot mlad duhovnik in so postale vodilo njegovega delovanja: »Egoizem uničuje življenje, ljubezen ga oživlja in po-

življa« (196). Nikdar ni iskal sebe, časti in priznanja. Bil je poln ljubezni do vseh ljudi brez izjeme. Zaradi te nesebične pastoralne ljubezni, je rastel v ljubezni do Kristusa, ki je postal vsa njegova moč.

Avtorica je z veliko zavzetostjo in pridnostjo zbrala pravi arzenal podatkov in spominov o življenju, delu in duhovni podobi mons. Francesca Faberja. Zlasti navaja veliko spominov najrazličnejših ljudi. Prav zaradi neprestanega nizanja teh spominov brez prave jasne in logične povezave zgubi človek izpred oči tisto pravo podobo zaslužnega rimskega dušnega pastirja, ki bi jo avtorica rada prikazala. K tej jasnoti bi precej pripomoglo, če bi bila analizirala vse te raznovrstne izjave in na koncu vsakega poglavja podala kratek, jasen povzetek. Velika pridobitev za knjigo bi tudi bila, če bi bila za tretjino ali celo za polovico krajša.

France Oražem

GIUSEPPE CENACCHI, TOMISMO E NEOTOMISMO A FERRARA
Bibliteca per la storia del Tomismo, Pontificia Accademia teologica Romana, Lib. ed. Vaticana 1975, 235 str.

Zbirka Knjižnica za zgodovino tomizma, ki v počastitev sedme stoletnice Tomaževe smrti izdaja tehtne monografije, s hvalevredno naglico uresničuje svoj načrt. V dveh letih, 1974—75, je s Cenacchijevim delom izdala že osmo knjigo.

Naš avtor, profesor na učilišču Il Pontificio Seminario regionale di Bologna in v nadškofijskem semenišču v Ferrari, prikazuje zgodovino tomizma v univerzitetnem mestu Ferrara od 14. do vključno 19. stoletja. Prvi del očrtuje stanje tomizma od 14. do 18. stoletja, drugi del opisuje razvoj neotomizma v 19. stoletju, tretji del obravnava delovanje Filozofsko-medicinske akademije sv. Tomaža, kakor odseva iz lista Il Popolo, ki je bil nekaj časa uradno glasilo te akademije.

V mestu Ferrara je bilo tomistično izročilo stalno živo, čeprav mu je bil nekaj časa skotizem nevaren tekmec. Od 14. do 16. stoletja so gojili tomizem takó univerza kakor dominikanske šole. Med njihovimi učitelji so velika imena: Savonarola, Gaetano, Ferrariensis. V 17. in 18. stoletju se preseli tomistično izročilo v škofijsko semenišče, v Teološki kolegij in na posebno stolico na univerzi. Na novo je zaživel tomizem in neotomizem že pred Leonovo okrožnico Aeterni patris (1879), zlasti pa po njej. Posebno zaslužna za tomizem je postala, poleg teološke fakultete in nadškofijskega semenišča, Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino. S tomizmom so se borili proti takratnim zmotam ontologizma, idealizma, pozitivizma, giobertizma. V tomizmu so videli »kratko in malo pravo modroslovje, edini sestav pristnega bogoslovja; le on je zmožen, da uredi zmešnjavo, ki se je pojavila v kulturi. Zato je nujno, da se vrne v polni meri v vse šole, od licejev do univerze, od semenišč do bogoslovnih akademij (str. 160).«

Človek bi mislil, da je takale monografija pač zanimiva za Italijane in posebej za Ferrarčane, vendar je v njej marsikaj, kar pritegne pozornost kateregakoli bravca. Ko prebiraš posnetke spisov vseh teh tomističnih mislecev in apologetov, vedno znova naletiš na jadikovanje, da je prav v piščevem času zaradi takih in takih zmot, ki se širijo, nastopila za Cerkev takšna nevarnost, kakor je ni bilo še nikoli. Vsako novo stoletje je vedno najslabše. Cerkev pa je kljub temu ostala živa. Bravec se nehote nasmehne, postane optimist in sklene, da ne bo več tarnal nad »strašnimi časi, ki jih preživlja današnja Cerkev«.

J. Janžekovič

DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE diretto da Guerrino Pelliccia (1962—1968) e da Giancarlo Rocca (1969—). — Roma, Edizioni Paoline, 1974 (vol. I: AA-Camaldoli), 1975 (vol. II: Cambiagio-Conventualesimo). — In-4°, pp. XXXIV + col. 1728; pp. XXVI + coll. 1726.

Post fere viginti annos accuratae et industriae praeparationis in lucem tandem prodierunt duo prima volu-

mina huius lexici, quod in sex volumina distributum omni qua est cura palam facere intendit quae pauci homines variis modis in unum congregati et Spiritu Dei permoti in omnibus saeculis et societatis humanae formis conati sunt quodammodo antecapere, eximias nempe species communionis cum Deo, eruditionis optimalium artium, sincerique amoris proximi.

Quod quidem intentum feliciter sane editores ad effectum perduxerunt, non solum nomina talium sodalitatum ac institutorum in omnibus terrae religionibus existentium referendo, sed et harum fundamenta theologica, psychologica, sociologica, necnon formas iuris prudentiae examini subiciendo. Ita fit ut non solum notissimi ordines religiosi, ut S. Augustini, S. Benedicti, S. Basilii, B. Mariae V. a Monte Carmelo, Fratrum Cappucinorum, vel Clerici regulares una cum Societate Iesu amplissime pertractantur, sed et mentio inveniri potest Ancillarum ex. gr. ruralium, quarum sex tantum sorores exstant; item, non solum de monachis et eremitis orientalibus, sed et de buddhistis et ashramis, aliisque formis vitae communis sermo validus praebetur; iterum, non solum quaestiones quaedam iuris canonici antiqui et recentis tanguntur, sed et problemata conventualismi, apostolatus, castitatis, caelibatus, amicitiae, consiliorum Evangelii, vel immo architecturae monasticae in debita luce ponuntur.

Obicere quis forsan poterit vocem ex. gr. charismatis sub aspectu biblico minus bene pertractari, vel vocem beatitudinum evangelicarum deesse, et ita porro. Sed huiusmodi parvae imperfectiones evitari prorsus nequeunt ubi tot et tanti viri eruditi ad operis exarationem concurrunt. Quin immo lexicon istud, optima veste typographica praeditum, vera aurifodina erit pro omnibus cultus et humanitatis altioris eruditis.

P. Bruno Korošak, O. F. M.

Skoraj dvajset let je trajalo skrbno in marljivo pripravljanje leksikona redovniškega življenja, ki bo izšel v 6 zvezkih, doslej pa sta izšla prva dva. V leksikonu obdelano gradivo bo javnosti pokazalo tisto skrito delo, ki so ga maloštevilni ljudje mogli opraviti, ker so bili različno povezani v redovne skupnosti. Sveti Duh jih je vodil, da so v različnih časih in družbenih okoljih poskušali vsak po svoje že na zemlji doživljati skrivnostno povezanost z Bogom, gojiti najplemenitejše zmožnosti in iskreno ljubiti svojega bližnjega.

Avtorji in uredniki leksikona so svojo nalogo opravili ne le s tem, da so navedli imena redovnih družb in skupnosti iz vseh delov sveta, temveč tudi tako, da so opisali njihove teološke, psihološke, sociološke in pravne temelje. Obdelane so ne le najbolj znane redovne družbe, kot npr. avguštinci, benediktinci, bazilijanci, karmeličani, kapucini in jezuiti, ampak so omenjene celo take redovne ustanove, ki štejejo samo 6 sester, kot npr. Ancille rurali del Santissimo Sacramento.

Posebni članki so posvečeni tudi vzhodnim menihom in puščavnikom pa tudi budistom in ašramcem ter drugim skupnostim, ki gojijo skupno življenje. Razen člankov o starih in novih cerkvenopravnih vprašanjih so v leksikonu tudi taki, ki razpravljajo o konventualizmu, apostolatu, čistosti, celibatu, prijateljstvu, evangeljskih svetih in meniški arhitekturi. Morda bi se dalo ugotoviti, da je geslo o karizmah obdelano premalo biblično, ali da ni posebnega članka o evangeljskih blagrih in še kaj. Toda te majhne pomanjkljivosti so posledica velikega števila sodelavcev, ki jih je bilo težko uskladiti. Vsekakor pa bo leksikon, ki je zelo lepo natisnjen, prava zakladnica podatkov za vse, ki se bodo želeli poučiti o redovniški kulturi in življenju.

P. Bruno Korošak, OFM

Bogoslovni vestnik bo o leksikonu še poročal.

POROČILA

PRAZNOVANJE SV. TOMAŽA AKVINSKEGA

Vsakoletna proslava zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani sv. Tomaža Akvinskega je tudi priložnosten prikaz fakultetnega dela ter prilika za poglobitev stikov z zagrebško in beograjsko teološko fakulteto. Letos je bila proslava 30. januarja in se je začela s slovesnim bogoslužjem velikega kanclerja in metropolita **dr. Jožefa Pogačnika,** s somaševanjem vseh slovenskih škofov ter nekaterih profesorjev in slušateljev Teološke fakultete. Med bogoslužjem je zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta pel njegovo sedmo mašo. Med bogoslužjem je veliki kancler v nagovoru prikazal zavzetost sv. Tomaža Akvinskega za teološko znanost in njegovo prizadevanje za resnično pobožnost. Poudaril je njegov vpliv na duhovno prenovo srednjega veka ter na teološko znanost v poznejših stoletjih vse do današnjih dni. Po želji cerkvenega učiteljstva naj bi bil še danes Tomaž vodnik teološki znanosti, zlasti pa profesorjem in študentom teoloških šol.

Po slovesnem bogoslužju je bila v veliki avli Teološke fakultete akademija v čast sv. Tomažu. Poleg profesorjev in študentov fakultete so se je udeležili vsi slovenski škofje ter zastopniki študentov pravoslavne teološke fakultete v Beogradu s profesorjema protojerejem-stavroforom dr. Dimitrijem Dimitrijevićem in jerejem dr. Dimitrije Kalezićem na čelu in zastopnik zagrebške teološke fakultete dr. Josip Kribl.

Dekan **dr. Marijan Smolik** je v pozdravnem govoru med drugim dejal: »Zbrali smo se ob praznovanju zavetnika višjega teološkega študija, ki je pri nas hkrati konec prvega polletja, pa vendar sredi študija in pomeni le majhen oddih, obračun o našem delu, javno razglasitev naših doseženih uspehov, zahvalo vsem dobrim ljudem, ki nam materialno in z molitvijo omogočajo nemoten študij. To praznovanje je tudi srečanje s tistimi, ki študirate na oddelku v Mariboru, srečanje z našimi predstojniki, velikim kanclerjem ljubljanskim nadškofom in metropolitom, z drugimi škofi in predstojniki redov ter končno srečanje z zastopniki bratskih fakultet v Beogradu in Zagrebu«.

Osrednji del proslave je bilo slavnostno predavanje prof. dr. p. **Metoda Benedika, Preroški duh usmerja 13. stoletje;** v njem je prikazal veliki čas Tomaža Akvinskega in drugih duhovnih velikanov te dobe. (Predavanje je v celoti objavljeno v tej številki Bogoslovnega vestnika.)

Na letošnji proslavi so bile kar tri promocije za doktorje teologije. Promovirani so bili: Ivan Zelko, Jože Smej in Ivan Pojavnik.

Ivan Zelko je priznan strokovnjak za zgodovino srednjega veka v prostoru med Donavo in Muro. Njegov promotor prof. dr. Štefan Steiner je bil odsoten, zato je njegovo oceno prebral prodekan dr. Stanko Ojnik. Obširno Zelkovo razpravo **»Gospodarska in družbena struktura turniške pražupnije po letu 1381«** je leta 1972 izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti. To razpravo je Zelko dopolnil s samostojnim poglavjem **»Cerkveno zgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške pražupnije«,** kar je objavil v Bogoslovnem vestniku 1975 (453—480). S tem je delo dobilo cerkvenozgodovinski značaj in primeren obseg za doktorsko disertacijo na naši fakulteti.

Zelkova disertacija obravnava gospodarske in družbene strukture na ozemlju turniške pražupnije med leti 1381 in 1848, prikaže kolonizacijsko stanje tega področja od 14. do 18. st.,

daje statistični pregled prebivalstva po letu 1669, in to tudi glede na versko pripadnost, oriše cerkvenoupravne razmere in versko stanje turniške pražupnije in okolice. Posebno dobro je avtor orisal podobo reformacije in protireformacije v Prekmurju in utemeljil v zvezi s tem tudi nekatera nova spoznanja.

V disertaciji Zelko brani in utemeljuje naslednje poglavitne teze: Na področju današnjega Prekmurja so bili Slovenci v 9. st. že pokristjanjeni; to utemeljuje z omembami nekaterih naselij s cerkvami v tej dobi. Nova in pomembna je zlasti Zelkova teza, da med karolinško dobo in časom okoli leta 1200 ni znatnejšega preloma v kolonizacijskem in cerkvenem življenju Prekmurja. Po madžarskih vdorih naj bi bila prevzela cerkveno upravo ponovno solnograška nadškofija; konec 11. st., ko so Madžari priključili to ozemlje svoji vladavini, pa naj bi takoj pripadlo zagrebški nadškofiji. Najbolj nesporna je Zelkova teza, da je spodnji del Prekmurja v dobi reformacije ohranil kompaktno katoliško vero zaradi pripadnosti zagrebški nadškofiji, ki je dušnopastirsko ta del dobro oskrbovala.

Tudi **Jožetu Smeju** je bil promotor dr. Št. Steiner. V pismeni oceni je orisal vsebino in pomen Smejeve disertacije **»Pastoralna dejavnost Ivanocyjevega kroga«.** V začetku poudarja, da je ta disertacija na naši fakulteti po metodi in predmetu prva res pastoralno teološka disertacija.

V prvem delu posreduje Smej zgodovinske, geografske in demografske podatke o okolju, to je o Prekmurju, kjer je Ivanocyjev krog deloval. Predstavlja nam voditelja dr. Franca Ivanocyja in njegove sodelavce ter opisuje kulturne in politične razmere ob prelomu 19. in 20. stoletja, ko je Ivanocyjev krog začel delovati. V drugem delu pa razčlenjuje avtor pastoralno dejavnost Ivanocyjevega kroga, govori najprej o pokrajinski in dekanijski pastoraciji, npr. o verskem tisku, misijonih, nato pa opisuje njihovo župnijsko pastoracijo. Posebej razpravlja o apostolatu laikov in o njihovi karitativni dejavnosti. Ob koncu podaja disertacija oceno pastoralnega dela Ivanocyjevega kroga in pravi, da je ta krog izvedel v Prekmurju temeljito pastoralno reformo, uvedel poleg tradicionalnih nove oblike pastoracije, npr. posebno oskrbo izseljencev in vojakov, skrb za raznovrstni verski tisk in uvajanje laiškega apostolata. Formalni predmet, to je namen vsega njihovega dela, tudi političnega, socialnega, kulturnega in narodnostnega, je bil izrazito dušnopastirski: »božja slava in blagor duš«, kakor ga je označil Ivanocy. Značilnosti pastoracije tega kroga so bile: cerkvenost, delavnost in vztrajnost, sodobnost, stalno izobraževanje v pastoralnih zadevah, zgledno duhovniško življenje. Delo Ivanocyjevega kroga je rodilo bogate dušnopastirske sadove.

Vse ugotovitve avtor dobro podpira z dokumenti. Takó je njegova disertacija dragocen prispevek zgodovini pastoracije na Slovenskem in nudi v nekaterih stvareh indikacije sedanji pastoraciji. Velik pomen ima disertacija tudi za zgodovino Prekmurja in narodoslovje. Posredno pa zavrača neutemeljene in krivične trditve na račun Ivanocyja in njegovih sodelavcev.

Naslov disertacije **Ivana Pojavnika** je **»Človek na meji dveh vesolij. Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise«.** Promotor dr. Anton Strlè je v predstavitvi te disertacije navedel misel Y. Congarja o aktualnosti krščanske tradicije pri cerkvenih očetih in pisateljih ter o potrebi enotnosti med teologijo in antropologijo. S tem je hotel opozoriti na aktualnost Pojavnikove teze, ki noče biti »muzejska razprava brez vsakršnega pomena za sedanje napore Cerkve pri iskanju govorice, primerne današnjemu človeku« (n. d. XIII. sl.).

Promotor je opozoril, da je bila vsebina disertacije navedena že v Bog. vestniku 1975, 384—388. Tam je bila izrečena tudi velika in zaslužena pohvala Pojavnikovega dela.

Dekan dr. Marijan Smolik je ob promociji novih doktorjev teologije dejal, da pomeni doktorski naslov za vsako znanost, tudi za teologijo, vrhunsko stopnjo študija in doseženega znanja. Potem se je posebej spomnil častnega doktorja naše fakultete **prof. dr. Josipa Demšarja,** ki

je pred sedemdesetimi leti na Dunaju postal doktor bogoslovja, v marcu pa stopa v stoto leto življenja.

Na predlog **prof. dr. Antona Trstenjaka** je slušatelj naše fakultete **Drago Sinko** dobil posebno Tomaževo nagrado za razpravo »Alkoholizem — psihološki problem«. Moderator je pohvalil to razpravo kot samostojno raziskovalno delo, s katerim je avtor »izstopil iz geta teološke fakultete in prodrl v delo za rehabilitacijo alkoholikov v zavodu na Škofljici pri psihiatru dr. Rugelju in sodelavcih«.

Na proslavi so dobili ob koncu **diplome** naslednji absolventi in absolventke Teološke fakultete v Ljubljani: Silva Česnik, Danila Kladnik, Marija Kogoj, Rozalija Laznik, Terezija Večko, Ivan Bajec, Jože Dolenc, Jože Grebenc, Anton Kompare, Marko Kos, Marijan Krajnc, Jože Kramberger, Peter Kvaternik, Jože Mate, Stanislav Matičič, Jernej Nemanič, Ignac Potočnik, Jože Rovtar. Iz mariborskega oddelka Teološke fakultete pa so diplomirali: Franc Dermol, Emil Križan, Avguštin Lah, Milan Orthaber, Drago Sinko, Jože Špes. Skupno je torej v študijskem letu 1974/75 diplomiralo na naši fakulteti 24 slušateljev.

Ob razdelitvi diplom je dekan dr. Marijan Smolik dejal: »Razdelitev diplom našim absolventom je vsako leto najbolj viden obračun našega rednega študijskega prizadevanja, čeprav optični vtis povsem ne ustreza resnici; kajti nekateri, ki so danes prejeli diplome, so absolventi že prejšnjih letnikov, nekateri lanski pa so jih prejeli že predčasno, ker so jih potrebovali. V letniku je bilo več študentov, kot je tu navzočih diplomantov. To je opozorilo za mlajše, naj bi se potrudili končati svoj študij v predvidenih rokih.«

Na slavnostnem kosilu, ki ga je profesorjem in gostom priredil veliki kancler in metropolit dr. Jože Pogačnik, sta med drugimi spregovorila tudi zastopnika beograjske in zagrebške fakultete. Beograjski profesor **dr. Dimitrije Dimitrijević** je posebej poudaril ekumenski pomen srečanj predstavnikov teoloških fakultet ob proslavah sv. Save, prvega srbskega nadškofa, in sv. Tomaža Akvinskega. Med drugim je dejal: »Ta srečanja so pomembna zato, ker se srečujemo v imenu Jezusa Kristusa z namenom, da se izpolnijo njegove besede pri zadnji večerji, da bodo vsi eno. Te besede pomenijo, da bodo med seboj eno tisti, ki jih je Oče dal Jezusu Kristusu, in sicer, da bodo eno, kakor sta eno Oče in Sin. Oče in Sin sta eno po moči svoje božje narave, razlikujeta pa se med seboj po moči svojih oseb. Takó se tudi mi ljudje, ki smo po moči svoje človeške narave eno, razlikujemo kot osebe. Kristus želi, da bomo tudi kot osebe vsi eno. Po drugi strani pa te besede pomenijo, naj bodo tisti, ki jih je Oče dal Sinu, eno, ne samo med seboj, ampak tudi z Očetom in Sinom in Sv. Duhom, da bodo tako edini z njim, kakor sta eno Oče in Sin. Kristus je molil za to edinost v svojem zemeljskem življenju in moli še vedno, kadar sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu. Tako je tudi ob teh naših srečanjih Kristus realno prisoten med nami«.

Prof. D. Dimitrijević je nato omenil, kako je doživel to edinost pred dnevi ob proslavi sv. Save, prvega srbskega nadškofa v Beogradu. Katoliški gostje iz Ljubljane in Zagreba so skupaj s pravoslavnimi sodelovali pri blagoslovu in daritvi slavskega kolača v čast sv. Savu. Pri tem malem bogoslužju so se združili med seboj in z Bogom, kajti pri bogoslužju ni razlike med nebom in zemljo; mi se prestavimo v nebesa in nebesa so navzoča med nami na oltarju. Na koncu je izrazil željo, da bi začeto delo z blagoslovom sv. Sava nadaljevali do konca sveta in časov.

Zagrebški profesor **dr. J. Kribl** je v nagovoru poudaril, da je v naši situaciji zelo pomembno geslo »ora et labora«. To, česar ne moremo izvesti z delom, moramo krepiti z molitvijo. Nadalje je izrazil željo po večjem in globljem sodelovanju med fakultetama v Zagrebu in Ljubljani.

Franc Perko

PRVI ZLATI JUBILEJ TEOLOŠKEGA DOKTORJA NAŠE FAKULTETE

Če smo se v tej številki Bogoslovnega vestnika spomnili 70-letnice teološkega doktorata našega nekdanjega predavatelja katehetike in pedagogike dr. Josipa Demšarja na dunajski univerzi (gl. str. 211), pa ne smemo prezreti prvega jubilanta — doktorja naše ljubljanske teološke fakultete, ki je doživel 50 let, odkar je bil na ljubljanski univerzi promoviran za doktorja teologije.

Prof. dr. Ivan VREČAR, ki sedaj živi v pokoju v Trstu, je doktorsko čast dosegel isti dan 6. februarja 1926 kot dr. Demšar doktorat iz filozofije. Dr. Vrečar je bil rojen 21. decembra 1898 v Sostrem, mašnik je postal 29. junija 1922, po vrsti pa je bil peti doktor ljubljanske fakultete (prim. seznam: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Lj. 1962, 381). Za doktorsko disertacijo je pod vodstvom patrologa prof. dr. Franca Ksaverja Lukmana obdelal Mariologijo cerkvenega očeta dr. Ambrozija. Tedaj je bil prefekt v škofovih zavodih sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano, potem pa vsa leta gimnazijsk profesor verouka, najprej na klasični gimnaziji v Ljubljani, nato v Trstu.

Iz tega njegovega poklicnega dela je nastal bogato ilustriran učbenik: Liturgika za srednje, meščanske in tem podobne šole (Ljubljana 1935, str. 225), ki sta ga sestavljala skupaj s prof. dr. Francem Jakličem. Vrečar pa je vodil tudi praktično sodelovanje dijakov pri šolskih mašah, da je postajalo vedno bolj liturgično (prim. J. Oražem, Liturgično gibanje — mladinsko gibanje. Čas 1939/40, 364 in 372).

Pri tem mu je zorel liturgični molitvenik Kristus Kraljuj, ki je 1938 zamašil vrzel v slovenski liturgični literaturi v času pred izidom prevoda celotnega rimskega misala (1944). Vsi, ki smo ob tem molitveniku rastli s Cerkvijo, lahko pritrdimo mnenju J. Oražma, da je ta molitvenik zbral in uredil vse najboljše, kar so že pripravili drugi, in da nam ga je dr. Vrečar »podaril kot najbolj dozorel in poln liturgični klas« (nav. m. 375). Tudi tehnično je bil molitvenik na višku, saj je v priročni obliki obsegal 1088 str. v opremi arh. Iv. Pengova in s pesmimi na notah (192 str. pesmarice). Ni čuda, da je molitvenik dosegel več izdaj, druga je izšla 1942 na 1132 straneh z bogatejšo opremo arh. Vlada Gajška in akad. slikarja prof. Staneta Kregarja; nato je 1943 izšla še podobna tretja izdaja na 1137 straneh. Za ljubljanske dijake je pripravil prevod knjižice abbé Dutila »Tvoja maša in tvoje življenje« (Lj. 1942), s katero je vzgajal k dejavnemu sodelovanju pri maši.

Po vojski je prof. Vrečar liturgično vzgajal slovenske dijake v Trstu in je zanje 1947 priredil najprej malo izdajo molitvenika Kristus Kraljuj v opremi akad. kiparja Franceta Goršeta (na 447 straneh). Nato pa je po 20. letih 1959 v Trstu izšla še četrta velika izdaja v novi opremi slikarja Milka Bambiča in z novim naslovom »Mašna knjiga«; seveda je v njej natisnjen tudi prevod novega obreda velikega tedna. Kljub še vedno zelo ročni obliki ima molitvenik zdaj že 1468 strani in je odlično natisnjen.

Lahko rečemo, da je Vrečarjev molitvenik v letih pred koncilsko prenovo bogoslužja bil tisti priročnik, ki je najbolj pomagal, da so Slovenci vzljubili mašo in zakramente, ker je bogoslužje zlasti s petjem postajalo bolj naše, bolj domače. Kristus Kraljuj namreč ni imel samo uradnih liturgičnih besedil, ki jih seveda mašnik takrat še ni smel uporabljati, ker je bila latinščina obvezna, ampak tudi vse glavne ljudske pobožnosti in je tako ista knjiga povezovala vse slovensko bogočastje v resnično celoto.

To povezavo liturgičnih opravil z ljudsko pobožnostjo je hotel dr. Vrečar utrditi z novo izdajo Večne molitve, ki jo je v 11. izdaji (Trst 1947) »na novo priredil in izpopolnil« na 1010 straneh in jo tudi oblikovno polepšal z dodanimi umetniškimi reprodukcijami. Sicer so posamezne molitvene ure iz te izdaje izhajale tudi v ponatisih, vendar je škoda, da so zlasti v matični domovini skoraj po-

polnoma neznane. Zanimivo je še to, da je vsem tržaškim Vrečarjevim liturgičnim knjigam dajal »nihil obstat« cerkveni cenzor dr. Jakob Ukmar, ki je gotovo z velikim veseljem spremljal delovanje mlajšega sodelavca, ki ga je Ljubljana podarila Trstu.

Tudi Bogoslovni vestnik naj se pridruži zahvali, ki smo jo slovenski verniki dolžni našemu znanstvenemu jubilantu, čeprav bo seveda še treba ugotoviti in ovrednotiti celotni prispevek dr. Ivana Vrečarja slovenski teologiji.

Marijan Smolik

»ZAKRAMENTI V SPREMENJENI CERKVI IN DRUŽBI«

Zborovanje pastoralnih teologov — Dunaj 1976

Profesorji pastoralne teologije z nemških fakultet so od 2. do 5. januarja 1976 na dunajskem študijskem zborovanju (Wien-Lainz) razpravljali o vlogi »zakramentov v spremenjeni Cerkvi in družbi«. Seveda ni bilo mogoče v kratkem času izčrpno obravnavati vseh zakramentov, čeprav predvsem z vidika študija, šol, fakultet, zato so se že vnaprej omejili na zakramente uvajanja v krščanstvo in na zakrament sprave (pokore).

Organizacijo zborovanja je prevzel pastoralno-teološki inštitut na katoliški teološki fakulteti dunajske univerze oziroma njegov predstojnik prof. dr. Ferdinand Klostermann. Povabili so tudi profesorje sorodnih strok zlasti liturgike in dogmatike, kar je poglobilo razpravljanje. Tudi evangeličani so prispevali svoj delež, udeležbo pa so omogočili tudi profesorjem iz bližnjih držav Jugoslavije, Češke, Madžarske in Poljske. Našo fakulteto smo zastopali prof. Karel Jaš, Franc Plemenitaš in podpisani. Vseh nas je bilo pri nekaterih točkah do 80.

Študijski dnevi so imeli svoje težišče v malih delovnih skupinah, v plenumu smo se zbrali le bolj izjemoma, kajti takoj za uvod je bilo pojasnjeno, da nihče ne misli drugih »poučevati«, ampak »enako učeni« naj bi v obliki simpozija iskali boljših rešitev. Profesor dr. Ludvig Bertsch SJ iz Frankfurta je kot predstojnik delovne skupnosti nemških pastoralistov razložil, da so se odločili za vsebino zborovanja, ker so zdaj izšli že vsi obredniki, pa bi teoretični razmislek o zakramentih uvajanja in o pokori koristil tudi praktičnim pastoralnim delavcem, da bi bolje dojeli kristološke in eklezijološke posledice prenovljene zakramentalne prakse.

Edino predavanje, ki naj bi nakazalo osnove pogovorom v skupinah, je imel prof. dr. Rolf Zerfass iz Würzburga. Nakazal je nov način, po katerem naj bi pastoralisti ob novih obrednikih sodelovali z novo pastoracijo in nanjo vplivali. To naj bi delali zlasti na podlagi uradnih predhodnih navodil, v katerih je zgoščeno prenovljeno gledanje Cerkve na zakramente. Posebej je poudaril, naj bi zakramente obravnavali tudi s psihološkega in sociološkega vidika. Bolj naj bi npr. upoštevali različno vsebino, ki jo dasta istemu zakramentu delivec in prejemnik, pa tudi prejemnik odvisno od načina svojega življenja in okolja, v katerem živi. Nekaj primerov sociološko pogojenega gledanja: na krst npr. lahko gledamo predvsem kot na »rekrutacijo« novih članov Cerkve ali pa kot na zakrament vere; na spoved predvsem kot pripravo na obhajilo ali kot na spreobrnitev življenja. Zakramenti so lahko nujni bolj zato, ker jih ljudje potrebujejo, ali morda celo zato, ker mora duhovnik pač nekaj delati. V pogovorih naj bi se lotili tudi teološkega gledanja na zakramente, da jih ne bi obravnavali zgolj po klasični delitvi na 7 zakramentov, ampak morda bolj v zvezi s posameznimi življenjskimi področji: uvajanje v krščanstvo kot celoten proces, skrb za bol-

nike, zakramenti v življenju družine itd.

Med sedmimi delovnimi skupinami so kar v štirih govorili o zakramentih uvajanja, in sicer posebej o krstu otrok, odraslih, o vlogi staršev in o krstu v pluralistični družbi, tri skupine pa so razpravljale o pokori.

Iz pogovora v svoji skupini lahko v splošno korist naštejem nekaj ugotovitev: Ko govorimo o zakramentih, prevečkrat ostajamo pri vprašanjih, ki se omejujejo na delivca in prejemnika, premalo pa upoštevamo občestveni vpliv in pogojenost zakramentalne prakse. Podobno naj bi tudi na uvajanje v krščanstvo gledali kot na celoto in ne bi npr. krsta malega otroka izolirali od celotnega življenja družine. Otrok bo namreč v okviru te družine prejel prvo krščansko vzgojo (ali pa je ne bo prejel) in se tudi pripravil na prvo obhajilo in birmo, vmes pa še na zakramentalno spoved. Kakor starši danes ne sprejemajo otrok nekako naključno, prav tako se ne čudijo, če tudi krst njihovega otroka ne more biti nekaj naključnega, ampak res zavestno hotenega.

Premisliti bi morali, kako bi premagali nekakšno »točkovno« gledanje na zakramente uvajanja (in tudi sploh na zakramente): kakor da milost sprejmemo samo v trenutku krsta, potem pa nanj nič več ne mislimo in zato zavest biti krščen ne vpliva na življenje. Prav isto bi veljalo glede prvega obhajila, morda še bolj pa za občutek učinkovitosti birme. Velika naloga čaka starše, saj morajo vedeti, da so zakramenti samo nekakšni viški v celotni vzgoji, pa tudi pastoralni delavci bi se morali zavedati, da s svojim včasih pretiranim poudarjanjem teh zakramentalnih »točk« (zlasti glede zunanjega okrasja, izjemnih priprav ipd.) včasih kvarijo pravilno gledanje na celotni zakramentalni proces. Z bolj poglobljeno pastoracijo bi omogočili, da bi tudi otroci bolj naravno in v skladu s svojim celotnim razvojem sprejeli rast v krščanstvu in bi tudi osebno sprejeli (ratificirali) tisto, kar so starši zanje izjavljali ob krstu.

Ker je bilo zborovanje namenjeno tudi poglobitvi in izboljšanju teoretičnega pastoralno-teološkega študija, so v plenumu imeli krajša predavanja dr. Alois Müller iz Luzerna, dr. Manfred Josuttis iz Göttingena in dr. Norbert Greinacher iz Tübingena. Po splošni sodbi udeležencev so bila ta kratka predavanja premalo vključena v celotno tematiko in premalo uglašena med seboj, zato je bil tudi skupni razgovor teoretično zamotan in malo koristen.

Zadnji dan smo se v drugače urejenih skupinah pogovarjali o študiju zakramentalne pastoralke na različnih teoloških šolah. Pri tem smo videli, da 200 let po uvedbi pastoralke kot teološke študijske snovi nikakor ni mogoče govoriti o kakšnem enotnem predmetu, saj nima niti enotnega imena. Večinoma so ugotavljali, da je fakultetni študij premalo povezan s pastoracijo in duhovnostjo. Zaradi državne ureditve fakultet (le 5 let) imajo marsikje večino pastoralke (ali sploh vso) šele po diplomi v 6. letniku (ki ga Cerkev zahteva) v posebnih pastoralnih seminarjih ali praktikumih. Mnogi so tožili nad premajhno povezavo fakultetnih disciplin, nad prepičlim izmenjavanjem skušenj in premajhnim upoštevanjem antropoloških in sploh humanih ved.

Pred slovesom smo se v zadnjem razgovoru še kritično ozrli na opravljeno delo. Za nas je bilo najbrž največ vredno to, da smo lahko osebno spoznali ljudi, ki smo jih doslej poznali le po njihovih spisih; videli pa smo tudi, da se prav v vseh deželah srečujejo z vprašanji, ki jih najbrž po vsem svetu prinaša novi čas.

Marijan Smolik

Spoštovanim bralcem BV!

Kot smo Vas opozorili v začetku leta, smo v to številko priložili položnice za poravnanje naročnine. Naj Vas še enkrat spomnimo, da je letošnja naročnina za BV 160 din. Nekateri so medtem naročnino za leto 1976 že poravnali, za kar se jim lepo zahvaljujemo. Ti naj priloženo položnico ne vzamejo kot reklamacijo in naj jo kar vržejo v koš. Tiste pa, ki naročnine še niso poravnali, prosimo, da to store čimprej in nam tako olajšajo poslovanje.

Naše naročnike iz tujine obveščamo, da je letna naročnina za BV 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti. Naročnino naj nakazujejo na devizni račun 50100-620-107-32000-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Uredništvo

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Metod Benedik	145	**Preroški duh usmerja 13. stoletje** **Geist des Prophetentums lenkt das 13. Jahrhundert**
Anton Nadrah Ocist.	153	**Evharistija in življenje** **Eucharistie und Leben**
Anton Strle	163	**Teologija upanja** **Theologie der Hoffnung**
Stanko Janežič	176	**Vera in mladost** **Glaube und Jugend**
Vekoslav Grmič	186	**Verovanjsko religiozna zrelost človeka** **Glaubens-und Religiösitätsmündigkeit des Menschen**
France Oražem	200	**Znamenja časov spoznavamo v luči vere** **Die Zeichen der Zeit erkennt man im Lichte des Glaubens**
Marijan Smolik	211	**Slovenci-doktorji teologije na dunajski univerzi zadnjih dvesto let** **Slovenische Doktoren der Theologie auf der wiener Universität in letzten 200 Jahren**
Jakob Aleksič	221	**Arheologija in sv. pismo** **Archäologie und die Heilige Schrift**
Albert Metlikovec	233	**Pastoralni načrt** **Ueber den Pastoralplan**
Pregledi (Conspectus)	242	**Duh in ogenj** **(Intervju s H. U. von Balthasarjem)**
	255	**H. U. von Balthasar in »protirimski afekt«** **(A. Strle)**
	271	**Tridentinski koncil o dolžnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom (A. Nadrah)**
	275	**Kristusovo srce in današnja pastorala**
Dokumenti (Documenta)	280	**Ljubezen in veljavnost zakona**
Ocene (Recensiones)	282	**Fra Ivan Štambuk, Psalmi** **(France Rozman)**
	284	**Max Zerwick, Poslanica Efežanima** **(France Rozman)**
	286	**Jean Galot, Il mistero della sofferenza di Dio (A. Nadrah)**
	290	**Giuseppina Carillo, Mons. Francesco Faberj (France Oražem)**
	292	**Giuseppe Cenacchi, Tomismo e neotomismo a Ferrara (J. Janžekovič)**
	292	**Dizionario degli Istituti di perfezione** **(Bruno Korošak)**
Poročila (Relationes)	294	**Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega** **(Franc Perko)**
	297	**Prvi zlati jubilej teološkega doktorja naše fakultete (Marijan Smolik)**
	298	**»Zakramenti v spremenjeni Cerkvi in družbi« — Zborovanje pastoralnih teologov, Dunaj 1976 (Marijan Smolik)**

yu issn 0006-5722

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljani
št 3
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3 julij—avgust—september 1976 leto 36

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. France Kvaternik.

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

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

Letna naročnina 160 din, posamezna številka 40 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typograhphia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

RAZPRAVE

Vekoslav Grmič

TEOLOŠKE OSNOVE EKUMENSKEGA DIALOGA DANES

Uvod

Priznati moramo, da so mnogi kristjani postali danes nepotrpežljivi in nemirni. Res je, da lahko del nepotrpežljivosti in nemira pripišemo človeški slabosti in grešnosti, a prav tako bo držalo, da smemo govoriti tudi o »sveti nepotrpežljivosti«, kakršno so kazali preroki, ko so spoznali božjo voljo, da je treba nekaj narediti, kakršna je izražena v Kristusovih besedah, da se ne smemo ozirati nazaj, če smo že prijeli za plug (prim. Lk 9, 62), da naj pustimo mrtvim pokopavati mrtve (prim. Mt 8, 26). Seveda je lahko razlog za nepotrpežljivost in nemir različen. Vsekakor pa ju tudi na ekumenskem področju ne pogrešamo. H. Küng pravi: »O ekumenizmu preveč govorimo in premalo zanj naredimo. Naraščajoča nepotrpežljivost prav mlade generacije v Evropi in Severni Ameriki, ki zahteva določena dejanja in praktično sporazumevanje, je gotovo razumljiva. Teološka razprava je potrebna, slej ko prej nujno potrebna. V nasprotnem primeru bi zašli v ekumenski aktivizem, ki bi bil brez luči, neuravnovešen in poln nasprotij, ki bi krščanski edinosti v resnici več škodoval kakor koristil. A prav ta nejasen ekumenski aktivizem pospešuje teološka razprava, ki se nenehno vrti v krogu, ki se le z leno počasnostjo pomika naprej, ostaja abstraktna in jo zelo malo navdihujejo določene stiske in skrbi ljudi in cerkvá. Če hoče teologija svojo nalogo, da služi ljudem in cerkvam, izpolniti, potem si mora prizadevati, da pokaže v skladu s svojimi teoretičnimi utemeljitvami teološko odgovorne rešitve za prakso, katere res pospešujejo ekumensko sporazumevanje... Kar danes potrebujemo v teologiji in Cerkvi, je razsvetljen pogum: pogum za mišljenje in dejanje, pogum za poskus tudi na ekumenskem področju. To ni noben klic k teološkim revolucijam in poskusom revolucije, ki večinoma samo krepijo cerkveno in politično reakcijo, temveč je poziv k stvarni in učinkoviti, trezni in pogumni reformi in prenovi. Vodilo pa mora biti samó oznanilo Jezusa Kristusa, obnebje svet, cilj ljudje, zaradi katerih smo mi teologi in pastirji. Izvir naše moči in upanja, da bomo dosegli svojo dovršitev, alfa in omega našega dejanja in nehanja, teološkega razpravljanja in praktičnega dela, svojih korakov in poskusov, resnična opora v vsaki cerkveni stiski in teološki nevarnosti pa je Bog, Gospod sveta in Cerkve, samo on.«[1]

1 H. Küng, Mut zum ökumenischen Experiment, v: Concilium, 5 (1969), 249—250.

Danes pa poznamo še en pojav, ki je nasproten omenjeni nepotrpežljivosti ali nemiru na ekumenskem področju, in sicer pojav, ki ga nekateri skušajo izraziti s »poekumensko dobo« (postökumenisches Zeitalter). Z ene strani naj bi bile temu krive razlike med posameznimi cerkvami, ki še vedno obstajajo, z druge strani pa so problemi sveta vse preveč žgoči, da bi se zanimali za konfesionalne razlike, čeprav ti problemi lahko tudi pospešujejo ekumenska prizadevanja, kakor bomo videli. Tako vsekakor lahko pride na ekumenskem področju neka utrujenost, resignacia, in žal je to večkrat tudi res.

Tretji pojav, ki vpliva na ekumenizem danes, je končno pluralizem, kakor se uveljavlja v posameznih krščanskih cerkvah in skupnostih. Nekateri so naravnost zmedeni ob njem in ni čudno, da to vpliva za ekumensko prizadevanje. Takó beremo v knjigi, ki sta jo izdala C. Glock in R. Stark z naslovom »Religion and Society in Tension« tole izjavo: »V krščanski skupnosti so se pokazale nove razpoke, ki so sicer še komaj vidne, morda pa vsebujejo večjo nevarnost za razkol kakor starejša nesoglasja.«[2] Mogoče je takšno gledanje vse preveč pesimistično, skoraj gotovo, a obenem nam jasno pove, da ne gre za pojav, ki bi ne imel nobenega pomena in odmeva v današnjem krščanstvu, v življenju in delu krščanskih cerkva danes. Zato je samo po sebi razumljivo, da ga ni mogoče prezreti tudi tedaj, če govorimo o ekumenskem dialogu danes, ki je zanj kakor za vsak dialog nujno potrebno dobro poznanje situacije. V nasprotnem primeru bi bilo vse ekumensko prizadevanje v zraku in bi ne ustrezalo času ter razmeram, ki v njih živimo, ne prisluhnilo bi znamenjem časa. Ostalo bi nujno jalovo. To velja tudi za razpravo o teoloških osnovah tega prizadevanja, ki mora prav tako upoštevati situacijo in jo teološko osvetliti.

Ustavimo se po teh uvodnih besedah najprej pri pojmu ekumenskega dialoga.

I

Kaj je ekumenski dialog?

Dialog lahko pomeni splošno pogovor brez posebnega namena in določenega predmeta ali pa mislimo z njim razgovor o nekem določenem predmetu in imamo pri tem tudi pred seboj namen, ki ga hočemo doseči. Kadar razpravljamo o dialogu, mislimo nanj v tem drugem pomenu, čeprav zaradi tega ne izključujemo popolnoma dialogov v širšem pomenu. Pripomniti moramo celo, da vključujemo hkrati stike in sodelovanje med ljudmi, kakor potekajo v duhu, ki ga zahteva dialog. Tako poznamo poleg besednega življenjski dialog ali dejavni dialog.

Dialog vsebuje dve sestavini: poslušanje ali splošno sprejemanje in govorjenje ali dajanje. Če izključimo poslušanje, potem imamo opraviti z monologom ali mnoštvom monologov. Ta pojav je v resnici zelo pogost, ker je laže samo obveščati, prodajati svoje poglede, kakor pa tudi prisluhniti drugemu in biti iskreno pripravljen svoje poglede dopolniti ali celo spremeniti, kolikor bi v razgovoru spoznali, da je to potrebno. »Poslušati se namreč pra-

[2] Nav. R. Medras, Die Elimination des zwischenkirchlichen Pluralismus durch innerkirchlichen Pluralismus, v: Concilium, 9 (1973), 560.

vi priznavati, da se moramo še učiti, se pravi potruditi se, da se kaj naučimo, stopiti iz sebe in pustiti drugemu, da se nam približa in vstopi. To pa je isto kakor zavreči narcizem, ki se bohoti v slehernem od nas in nas nagiba, da bi se zaprli vase, v napačno polnost samozadovoljnosti.«[3]

Resnično in iskreno more dialogično poslušati seveda samo tisti, kdor nekaj ve o stvari, o kateri teče pogovor, kdor ima svoje poglede nanjo jasne, kdor ima jasno svoje stališče, saj mu to daje možnost presojati vse, kar sliši, možnost kritičnega odnosa do tega, možnost lastnega dajanja iz svojega tistemu, ki se z njim razgovarja. Hkrati pa je s to prvo značilnostjo dialogičnega poslušanja potrebna še druga, in to je resnična odprtost za nova spoznanja in tudi za popravek vsega, kar že znamo. Z drugimi besedami, iti nam mora za resnico in samó za resnico. In če je tako, potem razgovor sobesednika samo obogati, in sicer, kar se tiče spoznanja, a tudi osebnosti nasploh, saj je za osebo bistveno, da stopi iz sebe, da se odpre sočloveku, da se presega, da o drugih lastnostih, ki jih zahteva od človeka dialog, niti ne govorimo. Papež Pavel VI. omenja posebej jasnost, krotkost, zaupanje in modrost.[4]

Vsekakor pa moramo posebej podčrtati, da je človeku za dialog potrebna ljubezen. Ljubezen omogoča, da prideta sobesednika v razgovoru »pod vpliv resnice stvari, ki ju med seboj poveže v novi skupnosti«, kar omogoči med njima skupno govorico, torej sporazumevanje.[5]

Dialog je skupno iskanje resnice. Lahko pa bi mirno dodali, da je skupno iskanje resnice v ljubezni. Teološko gledano pa je dialog odsev človekove bogopodobnosti, to je njegove podobnosti z Bogom, ki je troosoben in tudi sam ogovarja človeka oziroma se z njim razgovarja, v čemer je bistvo razodetja. Pripravljenost za dialog je odgovor na božji ogovor.

Kaj pa je ekumenski dialog?

Odlok o ekumenizmu pravi: »Ekumensko gibanje pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami z namenom, da bi pospeševale zedinjenje vseh kristjanov« (4, 2). Ekumenski dialog naj bi se torej odvijal med različnimi krščanskimi cerkvami in skupnostmi in naj bi imel za cilj edinost vseh kristjanov. Zanj velja vse, kar smo že rekli splošno o dialogu. Gotovo pa ima ta dialog posebnosti, ki veljajo samo zanj, saj je predmet dialoga poseben, poseben je tudi namen in deloma način ekumenskega dialoga, sobesedniki pa so predvsem kristjani. K. Rahner zato pravi: »Osnova tega dialoga je spoznanje, da nam je nekaj skupno: skupna vera v Boga in Jezusa Kristusa, našega edinega Gospoda in odrešenika; vzajemna zavest krščanske in človeške dolžnosti, da drug drugemu priznamo pristno vero; brezpogojno in vzajemno spoštovanje verske svobode; skupen veljaven krst in skupno včlenjenje v Kristusa; obstoj drugih zakramentov v teh cerkvah; prepričanje, da sta milost in opravičenje dana tudi drugim, nekatoliškim kristjanom; priznanje, da imajo nekatoliške cerkve kot takšne dejansko pozitivno odrešilno vlogo za nekatoliške kristjane in da te cerkve hranijo pozitivno

3 A. Dondeyne, La foi écoute le monde, Paris (Éd. Universitaires) 1964, 13.
4 Prim. Paulus VI, Ecclesiam suam, 83—84.
5 Prim. H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen (Siebeck) 1960. 360.

krščansko dediščino ter iz nje živijo, ki pa ni nujno dana katoliški Cerkvi v enako izraziti in vidni obliki; prepričanje, da cerkve zato niso v vsakem pogledu druga od druge ločene, da ne gre samo za 'ločene brate'; zavest skupne krivde, kar se tiče cerkvenega razkola, katere ni mogoče kratko in malo naprtiti današnjim kristjanom in zato drugih ne moremo imeti za formalne heretike; priznanje, da je konkreten 'obraz' lastne Cerkve potreben trajne pokore in prenove, da zakriva dokaz o njenem izvoru iz Kristusove ustanovitvene volje; priznanje krščanskega življenja v drugih cerkvah (tudi mučeništva), ki more pomagati tudi katoliški Cerkvi k spodbudni prenovi; vsem skupna skrb za edinost Cerkve.«[6]

Vse te Rahnerjeve misli so v resnici kratek povzetek tega, kar izjavlja o vprašanju ekumenizma 2. vatikanski cerkveni zbor in poznejši cerkveni dokumenti. Iz njih je jasno razvidno, da je ekumenski dialog resničen dialog in tudi iskreno zamišljen dialog, da nikakor ne more biti njegov namen enostavno spreobrnjenje nekatoliških kristjanov, da bi postali rimskokatoliški; to bi namreč pomenilo isto kot prozelitizem, če govorimo o ekumenizmu s stališča katoliških kristjanov, temveč gre za zbližanje krščanskih cerkva in skupnosti. To je bližnji namen ekumenskega prizadevanja. Daljni namen pa je edinost v Cerkvi prihodnosti, ki ne bo samo istovetna s sedanjo katoliško Cerkvijo v vsakem pogledu, saj je tudi v njej marsikaj zgodovinsko vezano in se bo zato spremenilo; z druge strani pa bo v tej Cerkvi prihodnosti tudi mesto za pozitivno krščansko dediščino in duhovno bogastvo drugih cerkva in krščanskih skupnosti. Ekumensko prizadevanje in dialog se torej nikakor ne prizadevata za uniformirano rimskokatoliško Cerkev sedanjosti, temveč za Cerkev prihodnosti, ki bo harmonična polifonična enotnost krščanstva in kot takšna edina Kristusova Cerkev.

Samo če takó gledamo na ekumenski dialog, je to res dialog, iskren in prepričljiv dialog v resnični službi »resničnega in neizrekljivega odnosa razgovora, odnosa, ki ga je Bog Oče po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu začel in vzpostavil z nami«.[7] Bog namreč pri tem odnosu razgovora vedno upošteva človekove posebnosti, čas in razmere, ki jih določajo, da je razgovor lahko odrešilen. To pa se ne pravi nič drugega, kakor da mora enako storiti Cerkev in zato dopuščati v nebistvenih stvareh raznoliko podobo, ki jo pač narekujejo različne kulturnozgodovinske razmere, kolikor se te na poseben način kažejo v miselnosti in čutenju dežel in narodov in ne nasprotujejo krščanstvu. V odloku o misijonski dejavnosti Cerkve je povedano: »Z lučjo evangelija ožarjena bodo v katoliško enoto vključena posamezna izročila in lastni prispevki vsake družine narodov. Mlade delne cerkve bodo z okrasjem svojih izročil imele svoje mesto v cerkvenem občestvu ob polnem spoštovanju prvenstva Petrovega sedeža, ki predseduje vesoljnemu zboru ljubezni« (22, 2).

Ekumenski dialog bo tako gotovo imel najprej pred očmi iskreno sodelovanje krščanskih Cerkvá in skupnosti, odpravo vsake oblike nestrpnosti in nezaupanja kakor tudi različnih oblik »konkurenčne« miselnosti in dejavnosti. Takó bo ustvarjeno ugodno ozračje za vedno tesnejše vezi

[6] Herders theologisches Taschenlexikon, 2, Freiburg (Herder) 1972, 43—44.
[7] Prim. Paulus VI, Ecclesiam suam, 73.

in dejavnost za popolnejšo edinost vseh kristjanov, ki seveda lahko poteka vzporedno s posrednim prizadevanjem zanjo. Dobro pa je, da se vedno dovolj zavedamo, kako pomembno je tudi za ekumenski dialog ustrezno ozračje, in da v prehitevanju lahko več stvari škodujemo kakor koristimo. Mislim pa, da je bilo prav glede ustvarjanja ustreznega ozračja že marsikaj storjeno in doseženo.

Po tej osvetlitvi pojma ekumenskega dialoga bi sedaj lahko še kratko omenili različne vrste dialoga.

Rekli smo že, da je lahko dialog neposredno v službi prizadevanja za edinost kristjanov ali samo posredno, kolikor je njegov predmet bolj edinost krščanstva ali edinost človeštva, kolikor gre bolj za verske, krščanske zadeve ali pa bolj za obče človeška vprašanja.

Dalje je lahko ekumenski dialog doktrinalen ali praktičen, kolikor ima za predmet nauk ali prakso.

Lahko je duhoven, kolikor gre za duhovni ekumenizem, ali dejaven, kolikor imamo pred očmi načrtno delo za edinost kristjanov.

Končno je lahko dialog uraden, institucionalen ali bolj zaseben, glede na to namreč, kdo ga vodi, kdo se razgovarja in kako.

Gotovo pa ima vsak kristjan dolžnost, da vodi ekumenski dialog življenja tam, kjer živi in se srečuje z drugimi kristjani, da sam živi vzorno krščansko življenje in se uči od drugih, da bi takó sam in drugi z njim postali bolj podobni Kristusu. V tem pogledu ni nihče izvzet, se ne more nihče otresti ekumenskega poslanstva in odgovornosti za needinost kristjanov. Za druge oblike ekumenskega dialoga pa velja, »kakor je komu dano« in kakor ima kdo odgovornost za Cerkev.

Teološko bi lahko ob sklepu te razprave o pojmu ekumenskega dialoga ta dialog opredelili kot odgovor na božje povabilo v občestvo z njim samim in zato tudi med seboj v Kristusu in po njem, v Cerkvi, ki je »nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1).

II

Splošne teološke osnove ekumenskega dialoga

1. Med splošnimi teološkimi osnovami ekumenskega dialoga moramo najprej omeniti trinitarično osnovo. Nauk o sv. Trojici spada med temeljne resnice krščanskega verovanja. Bog je eden v treh osebah, kar pomeni najpopolnejše uresničenje dialoga. Hkrati nam pa prav ta resnica pove, kako vera presega človeka, kako ga presegajo verska dejstva, ki so skrivnosti, naše spoznanje in govorica o njih pa so zato bolj primeri tipanja in izražanja v šifrah kakor kaj drugega.

Vendar je človek po milosti deležen tega božjega življenja, pritegnjen v to božje življenje. Posledica tega je zahteva, naj bosta njegovo življenje in delo dialoško v razmerju do Boga, do ljudi, ki so poklicani v isto območje božjega življenja ali deležni tega življenja. In dalje je posledica tega poziv, naj se človek ne ustavlja ob nebogljenih besedah, temveč bolj ob resničnosti, ki jo besede nakazujejo, dajejo slutiti. Poziv v občestvo z Bo-

 gom je poziv v občestvo med seboj, ljubezen do Boga se mora kazati v

medsebojni ljubezni, edinost z Bogom pomeni tudi skrb za medsebojno edinost, in sicer v vsej ponižnosti in skromnosti ob zavesti lastne nepopolnosti in grešnosti, to pa vodi hkrati nujno do razumevanja drugega in zidanja mostov tam, kjer se zdi, da ni ustreznih temeljev.

Razumljivo je, da se na trinitarično osnovo sklicuje tudi odlok o ekumenizmu, ko pravi: »Pri tem gibanju za edinost, ki ga imenujemo ekumensko gibanje, sodelujejo tisti, ki kličejo troedinega Boga in priznavajo Jezusa za Gospoda in Odrešenika ... V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Oče poslal na svet edinorojenega božjega Sina, ki je postal človek, da bi z odrešenjem ves človeški rod prerodil in združil v enoto« (1—2). Na svetovni konferenci cerkva v New Delhiju pa je bilo povedano: »Ljubezen Očeta in Sina v edinosti s Svetim Duhom je vir in smoter edinosti, ki jo hoče doseči troedini Bog za vse ljudi in vse stvarstvo. Verujemo, da smo deležni te edinosti v Cerkvi Jezusa Kristusa ... Gospod, ki vodi ob koncu vseh stvari k popolni edinosti, je isti, ki nas sili, da naj delamo za edinost, ki jo hoče imeti v Cerkvi, tukaj in sedaj na zemlji.«[8]

2. Druga splošna teološka osnova ekumenskega dialoga je kristološka.

V 1 Kor 1, 10 pravi apostol: »Opominjam pa vas, bratje, pri imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razporov, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju ... Ali je Kristus razdeljen?« Kaj pomeni zveza s Kristusom, pove Pavel v Kol 3, 11: »Tukaj ni več ne Grka ne Juda, ni obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus.« Sicer pa Kristus sam jasno pravi v velikoduhovniški molitvi: »A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 20—21).

Učlovečenje božjega Sina, ki nas je v njem Oče enkratno in dokončno povabil v občestvo s seboj, je drugi vir in smoter, a tudi poroštvo ekumenskega prizadevanja, ekumenskega dialoga, saj gre za to, da bi bil »vse in v vseh Kristus« (prim. Kol 3, 11). Geiko Müller Fahrenholz pravi čisto jasno: »Brez vere v 'Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika' si ekumenskega gibanja sploh ne moremo misliti. Sklicevanje na skupnega Gospoda in njegovo odrešenje pomeni osnovo in pogoj vseh prizadevanj za edinost kristjanov. Medtem ko izraža vera v božji odrešitveni načrt in njegovo zgodovinsko uresničevanje nekako horizontalo in s tem odpira linearno odrešenjsko dogajanje, lahko vero v Jezusa Kristusa razumemo kot vertikalno razsežnost in njeno dogmatično vodilo ... V kristološkem gledanju je mogoče najti podlago za odrešenjski pomen cerkva in za ekumensko gibanje.«[9]

V tem pogledu pa moremo govoriti o inkarnatoričnem in kozmokratoričnem motivu za ekumenski dialog, kolikor imamo pač včasih pred očmi učlovečenje božjega Sina, drugič pa njegovo poveličanje. Nissiotis trdi, »da inkarnacija ni nič manj kakor realno ontološka podlaga in condicio sine

---

[8] Nav. L. Kard. Jäger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn (Bonifacius) 1965, 61—62.

[9] Müller-Fahrenholz, Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1974, 40—41.

qua non vse edinosti Cerkve in s tem tudi enotnosti cerkvene zgodovine«.[10] Če je namreč postala z učlovečenjem enotnost Boga s svetom vidna, se mora pokazati tudi enotnost ljudi med seboj, najprej pa edinost cerkva. Podobno pa smemo reči tudi o pomenu poveličanega Kristusa za ekumenizem. Kar je Kristus dosegel v slavi svojega vstajenja v vsej polnosti, združenje in edinost z Očetom, mora postati vidno v zgodovini, predvsem v zgodovini Cerkve, potem pa tudi sveta, pokazati se mora v edinosti Cerkve in človeštva nasploh, kajti prav v tem je podoba Kristusove edinosti z Očetom in v tem se kaže njegovo gospostvo, ki vodi k spravi vsega z Očetom. »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa uresniči mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 20).

3. To kristološko gledanje na ekumenski dialog vodi samo po sebi k ekleziološkim pogledom, v čemer je tretja teološka osnova za ekumenski razgovor in ekumensko prizadevanje.

Kristus je ustanovil samo eno Cerkev. Pri zadnji večerji je posebej molil: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu te, ki si mi jih dal, da bodo eno kakor midva... A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno, da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (Jan 17, 11 sl.).

Edinost je po Kristusovih besedah znamenje, ki je po njem mogoče spoznati v krščanskem občestvu dvoje: da v njem v resnici živi in nadaljuje svoje poslanstvo Kristus, ter drugo dejstvo, da v članih tega občestva deluje Očetova ljubezen, ki je odsev Očetove ljubezni do Sina.

Edinost pa je tudi edino zanesljiva pot do polnosti združenja z Bogom po Kristusu, saj apostol Janez nadaljuje: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan 17, 24).

Če pa je tako, potem je needinost, kolikor onemogoča, da bi bila Cerkev znamenje Kristusove pričujočnosti in delovanja v njej oziroma je to znamenje zabrisano, dokaz greha ali posledica greha, zato pa prav tako poziv k spreobrnjenju in prenovi.

Pnevmatološki pogled na Cerkev nam lahko to misel še bolj pojasni. Drugi vatikanski cerkveni zbor namreč pravi: »Sveti Duh, ki biva v vernikih in napolnjuje ter vodi vso Cerkev, uresničuje to čudovito občestvo vernikov in vse to tesno združuje v Kristusu, da je on počelo edinosti. Sveti Duh namreč povzroča različnost milosti in služb, ko z različnimi darovi bogati Cerkev Jezusa Kristusa, da se 'sveti usposobijo za delo službe in se zida Kristusovo telo' (Ef 4, 12)« (E 2, 2).

V tej zvezi ne smemo mimo zakramentov, ki po njih deluje Sveti Duh in povezuje kristjane s Kristusom. Cerkev, ki zakramente deli, jih nujno deli v službi edinosti, edinosti z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu in edinosti tistih, ki jih prejemajo, med seboj. Posebej velja to gotovo za evharistijo. Zato pravi apostol Pavel: »Kruh, ki ga lomimo, ali ni udeležba pri

10 Nav. G. Müller-Fahrenholz, n. d. 44.

telesu Kristusovem? Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 16, 17). Sv. Tomaž imenuje evharistijo »sacramentum ecclesiasticae unitatis«.[11] Zelo jasne pa so besede Cirila Aleksandrijskega: »Ker smo vsi združeni z enim Kristusom po njegovem telesu, ki ga prejemamo, in je on eden in nedeljiv v naših telesih, smo vsi udje tega enega telesa in je on tako za nas vez edinosti.«[12] Tako je prav skupno obhajanje evharistije z ene strani dokaz edinosti, z druge pa pospeševalec zedinjenja. V nekem pogledu je vedno oboje hkrati in bi bilo tako, čeprav bi bila Cerkev še tako edina, krščanstvo še tako ena Cerkev, ker je pač Cerkev na zemlji vedno na potu k svoji polnosti, »potuje po tej zemlji oddaljena od Gospoda (prim. 2 Kor 5, 6), se zaveda, da je kakor izgnanka, tako da išče in misli na to, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na božji desnici, kjer je življenje Cerkve skrito s Kristusom v Bogu, dokler se ne bo s svojim ženinom pokazala v slavi (prim. Kol 3, 1—4)« (C 6, 5); ker »ima v svoji sredi grešnike« in je zato »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (prim. C 8, 3). Vsekakor pa to velja posebno zaradi needinosti, ki je tudi na zunaj vidna in se večkrat kaže v hudo bolečih oblikah čisto odkritih nesoglasij glede nauka, življenja in bistvene ureditve posameznih cerkvá in krščanskih skupnosti.

Mislim pa, da nam prav identificiranje posameznih cerkvá in občestev s Kristusom, ki v njih živi, da nam zakramenti, ki jih v njih obhajamo ali delimo oziroma prejemamo, da nam isti zaklad božjega razgovora z ljudmi, ki je dosegel svoj vrhunec v Kristusu, da nam hoja za Kristusom, ki je povsod nekako uresničena, daje slutiti, da je neka edinost kristjanov že uresničena, čeprav še ni takšna, kakršna bi morala biti ob upoštevanju seveda romarske narave Cerkve na zemlji in vsega, kar je s tem v nujni zvezi. Odlok o ekumenizmu pravi: »Ti, ki verujejo v Kristusa in so bili pravilno krščeni, so namreč v nekem, čeprav v nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo... Razen tega morejo izmed prvin ali vrednot, iz katerih vseh skupaj se Cerkev zida in dobiva svoje življenje, obstajati nekatere, in to celo mnoge in odlične, zunaj vidnih meja katoliške Cerkve... Čeprav je to ljudstvo (v enem Kristusovem telesu) ob svojem zemeljskem potovanju v svojih udih izpostavljeno grehu, vendar pa raste v Kristusu in Bog ga v svojih skrivnostnih sklepih na blag način vodi, dokler veselo ne dospe do vse polnosti večne slave v nebeškem Jeruzalemu« (3).

Iz povedanega je razvidno dvoje: potreba in koristnost ekumenskega dialoga za vse krščanske cerkve in skupnosti, ker le takó morejo opravičiti svoje ime, da so res krščanske, Kristusove, in svoje poslanstvo, ki je v »odpiranju vstopa v občestvo zveličanja«, občestvo z Očetom po Sinu v Svetem Duhu (prim. E 3, 3); prav tako pa tudi namen tega dialoga, da je namreč popolnejše življenje »v Kristusu« in zanesljivejša pot do občestva z Bogom v edinosti, v eni Cerkvi z »vso polnostjo zveličavnih sredstev« (prim. E 3, 5), čeprav iz tega ne sledi, da bi se morala vsa pota, ki po njih hodijo različne cerkve in skupnosti, zliti v eno pot, kakor smo že omenili.

---

[11] S. Th. 3 q. 73 a. 2, 3.
[12] In Joannem, PG 74, 360.

Enako je mogoče sedaj spoznati, kako pomembno vlogo ima prav duhovni ekumenizem, duhovni ekumenski dialog. Že odlok o ekumenizmu poudarja: »To spreobrnjenje srca in to svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja« (8, 1). Ekumenski pravilnik iz leta 1967 pa pravi: »Da se pospešuje obnovitev edinosti med vsemi kristjani, ni zadosti, da gojijo med seboj bratsko ljubezen v vsakdanjem občevanju. Potrebno je tudi, da je dovoljena neka skupnost v duhovnih stvareh, da so kristjani skupno deležni tistih duhovnih vrednot, ki so jim skupne, in sicer v obliki in stopnji, ki sta dopustni v sedanjem stanju ločitve« (25). Podobno posveča pozornost duhovnemu ekumenizmu Ekumenski pravilnik iz leta 1970. Gre torej za to, da pustimo Kristusu, da pustimo božjemu Duhu, da združi kristjane, in sicer takó, da skupno ustvarjamo božje okolje, ki v njem lahko učinkovito deluje božji Zedinitelj. Seveda pa s tem nikakor nočem podcenjevati potrebe in pomena tudi drugih oblik ekumenskega dialoga, saj to sploh ne more izhajati iz omenjenih splošnih teoloških osnov tega dialoga. A vsekakor je v tem pogledu zelo zanimiv pojav Taizéja in njegove ekumenske dejavnosti.

III

Ekumenski dialog in znamenja našega časa

V prejšnjem poglavju smo orisali splošne teološke osnove ekumenskega dialoga. V tem poglavju pa se bomo kratko ustavili ob dveh pojavih, ki se z njima danes srečuje ekumenski dialog, ki ju mora nujno upoštevati in nanju ustrezno odgovarjati, če hoče biti uspešen. Upoštevati pa ju mora tudi razmišljanje o teoloških osnovah tega dialoga. In sicer gre za sekularizacijo in za pluralizem.

1. Philippe Maury, ki je bil znani sodelavec Ekumenskega sveta cerkva, je leta 1966 ugotovil: »Večji del današnje mladine se odvrača od ekumenskega gibanja nasploh, ne samo od njegovih institucij — Ekumenskega sveta, mladinskih gibanj, krščanskih organizacij — in zahteva razširitev gibanja v splošnejši, samo humani, ne kristološko določeni ekumenizem.«[13] In res je danes precej govora o poekumenski dobi in »sekularnem ekumenizmu«, kar je gotovo v zvezi s sekularizacijo.

Zemeljske resničnosti so se osamosvojile, vendar kristjan zaradi tega ne bi smel zapustiti sveta in opustiti zanimanja za njegove probleme, pravijo zagovorniki sekularnega ekumenizma. Kristjani kot posamezniki in cerkve so odgovorni za svet in se morajo zavedati svoje službe svetu. Ta zavest jim narekuje, da se zanimajo za probleme pravičnosti in razvoja, ravščine in potrebnih sprememb v svetu sploh. Prizadevati si morajo za odpravo mnogih tragičnih razdorov med ljudmi, kakor so npr. med belimi in črnimi, med bogatimi in revnimi, med lačnimi in sitimi. »Osnovni ekumenski dialog zato ni dialog med cerkvami glede krščanskih veroizpovedi, temveč dialog, ki z njim kristjani in cerkve vseh veroizpovedi in celin v

[13] Nav. Y. Congar, Machen die neuen Probleme der säkularen Welt Ökumenismus überflüssig?, v: Concilium, 6 (1970), 230.

soglasju rešujejo velike probleme našega časa.«[14] Tudi teologija se mora posvečati tem problemom. In res imamo teologijo sveta, politično teologijo, teologijo osvoboditve, teologijo revolucije, pa seveda tudi sekularni, politični in revolucionarni ekumenizem, katerih precej splošna oznaka je horizontalizem in aktivizem, angažma v svetu. Ker takšna ekumenska gibanja Bog sam na sebi in krščanski misteriji malo zanimajo, zato tudi dajejo Cerkvi ad extra popolno prednost pred Cerkvijo ad intra in so zelo kritična do uradne Cerkve. »Za edinost ni mogoče moliti in delati, temveč edinost najdemo, doživimo jo v skupni službi drugim, v identiteti sklepov in korakov v korist pravičnosti, v korist revežev, v boju proti zatiranju.«[15]

Omenjeni pogledi gotovo vsebujejo marsikaj pozitivnega, lahko so velika pobuda za pristnejše krščanstvo, za ortopraksijo in ekumenski dialog v ožjem pomenu. Y. Congar pravi: »Skupen angažma in skupna služba svetu v imenu pravičnosti zaveze in Kristusove ljubezni je naglo napredujoča pot k edinosti, tudi k edinosti na teološkem področju.«[16] K. Rahner pa izjavlja v tem pogledu, da bodo teološka vprašanja, ki ločujejo kristjane, rešena samo, če bodo teologi obrnili svojo pozornost na sedanjost in prihodnost ter poskušali tradicionalno evangeljsko oznanilo o Bogu, Jezusu Kristusu in njegovi milosti razmisliti in na novo oznanjati, tako da jih bo današnji poganski svet razumel in bo vse to tudi sprejel.[17]

To je res, a kljub temu ne bi bilo prav, če bi ekumenizem v ožjem pomenu opustili, saj mora biti Cerkev v svetu navzoča, in sicer Cerkev, ki je edina, ker more le takšna Cerkev prepričljivo in uspešno kot kvas služiti svetu, kot kvas, ki ga je določil Kristus. Zato so resna nesoglasja med cerkvami in krščanskimi skupnostmi ovira za resnično in iskreno službo svetu in jih ni mogoče kar odmisliti ali pričakovati, da se bodo sama rešila. Poleg sekularnega ekumenizma ali ekumenizma skupne službe svetu in skupnega dela za svet, za človeštvo nasploh so potrebni: teološki ekumenizem, ki seveda mora upoštevati današnje probleme in jih teološko osvetljevati (teologija zemeljskih resničnosti), duhovni ekumenizem in institucionalni ekumenizem, da naštejem samo nekatere oblike ekumenskega prizadevanja, ekumenskega dialoga. Sekularni ekumenizem in takó imenovano poekumensko prizadevanje torej ničesar ne odpravlja, ne sme odpravljati, kar je za ekumenizem bistveno, pač pa predstavlja in sme deloma predstavljati naglase ter daje lahko zdrave pobude za uspešnejše ekumensko delo in uspešnejši ekumenski dialog. Odpira pa seveda enako nova obnebja teološkega osvetljevanja ekumenskega dialoga, in sicer predvsem kristološka v duhu Pavlovega kozmičnega pojmovanja Kristusa, ki ga je pozneje med grškimi očeti razvijal Gregor Niški, v našem času pa P. Teilhard de Chardin, pa tudi ekleziološka v duhu konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in delovanja papeža Pavla VI.

2. Kar se tiče pluralizma, moramo danes priznati, da se pojavlja v vseh krščanskih cerkvah in skupnostih, in sicer večkrat v takšnem obsegu, da je med verniki iste veroizpovedi včasih mogoče opaziti večje razlike kakor

14 Nav. Y. Congar, n. d. 230.
15 Nav. Y. Congar, n. d. 231.
16 Y. Congar, n. d. 231.
17 Prim. Y. Congar, n. d. 231.

med verniki različnih cerkvá in skupnosti, čeprav posamezne cerkve to nerade priznajo.

Sicer pa tega pojava ne smemo jemati preveč tragično, ker ga moremo razbrati že iz sv. pisma NZ. J. Mc Kenzie pravi: »Jasno je, da je mnogoličnost struktur v NZ splošna. Nič ne kaže na uniformirano strukturo, ki bi bila od zgoraj določena.«[18] Pa tudi, kar zadeva edinost v veri, moramo priznati v novi zavezi razlike v perspektivah, v naglasih in pojmovanju, saj to dokazujejo že posebnosti posameznih spisov.

Razen tega je sploh dokaz resnično človeške skupnosti prav pluralizem v njej. V nasprotnem primeru bi ne mogli govoriti o zrelih osebah v njej, pa tudi namesto svobode bi morali v njej upravičeno domnevati totalitarizem. Razumljivo pa je, da je za vsako skupnost enako potrebno soglasje v bistvenih stvareh; to bi se reklo kratko za kristjane, da je potrebno soglasje glede Kristusa in njegovega poslanstva, saj je Kristus temelj krščanske cerkvenosti in krščanskega verovanja, »vogelni kamen«, kakor pravi sv. pismo.

Drugi vatikanski cerkveni zbor priznava upravičenost različnih teoloških pogledov, ko izjavlja: »Držeč se v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana, tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obravnavanju razodete resnice« (E 4, 7). Izreka pa potem tudi sodbo o teoloških razlikah: »Takó je treba reči, da se te različne teološke formulacije neredko medsebojno bolj izpopolnjujejo, kakor pa si nasprotujejo« (E 17, 1).

Pluralizem narekujejo predvsem: jezik in kultura, filozofski pogledi, posebnosti verskega izkustva, ki se kažejo tudi glede na doživljanje božje transcendence ali imanence, glede na poudarjanje identitete in stalnosti ali časovne pomembnosti in preroške dinamičnosti ter glede na posebno zanimanje za nekatere spise NZ. Danes pa pluralizem še posebej narekujejo spremembe v človekovi miselnosti nasploh, ki se jasno kažejo v podčrtavanju vrednosti človeške osebe in svobode.

Pluralizem v nauku, liturgiji in cerkvenih strukturah ni nujno nevaren za edinost. Papež Pavel VI. je ob neki priložnosti izjavil: »Na cerkvenem področju ni mogoče celote njenih doktrinalnih, hierarhičnih, bogoslužnih in moralnih sestavin drugače izraziti kakor s pluralističnimi izrazi in v pluralističnih oblikah... Smo pluralisti prav zato, ker smo katoliški, to je univerzalni.«[19] Imeti pa mora pluralizem seveda svoje meje, tako da ne ogroža edinosti, kakor je ni ogrožal pluralizem, ki ga najdemo v sv. pismu NZ samem. Predvsem mora biti navzoča vedno misel na hierarhijo resnic in zavest, da skrivnosti ni mogoče nikdar popolnoma adekvatno izraziti in jih je zato mogoče vedno na novo povedati. Še bolj pa se moramo seveda zavedati zgodovinskosti in spremenljivosti cerkvenih struktur ali oblik bogoslužja.

Tako more po vsem tem tudi pluralizem v posameznih cerkvah in skupnostih prispevati svoj delež k zbliževanju cerkvá med seboj, saj omogoča pravilno vrednotenje tudi pluralizma, ki ga predstavljajo posamezne cerkve

---

18 J. Mc Kenzie, Amtsstrukturen im Neuen Testament, v: Concilium, 8 (192) 244.
19 Nav. R. Modras, n. d. 564.

in krščanske skupnosti s svojimi posebnostmi in razlikami. Gotovo pa bi oviral ekumenski dialog pluralizem v posameznih cerkvah, kolikor bi šel predaleč in bi pomenil začetek novih shizem. Ker ni mogoče takoj reči, za kakšen pluralizem gre, se moramo vedno ravnati po besedah apostola Pavla: »Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva; ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni prešerna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7). To je prvo. Ljubezen in iskrena odprtost za resnico, ki je končno Jezus Kristus in Gospod za kristjane, morata imeti odločilno in zadnjo besedo pri ekumenskem dialogu, pa naj poteka v posameznih cerkvah samih ali zunaj njih, med njimi. Brez teh dveh sestavin ali bolje tega dvojnega obnebja ni ekumenskega dialoga, saj nam omogočata priznati globoko resnico, ki jo je povedal Terentius: »Christianus sum; christiani nihil a me alienum puto.«

Pravilen pogled na pluralizem v notranjosti posameznih cerkvá in iz njega izvirajoče pravilno ocenjevanje razlik med krščanskimi cerkvami in skupnostmi bosta končno kristjanom omogočala tudi dialog s svetom, ki se v njem uveljavljajo najrazličnejši nazori, tudi na črti teizém — ateizem, da omenimo samo to razsežnost današnje pluralistične človeške miselnosti. Iz tega pa sledi, da tudi edinost med kristjani ni brez pomena v tem pogledu, kolikor je glede na mnoštvo različnih nazorov v današnjem svetu za dialog s tem svetom nujno potrebna edinost v bistvenih stvareh. V nasprotnem primeru je namreč nemogoče voditi uspešen dialog med krščanstvom in razkristjanjenim svetom.

Sklep

Ob koncu bi hotel poudariti, da je pomen ekumenskega dialoga za današnji čas izreden, in sicer predvsem iz dveh razlogov.

Prvič je za precej razkristjanjeni svet zelo pomembno jasno pričevanje ljubezni, ki se kaže tudi v edinosti kristjanov. Kako naj bodo kristjani prepričljivi v oznanjevanju evangelija ljubezni, če ni med njimi razumevanja in ljubezni? To vprašanje je tem bolj žgoče, ker je v današnjem svetu močno navzoč glas o humanizmu in solidarnosti vsega človeštva kljub pluralizmu nazorov in družbenih ureditev.

Drugič lahko rečemo, da je uspešnost ekumenskega dialoga preskusni kamen za uspešnost dialoga kristjanov z ljudmi, ki imajo drugačne poglede na svet in življenje kakor kristjani. Od uspešnosti tega dialoga med kristjani in ljudmi z drugačnimi nazori ali sploh dialoga med ljudmi z različnimi nazori pa je precej odvisna prihodnost človeštva. Kristjani bi morali z ekumenskim dialogom naravnost izzivati pripravljenost za dialog med ljudmi nasploh. Dialog je hudo potrebna govorica našega časa.

Zato je gotovo prav, da smo teološko osvetlili ekumenski dialog, saj smo takó še bolj spoznali tudi svojo veliko dolžnost, ki jo imamo, kar se tiče ekumenskega prizadevanja. Rekli bi lahko, da mora dobiti vse naše krščansko življenje, posebno oznanjevanje, ekumenski pečat. Poglobljenost in prepričljivost našega krščanstva, pa tudi njegova prihodnost so veliko odvisne prav od ekumenske usmeritve.

Povzetek. VEKOSLAV GRMIČ: TEOLOŠKE OSNOVE EKUMENSKEGA DIALOGA DANES

Dialog je skupno iskanje resnice ob vzajemni pomoči in ljubezni. Teološko gledano je dialog odsev človekove podobnosti s troosebnim Bogom, ki ogovarja tudi človeka; je dokaz človekovega odgovora na to ontološko dejstvo in božji ogovor.

Ekumenski dialog pa je skupno iskanje takšne podobe Cerkve, ki bo zedinjevala vse kristjane. V globljem teološkem pogledu je ekumenski dialog človekov odgovor na božje povabilo v občestvo z njim in zato tudi kristjanov med seboj v Kristusu in po njem, v Cerkvi, ki v njej živi Kristus in zedinjuje vse njene člane.

Splošne teološke osnove ekumenskega dialoga so predvsem tri: trinitarična, kristološka in ekleziološko pnevmatološka osnova.

Zusammenfassung. VEKOSLAV GRMIČ: THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN DES ÖKUMENISCHEN DIALOGS HEUTE.

Dialog bedeutet gemeinsames Suchen der Wahrheit in wechselseitiger Hilfsbereitschaft und Liebe. Theologisch gesehen ist er ein Widerschein der Menschenähnlichkeit mit dem dreifaltigen Gott, der auch den Menschen anspricht; er beweist, dass der Mensch dieser theologischen Tatsache und dieser Ansprache Gottes entspricht.

Der ökumenische Dialog ist gemeinsames Suchen eines solchen Kirchenbildes, das alle Christen vereinigen können wird. In tieferer theologischer Hinsicht ist der ökumenische Dialog des Menschenantwort auf Gotteseinladung zur Gemeinschaft mit ihm und auch der Christen untereinander in Christus und durch ihn, in der Kirche, wo Christus lebt und alle ihre Glieder vereinigt.

Allgemeine theologische Grundlagen des ökumenischen Dialogs sind besonders diese: trinitarische, christologische und ekklesiologisch — pneumatische.

Résumé. VEKOSLAV GRMIČ: LES FONDEMENTS THEOLOGIQUES DU DIALOGUE EOCUMÉNIQUE AUJOURD'HUI.

Le dialogue est une recherche commune de la vérité dans la charité. Du point de vue théologique le dialogue est un reflet de la ressemblance de l'homme d'avec le Dieu unique en trois personnes qui s'adresse à l'homme et l'invite à lui répondre. Le dialogue oecuménique est la recherche commune des chrétiens d'une image de l'Eglise telle qui puisse rassembler tous ceux qui croient au Christ. D'un point de vue plus profond, c'est la réponse de l'homme à l'invitation de Dieu, l'engageant à entrer en communion avec lui, et par là même, à entrer en communion plus profonde avec les autres chrétiens, pour se rassembler dans une Eglise où habite le Christ qui unit tous ses membres. On peut dire alors que les fondements théologiques du dialogue oecuménique sont trinitaires, christologiques et ecclésiologico-pneumatologiques.

Franc Rodé

EKUMENSKA USMERJENOST SODOBNEGA OZNANJEVALCA

Uvod

Ker zgledi bolj vlečejo kot besede, ker uresničen vzor govori močneje kot abstraktno načelo, si kot zgled ekumenske usmerjenosti pri katoliškem oznanjevalcu oglejmo najprej podobo Janeza XXIII.

Roger Aubert, profesor za cerkveno zgodovino na univerzi v Louvainu, je nedavno tega strnil lik Janeza XXIII. v naslednje poteze: »Monsignor Roncalli je na svoji dolgi službeni poti skušal povsod stopiti v osebno razmerje z nekrščanskim svetom. Povsod je dobro uspel, in kjer koli se je pojavil, je prebil led. To pa predvsem zaradi svojega odprtega in vedrega značaja, ki je vlival zaupanje. Pa tudi — in predvsem — zaradi prirojene težnje, da je videl v slehernem človeku to, kar je dobro, in ker je skušal najti v tej pozitivni prvini priložnost za srečanje onkraj ideoloških razločkov.«[1] Ta odprtost in vedrina sta še bolj prihajali do veljave v njegovem razmerju do ločenih bratov, kjer je skozinskoz pokazal izreden čut za dialog. Pri njem je imela ta beseda vse svoje bogastvo. Dialog mu je pomenil priznanje drugega kot drugega, ljubezen do drugega kot drugega, ne pa kot predmet osvajanja in asimilacije. Drugim je priznal pravico, da so drugačni, ne da bi se vmešaval v skrivnosti njihove vesti in iskanj, ne da bi bil a priori do njih zadržan, še preden jim je izkazal zaupanje.[2]

Zato je Janez XXIII. stopil v zgodovino Cerkve kot papež, ki je na mah potegnil Cerkev iz njene zadržanosti do ekumenizma. Po njegovi zaslugi je želja po edinosti postala zelo splošna med katoliškim ljudstvom. Res, da je že pred njim tudi v katoliški Cerkvi obstajalo ekumensko gibanje. Vendar so bila to večji del vabila k vrnitvi pod očetov krov. Papež Janez je prvi pokazal, da je treba najprej s svoje strani narediti vse, kar je potrebno, da se pripravi edinost kristjanov. In sicer z notranjo obnovo katoliške Cerkve. To je bil program, ki ga je začrtal 2. vatikanskemu zboru. Ta zbor je sklical kot božji človek, kot človek, ki se ne ustraši tveganja, kot človek, poln svetega optimizma, ki ni nič drugega, kot nepremagljivo in trezno krščansko upanje. Pri uresničevanju svojih načrtov je ravnal previdno in modro. Predvsem pa ga je vodila ljubezen. Od tod njegov odpor do obsojanj in anatem. Tudi ni bil nagnjen k doktrinalizmu. Tako je naročil teološki komisiji, ki je pripravljala koncil, naj ne predlaga nobene »nove« dogme za razglasitev. Prepričan je bil, da je v našem času bolj potrebno prenovljeno oznanjevanje evangelija, uporaba novih izrazov, pri čemer naj bo vodilo razlikovanje med substanco nespremenljivega nauka in njegovo miselno obleko, ki je vselej časovno in krajevno pogojena. To je zelo močno poudaril, ko je odprl 2. vatikanski zbor.

---

1 Roger Aubert i. dr. Nouvelle histoire de l'Eglise, Paris, Seuil 1975, V. 620.
2 M.-D. Chenu. Navaja Yves Congar, Chrétiens en dialogue, Paris, Cerf 1964, 3.

V svojih prizadevanjih za edinost mu ni šlo za ugled, kar tolikokrat poniža srečanja med kristjani na raven nečesa zunanjega. Svoje obiskovalce je sprejemal preprosto in prisrčno. Ko je med koncilom sprejel predstavnike krščanskih skupnosti, ni hotel sesti na prestol, ki mu je bil pripravljen. Dal je prinesti stol, kot so bili drugi, se z njimi usedel v polkrog in izjavil: »Za vas pač nisem Petrov naslednik.« Taka in podobna dejanja so odločilno spremenila ozračje med kristjani. V nekaj manj kot petih letih je ekumensko gibanje bolj napredovalo kot prej v petdesetih.[3]

I. Smisel za dialog

a) Splošno o dialogu

Osnovna poteza ekumensko usmerjenega oznanjevalca je smisel za dialog. Imeti smisel za dialog pomeni v prvi vrsti imeti izostren čut za resnico. Edina moč, ki obvezuje v pogovoru z drugače mislečim sogovornikom, je moč resnice. Edina obveznost, ki brezpogojno veže mene in mojega sogovornika, je resnica. To moreva in morava oba priznati. To naju more in mora združiti.

V polemiki, ki je nasprotje dialoga, odločajo drugi dejavniki. Tu gre dostikrat za osebno premoč, za ugled ali vplivnost skupnosti, ki ji pripadam. Polemika nujno izzove odpor in nezaupanje. Če najvišji kriterij v soočenju z drugim ni resnica, temveč moč in ugled skupnosti, ki ji pripadam, potem tudi za sogovornika najvišji kriterij ne more biti resnica, temveč moč in ugled skupnosti, na katero se čuti vezanega. V takem ozračju ni mogoče priti do enotnosti. Sleherni se drži svojega stališča in medsebojno nezaupanje samo še raste. Morda ni bolj trmoglavega čustva, kot je nezaupanje. Posebno če ima stoletja stare korenine. Premagajo ga lahko samo dejanja, ki so storjena v čisti ljubezni in resnični odprtosti do drugih. Ko je Janez XXIII. povabil na koncil nekatoliške opazovalce, jim je dejal: »Pridite in poglejte. Vse vam bo odprto. Popolnoma boste svobodni. Govorili bomo naravnost, ne da bi pred vami kaj skrivali.« Ta poteza je podrla več medsebojnega nezaupanja kot mnogo govorov.

Sodobni judovski filozof Martin Buber, ki je veliko razmišljal o medosebnih razmerjih, je zapisal: »Resničen dialog se vzpostavi tedaj, ko je sleherni sogovornik pozoren do drugih v njihovem bivanju in v njihovih značilnostih in se obrača k njim z željo, da bi se med njimi razvila živa vzajemnost.«[4] Ta pozornost in priznanje drugega v njegovi bivanjski enkratnosti, v njegovih miselnih in čustvenih značilnostih, v njegovi zgodovinski in kulturni pogojenosti, je prvi pogoj za dialog. Psihologi radi poudarjajo, da so zdravi in pristni odnosi med ljudmi mogoči le tedaj, ko sleherni prizna v drugem subjekt z neodvisnim in izvirnim središčem misli in čustev, radosti in bolečin, načrtov in dejanj. Žal tako posamezniki kot skupnosti redkokdaj izpolnijo ta pogoj. Tako so tudi zdravi in pristni odnosi med posamezniki ali med skupnostmi redki zaradi človekove napadalnosti, zaradi njegovega lastniškega nagona, zaradi sle po gospodovanju. V svoji

[3] Prim. Hans Küng, Liberté du chrétien, Paris, DDB 1967, 220—226.

[4] Martin Buber, Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954. Navaja Congar, n. d. 5.

prirojeni sebičnosti človek nekako podzavestno teži k temu, da se šteje za edini subjekt, ki zares in resno obstaja. Drugi ne bivajo tako odločno in strnjeno kot on. Drugi se gibljejo v njegovem bivanjskem prostoru kot sence. Samo on je resničen igralec na odru življenja. Drugi so mu samo za okras. Razumljivo, da to povzroča pri drugih odpor in vnaša napetost v medsebojna razmerja. Nihče noče živeti zgolj v senci drugega. Nihče noče biti samo predmet, tudi ne predmet naše zaskrbljenosti. Človek terja zase dostojanstvo neodvisnega in svobodno se odločujočega subjekta.

Potrebno je torej nenehno premagovanje tako ukoreninjene sebičnosti. Individualne in skupinske sebičnosti. Treba je sprejeti drugega ali druge kot neodvisno središče hotenja in misli. Treba je pomisliti, da ima drugi morda tudi prav, ali, da ima vsaj dobre razloge za stališče, ki ga zagovarja. Konec koncev mu je treba priznati pravico do drugačnosti. Pravico, da je drugačen od mene ali od nas. Treba je sprejeti tudi možnost, da nam on kot drugačen nekaj prinese. Tomistični filozof Etienne Gilson pravi: »Nasprotnikoma, ki se njuni zaključki ne ujemajo, je treba dati potreben čas, da bosta drug drugega bolje razumela, da bo vsakdo bolje razumel sebe, in da se bosta srečala v neki točki, ki je za zdaj še nedoločena, ki pa gotovo presega njuno sedanje stališče.«[5]

b) Ekumenski dialog

Če ta splošna načela obrnemo na ekumenski dialog, mar to pomeni, da se nečemu odpovedujemo? Mar s tem priznavamo, da naše stališče ni povsem trdno? Ta vprašanja so posebno pereča, ko gre za Cerkev in verske resnice, kajti vsak je prepričan, da mora ostati popolnoma zvest temu, kar je prejel in kar njegova Cerkev izpoveduje kot resnično. Če je ena sama verska resnica (in drugače ne more biti), kako priznati drugemu pravico, da o isti stvari izpoveduje nekaj drugega? Ali mu s tem ne priznavam pravico do zmote, do herezije? Mar ni edino, kar mu v vsej iskrenosti lahko rečem, naj se spreobrne k resnici in naj se vrne v katoliško Cerkev? Prav tako so največkrat delali v preteklosti. Toda ne glede na to, da tako stališče onemogoča sleherni dialog, je treba reči tudi, da je to stališče hudo enostransko, saj zanemarja pomembne stvari, ki zadevajo pojmovanje in izražanje resnice.

Stopiti v dialog s kristjanom, ki ni pripadnik moje Cerkve, ne pomeni, da že dvomim o svoji verski resnici, ali da celo priznavam, da sem v zmoti. Pripravljenost dialogirati z njim pomeni samo, da sem pripravljen poglobiti in očistiti svojo resnico in jo bolje izražati s pomočjo tega, kar mi drugi prinaša. To pa je mogoče, če se zavedam, da svojega pojmovanja in izražanja resnice ne morem enačiti z absolutno resnico. Niti ne morem enačiti z absolutno resnico pojmovanja in izražanja resnice, ki jo izpoveduje moja Cerkev. V tem smislu je dejal ruski filozof Nikolaj Berdjajev: »Iskreno stališče do ekumenskega vprašanja zahteva od sleherne krščanske skupnosti določen občutek o svoji nepopolnosti in voljo, da se izpopolni.«[6] Tudi v spoznavanju, pojmovanju in izražanju od Boga razodete resnice se je moč izpopolnjevati, vedoč, da tu nikdar ne dosežemo popolnosti. Sveti Tomaž

---

5 Etienne Gilson, Reflexions sur la controverse S. Thomas — S. Augustin, v: Mélanges Pierre Mandonnet, Paris 1930, I, 371. Navaja Congar, n. d. 6.

6 Nicolas Berdiaeff, v: The Ecumenical Review, 13. Navaja Congar, n. d. 8.

opredeljuje dogmo kot »perceptio veritatis tendens in ipsam« — dojèm resnice, ki teži k resnici sami.[7] Dojèm, spoznanje resnice in vendar še teženje k resnici. V tem pojmovanju je navzoča misel, da nas resnica zmeraj presega, da ne moremo nikoli dojeti polnega pomena njene vsebine. Posebej velja to za razodeto resnico.

Ekumenski dialog torej ni odstop od resnice, ki jo v veri izpovedujem. Je samo priznanje, da me resnica presega. Je priznanje, da je moje pojmovanje in izražanje resnice nujno nepopolno. In je iskanje polnejšega smisla, globljega pojmovanja in ustreznejšega izraza resnice, ki jo brez omahovanja izpovedujem kot tako. Ekumenski dialog torej ne oslabi prepričanja, ampak vodi človeka h globljemu umevanju resnice, ki jo v veri izpoveduje.

Za ekumenski dialog je poleg te zdrave relativizacije svojega pojmovanja in izražanja resnice potrebno tudi pravično stališče do nekatoliškega sogovornika. V prvi vrsti mu je treba priznati iskrenost v teženju k resnici. Tu smo kristjani v zadnjih desetletjih močno napredovali. V glavnem so odpravljena medsebojna sumničenja, podtikanja in očitki intelektualne neiskrenosti. O teženju vseh k skupni resnici vsaj na glas ne dvomimo. Napredovali smo tudi v medsebojnem razumevanju, tako da sprejemamo kot zgodovinsko pogojene in v neki meri razumljive razne enostranske poudarke in pomanjkljiva pojmovanja. Vendar bi morali v tej smeri odločneje napredovati. Bolj bi se morali zanimati, zakaj neka krščanska skupnost trdi to ali ono, kakšne razloge ima za to, kakšni zgodovinski dejavniki so jo privedli do tega stališča. Ko bi hoteli videti razloge za različna stališča, bi se kristjani lahko silno zbližali. Poleg tega pa je treba biti na tekočem tudi glede vsebine in načina izražanja sodobne filozofske in teološke misli. To velja predvsem za preučevanje protestantske teologije. Kot opozarja kardinal Bea sta »njihov jezik in njihov način mišljenja močno pod vplivom različnih modernih filozofij in samo duhovnik, ki pozna filozofske tokove, to lahko razume, pravilno pojasnjuje in jim pri iskanju resnice lahko pomaga.« Hkrati pa zahteva to tudi »dodatno in neprestano preučevanje in poglabljanje naše teologije.«[8]

II. Smisel za skrivnost

Rekli smo, da nas božja resnica vedno presega. Ni je mogoče ujeti v pojme in izraze, ki bi jo natanko prevajali. Vsaka doba in vsaka skupnost jo skušata izraziti na sebi razumljiv način. S tem pa so ti izrazi časovno in krajevno pogojeni.

Izražanje resnice se v katoliški Cerkvi vrši pod vodstvom hierarhije, ki ima nalogo, da božje razodetje »sveto ohranja in zvesto razlaga« (C 25). Škofovski zbor s papežem na čelu ima torej besedo, tudi ko gre za formulacijo neke resnice. S tem je Cerkev obvarovana sleherne mlahavosti, ko gre za izražanje resnice.

Da se obranimo pred očitkom dogmatičnega relativizma, ki bi ga kdo utegnil izraziti spričo poudarka, da nas resnica vedno presega in da so vse

---

7 Summa theologica II, II, 1, 6, sed contra.
8 Augustin kard. Bea, Die Einheit der Christen, Freiburg, Herder 1963, 84—85.

njene formulacije pogojene in nepopolne, pa tudi, da bomo bolje razumeli brate, ki so od nas ločeni, utemeljimo sedaj še teološko to, kar smo navedli kot načelo ekumenskega dialoga.

Človeški razum je ustvarjen po božji podobi, vendar je neskončno nižje od Boga in ne more zaobseči Neizmernega. V sedanjem stanju, v stanju popotnika, človek ne more primerno upojmiti božje resnice in je ne more primerno izraziti. O njej lahko govori samo v podobah. Sveti Tomaž pravi: »Razum se pri spoznavanju Boga najbolj uveljavi tedaj, ko se zave, da božje bistvo presega vse, kar more v tem življenju dojeti.«[9]

Bog se razodeva vedno posredno. Človeška beseda ga hkrati razodeva in zastira. Bog ostane nerazumljiv tudi tedaj, ko se razodeva, saj ostaja vedno onkraj tega, kar moremo o njem misliti in povedati. Sveti Janez od Križa pravi nekje: »Čim bolj boš spoznaval Boga, tem bolj boš priznaval, da ti je čedalje manj mogoče povedati, kaj je.« Naša misel o Bogu je torej vedno relativna, vedno v razvoju, vedno zmožna poglabljanja in dopolnjevanja. Končna in omejena, prostorsko in časovno pogojena ne more nikdar v polnosti zaobjeti absolutnega. Vendar nas odpira v absolutno.[10]

To absolutno pa je treba na neki način izraziti. Cerkev uporablja zato dogmatične formule. Vendar nikoli ne definira neke besede, temveč resnico. Besede, ki se z njimi neka resnica izraža, se torej načelno vedno lahko spreminjajo.[11]

Treba je iti še delj v smislu relativizacije dogmatičnih formulacij. Treba je reči, da ne verujemo v formule, ampak v stvar. Tomaž Akvinski pravi: »Vernik v dejanju vere ne obstane pri izrazu, temveč gre k stvari.«[12] Ne verujemo v formule, temveč v stvarnost, ki jo izražajo. Stvarnost sicer ni ob robu formul. Formule jo kolikor toliko izražajo. Formule so »media ad immediationem«, niso pa same sebi namen. Namen formul je razodevanje Boga, je dájanje Boga. V veri ne spoznavam nekih besed, temveč Boga samega. Besede so v službi razodetja. Namen je srečanje z Bogom. To srečanje pa je vedno bogatejše kot njegov izraz v dogmatičnih formulah. Možne so torej vedno boljše formulacije. Možne so tudi različne formulacije.

Če se vsega tega zavedamo, če gojimo v sebi čut za skrivnost, če nas navdaja občutek o neizčrpnem bogastvu božje resnice, če čutimo, kako nas ta resnica neskončno presega, kako presega vse naše pojme in vse naše izraze, potem bomo lahko stopili v iskren pogovor s kristjanom, ki ne

---

[9] Tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscitur eius essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu huius viae (In Boet. de Trin. 1, 2, ad 1).

[10] Kolikor vem, Cerkev ni nikoli trdila, da ima **vso resnico**. V to jo neprestano uvaja Sveti Duh (Prim. Jan 16, 13). Na 1. vatikanskem koncilu je v konstitucijo Pastor aeternus (DS 3074) razglasila papeževo nezmotljivost, ki se razteza tako daleč, kot nezmotljivost Cerkve. Pojem nezmotljivosti pa je negativen pojem: to je odsotnost zmote v tem, kar Cerkev uči ali definira, ko hoče izrečno naložiti vernikom obveznost verovanja. To pomeni, da v tem, kar Cerkev uči ali razglaša, ni zmote. Ne pomeni pa, da je to, kar Cerkev uči ali razglaša, vsa resnica. Tudi Cerkev bo do konca časov odkrivala neizčrpno bogastvo božje resnice.

[11] Klasičen primer nam daje tridentinski zbor, ko govori o transsubstanciaciji in pravi: »quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat« (DS 1652), »kar katoliška Cerkev na kar se da primeren način imenuje transsubstanciacija«. Beseda transsubstanciacija je na vso moč primerna, vendar drugi izrazi niso in v prihodnje ne bodo izključeni. Vsebina evharistične skrivnosti ostane vedno ista, besede, ki jo z njimi izražamo, pa se načelno lahko spreminjajo.

[12] Actus credentis non terminatur ad ennuntiabile sed ad rem (Summa theologica II, II, 1, 2, ad 2).

pripada naši Cerkvi, ki pa do božje resnice čuti isto kot mi. Vzajemno iskanje resnice, ki naju oba presega, postane mogoče, kajti resnica nama je načelno skupna.

III. Smisel za zgodovino

Danes poznamo zgodovino bolje kot v prejšnjih stoletjih, in to nam omogoča bolj celosten pogled na razne zgodovinske pojave. Bolje vidimo, kako so nekatere ideje med seboj povezane, kako se razvijajo, kako se uresničijo v določenem prostoru. Danes imamo tudi neprimerno boljšo zgodovinsko informacijo in s tem poglobljen pogled na krščanske skupnosti, ki so se ločile od katoliške Cerkve. Spričo tega bolje razumemo zahteve ljudi, ki so zapadli v herezijo, laže vidimo upravičenost njihovih tožb zaradi pomanjkljivosti in zablod tistih, ki so nosili oblast v Cerkvi. Smisel za zgodovinsko razsežnost v nekem pojavu, ki še danes traja, je nekaj nujnega, če hočemo biti pravični do ločenih kristjanov. Seveda zgodovinski pogled na kristjane, ki so se oddaljili od katoliške Cerkve, ne pomeni nobenega doktrinalnega relativizma v tem smislu, da bi bilo danes resnično to, kar je bilo v preteklosti zmotno. Jasno je treba povedati to, kar brez omahovanja izjavlja Yves Congar, eden od katoliških teologov, ki so največ naredili za ekumenizem: »Skupaj s Cerkvijo obsojamo vse, kar je heretično kot tako. Mislimo, da je v trditvah reformatorjev 16. stoletja več zanikanj in več izrazov, ki so, vsaj materialno vzeti, heretični. Ne strinjamo se z njimi.«[13] V isti sapi lahko navedemo besede spreobrnjenca teologa Louisa Bouyera: »Katoliška Cerkev ni ena med drugimi Cerkvami, ki bi bila pripravljena za ponovno vzpostavitev edinosti med kristjani spremeniti bistvo svoje vsebine. Nasprotno — in to moramo verovati — to je Cerkev, ki jo je Kristus hotel in ustanovil, in samo v njej bo mogel za zdaj razkosani krščanski svet najti edinost, ki je Cerkev sama ne more izgubiti.«[14]

To je vera, ki jo katoličani izpovedujemo tudi v ekumenskem dialogu. Toda to nam ne dovoljuje, da gledamo na ločene skupnosti kot zgolj na heretične skupnosti, če je v njihovem nauku nekaj, kar se ne ujema s katoliškim stališčem. Te skupnosti so **zgodovinska dejstva**, ki so se pojavila zaradi določenih razlogov. Ti razlogi bremenijo hkrati nas in one. Tako nam zgodovinsko gledanje odpira široka obzorja in nam daje ključ za pravilnejše razumevanje ločenih kristjanov.

Poglejmo, kakšna je podoba teh skupnosti, kot nam jo odseva zgodovina. V tem opisu se naslanjam predvsem na delo Yvesa Congarja L'Eglise, ki je izšlo leta 1970 v Parizu, v zbirki teoloških učbenikov Mysterium salutis, 15. zv.

a) Razloček med reformnimi gibanji in med dogmatičnimi herezijami

V svojem prvem obdobju se je Cerkev znašla pred številnimi dogmatičnimi herezijami. Taka je bila, denimo, gnoza, ki je brž̌čas najbolj celotna herezija, kar se jih je pojavilo v okviru krščanstva. Tudi markionizem, arianizem, nestorianizem in monofisizem so napadali temeljne krščanske resnice. Kot je rečeno, so bile to v bistvu dogmatične herezije. Cerkveni

---

13 Mysterium salutis 15, L'Eglise, Paris, Cerf 1970, 109.
14 Dictionnaire théologique, Tournay, Desclée 1963, 476.

očetje in koncili so jih skušali premagati s tem, da so natančneje določili vsebino neke resnice in so jo razglasili kot obvezno v veri. Tako se je utrdilo temeljno krščansko sporočilo: Po Jezusu Kristusu, ki je pravi človek (kalcedonski koncil) in pravi Bog (efeški koncil) pridemo v stik z Bogom Očetom, Sinom in Svetim Duhom (carigrajski in nicejski koncil). Kasneje so se pojavile še druge herezije, ki so napadale kakšen posamezen člen vere, npr. montanizem, maniheizem, pelagianizem idr. Značilno za te herezije je to, da napadajo določeno versko resnico, ne pojavljajo pa se kot protest zoper stanje, ki v tistem trenutku vlada v Cerkvi.

Položaj se spremeni v 12. stoletju, ko se pojavijo ljudske herezije. Na splošno so ta gibanja teologi podcenjevali, ker niso imela svojih strokovnjakov in niso poznala teološke tehnike. Oblast jih je zatrla s političnimi in vojaškimi sredstvi, ker so ugovarjali tedanjemu družbenemu redu. Vendar so ta gibanja zanimiva, ker se je prvič v zgodovini krščanstva pojavila neka herezija, ki ni izhajala iz teološkega razmisleka, temveč iz krščanske zavesti. Prvič je neka skupina kristjanov zavračala določene prvine krščanskega sporočila, izhajajoč iz kritike in odklona obstoječega reda, dejansko iz obstoječega reda srednjeveškega zahodnega katolicizma: čezmerna porast papeževe oblasti in njegove časne zahteve, fevdalno breme, ki je bilo čedalje hujše, namnožitev zunanjih pobožnosti, raztezanje kleriškega aparata, vse večje mesto, ki so ga zavzemali profesorji in sholastika. Ta gibanja so bila brez teologov in brez politične opore. Če je bila teologija nekega Wyclifa ali Husa še zelo poprečna, pa imajo njihovi nasledniki že večje teološko znanje, univerzitetne naslove ter družbeno in politično moč. Tako, denimo, Luter.

Protestantsko gibanje ima v svojih izjavah nekatere heretične trditve. Vendar je reformacija v svojem najglobljem vzgibu nekaj čisto drugega. Reformacija je nadaljevanje ljudskih herezij, kolikor izhaja iz krščanske zavesti, ki se upira nekaterim oblikam religioznega življenja, ki si jih je krščanstvo nadelo v srednjem veku. Ta upor je potekal v imenu pristnega in resnega krščanskega čuta.

Reformacija ni napadla resnice človekovega religioznega razmerja v njegovem prvem trenutku (Po Jezusu Kristusu, pravem človeku in pravem Bogu imamo občestvo z Očetom v Svetem Duhu). Hotela je ohraniti vse velike, temeljne resnice, ki so jih razglasili prvi štirje ekumenski koncili. Prelomila je v drugem trenutku religioznega razmerja in zavrgla cerkveno in zakramentalno strukturo kot posredništvo za človekovo razmerje z Bogom. Vendar tudi tu ni šla po poti starih herezij. Če je prišla do svojevoljnega razlaganja svetega pisma, je bilo zato, da je lahko kritizirala določene razvade v Cerkvi. Prelomila je edinost v imenu neke evangeljske pristnosti, ki naj bi se ji bila rimska Cerkev izneverila. Luter je v začetku terjal proti Cerkvi izrazito katoliške stvari.

b) Vzhodni razkol

Tudi podoba vzhodnih Cerkva, ki so ločene od katoliške, je precej drugačna, če jo gledamo iz zgodovinskega vidika. Preden podamo kratko zgodovinsko analizo, pripomnimo dvoje: prvič, katoliška Cerkev ni nikdar imela vzhodnih Cerkva za heretične ločine. Tu ni govorila o hereziji, temveč o razkolu. Drugič, tudi pri razhodu med vzhodno in zahodno Cerkvijo je

odgovornost deljena. Kot pravi Odlok o ekumenizmu: »nemajhne skupnosti so se ločile od popolnega občestva s katoliško Cerkvijo, včasih ne brez krivde ljudi na obeh straneh« (E 3).

Zgodovina kaže, da so pri razkolu igrali svojo vlogo politični, kulturni in teološki dejavniki. Kot politične vzroke lahko omenimo vse večje nasprotovanje med Rimom in Carigradom, kasneje pa vdor križarjev v bizantinsko državo in njihovo voljo, da bi vse latinizirali. Kulturni dejavniki, ki so večali duhovno razdaljo med Vzhodom in Zahodom, so bili predvsem različnost jezika in miselnosti, različnost obredov, kar pomeni tudi različen slog življenja. Posebno pomembni so bili teološki dejavniki: razvoj bolj racionalne teologije na Zahodu, bolj kontemplativna teologija na Vzhodu; težnja, da bi vse definirali in zdogmatizirali na Zahodu, večja teološka gibčnost in rezerviranost na Vzhodu; uniformizacija življenja in misli ter centralizacija oblasti na Zahodu, večji pluralizem in večja krajevna avtonomija na Vzhodu. Vse to je povzročalo čedalje večji notranji razmak, kar je privedlo do razkola leta 1054.[15]

c) Krščanske vrednote ločenih Cerkev

Tako cerkvene skupnosti, ki izvirajo iz reformacie, kot vzhodne Cerkve še danes živijo. Nekatere od njih so bile in so zelo dejavne, bodisi na teološkem, bodisi na duhovnem in misijonskem področju. Tako ne drži stara trditev, da so herezije in razkoli kot odsekane veje, brez soka in brez rodovitnosti. Herezija kot taka je jalova. Toda »kosi, odlomljeni od zlatonosne skale, imajo tudi zlato«, kot je dejal Pij XI.[16] Tudi herezije in razkoli so lahko rodovitni zaradi krščanskih vrednot, ki jih imajo v sebi.

Predvsem reformacija je razvijala nove krščanske vrednote. Na primer poslušnost božji besedi, zavzeto raziskovanje svetega pisma, etika osebne resnosti in poštenosti, čut za božjo suverenost, čut za zahvaljevanje, občestveno pojmovanje Cerkve, čut za soodgovornost v Cerkvi. Lahko rečemo, da je katoliška Cerkev veliko prejela od protestantizma in pravoslavja. »Pomislimo npr. na vlogo pravoslavne Cerkve na katoliško liturgično gibanje, ali na ponovno odkritje kolegialnega pojmovanja hierarhije; pomislimo na vlogo reformiranih Cerkva pri rojstvu bibličnega gibanja, ali pri spoznavanju mesta, ki gre laikom v Cerkvi.«[17]

K temu je treba pripomniti še nekaj, kar je odločilno za vrednotenje ločenih Cerkva. Le-te imajo danes neko novo značilnost zaradi ekumenskega gibanja, ki so se vanj vključili: to je nekakšen **votum Ecclesiae, votum catholicitatis.** Kolikor je ta votum resen, kolikor prežema krščanske skupnosti z resnično voljo, da znova preverijo svoja teološka stališča in se notranje prenovijo, toliko jih razbremenjuje suma zakrknjenosti, ki formalno označuje herezijo.[18]

d) Pomen zgodovinskega vidika

Pri presojanju ločenih Cerkva doktrinalni kriterij ostane in bo ostal. Vendar moramo misliti tudi zgodovinsko. Zgodovinsko je postalo dimenzija misli. Ne v tem smislu, da neko zgodovinsko obdobje določi kaj je resnično,

---

15 René Latourelle, Le Christ et l'Eglise, signes du Salut, Tournay-Montréal 1971, 133.
16 Pij XI. dne 9. I. 1927 Zvezi italijanskih katoliških akademikov. Navaja Congar, L'Eglise, Mysterium salutis 15, 113.
17 Roger Aubert, Nouvelle histoire de l'Eglise, V, 624.
18 Tako Congar, n. d. 115.

drugo zgodovinsko obdobje pa ima isto stvar za zmotno. Ko rečemo, da je zgodovinsko postalo dimenzija misli, hočemo reči, da ne smemo gledati na resnico iz blede nečasovnosti, temveč v teku njenega zgodovinskega razvoja.

Zgodovina ima za kristjana neko pozitivno vrednost, ker je Bog sam stopil vanjo, da bi se povezal z nami. Poleg tega pa je za kristjana zgodovina kraj, kjer se Bog razodeva in uresničuje svoj načrt. »Katoliška Cerkev živi iz prepričanja, da dar Svetega Duha ni neka luč, ki bi bila neodvisna od zgodovinskega razodevanja smisla svetega pisma. Prepričana je, da se zgodovinsko razodevanje enači s samim življenjem Cerkve. Tako se smisel svetega pisma ne more razodevati neodvisno od celotne zgodovine, kjer se uresničuje, niti od hierarhične ustanove, ki jamči za njegovo pristnost.«[19] Vse teži k razodetju in uresničenju. Zgodovina zasleduje neki cilj, ki je onkraj nje. To, kar bo zgodovina uresničila, to, kar je vredno in pozitivno, bo ohranjeno onstran zgodovine. In to je odrešenje.

Tako je zgodovina sredstvo in pot odreševanja. Toda ta pot je polna dvoumnosti. Človek kot zgodovinsko bitje v svojem iskanju resnice stori neizogibno nekaj zgrešenih korakov, zaide v slepo ulico, v zmoto. Poleg tega, kar je dobro in vredno, so tudi skušnjave, slabosti in padci. Skozi oboje pa se prebija k svetlobi.

To pa ni pot samo posameznih ljudi. To je pot vseh zgodovinskih stvarnosti. To je tudi pot, po kateri hodi krščanstvo, pot katoliške Cerkve in ločenih skupnosti. Na strani Cerkve ni vedno večja svetloba, na strani ločenih skupnosti pa vedno večja tema. Res je, da sta resnica in zvestoba v ločenih skupnostih ogroženi zaradi nekaterih načel, ki so v teh skupnostih kot takih, medtem ko sta resnica in zvestoba v katoliški Cerkvi (delno) ogroženi samo zaradi slabosti in krivde ljudi in ne zaradi krivih načel. Res pa je tudi, da bo moralo iti vse skozi veliki prehod, ki se imenuje smrt in vstajenje, da bo moglo biti sprejeto v božjem kraljestvu. Tako katoliška Cerkev kot ločene skupnosti.

Sklep

To gledanje na zgodovinski proces, ki je vanj vključena tudi Cerkev, terja od nje določeno stališče. Cerkev, ki pripravlja kraljestvo, ki je celica, kjer se rojeva kraljestvo, mora imeti že sedaj skrb, da druži in prevzema vse, kar je vredno, naj brsti in obeta sad kjer koli.

Ni se treba odkupovati z ekumensko voljo samo ločenim skupnostim. Tudi Cerkev mora biti ekumensko dejavna, če hoče biti zvesta svojemu poklicu, ki je v tem, da pripravlja in že začenja kraljestvo. To mora delati že v samem trenutku, ko izloči zmoto in zato oblikuje dogmo. To zahteva napor, da razlikuje, in pogum, da se sooči z novostjo, kar ni lahko. Laže je vse odklanjati. Toda Cerkev ne bi smela prehitro soditi in obsojati. Trditev, ki je nova za duha, razvije šele s časom svoje najgloblje implikacije. Treba si je torej vzeti čas za razumevanje, razen če je neposredna nevarnost za krščansko ljudstvo.

---

[19] René Marlé, Le problème théologique de l'herméneutique, Paris 1963. Navaja Congar n. d. 116.

Zgodovina kaže, da je v trenutku, ko se pojavi nekaj novega, vsa v skrbeh, kako bi se temu — če je morda zmotno — postavila po robu in to premagala. Samo ljudje, ki jih drugi sumničijo, da se sporazumevajo z zlom, ponavadi vidijo jasno. Ali ne bi mogla biti Cerkev pred novostjo bolj trezna?[20]

Vsekakor ima Cerkev dolžnost, da prevzame in vodi proces združevanja, ki se bo končal v eshatonu. Ta proces združevanja je vse kaj drugega kot pridobivanje tistih, ki so v zmoti, z apologetiko in kontroverzami. To je zelo dolgotrajna zadeva, ki terja od Cerkve dvojen napor: prizadevanje za pristnost in teženje k polnosti. To obvezuje Cerkev, da se neprestano vrača k virom, da se stalno odpira, da dialogira, da se notranje obnavlja in širi svoja obzorja. Danes je Cerkev posebej poklicana k temu.

Povzetek. Franc Rodé: EKUMENSKA USMERJENOST SODOBNEGA OZNANJEVALCA

V razpravi je govor o treh pogojih, ki so potrebni sodobnemu oznanjevalcu, ki hoče dati svoji apostolski dejavnosti tudi ekumensko razsežnost: 1) Smisel za dialog; 2) smisel za neizčrpno bogastvo božje besede in za nepopolnost vseh formulacij, ki bi jo hotele izraziti; 3) končno smisel za zgodovinsko, ki gleda krščanske skupnosti v njihovem notranjem razvoju, ki ga vodi božji Duh, ki jih lahko privede do edinosti, predvsem če se tudi same zavzemajo zanjo.

Zusammenfasung: Franc Rodé: ÖKUMENISCHE ORIENTIERUNG DES HEUTIGEN VERKÜNDIGERS.

Der Verfasser spricht von drei Bedingungen, die dem heutigen Verkündiger notwendig sind, wenn er seiner apostolischen Tätigkeit auch die ökumenische Dimension geben will: 1) Verständnis für den Dialog; 2) Verständnis für unerschöpflichen Reichtum des Gotteswortes und für Unzulänglichkeit aller Formeln, mit welchen man ihn zum Ausdruck bringen möchte; 3) Sinn für Geschichtliches, in dem man christliche Gemeinschaften in ihrer inneren Entwicklung betrachtet, die von Geiste Gottes geführt zur Einheit gelangen kann, besonders, wenn diese Gemeinschaften sich sie angelegen sein lassen.

Résumé. Franc Rodé: LE SENS OECUMÉNIQUE CHEZ LE MESSAGER DE L'EVANGILE.

Il est question, dans la présente étude, de trois conditions préalables à toute action oecuménique efficace: Le sens du dialogue, le sens de la richesse inépuisable de la Parole de Dieu et du caractère contingent des formulations humaines qui veulent l'exprimer, et, enfin, le sens historique qui fait voir dans les Communautés chrétiennes des mouvements soumis à l'évolution, menée par l'Esprit Saint, ce qui peut les rapprocher entre elles surtout si elles y travaillent elles-mêmes.

[20] Congar, n. d. 121.

Stanko Janežič

PREGLED POKONCILSKEGA EKUMENSKEGA PRIZADEVANJA

Cerkev si je vsa stoletja prizadevala za edinost, vendar nikdar tako iskreno in s tako zavzetostjo kot v 20. stoletju. Kristjani Vzhoda in Zahoda so skozi znamenja našega časa resno prisluhnili Kristusovemu klicu »da bodo vsi eno« (Jan 17, 21) in že storili prve korake, ki bi naj oddaljene brate čimprej privedli do uresničenja vsekrščanske edinosti v resnici in ljubezni.

Ti koraki so sicer še negotovi in iskajoči, vendar so zastavljeni pogumno in odločno ter upravičeno budijo upanje. Niso osamljeni ali omejeni na voditelje Cerkva in zanesenjake. Pritegujejo vedno več posameznikov in skupin ter prehajajo v vse bolj mogočno gibanje.

Začetki sodobnega ekumenizma

Sodobno ekumensko gibanje za zbližanje in edinost med kristjani se je porodilo v začetkih našega stoletja, in to predvsem med protestanti in anglikanci, ki jih je najbolj prizadela tragika krščanske razdeljenosti. Življenjski zagon mu je dala konferenca Protestantskih misijonskih družb v Edinbourgu na Škotskem leta 1910, resnično svetovno razsežnost pa je gibanje dobilo z ustanovitvijo Ekumenskega sveta Cerkva (ESC) na zborovanju v Amsterdamu na Nizozemskem leta 1948.

Vendar so se klici po edinosti med kristjani dvigali tudi iz pravoslavnih vrst, kot je bila to ekumenska poslanica carigrajskega patriarha Germanosa leta 1920, še bolj pa iz katoliške srede. Med katoličani so ponekod uspešno delovale zedinitvene družbe, kot je Bratovščina ali Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, dediščina mariborskega škofa Slomška (ust. 1851), vse bolj se je širila molitvena osmina (od 18. do 25. januarja) za edinost kristjanov (ust. 1908), na velik odmev so naleteli unionistični velehradski kongresi (1907—1936), pri katerih je odločilno sodeloval dr. Franc Grivec, in malinski pogovori kardinala Merciera z anglikanci (1921—1926). Nastajala so ekumenska žarišča in nekateri posamezniki so svoje napore in molitve posvečali v prvi vrsti apostolatu edinosti, npr. l'abbé Couturier v Lyonu ali naš dalmatinski rojak p. Leopold Mandić.

Vse to je privedlo do vedno večjega odpiranja med krščanskimi Cerkvami, posebno še, ko je nastopil papež Janez XXIII. in sklical 2. vatikanski koncil, ki bi naj imel čimbolj zedinitveni značaj.[1]

Leta 1960 je bilo v Rimu ustanovljeno Tajništvo za edinost kristjanov, ki mu je vse do svoje smrti (1968) predsedoval kardinal Bea. Prav to Tajništvo je s svojim posredovanjem odigralo izredno važno vlogo v pripravi na koncil in med koncilom (1962—1965), na katerem je vse bolj naraščalo šte-

1 Prim. E 1.

vilo nekatoliških opazovalcev, ki so s svojo navzočnostjo in sodelovanjem pripomogli k ekumenski razsežnosti koncilskih tekstov. Med njimi je najvažnejši Odlok o ekumenizmu, z njim pa sta povezana tudi Dogmatična konstitucija o Cerkvi in Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah (vsi trije sprejeti 21. nov. 1964).

Koncilske ekumenske smernice predstavljajo s svojim klicem po evangeljski prenovi, z ovrednotenjem vsega, kar je dobrega v krščanskih Cerkvah in skupnostih, s poudarjanjem, da je katoliška Cerkev pripravljena na sodelovanje pri graditvi cerkvene edinosti, kot jo hoče Kristus, edinosti v svobodi in mnogoličnosti,[2] ter z odprtostjo »prihodnjim navdihom Svetega Duha«[3] trden temelj za razmah zdrave ekumenske dejavnosti.

Skušajmo kratko pregledati, kako so te smernice, ki so bile pozneje še dopolnjene, posebno z Ekumenskim pravilnikom (1. del 1967, 2. del 1970), zaživele v praksi, in kako se je ta praksa katoliške Cerkve prepletala z ekumenskim prizadevanjem drugih krščanskih Cerkvá in skupnosti v prvem desetletju po koncilu.

Spodbuda katoliške Cerkve

Katoliška Cerkev je posebno prvi čas po 2. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru sprožila celo vrsto spodbud na najrazličnejših ravneh. Kot da bi hotela popraviti svoje prejšnje nezaupanje do nekatoliških kristjanov, obrambno in polemično ost svojih teologov ter svojo togo zadržanost glede kakršnegakoli medkrščanskega sodelovanja.

Papež Pavel VI. je s svojimi srečanji z najvišjimi predstavniki raznih krščanskih Cerkvá pomagal odločilno ustvarjati novo ozračje sproščenosti in zaupanja. Geste in dejanja, kot je preklic izobčenja med Rimom in Carigradom, objem med Pavlom VI. in patriarhom Atenagorasom ali papežev obisk sedeža ESC, pomenijo več kot še tako lepe besede ali teološka razpravljanja. Pa tudi papeževi ekumenski govori in poslanice so posebno v prvi dobi njegove petrinske službe polni širine, spodbud in optimizma. Zdi se, da Pavel VI. ne opušča nobene priložnosti, da ne bi spomnil na problem krščanske edinosti, čeprav ga pri tem zadnji čas vznemirja pluralistična razvejanost in oporekarstvo znotraj same katoliške Cerkve.[4]

Ob prvi škofovski sinodi v Rimu (1967) je papež poudaril, da morajo škofje pri svojem delu vedno imeti pred očmi tudi nekatoliške Cerkve.[5] Isto velja za vso katoliško dejavnost. Dejansko se uradni dokumenti katoliške Cerkve po koncilu vsaj v glavnem ozirajo tudi na odmevnost med nekatoliškimi Cerkvami. Če pride kdaj kljub temu do veljave ekumenska ozkost formulacij, med krščanskimi ekumenskimi delavci takoj vzvalovi (kot npr. ob izidu izjave Kongregacije za verski nauk »Skrivnost Cerkve«, 24. jun. 1973),[6] to pa dobro vpliva na prebujenje in formiranje ekumenske zavesti sodobnega kristjana.

---

2 Prim. E 4.
3 E 24.
4 Prim. **La situation oecuménique dans l'Eglise catholique dix ans après Unitatis Redintegratio**, Pro Mundi Vita (PMV) 57 (Bruxelles 1975), 3.
5 Prim. **La Documentation Catholique** (DC) 1967, št. 64, 1740.
6 Prim. PMV 57, 3.

Tajništvo za edinost kristjanov v Rimu se je razvilo v osrednji organ katoliške Cerkve na ekumenskem področju.[7] Na eni strani je povezano z rimskimi kurijskimi uradi, na drugi pa vsaj delno tudi s škofovskimi konferencami krajevnih Cerkva. Najpomembnejše njegovo delo je iskanje, utrjevanje in urejanje odnosov z nekatoliškimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi.

Tajništvo za edinost kristjanov je v kratkem obdobju svojega obstoja dalo celo vrsto spodbud in zgladilo mnoge razpoke. Zaradi svoje uradne povezanosti z rimsko kurijo »je sicer zgubilo del preroške svobode, ki je označevala njegove začetke in ki ostaja značilna za vsako ekumensko dejavnost«,[8] na drugi strani pa imajo zato njegovi posegi in usmeritve večjo veljavo v celotni, hierarhično urejeni katoliški Cerkvi in pred predstavništvi drugih krščanskih Cerkva in skupnosti.

Lepo se je izkazala vloga Tajništva v svetem letu sprave (1975), ko je predvsem na njegovo pobudo prišla do veljave ekumenska razsežnost svetega leta, posebej med številnimi nekatoliškimi krščanskimi romarji v Rimu.

Živahne ekumenske spodbude so vzniknile tudi v posameznih katoliških krajevnih Cerkvah, posebno tistih, ki žive v bližnjem sosedstvu z nekatoliškimi kristjani. Nastali so škofijski ekumenski sveti, ekumenske komisije pokrajinskih škofovskih konferenc, novi ekumenski centri in ekumenski instituti. Zaživele so ekumenske revije. Veliki teologi so se v svojih knjigah lotevali ekumenskih vprašanj. Vedno več je bilo molitvenih in študijskih ekumenskih srečanj na najrazličnejših ravneh.

Tako je katoliška Cerkev v vodstvenih organih in v sami bazi mnogokdaj in mnogokje — žal pa ne vedno in povsod — postala spodbujevalka ekumenskih prizadevanj. Pogosto je skušala storiti »prve korake« k »ločenim bratom«, kakor se za to zavzema koncilski Odlok o ekumenizmu.[9]

Sodelovanje z vzhodnimi Cerkvami

Pravoslavne Cerkve se zaradi svoje močne navezanosti na tradicijo in samostojnost (avtokefalnost) le počasi ogrevajo za ekumenizem. Vendar tudi med njimi ekumenska zavest polagoma raste, posebno odkar so se začele vključevati v ESC (1961) in se zbirati na lastnih vsepravoslavnih konferencah (Rodos 1961, 1963, 1964).

K zbližanju s katoliško Cerkvijo je mnogo pripomogel carigrajski patriarh Atenagoras (umrl 1972), saj je ves gorel za stvar edinosti in se je kar trikrat srečal s papežem Pavlom VI.: leta 1964 v Jeruzalemu, leta 1966 pa najprej v Carigradu (julija) in nato še v Rimu (oktobra).

Ob obojestranskem preklicu izobčenja iz leta 1054 ga je 7. decembra 1965 v Rimu zastopal metropolit Meliton, ki je pogosto nastopal kot odposlanec sprave med carigrajsko in rimsko Cerkvijo.

---

[7] Njegov sedanji značaj in naloge opredeljuje apostolska konstitucija »Regimini Ecclesiae Universae« (15. avg. 1967). Kratek oris njegove vloge podaja CHARLES MOELLER v reviji **Unité des chrétiens** 1975, št. 17, 29—33.

[8] PMV 57, 5.

[9] Prim E 4.

O naraščanju stikov in prijateljskih vezi med Rimom in Carigradom v letih 1958—1970 najlepše priča »Tomos Agapis«, Knjiga ljubezni, ki sta jo skupno izdala rimski apostolski sedež in carigrajski patriarhat.[10] V knjigi je zbranih 284 najpomembnejših pisem in govorov, ki sta si jih v tem času izmenjali obe Cerkvi.

Tudi Atenagorasov naslednik, patriarh Dimitrios, si prizadeva, da bi se obnovljene vezi s katoliško Cerkvijo utrdile. Zbliževanje bi naj doseglo novo stopnjo. V poslanici, ki jo je patriarh poslal papežu 6. decembra 1973, med drugim pravi, »naj se pot v smeri edinosti ne ustavi le pri ponovno najdeni skupnosti v bratski ljubezni, temveč naj doseže ob razširitvi srečanj in sodelovanja celoto vzhodnih in zahodnih Cerkva... da bi tako prišli do polne in popolne edinosti v veri in resnici našega skupnega Odrešenika in Gospoda Jezusa Kristusa.«[11]

Pomemben korak na poti k tej polni edinosti pomeni nedavna ustanovitev mešane katoliško-pravoslavne teološke komisije. Svoje člane te komisije je že imenovala katoliška Cerkev, pa tudi pravoslavne Cerkve so se na pobudo patriarha Dimitriosa že dogovorile in potrdile svoje zastopnike (za srbsko Cerkev sta člana škof dr. Danilo Krstić in prof. dr. Atanasije Jevtić). Teološki pogovori te komisije bi naj razčistili medsebojna nesoglasja, ki jih v bistvenih vprašanjih ni prav mnogo, saj sta si katoliški in pravoslavni nauk večinoma izredno blizu, le razlaga je večkrat drugačna.

Patriarh Dimitrios kot vreden Atenagorasov naslednik tudi resno nadaljuje priprave na sklicanje vsepravoslavnega koncila. To vsepravoslavno srečanje bi bilo izredno velikega pomena ne le za pravoslavje, temveč za celotno krščanstvo, posebej še za ekumensko gibanje, saj so posamezne pravoslavne Cerkve prav zaradi premajhne medsebojne povezanosti večkrat ekumensko neodločne in neučinkovite. Toda priprave na ta koncil so ob raznih zapletih nekam preveč razvlečene in za zdaj še ni nič kaj posebno jasno, kdaj bo vsepravoslavni koncil in kakšna bo njegova stvarna podoba.

Katoliška Cerkev ima bolj ali manj redne stike kar z vsemi posameznimi pravoslavnimi Cerkvami, posebno še z rusko Cerkvijo. Poleg številnih medsebojnih obiskov na visoki ravni so zlasti pomembni teološki pogovori, ki jih imajo predstavniki katoliške in ruske pravoslavne Cerkve. Začeli so jih leta 1967 v Leningradu, nadaljevali leta 1970 v Bariju, leta 1973 v Zagorsku pri Moskvi, leta 1975 pa zopet v Italiji, in sicer v Trentu. Naslov pogovorov: »Krščansko razglašanje odrešenja v svetu, ki se razvija«.[12]

Ruska Cerkev je tudi edina izmed pravoslavnih Cerkva vsaj delno odgovorila na vabilo katoliške Cerkve k medsebojnemu sodelovanju pri svetih obredih, kot je nakazano v Odloku o ekumenizmu (8, 15, 22) in Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah (26—29), še določneje pa v prvem delu Ekumenskega pravilnika (38—54) in poznejših navodilih (posebno v Navodilu o primerih dopustitve drugih kristjanov k obhajilu v katoliški Cerkvi, 1. jun. 1972). Decembra 1969 je namreč sveti sinod moskovskega patriarhata odločil, da smejo v primeru potrebe zakramente pravoslavne Cerkve pre-

10 **Tomos Agapis**, Rome—Istanbul 1971 (nad 700 strani).
11 **Service d'information** (Secrétariat pour l'unité des chrétiens) 1975, št. 27, 17.
12 Prim. pr. t., št. 28, 9—11.

jeti tudi staroobredci (ti so se od ruske Cerkve ločili v 17 st.) in pa katoličani.

Med starimi vzhodnimi (predkalcedonskimi) Cerkvami je našla govorico sprave s katoliško Cerkvijo posebno koptska Cerkev. Leta 1973 sta papež Pavel VI. in koptski patriarh Šenuda III., ki je bil s številnim spremstvom na obisku v Rimu, izdala skupno izjavo, ki govori o verski edinosti obeh Cerkva v bistvenih vprašanjih. Takrat je bila tudi ustanovljena mešana koptsko-katoliška komisija, ki je že dosegla soglasje glede skrivnosti Kristusovega učlovečenja, preučiti pa morajo druga vprašanja v zvezi z edinostjo Cerkve. Krajevne pastoralne probleme in proselitske napetosti pa rešuje posebni mešani odbor koptske in katoliške Cerkve v Egiptu.[13]

Sodelovanje z zahodnimi Cerkvami

Med zahodnimi nekatoliškimi Cerkvami je poleg starokatoliške Cerkve, ki je z 2. vatikanskim koncilom stopila v uspešen dialog s katoliško Cerkvijo (možnost pastoralnega sodelovanja v Holandiji, Švici, Nemčiji), katoličtvu najbližja anglikanska Cerkev in je zato razumljivo, da so anglikansko-katoliški pogovori posebno zavzeti ter prinašajo največ sadov in upanja.

Zbliževanje med voditelji obeh Cerkva se je začelo z medsebojnimi obiski tik pred koncilom in doseglo višek leta 1966, ko je anglikanska delegacija z nadškofom Ramseyem, primasom anglikanske Cerkve, uradno obiskala vodstvo katoliške Cerkve v Rimu. V skupni izjavi je bilo takrat rečeno, da želita obe Cerkvi pozabiti pretekla nasprotja in skupno iskati pot do popolne edinosti, kot jo hoče Kristus.[14]

Kmalu nato (1969) ustanovljena Mednarodna anglikansko-katoliška komisija, ki je začela delati leta 1970, je že naslednje leto dosegla bistveno soglasje o evharistiji in izdala »Skupno izjavo glede nauka o evharistiji« (Windsor-statement, 1971).

Dve leti pozneje je komisija dokončala in izdala »Skupno izjavo o duhovniški službi« (Canterbury-statement, 1973). Dokument govori o službah škofov, duhovnikov in diakonov v Cerkvi in se posebej ustavlja pri ordinaciji. Izraža skupno vero glede duhovniške službe, ne pomeni pa še konkretnega priznanja duhovniških služb ene in druge Cerkve. O tem se bosta vodstvi obeh Cerkva pogovorili ob koncu svojih uradnih pogovorov. Prej bo moralo biti raziskano še vsaj vprašanje avtoritete v Cerkvi.

Skupni izjavi Mednarodne anglikansko-katoliške komisije o evharistiji in duhovniški službi sodita med največje dosežke pokoncilskega ekumenskega prizadevanja. K temu je pripomogel predvsem nov jezik, porojen v novem pokoncilskem ozračju. To ni več nekdanji jezik nerazumevanja, dvoumja in polemične napetosti, temveč sodobni jezik vere, spoštovanja in ljubezni.[15]

---

[13] Prim. DC 1973, št. 1633, 515; DC 1975, št. 1668, 78—80; **Service d'information** 1975, št. 27, 20, in št. 28, 13—14.

[14] Prim. STANKO JANEŽIČ, **Stiki Tajništva za edinost kristjanov z nekatoliškimi kristjani**, V edinosti 1973, 84.

[15] Prim. PIERRE DUPREY, **Réflexion sur le dialogue entre l'Église Catholique et la Communion Anglicane**, DC 1974, št. 1656, 589—590. — V slovenskem prevodu sta obe izjavi objavljeni v Ekumenskem zborniku **V edinosti** 1975, 76—87.

Komisija sedaj preučuje zapleteno vprašanje avtoritete v Cerkvi, posebej papeško prvenstvo in nezmotljivost. Hkrati se druga, vzporedna komisija ukvarja s problemom mešanih zakonov.

Zdi se, da bi se po dokaj uspešnem teološkem razčiščenju nauka o evharistiji in duhovništvu (seveda bi ga bilo treba še dopolniti) katoliška in anglikanska Cerkev mogli kmalu začeti pogovarjati o vsaj občasnem medsebojnem evharističnem občestvovanju (interkomuniji), ki bi predstavljalo pot do polne edinosti.

Iz anglikanizma so v 18. stoletju izšli metodisti, vendar so ostali precej povezani z anglikansko Cerkvijo. Po 2. vatikanskem koncilu je katoliška Cerkev navezala stik z Metodističnim svetovnim svetom in mešana metodistično-katoliška komisija vse od leta 1967 obravnava razna duhovna in teološka vprašanja, kot je skupno pričevanje in odrešenje, evharistija, duhovništvo, duhovno življenje itd. Posvetovanje želi komisija še nadaljevati.[16]

Z Luteranskim svetovnim svetom je katoliška Cerkev v dialogu od leta 1967. V prvem obdobju je mešana komisija obdelovala temo »Evangelij in Cerkev« ter o tem leta 1972 objavila poročilo (Rapport de Malte). Nova komisija se je nato lotila poglobitve dotaknjenih vprašanj in skušala izluščiti predvsem nauk o evharistiji in škofovstvu.[17]

Leta 1970 je tudi Reformirana svetovna zveza (kalvinci) začela pogovor s katoliško Cerkvijo, in sicer o »Kristusovi navzočnosti v Cerkvi in svetu«. Mešana komisija je na svojih srečanjih podrobneje obravnavala vprašanja: Kristus in Cerkev, učiteljska oblast v Cerkvi, Kristusova navzočnost v svetu, evharistija (1974), duhovništvo (1975) in prihajala do naraščajočega soglasja, posebno v temeljnih pogledih na evharistijo.[18]

Posebna katoliško-luteransko-reformirana komisija se že vse od leta 1971 posveča »Teologiji zakona in problemu mešanih zakonov.«

Dialog med katoliško Cerkvijo in binkoštniki, ki so ga uradno začeli leta 1972, zajema vprašanje »krsta v Svetem Duhu«, zgodovino duhovnih gibanj v Cerkvi, zakramentalno in karizmatično pojmovanje Cerkve, krst odraslih in otrok ter psihološko razsežnost binkoštnega izkustva (1975). Katoliškemu gledanju na ta vprašanja so bliže novejši binkoštniki (neopentekotisti), ki pripadajo karizmatičnim gibanjem v anglikanski in raznih protestantskih Cerkvah, kot pa starejši, klasični pentekotisti.[19]

Sodelovanje z Ekumenskim svetom Cerkva

Posebno močno in vsestransko katoliška Cerkev sodeluje z ESC. Ta najpomembnejša ekumenska organizacija, ki se je vanjo na ustanovitvenem zborovanju vključilo 148 Cerkva in skupnosti, šteje danes že 285 članic.

Na drugem glavnem zborovanju v Evanstonu (ZDA, 1954) se je še katoliška Cerkev, kot na prvem šest let poprej, držala ob strani, na tretje glavno zborovanje v New Delhiju leta 1961 pa je katoliška Cerkev že poslala pet uradnih opazovalcev. Med članice so bile na tem zborovanju sprejete

16 Prim. **Service d'information** 1975, št. 28, 16.
17 Prim. pr. t., št. 27, 23—24.
18 Prim. pr. t., 25 in št. 28, 14.
19 Prim. pr. t., št. 27, 26 in št. 28, 15.

tudi ruska, bolgarska, romunska in poljska pravoslavna Cerkev. V protestantsko večino združenja je tako začel vse bolj prenikati tudi vpliv pravoslavja in katoličtva. Temeljno izpoved vere, ki jo mora podpisati vsaka članica, so zborovalci v New Delhiju opredelili takole: »Ekumenski svet Cerkva je bratsko združenje Cerkva, ki izpovedujejo Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika po svetem pismu in si prizadevajo, da bi skupno odgovorile na njihov skupen poklic v slavo edinega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha.«[20]

Več katoliških opazovalcev se je udeležilo konference, ki jo je že v koncilskem ozračju leta 1963 priredila študijska komisija ESC »Vera in ustava« v Montréalu v Kanadi. Februarja 1965 pa je bila ustanovljena »Mešana delovna skupina«, ki jo sestavlja 12 predstavnikov ESC in 12 katoličanov. Ta skupina odtlej ureja vedno večje sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ESC. Objavila je vrsto poročil o svojem delu in nekaj skupnih dokumentov.

Od leta 1967 naprej posebni mešani odbor pripravlja enoten spored za Teden krščanske edinosti, od 18. do 25. januarja ali v binkoštni osmini vsako leto. To spodbudo sprejema vedno širši krog Cerkva in občestev.

V študijsko komisijo »Vera in ustava«, ki šteje 120 teologov raznih krščanskih veroizpovedi, je vključenih tudi enajst katoliških članov. Ta komisija ima izredno pomembno vlogo pri razvoju teološke misli o edinosti Cerkve in je katoliška navzočnost v njej posebno dragocena. Razpravljala je že o cilju cerkvene edinosti in poti do nje, o skupnem pričevanju, o krstu, evharistiji, duhovništvu itd. in ima še pred seboj celo vrsto nalog.

Januarja 1968 je bila ustanovljena mešana »Komisija za družbo, razvoj in mir« (SODEPAX = Le Comité sur la Société, le Développement et la Paix), ki se posveča perečim družbenim vprašanjem in je bila posebno v svojih prvih letih zelo razgibana in uspešna.

Katoličani sodelujejo tudi pri raznih drugih komisijah, načrtih in podvigih ESC, na misijonskem, vzgojnem, nravnem, zdravstvenem, dobrodelnem področju itd.

Četrtega glavnega zborovanja ESC v Uppsali na Švedskem leta 1968, ki ga je usmerjalo vodilo »Glej, vse delam novo«, se je udeležilo 15 katoliških opazovalcev in še nekaj posebej povabljenih gostov. Pismeno je zborovanje pozdravil tudi papež Pavel VI. in pa kardinal Bea.

V pripravah na peto glavno zborovanje v Nairobiju (Kenija) novembra in decembra 1975 so sodelovali tudi katoličani. V pripravljalnem odboru je bil kot poseben svetovalec Charles Moeller, tajnik rimskega Tajništva za edinost kristjanov. Osnutke za razpravo na zborovanju pa so prejele na vpogled vse ekumenske komisije katoliških škofovskih konferenc. Okvirna tema zborovanja je bila: »Jezus Kristus osvobaja in zedinjuje«. Med 2600 navzočimi je bilo tudi 16 uradnih katoliških opazovalcev ter še vrsta posebej povabljenih katoliških osebnosti. Po svoje so z zborovanjem sodelovale tudi afriške katoliške Cerkve.

Pavel VI. je v pozdravnem pismu med drugim naglasil: »Napori, ki se jih je katoliška Cerkev lotila in bo z njimi nadaljevala, da bi poživila ekumensko gibanje, in povsod, kjer je mogoče, sodelovala z Ekumenskim svetom

[20] MAURICE VILLAIN, **Introduction à l'oecuménisme**, Tournai (Casterman) 1964, 74.

Cerkva, se bodo, kot zaupamo, nadaljevali in se z božjo pomočjo vse bolj razvijali. Naj vas zagotovilo naše bratske solidarnosti opogumlja v prihodnjih letih. Verjemite, da vas bosta naša misel in goreča molitev spremljala te dni. Naj vam Bog daje pogum, zvestobo in veselje, da bi izpolnili njegovo voljo, naj vam daje moč, da bi ob varstvu Svetega Duha odločno napredovali in se približali izpolnitvi Kristusove prošnje k Očetu: ‚Da bodo eno kakor midva' (Jan 17, 11).«[21]

Kratko poslanico je zborovalcem poslal tudi kardinal Willebrands, predsednik Tajništva za edinost kristjanov (po smrti kardinala Bea). V njej spominja na sveto letc in 10-letnico 2. vatikanskega koncila, ki je katoliško Cerkev vključil v sodobno ekumensko gibanje, ter pohvali delo »Mešane delovne skupine«.

Iz teksta o odnosih s katoliško Cerkvijo, ki so ga sprejeli zborovalci v Nairobiju, odseva zadovoljstvo nad vedno tesnejšim in uspešnejšim sodelovanjem ter želja, da bi katoliška Cerkev čimprej postala tudi formalna članica ESC.[22]

O vstopu katoliške Cerkve v ESC so govorili že na zborovanju v Uppsali in ob raznih drugih srečanjih. Vendar se zdi, da čas za to še ni dozorel, kot se je izrazil papež Pavel VI., ko je 10. junija 1969 obiskal sedež ESC v Ženevi. Najlepša priprava na ta korak je vedno tesnejše medsebojno sodelovanje.

Krajevne Cerkve in medkrščanska občestva

Tajništvo za edinost kristjanov v Rimu je leta 1975 izdalo daljši dokument z naslovom: »Ekumensko sodelovanje na deželni, narodni in krajevni ravni«.[23] Dokument prinaša pastoralne informacije in smernice glede ekumenskega delovanja v krajevnih Cerkvah (škofovska konferenca, škofija, župnija, manjše občestvo). Priporoča skupno medkrščansko molitev in bogoslužje (v soglasju s cerkvenimi predpisi), sodelovanje na bibličnem, vzgojnem, socialnem, splošno pastoralnem področju itd. Podrobneje govori o raznih cerkvenih in krščanskih svetih in njihovem sodelovanju. Katoliška Cerkev dejansko sodeluje pri številnih medkrščanskih svetih, v polni meri pri narodnih svetih Cerkva v 19 deželah. Sodelovanje ima svoj temelj v skupnem krstu in skupnem verovanju v številne verske resnice. Dokument s spoštovanjem omenja tudi ekumenizem spontanih, neformalnih skupin, ki skupaj delajo, molijo, skupaj živijo, premišljujejo in se pogovarjajo ali se posvečajo pričevanju in evangelizaciji. Prišlo bi naj do neke povezave med temi skupinami in formalnimi ekumenskimi ustanovami, kar bi bilo enim in drugim v korist.

Sodelovanja na krajevni ravni je v svetu že zelo mnogo in se izredno hitro širi, poglablja in utrjuje, v vsakem kraju razmeram primerno.

Katoličani npr. sodelujejo z drugimi kristjani kar pri 218 prevodih svetega pisma. Francoski in nemški kristjani so se dogovorili za skupno obliko očenaša in nekaterih drugih molitev. Leta 1973 so v Freiburgu izdali

---

21 DC 1976, št. 1692, 156.
22 Prim. pr. t., 165—166.
23 **Service d'information** 1975, št. 26, 8—34.

knjigo »Neues Glaubensbuch«, v kateri predstavijo katoliški in protestantski teologi svoje skupno krščansko verovanje. Nekatere krajevne mešane komisije so dosegle soglasje v pomembnih vprašanjih, kot npr. Skupina Dombes v Franciji glede evharistije in duhovniških služb.[24] Teološke šole raznih krščanskih Cerkva si izmenjujejo profesorje in študente. Med številnimi ekumenskimi instituti je posebno pomemben Tantur, Ekumenski institut za teološke raziskave, blizu Jeruzalema, misel nanj pa je vzniknila prav med 2. vatikanskim koncilom.[25]

Pospešen razvoj krajevnega ekumenizma priznava tudi zborovanje ESC v Nairobiju ter poudarja, naj bi ESC v prihodnosti to upošteval in skušal navezati stike z razvejano ekumensko dejavnostjo na krajevni ravni.[26]

Tudi v naših krajevnih Cerkvah v Jugoslaviji je ekumensko sodelovanje že našlo neko obliko, čeprav še zelo skromno. Največ upanja za postopnejši večji razmah na višji ravni za zdaj predstavljajo ekumenski simpoziji, ki so jih leta 1974 začele prirejati ljubljanska, zagrebška in beograjska teološka fakulteta in bi naj bili vsako drugo leto. Med mladino pa tu in tam začenja poganjati korenine duh občestvenosti, ki ima v sebi tudi ekumensko razsežnost.

Sklep

Podal sem kratek pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja.

Ekumensko gibanje se je v zadnjem desetletju tako razmahnilo, da sem mogel le bežno nakazati njegovo razsežnost. Opozoril sem predvsem na ekumenske spodbude katoliške Cerkve po 2. vatikanskem koncilu ter skušal nekoliko osvetliti njeno sodelovanje z vzhodnimi in zahodnimi Cerkvami, posebej še z Ekumenskim svetom Cerkva. Na koncu sem se dotaknil vse bolj razvejane ekumenske dejavnosti krajevnih Cerkvá in spontanih medkrščanskih občestev.

Pokoncilski ekumenizem je šel skozi obdobja žive zunanje zagnanosti in umirjene poglobljenosti, zastojev in ponovnih zagonov, uspehov in tudi razočaranj.

Vendar ogenj, ki ga je prižgal koncil, ni nikoli ugasnil.

Kristjani smo začutili, prav izkustveno smo se zavedeli, da more biti Kristus le eden, da je le eno njegovo rešnje oznanilo, in da mora biti tudi njegova Cerkev le ena. Zahrepeneli smo po tej enosti in vse hočemo storiti, da bo to hrepenenje postalo resnica.

Povzetek. STANKO JANEŽIČ: PREGLED POKONCILSKEGA EKUMENSKEGA PRIZADEVANJA.

Sodobno ekumensko gibanje se je porodilo v začetkih našega stoletja, in to predvsem med protestanti. Svoj prvi vidnejši uspeh je doseglo z ustanovitvijo Ekumenskega sveta Cerkva (1948).

Katoliška Cerkev je ekumenizmu odprla vrata na stežaj z 2. vatikanskim koncilom, ki ga označuje izrazita ekumenska razsežnost. To najbolj dokazuje koncilski Odlok o ekumenizmu (1964).

[24] Slovenski prevod: **V edinosti** 1975, 88—108.
[25] Prim. PMV 57, 11—13.
[26] Prim. DC 1976, št. 1692, 176.

Skrb za usmerjanje in usklajevanje katoliškega ekumenskega prizadevanja po koncilu je prevzelo Tajništvo za edinost kristjanov v Rimu, ki je navezalo stike z Ekumenskim svetom Cerkva in posameznimi krščanskimi Cerkvami.

Zusammenfassung. STANKO JANEŽIČ: ÜBERBLICK DES NACHKONZILIÄREN ÖKUMENISCHEN BESTREBENS.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Entstehung und Entwicklung der ökumenischen Bewegung zeigt der Verfasser die neuesten Bestrebungen des Sekretariats für die Einheit der Christen in Rom und die Arbeit Gemischter Theologischer Kommissionen, die gemeinsame aktuelle Probleme (Taufe, Eucharistie, Priestertum, Mischehen, Ämter in der Kirche usw.) geprüft haben und in vielen Hinsichten zum Einklang kamen.

Er erwähnt auch die Kontakte in örtlichen Kirchen, die zuweilen auch ohne Rücksicht auf Institutionen zustande gekommen sind.

Résumé: STANKO JANEŽIČ, APERÇU HISTORIQUE SUR LES EFFORTS OECUMÉNIQUES APRÈS VATICAN II.

Le mouvement oecuménique est né dans la première décennie du XXe siècle à l'intérieur du protestantisme. Il a connu son succès le plus notable avec la formation du Conseil oecuménique des Eglises en 1948. L'Eglise catholique s'est engagée vraiment dans le mouvement oecuménique avec le Concile Vatican II qui a adopté le Décret sur l'oecuménisme en 1964. Après le Concile, l'orientation et l'harmonisation du mouvement oecuménique chez les catholiques a été prise en charge par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, qui a établi des relations permanentes avec le Conseil oecuménique des Eglises ainsi qu'avec des Communautés ecclésiales particulières.

Anton Strlè

VELIKONOČNA SKRIVNOST V CERKVI

V reviji, ki gotovo noče izražati in ne izraža krščanskih nazorov, beremo tole: »Svet se ne da ujeti. Občutek nemoči, dvom, stiska ostanejo tudi potem, ko smo z znanostmi razložili shematiko biti. Če bi znanost lahko odpravila stisko, bi bila osrečitev ljudi stvar dobro napisanih učbenikov in smotrno uporabljenih računalnikov. Katere so stiske ljudi? Stiska trajanja — nasprotja med končnim in neskončnim, stiska zamisli — nasprotje med vizijo in stvarnostjo, stiska majhnosti — med brezmejnim in omejenim. V vseh teh razmerjih je le en element ulovljiv znanostim, drugi pa mu je a priori nedosegljiv — pa vendar dovolj glasno pričujoč, da ustvarja stisko, dvom, negotovost...«[1] In nekoliko naprej nadaljuje isti pisec: »Mar ni bilo Marxu več kot jasno, da znanost ni moderno božanstvo, ki bi lahko odgovorilo na vsa vprašanja, tudi na tista o sreči in nesreči, o krivdi in odgovornosti... Zahtevati tako znanost in tako didaktično prirejanje znanosti je torej jalovo početje... Sklep k tej točki bi torej bil, da znanost najbrž ni najvišja oblika zavesti ali pa da ima ob sebi še kako drugo, enako pomembno — in da se gotovosti, optimizma in duhovne urejenosti najbrž ne da izračunati in računa razmnožiti.«[2]

Še naprej se sprašuje avtor, v kakšnem smislu morejo biti programi raznih sistemov nadomestek za nebesa. Nato pravi dobesedno: »Krščanstvo je zahtevalo od človeka **notranjo** čistost, da je lahko računal na nebesa«; razni današnji sistemi pa se zadovoljijo »z **zunanjo** 'čistostjo', to je zgolj pripadnostjo naprednim gibanjem, z aktivnostjo, za katero je dovolj, da je objektivno napredna, v posameznostih pa je lahko celo moralno gnila... Ravnanja ljudi ne moremo vselej razložiti z znanostjo, kakor tudi ravnanje ne more biti vedno znanstveno, včasih pa celo ne sme biti! V marsikaj je treba torej verjeti, četudi se nam ta vera ob grozljivih močeh, ki so ušle človeku iz rok in groze uničiti življenja, včasih zamaje. Energije je, žal, več kakor pameti, to pa je prej indikacija uničenja kakor pa realizacija... načel; znanost je tu brez moči, ker je v enačbi preveč neznank, znana števila pa so po večini negativna.«[3]

Takó piše omenjeni avtor in priznava, da je za odgovor na poslednja vprašanja in najgloblje človekove stiske potrebna neka vera. Katera je ta vera, tega ne pove. Iz prejšnjega njegovega članka pa se vidi, da ne misli na krščanstvo. Drugi vatikanski cerkveni zbor pa pravi, da je ta odgovor na poslednja vprašanja in najglobljo eksistencialno stisko vsebovan v Kristusovi odrešenjski skrivnosti, v velikonočni skrivnosti Kristusovega prehoda, Kristusovega »éksodosa« skozi smrt v poveličano življenje pri Očetu. Koncil pravi: Kristus, »o katerem velja, da vidi Očeta, kdor njega vidi, z vso svojo navzočnostjo in nastopom, z besedami in dejanji, z znamenji

1 V. Ošlak, V odgovor Kejžarju, v: Teorija in praksa 9 (1972) 502.
2 Ošlak, n. d. 503.
3 Isti, n. d. 503 sl.

in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in poveličanim vstajenjem od mrtvih in končno z Duhom resnice, ki ga je poslal, dopolnjuje razodetje in z božjim pričevanjem potrjuje, da je z nami Bog, da bi nas rešil iz teme greha in smrti ter nas obudil k večnemu življenju« (BR 4). Drugje pravi isti koncil: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, ki ga je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja. To zmago je pridobil Kristus s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti. S trdnimi razlogi predložena vera torej vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobnosti glede prihodnje usode; obenem pa omogoča, da smo v Kristusu povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko nam daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu« (CS 18, 2).

V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu koncil posebej govori tudi o tem, kako bodo v poveličanem Kristusu, v njegovi velikonočni skrivnosti svojo dovršitev in prenovitev dosegle vse človeške dejavnosti, tudi svetne, s katerimi si človeštvo »prizadeva, da bi napravilo svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrglo vso zemljo« (CS 38, 1. 2; prim. CS 40). In nato dodaja stavek s skoraj neizčrpno vsebino: »Aro za to upanje in popotnico za potovanje je Gospod zapustil svojim v tistem zakramentu vere, v katerem se iz narave vzete in po ljudeh predelane prvine spremenijo v poveličano Telo in Kri za obed bratskega občestva in kot predokus nebeške gostije« (CS 38, 3).

S tem prihajamo do tistega, kar je izraženo v naslovu našega pričujočega razmišljanja: Velikonočna skrivnost v Cerkvi. Tista velikonočna skrivnost v Cerkvi je sv. evharistija, ki je za Cerkev največjega življenjskega pomena. Brez evharistije bi Cerkev ne bila novozavezno božje ljudstvo in ne vesoljni zakrament odrešenja; skratka, ne bi bila to, kar po božjih zamislih je in mora biti. Znani belgijski teolog Ch. Moeller gre še dalje, in pravi: »Brez evharistije bi bil svet brez svojega smiselnega središča.«[4] Z drugačnimi besedami, le da še mnogo bolj izrazito, je naglašal to misel tudi veliki etnolog in mislec Teilhard de Chardin.[5]

O témi »velikonočna skrivnost v Cerkvi«, se pravi o evharistiji, bomo govorili v treh točkah: Na prvem mestu naj bo nekaj opomb o teološko-antropoloških pogojih za umevanje evharistije (I.); nato bomo govorili o središčnem pomenu obhajanja evharistije za Cerkev in za njeno notranje bistvo (II.), končno pa še o važnosti evharistije za poslanstvo in poklicanost Cerkve v odnosu do sveta (III).

---

4 Ch. Moeller, v: LThK 2 Vat. III (1968) 391: ». . . Es gilt, mit aller Kraft geschichtlich durchzusetzen, was in der Eucharistie als der sakramentalen Sinnmitte der Welt schon Wirklichkeit ist«.

5 Prim. P. Teilhard de Chardin, Messé sur le Monde; slov. prevod J. Zupet, Maša sveta, v: »2000«. Revija za krščanski kulturo 1969 (št. 2) 33—40.

I. Teološko-antropološki pogoji za umevanje evharistije

Znani teolog J. Ratzinger ni osamljen, ko ugotavlja, da današnji poprečni človek mnogokrat čuti nekakšen odpor zoper zakramente. Nekako tuji so mu. Tudi pri nas je sem in tja mogoče slišati zaničljivo besedo »zakramentalizem«, ki hoče povedati, da so zakramenti za pristno krščansko življenje vsaj zelo postranski, če ne celo nekaj takega, kar kristjan lahko kratko malo obide, ne da bi bil zato kaj slabši kristjan, če ne še boljši. Včasih je izrečena tudi beseda »magizem«, kakor da je s prejemanjem zakramentov združeno magistično pojmovanje krščanske vernosti.[6] (Pripomniti moramo: res bi bila magija, če bi kdo ne veroval v Kristusa kot pravega božjega Sina in tudi ne v njegovo poveličanost, a bi npr. pred težkih izpitom prejel sv. obhajilo, češ da so tu neke skrite sile, ki bodo pomagale, da bo bolje šlo).

J. Ratzinger pač po pravici misli, da odpor zoper zakramente temelji predvsem na dveh antropoloških zmotah, ki sta se že v preteklosti globoko zasadili v splošno zavest evropskega človeka in še vedno delujeta, večkrat tudi pri kristjanih, čeprav morda bolj nejasno in podzavestno.[7]

a) Najprej je tista zmota, ki jo je nemški filozof Fichte prignal do kraja. To je **idealistično pojmovanje človekovega bistva: idealistično — kakor da je vsak človek zase docela avtonomen duh, ki oblikuje in ustvarja sam sebe popolnoma iz lastnega odločanja in je v celoti proizvod lastnih odločanj.** Kakor da bi človek ne bil nič drugega kakor volja in svoboda, v svoji osebnosti **povsem neodvisen od neduhovnih stvarnosti zunaj sebe.** Seveda takšen ustvarjalni, docela samostojni in neodvisni jaz temelji, milo rečeno, na zamenjavanju človeka z Bogom in na istovetenju Boga in človeka, kar je Fichte tudi dejansko dosledno trdil, medtem ko marsikdo to stori vsaj nejasno in naspol, v življenjskih odločanjih pa mnogokrat več kakor naspol.

Seveda pa človek ni Bog. Za to spoznanje ni treba kaj veliko več kakor le iskren človekov pogled v samega sebe in v svoje meje od vseh strani bivanja. Kljub temu pa je v zavesti zlasti evropskega človeka takšno idealistično pojmovanje človeka marsikje še vedno ukoreninjeno. Ratzinger pripominja: Na tem sloni tudi večkrat kaj malo razveseljivi uspeh R. Bultmanna in njegove t.i. »demitologizacije«. Bultmann pravi, da duha ne more nahranjati nič takega, kar bi bilo materialno. S tem seveda tudi izgubi vrednost zakramentalno načelo v oblikovanju krščanskega življenja. Tak človek ne vidi več, kakšen pomen naj bi imeli zakramenti. V takšnem mišljenju je navsezadnje na delu še vedno ista naivna predstava o človekovi popolni avtonomiji, kakršno je v prejšnjem stoletju takó ostro izrazil Fichte.

Nekaj enostranosti — to moramo pripomniti — pa je že zdavnaj pred Fichtejem zašlo iz grškega idealizma tudi v miselnost kristjanov, dasi je ravno evharistija, to srce Cerkve, neprestan protest zoper takšno miselnost. Takó so si neredki napravili skrivljeno predstavo o zakramentih, posebej tudi o evharistiji: preveč so začeli gledati na zakramente le kot na hrano

[6] J. Ratzinger, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz 3, Kyrios-V., Meitingen —Freising 1970, 5 ss.

[7] Naslednje opombe iz teološke antropologije povzemam v glavnem po J. Ratzingerju, v op. 6 n. d. 22—27.

duše posameznega, zase stoječega duha, nič pa niso videli, kako so zakramenti tudi izraz zgodovinske povezave ljudi med seboj in s Kristusom. Ob takšnem enostranskem gledanju se človek res vpraša: Če gre le za notranji stik posamezne duše z Bogom in za poglobitev tega zgolj notranjega stika z Bogom, zakaj bi se Cerkev in njena vidna, snovna sredstva zakramentov vmešala v ta čisto notranji, duhovni in globoko intimen proces v posameznikovi duši?

Zelo drugače pa bo mogel razumeti zakramente človek, ki se zaveda, da duhovne avtonomije človeškega duha sploh ni, da ljudje nismo atomi brez odnosov do telesa, do soljudi in do zgodovine ter njenega dogajanja. Kdor se zaveda, da ljudje smo in živimo le kot telesna, sočloveška in zgodovinska bitja, bo zastavljal vprašanje o zakramentih zelo drugače. Tak človek bo vedel, da njegov odnos do Boga, če naj bo res človeški, mora biti nekaj, kar prizadeva tudi telo, tudi povezanost z drugimi ljudmi, prizadeva tudi zgodovino — preteklost, sedanjost in prihodnost. Zmota zakramentom tujega ali celo sovražnega idealizma obstoji v tem, da hoče človeka napraviti za čistega duha. Toda takšnega človeka ni, takšen človek je bolj strašilo, slepilo; in religioznost, ki bi hotela snovati na takih temeljih, bi gradila na varljivem pesku. Takšna stavba se mora nujno kmalu podreti.

b) Z idealistično zmoto se danes čudno povezuje tista **materialistična zmota**, ki po Heideggerjevi trditvi pravzaprav sploh ni v tem, da razlaga vso bit le kot tvar, materijo, marveč v tem, da **celotno tvar vrednoti zgolj kot gradivo, material za človeško delo.** Temu mišljenju je človek le »homo faber«, človek izdelovalec, ki nima opraviti z rečmi samimi na sebi, marveč gleda nanje le kot na funkcije svojega dela in gleda na sebe le kot na funkcionarja, urejevalca in predelovalca reči in razmer.

S takšnim gledanjem, če ga pritiramo do kraja, sploh odpade perspektiva simbolizma; in se v človeku izgubi sposobnost, da bi videl v rečeh okoli sebe tudi kaj večnostnega, kaj drugega kakor le orodje za zadovoljevanje raznih neposrednih potreb. Tak človek, če je le dosleden, postane **zaprt v ječo svojega dela,** v ječo, iz katere ni izhoda; in njegovo edino upanje je, da bodo mogli poznejši človeški rodovi najti lagodnejše, prijetnejše razmere kakor on sam, če se bo seveda dovolj potrudil za ustvarjanje takšnih boljših delovnih razmer. Ali pa ni takšna tolažba le preveč revna, tolažba za eksistenco, ki je postala tako bedno ozka?

Obrnimo opombo o omenjenih dveh zmotah na sv. evharistijo. Jasno je, da se ne smemo predajati naivni predstavi, kakor da bi bil vsepričujoči Bog navzoč le na tem določenem kraju, ki je označen s posvečenima podobama kruha in vina in s tabernakljem. Posebnost evharistije ni božja navzočnost v splošnem, marveč **navzočnost človeka Jezusa Kristusa;** in sicer takšna navzočnost, ki nam kaže na horizontalni (vodoravni), na zgodovino vezani značaj človekovega srečavanja z Bogom. Kdor se udeležuje obhajanja evharistije, tudi ne stori tega — če le celoto pravilno razume —, ker bi mislil, da duhovni Bog potrebuje čutno znaznavnih sredstev, če naj se dotakne človekovega duha. Človek marveč to stori zaradi tega, ker ve, da **se kot človek more srečati z Bogom le človeško.** Človeško pa stori to tedaj, če se to zgodi v obliki sočlovečnosti, telesnosti in zgodovinskosti. Zakramente obhaja (prejema) tak človek, ker ve, da kot človek ne more sam določa-

ti, kdaj, kako in kje se mu mora Bog pokazati. Saj je vendar človek tisti, ki sprejema, ki je vezan na pooblastilo; to pooblastilo mu je dano in ga ne more samovoljno proizvesti, to pooblastilo je znamenje suverene božje svobodnosti. Ta božja svobodnost sama določa način svoje dejavne odrešenjske navzočnosti. — In to je treba upoštevati tudi glede češčenja sv. Evharistije. Evharistično češčenje se nanaša na Gospoda, ki je prek svojega zgodovinskega življenja in trpljenja postal »kruh« za nas, to se pravi, ki je s svojim učlovečenjem in s svojo smrtno predanostjo, končano s poveličanjem, postal odprt za nas. Tudi češčenje sv. Rešnjega telesa se nanaša na zgodovinsko skrivnost Jezusa Kristusa, na zgodovino Boga z ljudmi, tisto zgodovino, ki se nam v zakramentu približa. In nanaša se na skrivnost Cerkve: Ko se nanaša na zgodovino Boga z ljudmi, se nanaša na celotno »Kristusovo telo«, ki je Cerkev, na tisto občestvo verujočih, po katerem in v katerem se nam Bog približuje, osebni Bog, ki je spoznanje in ljubezen in ki je zato v smeri k nam v Kristusu Beseda in Ljubezen — Beseda, ki nas kliče, in Ljubezen, ki nas zedinja.[8]

II. Središčni pomen obhajanja evharistije za notranje bistvo cerkve

S. Kierkegaard pravi: »Treba je ljubiti biblijo; treba jo je brati kakor mlad človek bere pismo svoje drage: **zame** je napisano«. Skoraj nepopisno dragocen zaklad je za nas sv. pismo. Kolikere kristjane je skozi stoletja napolnjevalo in napolnjuje s tistim »neizrekljivim in veličastnim veseljem«, o kakršnem govori sv. Peter (1 Pet 1, 8)! In vendar ima véliki krščanski mislec 19. stoletja H. J. Newman vsaj v nekem pogledu povsem prav, ko pravi: »Knjige morejo malo storiti za nas ... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18 stoletji? Prevzame nas in napolni s hvaležnostjo in ljubeznijo to, kar je pričujoče ... A vsemogočna ljubezen in modrost daje učinkovito sredstvo nasproti temu, ko živi med nami vedno pričujoča. Kristus ni nekaj preteklega; danes je med nami ...« In potem Newman govori o tem, kako se **dejavna navzočnost Kristusa in njegove velikonočne skrivnosti skozi čase in kraje uresničuje v obhajanju evharistije, ki je pravo srce Cerkve.**[9] Drugje spet piše: »Tisto, od česar so katoličani, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in določb, marveč Kristus sam ... 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.«[10]

S tem seveda ne zmanjšujemo vrednosti sv. pisma. Hočemo si le poklicati v zavest, kako je **evharistična velikonočna skrivnost za Cerkev nekaj docela središčnega.** Natančnejši premislek nas opozarja celo na dejstvo, da je sv. pismo nove zaveze nastalo v bistvu v povezanosti z obhajanjem sv. evharistije. Ali ni takó hotel Kristus sam? Kristus ni sam prav ničesar zapisal in tudi ni nikomur dal naročila zapisati njegovo »veselo novico« o odrešenju. Pač pa je napravil nekaj, česar nikdar noben človek ni mogel

---

[8] J. Ratzinger, n. d. 26 sl.; prim. tudi isti, Uvod v krščanstvo, Zagreb (Kršč. sad.) 1970, 310 sl.

[9] To je Newman govoril v osmini sv. Rešnjega telesa, 25. 5. 1856. Nav. v.: O. Karrer, Newman, Kirche II. Bd. (Einsiedeln — Köln 1946) 61; prim. tudi K. Adam, Jesus Kristus,[2] Augsburg 1933, 291.

[10] J. H. Newman, nav. v: O Karrer, Newman, Kirche I. Bd. Einsiedeln — Köln 1945, 240.

storiti. Pri zadnji večerji je napravil »testament«, kakršnega je mogel storiti le on, ki je vnaprej vedel, da bo s svojo kalvarijsko žrtvijo in vstajenjem premagal sleherno smrt. Svoji Cerkvi je podaril najdragocenejšo dediščino: evharistijo, velikonočno skrivnost, trajno ponavzočevanje najodločilnejšega odrešenjskega dejanja sredi Cerkve in sveta, evharistijo, ki je skupaj s sv. pismom največji zaklad Cerkve, seveda ne mrtvi zaklad, ampak tisto, iz česar Cerkev sploh živi.

Holandski katekizem takole opisuje postavitev evharistije: »Mar je bil Jezus pri zadnji večerji že poveličan? Gospod je samega sebe že žrtvoval. Storil je preroško dejanje, ki ni napovedalo le tega, kar se bo zgodilo, temveč je bilo že simbolična resničnost. Žrtvoval se je zares. Tako spada njegova večerja že k višku njegovega poveličujočega trpljenja. To obhajanje je vsebovalo njegovo življenjsko daritev.

Jezus je torej staro narodno praznovanje osvoboditve spremenil v spomin na novo osvoboditev, uživanje jagnjeta z odrešujočo krvjo je spremenil v uživanje njegovega telesa z odrešujočo krvjo. S tem je svoji Cerkvi zapustil jed, ki je zahvala, ali zahvalo, ki je jed. Največje dejanje ljubezni, ki ga je storil, je z jedjo postavil v sedanjost: žrtev svojega življenja in poveličanje, ki je bilo že vsebovano v njej.

Jed, zahvala, žrtev hkrati. Najpreprostejše dogajanje: podajanje kruha in vina, in najpreprostejše besede: »To je moje telo ... moja kri«, so postale za nas žarišče vsega, kar Jezus je in kar daje. To je več, kot more kristjan hkrati doživeti: pričakovanje božjega kraljestva, spomin na Jezusovo slovo, prestavitev njegove življenjske žrtve v sedanjost, zaveza med Bogom in nami, odpuščanje grehov, zahvala (v grščini: evharistija), znamenje in dejavni vzrok žive ljubezni med ljudmi.«[11]

Takó ima Cerkev v obhajanju evharistije »zmeraj v svoji sredi Kristusa, čigar odrešenjsko — zveličavna dejanja obhaja vse leto.

Vse Kristusovo življenje je zdaj strnjeno v njegovi osebi, navzoči v Evharistiji. V sebi nosi svojo preteklost še veliko bolj, kakor nosi kdo tu na zemlji svojo preteklost na obrazu, v svoji zunanjosti in značaju. To je najglobljí razlog, da lahko obhajamo vsak praznik cerkvenega leta kot sedanjost, kot danes in ne le kot spomin na preteklost. To je pravi krščanski način praznovanja. Spominjati se se pravi danes imeti.«[12]

Od tu izvira **ves realizem krščanskih praznikov in vsa moč in nadnaravna učinkovitost bogoslužja.** Iz velikonočne skrivnosti, iz evharistije črpa Cerkev vse tisto, kar jo napravlja za »vesoljni zakrament odrešenja«, za odrešenjsko skrivnost sredi sveta in njegovega življenja.

Drugi vatikanski koncil se zelo jasno zaveda docela središčnega pomena evharistije za sámo notranje bistvo Cerkve in za celotno njeno poslanstvo. Cerkev je Kristusovo telo in vedno znova postaja in obstaja kot Kristusovo telo na temelju evharistije. To staro resnico koncil spet živo kliče v spomin. V evharistiji vsi uživamo tisti kruh, ki je po svojem bistvu številčno eden — Kristus. In sicer se nam Kristus v evharistiji ne daje tako, da bi ga mi priličili svoji telesni substanci. Nasprotno. Kristus nas priliči v svoje telo in nas tako napravi za enega samega »totalnega«, celotnega Kristusa:

11 Krščansko oznanilo. Holandski katekizem, Maribor 1971, 187 sl.
12 Tako Krščansko oznanilo. Hol. kat. 362.

»Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 17). S tem, da kristjani uživajo od enega kruha, v katerem je navzoč poveličani Kristus, postanejo res **eno** telo, in sicer Kristusovo telo, ne neko telo poleg Kristusa. Z obhajanjem in uživanjem evharistije se uresničuje naše ljubezensko zedinjenje s Kristusom; in to zedinjenje nas napravlja za eno telo skupaj s Kristusom (prim. C 3; 17; 26, 1).[13]

Koncil tukaj samo povzema misel sv. Pavla, ki pa je le bolj razvil, kar je vsebovano že v Jezusovi misli o Cerkvi, izraženi v evangelijih. Jezusova misel o Cerkvi in Jezusovo pojmovanje Cerkve se ne izčrpa v poklicu apostolov in posebej Petra, marveč ima svoje enoumno središče v evharistični zadnji večerji. S tem je Jezus sam svoje zakramentalno telo napravil za tisto središče Cerkve, ki tej Cerkvi daje njen lik, njeno bistveno podobo; Jezus je obhajanje evharistije dvignil na raven nečesa takega, v čemer Cerkev udejstvuje in uresničuje samo sebe. Pri obhajanju evharistije naj po Jezusovi volji občestvo tistih, ki verujejo vanj, vedno znova postaja to, kar je: Božje ljudstvo na temelju Kristusovega telesa, na križu darovanega in sedaj poveličanega, božje ljudstvo kot Kristusovo skrivnostno telo.[14]

Drugi vatikanski koncil pravi: »Vsakokrat, ko se na oltarju obhaja kalvarijska daritev, s katero je bilo darovano naše velikonočno jagnje ‚Kristus' (1 Kor 5, 7), se izvršuje delo našega odrešenja. Hkrati se z zakramentom evharističnega kruha predstavlja in uresničuje edinost vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo (prim. 1 Kor 1, 17). Vsi ljudje so poklicani k temu zedinjenju s Kristusom, ki je luč sveta: od njega izhajamo, po njem živimo, k njemu gremo« (C 3).

Kaj se dogaja pri obhajanju sv. evharistije, tj. pri zakramentalnem obnavljanju velikonočne skrivnosti v Cerkvi? O. Casel pravi: »Ko obhajamo sveto evharistijo, stojimo sredi Gospodove smrti. Kako čudovit trenutek! Kako zelo moramo molčati in trepetati, ko se izvršuje ona sveta smrt! Ne izvršuje se smrt znova na Kristusu, toda mi v skrivnosti stopimo v enkratno Gospodovo smrt tako, da nam sedaj ‚stoji na voljo' in se sedaj potopimo v to smrt in je moremo postati deležni. Ko pa stopimo v Kristusovo smrt, stopimo skupaj s Kristusom, obujenim k življenju, v božje kraljestvo. Nič več nismo na svetu, marveč v Duhu poveličanega Gospoda. Zato v tem svetem trenutku 'obhajamo spomin odrešilnega trpljenja, vstajenja od mrtvih in slavnega vnebohoda.' Pred večnim božjim prestolom stojimo — in jemo in pijemo od tega oltarja jed in pijačo večnega življenja. Tu se naše potovanje skozi puščavo božansko okrepi. — O Izraelcih, ki so potovali skozi puščavo, je rečeno: ‚Vsi so jedli isto duhovno jed in vsi pili isto duhovno pijačo — pili so namreč iz duhovne skale, ki jih je spremljala; skala pa je bil Kristus' (1 Kor 10, 3. 4). Izpolnila se je ta predpodoba na Cerkvi, ki srka iz strani umirajočega Kristusa pijačo večnega življenja, milost, ki žubori iz krvi življenja in vzpostavlja večno zavezo. V evharistiji se torej zakramentalno uresničuje tisto, kar je vsebina vsega krščanskega življenja: iz skupnega trpljenja Kristusa in kristjanov, trpljenja, v katerem Kristus križani pritegne vernike v svoje trpljenje, vzcveteva

[13] Več o tem glej J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes², Patmos, Düsseldorf 1970, 77—89.
[14] Ratzinger, v op. 13 n. d., 85.

tudi večna slava, v kateri Kristus vernikom podeljuje od svojega življenja in svojega veličanstva.«[13a]

Koncil naglaša, da je evharistija »studenec in višek oznanjevanja (D 5, 2), »središče verskega občestva« (D 5, 3), »prvi in nujni vir pravega krščanskega duha« (DV 16, 4); »nobeno krščansko občestvo ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju sv. evharistije« (D 6, 5). In podobno. Nekak povzetek vsega, kar koncil pove glede pomena, ki ga ima evharistija za Cerkev, pa je vsebovan v temle zelo zgoščenem besedilu:

»Evharistija obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje; tako jih vabi in navaja, naj obenem z njim darujejo sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo« (D 5, 2).

Seveda koncil s tem ni spravil na dan kakih novotarij. Hotel je le z vso močjo poudariti tisto, iz česar je Cerkev kot Cerkev živela v vseh časih, tisto, kar je v Cerkvi resnično velikega, dragocenega in odrešujočega za človeštvo. Koncil je znova naglasil tisto, brez česar je popolnoma nemogoča sleherna prava prenova Cerkve, prenova, ki je vedno znova potrebna, danes pa še prav posebno.

III. Pomen evharistije za poslanstvo Cerkve v današnjem svetu

V prvih časih so se kristjani vse globlje kakor pa pozneje zavedali središčnega pomena, ki ga ima velikonočna skrivnost in njeno ponavzočevanje v evharistiji za poslanstvo Cerkve v svetu, za dejansko uresničevanje odrešenja sveta, za uveljavljanje odrešenjske moči Kristusove smrti in vstajenja sredi človeštva. Saj je Jezus že pri obljubi evharistije dejal: »Kruh, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). Mučenec sv. Ignacij Antiohijski gleda v svojih pismih iz začetka 2. stol. v luči evharistije na celotno krščansko življenje in na ves apostolat, h kateremu so kristjani kot »kristonosci« poklicani.[13b] Cerkveni očetje, posebno vzhodni, vobče poudarjajo, da je evharistija deležnost pri moči Kristusove smrti in vstajenja. Teodoret iz Cira npr. pravi v 4. stol., da je sv. obhajilo »ženitovanjsko zedinjenje« Cerkve z vstalim Kristusom, in pristavlja: »Ob sveti mizi prejme človek življenje v njegovi največji moči.« Poklican pa je obenem, da to življenje posreduje drugim ljudem. V sveti evharistiji se nam Kristus daje v hrano ne le s svojo besedo in z nevidnim delovanjem milosti, marveč tudi pod vidnima podobama kruha in vina z vso svojo osebo, s svojo božjo in človeško naravo, da bi nas pritegnil v veletok svoje odrešenjske ljubezni do Očeta in do človeštva.[14]

Koncil hoče, naj bi vsa Cerkev spet bolj zajemala iz odrešenjskega bogastva evharistije in se s tem usposobila za naloge, ki naj bi jih v Kristusovi moči spolnila tudi sredi sedanjega časa, kakor jih je že tolikokrat v skoraj 20. stoletjih obstoja, zlasti ob velikih zgodovinskih prelomnicah. Koncil vabi vse ude Cerkve, naj bi ob živem stiku s ponavzočevanjem Kristusove kalvarijske žrtve, ki je v korenini premagala smrt sámo, zaje-

---

[13a] O. Casel, nav. B. Neuheuser, v: B. Neuheuser (Hrsg.), Opfer Christi und Opfer der Kirche, Patmos, Düsseldorf 1960, 9.

[13b] Ignacij A., Efež. 9, 2; J. Quasten, Initiation aux Pères d'E., I. Cerf, Paris 1955, 76—85.

[14] Ratzinger, v op. 13 n. d., 85.

mali luči in moči za to, »da bi vedno bolj velikodušno in bolj uspešno služili ljudem sedanjega sveta« (CS 93, 1).

V čem naj bi Cerkev z vsemi svojimi udi ljudem današnjega sveta še posebno služila? Koncil pravi: »Naloga Cerkve je, 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.« Potrebno je predvsem »pričevanje žive in zrele vere ... Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih in da jih nagiblje k pravičnosti in ljubezni ...« (CS 21, 5).

Kardinal Danielou je v zadnjem času svojega življenja v svojih govorih večkrat naglasil, da današnjemu svetu bolj kot nafte primanjkuje ljudi, ki bi ponavzočevali Boga in njegovo ljubezen ljudem, ki so na Boga pozabili ali ga zavestno odklanjajo.[15] Ne gre za to, »da bi Boga branili — tega Bog ne potrebuje, kajti njegova skrivnost je dovolj živa — gre marveč za to, da bi branili človeka.« Saj je človek, ki se več ne zmeni za Boga — pravi Daniélou — navsezadnje »najodločilnejše ogrožanje današnje kulture.[16]

Zakaj je kaj takega mogoče trditi? Zato, ker današnjemu človeku, ki zameta Boga, manjka predvsem jamstvo za resnično smiselnost življenja, tisto veličastno smiselnost, kakršno nam daje Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo (prim. CS 41, 1).

Literarna umetnost danes po svoje na ves glas pripoveduje, da jamstva za smiselnost življenja ni. Pomislimo npr. le na enega od največjih švedskih romanopiscev, ki je leta 1952 napravil samomor, potem ko je zapisal: »Nimam vere. Tako ne bom nikoli srečen človek, kajti srečen človek se ne sme bati, da bi bilo njegovo življenje le absurdno tavanje nasproti gotovi smrti.«[17]

V môči velikonočne skrivnosti, ki je bila Cerkvi dana v dar, in sicer v prid vsemu človeštvu, je Cerkev v zemeljski družbi kraj, kjer smo po službi besede in zakramenta, predvsem pa po obhajanju evharistije uvajani v občestvo z Bogom po Kristusu. Tu črpamo moč tudi za preoblikovanje sveta in za usmerjanje kulture k takšnemu občestvu ljubezni in pravičnosti, ki celo v svoji profanosti odseva sijaj božjega obličja. D. Bonhoeffer je globoko izrazil to dejstvo s tem, da našo ljubezen do Boga primerja s **cantus firmus** v glasbeni umetnini, tj. z dominantnim motivom; njemu se pridružijo drugi glasovi življenja kot **kontrapunkt**, ki se sicer drži svoje lastne melodije, vendar pa ostane v soglasju z glavno temo, s cantus firmus (tako Bonhoeffer v zapisku z dne 20. 5. 1944). To se pravi: brez cantus firmus bo melodija kontrapunkta vedno v nevarnosti, da zaide. Brez podpore ljubezni do Boga glasovi človeške ljubezni končno postanejo neubrani, neharmonični in prazni, medtem ko v harmoniji z glavnim motivom dosežejo vso svojo vrednost in svojo lastno gostoto.[18]

---

15 Prim. J. Danielou, Die Zukunft der Religion, Ars sacra, München 1969, 123—126; isti, Et qui est mon prochain? Memoires, Stock, Paris 1974, 99, 172 ss., 185, 191 ss.

16 J. Danielou, v: Rahner, Metz itd., Die Antwort der Theologen,2 Patmos 1969, 82 sl.

17 Glej članek »Un philosophe désabusé« (razlaga Prid), v: La Bible et son message, Octobre 1972, 9 sl. (Pišejo strokovnjaki, a članke večinoma ne podpisujejo). Tu je navedeno tudi mesto iz romana »Les animaux dénaturés« francoskega pisatelja Vercorsa: »Nebo je prazno, Francozi! Toda zaman to vemo. Ne navadimo se na to. Človek se ne navadi na to, da bi naša dejanja ne imela nobenega smisla ... Da bi tako dobri kakor hudobni porajali slučajno dobra dejanja ali pa kugo ...«

18 D. Bonhoeffer, nav. J. H. Walgrave, Un salut aux dimensions du monde, Cerf, Paris 1970, 99 sl; glej A. Strle, v: BV 32 (1972) 191—194.

Velikonočna skrivnost, katere pomen za bistvo Cerkve in za njeno poslanstvo v odrešenje sveta je drugi vatikanski koncil tako močno poudaril, naj v človeštvu ohranja cantus firmus, da bo tudi kontrapunkt človeške zemeljske dejavnosti ohranjal vso lepoto, bogastvo in osrečujočo harmonijo in bo dosegel svoj veličastni poslednji smisel: deležnost človeštva pri veličastvu poveličanega Kristusa in prenovitev vesoljstva, ki je tesno zvezano s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Pet 3, 10 — 13; C 48, 1).

Povzetek. ANTON STRLÈ: VELIKONOČNA SKRIVNOST V CERKVI.

Sestavek (ki je bil uporabljen na teološkem tečaju za izobražence v nov. 1972) hoče pokazati na življenjsko pomembnost obhajanja evharistije za Cerkev in njeno odrešenjsko poslanstvo sredi sveta. — V ta namen 1. opozarja na teološko-antropološke osnovne pogoje za umevanje zakramentov in posebej sv. evharistije (odstranitev idealističnega in materialističnega pojmovanja človeka). — Nato 2. v luči tkim. misterijske teologije in v naslonitvi na dokumente 2. vat. koncila pokaže, kako sodi obhajanje evharistične skrivnosti naravnost k notranjemu bistvu Cerkve kot »vesoljnega zakramenta odrešenja«, saj takó Kristusova velikonočna skrivnost do konca časov ostaja v Cerkvi dejavno navzoča. — Prav s tem pa 3. Cerkev postaja — seveda ob odgovornem sodelovanju vseh udov — dejansko sposobna za odrešenjsko dejavnost v svetu, katerega del je ona sama.

Zusammenfassung. ANTON STRLÈ: MYSTERIUM PASCHALE IN DER KIRCHE.

Der Aufsatz (der als Vorlesung auf dem theologischen Kurse für die Intelligenz in Nov. 1972 diente) will die vitale Bedeutung der Eucharistie-Feier für die Kirche und ihre Heilssendung in der Mitte der Welt zeigen. — Zu diesem Zweck macht Autor erstens auf theologisch-anthoropologische Vorbedingungen für das Verständnis der Sakramente und speziell für die Eucharistie aufmerksam: es ist besonders die Beseitigung des idealistischen und materialistischen Misswerständnisses von dem Menschsein. — Zweitens zeigt er im Lichte der »Mysterientheologie« und in Anlehnung auf die Dokumente des Vat. II, wie das eucharistische Mysterium zum innersten Wesen der Kirche als des allumfassenden Heilssakraments gehört; durch Eucharistie bleibt ja das Mysterium paschale Christi bis zum Ende der Zeit in der Kirche und so in der menschlichen Geschichte dauernd wirksam gegenwärting. — Auf solche Weise, drittens, wird die Kirche — allerdings unter der verantwortlichen Mitwirkung aller ihrer Glieder — für ihre konkrete Heilssendung in der Welt befähigt.

Résumé: ANTON STRLÈ, LE MYSTÈRE PASCAL DANS L'ÉGLISE.

L'auteur veut attirer l'attention sur l'importance vitale de la célébration du mystère eucharistique pour l'Eglise et pour sa mission salvifique dans le monde. Il rappelle d'abord les préalables théologico-anthropologiques pour la compréhension des sacrements ,surtout de l'Eucharistie. Il établit ensuite, s'appuyant sur le Théologie mystérique, que le célébration eucharistique appartient à l'essence même de l'Eglise en tant que »sacrement universel du Salut«, puisque par elle, le Mystère pascal reste présent et actif dans le monde jusqu'à la fin des temps. Ce qui rend apte l'Eglise d'accomplir sa mission salvifique dans le monde.

Anton Nadrah Ocist

REDOVNIŠTVO KOT KARIZMA V SLUŽBI CERKVE

Jezuitski general Arrupe si je v govoru na zborovanju generalnih predstojnikov redov v Rimu maja 1975 zastavil vprašanje: »Ali ima redovniško življenje bodočnost?«[1] Podobna vprašanja si morda zastavljamo tudi mi: Kakšno mesto imajo v Cerkvi redovniki? Ali so nekakšna kasta, ki s poudarjanjem svojih posebnosti moti skladnost božjega ljudstva? Ali ima prav tisti duhovnik, ki vsakemu fantu ali dekletu, ki hoče stopiti v kakšno redovniško ustanovo, reče: »Bolje, da se poročiš, tako bo Cerkev imela od tebe več koristi«? Ali je redovništvo le človeška zamisel posameznih sposobnih organizatorjev, ki so uspeli svojo ustanovo razširiti morda celo po vsem svetu? Čemu so potrebni redovniki za stvari, ki jih more opravljati vsak človek? Zakaj naj bi se človek z redovnimi zaobljubami vezal za vse življenje, ko je še posebej danes rad prost? Čemu bi se sploh vezal, saj je v današnjem času bolj živčno razrvan in nestalen kakor včasih? Zakaj se ne bi raje poročil, saj je zakon zakrament, redovniške zaobljube pa ne?

Sestavek bo deloma odgovoril na ta in podobna vprašanja, ko bo razglabljal o redovništvu kot karizmi, ki redovnike usmerja k služenju Cerkvi.

1. Kako kristjan pride do redovniškega poklica

a) Izkustvo božje veličine in človeške neodrešenosti

1. Preden se kdo odloči za redovniški poklic, navadno močno doživi Boga kot najvišjo vrednoto. Hoče se zanj odločiti z vsem srcem. Vse drugo se mu zdi v primeri z Bogom malo pomembno. »Bog sam mi zadostuje,« si morda ponavlja. Za takšno močno izkustvo Boga je redno potrebno primerno versko okolje: versko živa domača družina, srečanje s kristjani, ki jemljejo svojo vero zares, povezanost z dobrim duhovnikom itd.

Izkustvo Boga kot najvišje vrednote je navadno povezano s Kristusom. On je pot do Očeta: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14, 9). Evangelij nam kaže, kako se učenci odpovedujejo vsemu in gredo za Jezusom. Pozneje Anton Puščavnik razume Jezusovo povabilo bogatemu mladeniču kot osebno povabilo njemu. Zato vse proda in se ves izroči Bogu. Za sv. Frančiška Asiškega je vse, kar se je zgodilo s Kristusom, sedanjost. Evangelij vzame dobesedno kot njemu namenjene besede. Evangelijski dogodki so mu takó živa sedanjost, da napravi v gozdu pri Grecciu v božični noči jaslice in ves ganjen v velikem veselju oznanja skrivnost učlovečenja.

Jezus je vabil učence z besedami: »Hodi za menoj!« To ni bilo le povabilo, naj učenec izpolni neko nalogo. Pomenilo je mnogo več. Učenec, ki se je povabilu odzval, ni le na zunaj posnemal Jezusa, ampak je bil stalno z Jezusom, živel je z njim isto usodo. Svojo usodo je položil v roke svojega

[1] Prim Arrupe, Ali ima redovniško življenje bodočnost?, v: Duhovnost 2 (1975) 87.

Učenika in bil pripravljen z njim iti tudi v trpljenje. Ni le poslušal Jezusove besede, temveč je moral tudi živeti po njih. Na vse to mislimo, kadar govorimo o hoji za Kristusom.

Hoja za Kristusom pomeni po njegovem zgledu tudi služenje bližnjemu. Sam je dejal: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 45). To služenje je izvajanje ljubezni do bližnjega, ki ni le neposredno odrešenjsko, temveč je usmerjeno tudi na tostransko služenje človeku in na izpopolnjevanje stvarstva.

Dolžnost hoditi za Jezusom izhaja za vsakega kristjana že iz krsta in birme. Pri krstu je bil namreč človek vcepljen v Kristusovo velikonočno skrivnost. S Kristusom je bil pokopan v smrt, z njim je vstal v novo življenje (prim. Rimlj 6, 4). Pod vplivom Kristusove velikonočne skrivnosti se mora vedno bolj navzemati Kristusovega mišljenja, vedno bolj mora biti povezan s trpečim in vstalim Gospodom, vedno bolj mora biti drugi Kristus.

Hoja za Kristusom posebej velja za redovnika in redovnico, ki hočeta v polnosti živeti svoj krstni in birmanski poklic. Redovnik hoče biti blizu Kristusu in z njim osebnostno povezan. Življenje v redovni skupnosti mu omogoča, da svobodneje hodi za Kristusom in ga še bolj zvesto posnema, kakor bi ga posnemal, če se ne bi odločil za redovniški poklic (prim. R 1, 2). Gre za hojo za Kristusom v skupnosti, kakor so v skupnosti hodili za Jezusom apostoli.

Bistveno usmerjenost redovnikov na Kristusa in hojo za njim je zelo naglasil 2. vatikanski koncil. Vrhovno načelo redovniškega življenja je »hoja za Kristusom, kakor jo uči evangelij« (R 2 a). »Redovniško življenje je predvsem naravnano na to, da člani hodijo za Kristusom« (R 2 e). Redovniki »se Bogu na poseben način posvete s tem, da hodijo za Kristusom, ki je deviški in ubog (prim. Mt 8, 20; Lk 9, 58) s pokorščino do smrti na križu ljudi odrešil in posvetil« (R 1, 3). »Redovniki naj torej v zvestobi svojim zaobljubam zapuste vse zaradi Kristusa (prim. Mr 10, 28) in naj hodijo za njim kot edino potrebnim (prim. Mt 19, 21). Poslušajo naj njegove besede (prim. Lk 10, 39) in skrbe za to, kar je njegovega (prim. 1 Kor 7, 32)« (R 5, 4). Poklic redovnika »je hoja za Kristusom« (R 8, 2).

2. Poleg močnega doživetja Kristusa in Boga v njem vpliva na zbuditev redovniškega poklica spoznanje neodrešenosti sveta. Kristjan vidi različno trpljenje ljudi: stiske, nesreče, neuspehe, bolezni, smrt. Pogosto je trpljenje povezano z grehom človeštva: nepravičnost, vojne, izkoriščanje ljudi, grehi vsake vrste. Kristjan hoče v tej stiski pomagati. Če vidi v trpečem bratu trpečega in ponižanega Kristusa, kateremu hoče služiti, je tu možen začetek redovniškega poklica. Kristjan zazna klic, da bi bil pri odreševanju sveta Odrešenikov pomočnik, njegov sodelavec. Danes je vedno več poklicev prav iz tega motiva. Ustanove, kakor je ustanova matere Terezije v Kalkuti v Indiji, imajo zato prihodnost. Kristjan spozna, da bo mogel v redovniškem poklicu bolj učinkovito kakor npr. v zakonskem stanu sodelovati pri duhovnem osvobajanju človeštva, pri izpopolnjevanju sveta, ki naj bi v absolutni prihodnosti postal nova zemlja. Postavi se na stran Boga, ki rešuje. Po Jezusovem zgledu se zavzema za najbolj bedne in zapuščene.

Dovolj je, da se spomnimo omenjene redovnice matere Terezije, ki uživa simpatije vsega sveta, pa se bomo o tem prepričali. Usoda ubožcev je usoda matere Terezije in njenih redovnic. Takó je ta nova ustanova v službi Cerkve in človeštva.

Tisti, ki se odloči za redovni poklic, ima torej pred sabo dvoje: klic Kristusa in po njem Boga ter klic neodrešenega, s križi obloženega človeštva. Pri nekaterih poklicih je bolj v ospredju izkustvo božje in Kristusove veličine, pri drugih pa bolj človeške bednosti in potrebe po pomoči. Vsekakor pa mora iti za oboje, za vertikalo in horizontalo. Pri pravilnem pojmovanju je oboje tesno povezano med seboj. Gre namreč le za eno krepost ljubezni, ki je usmerjena na Boga in na ljudi. Cilj redovniškega življenja je po nauku sv. Tomaža Akvinskega samo eden: popolnost ljubezni (2/2 q. 186 a. 2). Le socialna zavzetost, pa naj bo še tako heroična, za redovni poklic ne zadostuje.

Klic Kristusa in človeštva pa ni in ne sme biti le na začetku redovnega poklica, temveč mora spremljati redovnika prav do groba. Oboje je temelj redovniškega življenja in je važnejše kakor posamezne naloge, ki jih imajo redovne skupnosti. Kdor bi na ta temelj pozabil, bi bil v nevarnosti, da se zgubi v praznem aktivizmu ali v mlačnosti in brezbrižnosti.

b) Klic Svetega Duha

Močno izkustvo Boga v Kristusu in spoznanje neodrešenosti človeštva še ne napravita redovnega poklica. Oboje se lahko in naj bi se dogajalo tudi pri tistih kristjanih, ki ne stopijo v kako redovno ustanovo. Potreben je še poseben božji klic. Kdor je poklican, to tudi vsaj v nekem pogledu izkustveno zaznava, zlasti v pogovoru z Bogom v molitvi. Kristjan prihaja do gotovosti o svojem poklicu po izkustvenem stiku z Bogom. Seveda so možne tudi samoprevare. Samostanska skupnost s predstojniki pa na podlagi sposobnosti in pravega namena kandidata na zunaj presoja, ali je ta poklican. Tako seveda ne more priti do absolutne gotovosti o prosilčevem redovniškem poklicu in se torej more glede poklica tudi zmotiti. Vendar za pametno človeško ravnanje zadostuje, da pride skupnost do moralne gotovosti, da gre pri kandidatu za pravi redovniški poklic.

Redovniški poklic je karizma, to je dar Svetega Duha posameznikom za korist skupnosti. Z njim Sveti Duh pokliče kristjana v določeno redovniško ustanovo in ga usposobi za življenje v njej. Ko zvesto živi v skladu s prejeto karizmo, ne koristi le redovniški skupnosti, temveč vsej Cerkvi in vsemu človeštvu. Da gre za posebno karizmo, uči tudi 2. vatikanski koncil, ko pravi, da je redovniško življenje »poseben dar v življenju Cerkve« (C 43, 2).

Sv. Pavel govori o karizmi apostolov, prerokov, evangelistov, učiteljev, predstojnikov, o karizmi pomaganja, zbiranja in dajanja miloščine, skazovanju usmiljenja (zlasti bolnikom, nesrečnim in ubogim) itd. Najvišja med vsemi karizmami je karizma ljubezni, ki je kakor duša in temelj vseh drugih karizem (prim. 1 Kor 12—14; Rimlj 12, 3—8; Ef 4, 7—16; 1 Pet 4, 10—11).

Redovniška karizma se od svetopisemskih karizem razlikuje zlasti po tem, da je bolj celostna od njih. Lepo pravi strokovnjak za redovno teo-

logijo Friedrich Wulf: Redovniška karizma ni prvenstveno — kakor v Pavlovem seznamu karizem — poklicanost in usposobljenost za to ali ono specifično službo v cerkveni občini, ampak pomeni nekaj celostnega. V nekem pogledu je celo bolj celovita kakor služba preroka v stari zavezi ali služba apostola v Pavlovih pismih, čeprav je šlo tudi pri teh dveh službah za dejavnost vsega človeka. Še najbolj je karizma redovništva podobna karizmi ljubezni, ki obsega vse posamezne karizme in je njihov temelj. Zato bi mogli redovniški poklic imenovati temeljno karizmo, ki zajame vsega človeka, vse njegovo zanimanje, moči in čas. Upravičeno zato rečemo, da gre pri redovniških zaobljubah za celostno daritev, kakor je bila žgalna daritev v stari zavezi. Kdor se z redovniškimi zaobljubami daruje, ne izključuje iz daritve nobenega področja svojega življenja. Zato more biti redovniško življenje v pravem pomenu besede le vseživljenjska daritev, ne le daritev za določen čas.[2] Redovnik torej ni mogoče biti le osem ur na dan, prav tako za redovnika ni prostih sobot in nedelj, čeprav s tem ne zanikamo, da potrebuje tudi redovnik določen čas za počitek. Redovnik mora torej dati vse, izbrati Boga kot svoje vse, dati Bogu in ljudem sam sebe, ne le kakšno svojo sposobnost.

Karizma je nekaj zelo dinamičnega, razgibanega, življenjskega. Pomeni protest proti leni samozadovoljnosti in povprečnosti. Ker je redovništvo karizma, ima velik pomen za Cerkev. Kogar Bog pokliče v redovniški stan, dobi od Boga določeno mesto v kaki redovni ustanovi in s tem v Cerkvi. Ko sledi temu klicu, sledi božjemu načrtu, kdor pa sledi božjemu načrtu, največ koristi Cerkvi in vsemu človeštvu. Isto velja za redovne skupnosti kot celoto. Treba je prisluhniti božjemu načrtu nad temi skupnostmi ter mu slediti.

Seveda ne smemo gledati na redovniške skupnosti kot na kaste, ki bi bile zunaj Cerkve ali superstrukture nad Cerkvijo. Tudi ne bi bilo v skladu z duhom evangelija, duhom ponižne strežbe, če bi se imele redovniške skupnosti v Cerkvi za elito. Gre za kristjane, ki hočejo svoj krstni in birmanski poklic jemati resno, čeprav se jim to vedno ne posreči. Redovniško življenje, če ga redovnik jemlje resno, pomeni razcvet krščanskega življenja, razcvet življenja, ki ga nalagajo že krst, birma in evharistija. Ker tudi redovnik še vedno občuti v sebi moč greha, nima vzroka za farizejsko povzdigovanje. Razvoj gre danes v smeri vedno manjših obveznih zunanjih razlik med redovniki in drugimi kristjani (npr. v obleki). Danes poudarjajo zlasti to, kar nam je vsem skupno. To ne velja le v odnosu redovnih skupnosti do vseh drugih kristjanov, temveč tudi v medsebojnem odnosu med redovnimi skupnostmi. Vsi smo eno samo božje ljudstvo, otroci istega nebeškega Očeta, bratje in sestre istega starejšega brata Jezusa, zato bratje in sestre med seboj.

Božje delovanje po karizmi upošteva naravne darove v človeku. Kdor ima veliko naravnih darov, jih bo tudi kot redovnik s pridom uporabljal. Redovnikove naravne sposobnosti pridejo po redovniški karizmi v novo luč, se očistijo, okrepijo in poplemenitijo.

---

2 F. Wulf, Theologische Phänomenologie des Ordenslebens, v: MS 4/2, Einsiedeln 1973, 469 do 470.

Ob tem seveda ne bomo zanemarjali človeškega sodelovanja, tudi ne šolanja in vzgajanja. Božjemu delovanju se mora pridružiti delovanje prejemnika in redovniške skupnosti.

2. Nastajanje novih redovnih ustanov

Cerkev je s Svetim Duhom oživljena stvarnost. Čeprav se nam večkrat zdi, da si je v svoji skoraj dvatisočletni življenjski dobi nabrala že veliko gub, ki so znamenja njenega staranja, vendar Sveti Duh vedno znova poskrbi za njeno pomladitev. Izdatno to stori prav z vzbujanjem novih redovnih ustanov v Cerkvi, ki zlasti v začetku kažejo veliko mladostno svežino in protest proti vsemu okostenelemu in sklerotičnemu v krščanskem življenju ter so dar božje ljubezni človeštvu. Lepo pravi 2. vatikanski koncil o nastajanju različnih oblik redovnega življenja v Cerkvi: »Kakor drevo, ki je pognalo iz semena, zasejanega od Boga, in se je na Gospodovi njivi čudovito razraslo v mnogotero vejevje, tako so torej nastale različne oblike samotarskega ali pa skupnega življenja in različne redovne družine, ki so v zelo veliko duhovno korist članom in v blagor vsemu Kristusovemu skrivnostnemu telesu« (C 43, 1).

Med 4. in 20. stoletjem je bilo ustanovljenih 276 moških redovnih skupnosti. Od teh jih je 99 izginilo, torej več kakor tretjino. Vseeno velja, da je v Cerkvi vedno več redovnih skupnosti. V novejšem času je nastalo več svetnih ustanov, ki sicer niso redovniške ustanove (prim. R 11), a se zdi, da imajo veliko prihodnost. Ker Sveti Duh v obujanju novih ustanov v Cerkvi pogosto zelo preseneča in se ne drži že ustaljenih oblik ter večkrat ne upošteva niti Zakonika cerkvenega prava, so v prihodnosti možna še mnoga presenečenja, ki bodo futurologom in statistikom zmešala račune.

Ker je v zgodovini že mnogo redovniških ustanov izginilo, bo najbrž izginila tudi katera današnja ustanova. Vendar ne bo redovništvo kot takšno nikoli izginilo iz Cerkve. To zagovarja tudi jezuitski general Arrupe na že omenjenem zborovanju in se pri tem sklicuje na Karla Rahnerja, ki pravi: »Mirno lahko rečemo, da bodo v Cerkvi ostale neke družbeno zakonite oblike radikalnega krščanskega življenja; in v tem smislu bo tudi v prihodnje obstajalo redovniško življenje v Cerkvi.«[3] Verujemo namreč, da ne bo Sveti Duh nikoli zapustil Cerkve in bo kristjane vedno klical k radikalnemu življenju iz krsta, kar se dogaja ravno v redovniških skupnostih.

Kadar se pripravlja nova redovna ustanova v Cerkvi, gre najprej za posebno močno delovanje Svetega Duha pri ustanovitelju. To delovanje povzroči posebno močno razsvetljenje glede evangelija in življenja po njem. Dostikrat gre za močno doživetje kakega evangeljskega stavka ali kakega vidika Jezusovega življenja, npr. njegovega skritega življenja v Nazaretu, njegove molitve, učenja, trpljenja itd. Takšno evangeljsko razsvetljenje pomeni klic zapustiti vse in slediti Kristusu ter njegovi volji glede odreševanja človeštva, a ne gre še za karizmo ustanovitve nove redovne skupnosti.

[3] K. Rahner, Die Zukunft der Orden in Welt und Kirche von heute, v: GuL 1970, 344.

Evangeljskemu razsvetljenju se nato pridruži karizma poučevanja, s pomočjo katere prejemnik sprejeto spoznanje posreduje drugim. To more biti pismeno, a navadno je ustno, lahko pa je le z zgledom. Karizmi poučevanja se nato pridruži še karizma ustanovitelja nove redovniške skupnosti. Ustanovitelj začne okrog sebe zbirati učence, pravzaprav mu jih privede Sveti Duh, ko nagne posameznike, da se pridružijo ustanovitelju. Ustanovitelj v moči prejete karizme izoblikuje življenjske oblike v redovni skupnosti in navadno sestavi tudi redovna pravila ali konstitucije. Cerkvena hierarhija novo ustanovo in njena pravila odobri in v učljivi poslušnosti navdihom Svetega Duha nadalje ureja (prim. C 45).

Prvi člani nove redovne skupnosti po navdihu Svetega Duha zapuste vse in se pridružijo ustanovitelju. Kakor ustanovitelj so tudi ti že imeli v sebi podobno evangeljsko doživetje. Ustanoviteljev zgled, nauk in način življenja je že bil nekako v njih. Pri ustanovitelju in pri somišljenikih gre za enak poklic k življenju po evangeljskih svetih v čisto določeni obliki življenja. Prvi učenci prispevajo svoj delež k oblikovanju nove redovniške ustanove in so v nekem smislu celo soustanovitelji.

Ker redovne ustanove navadno poudarjajo poseben vidik evangelija in imajo zlasti novejše že v pravilih določen poseben namen, so redovniki že po svojem poklicu specialisti za določena področja (npr. za vzgojo mladine itd.). Vsi redovniki morajo hoditi za Kristusom, toda Kristus je neizčrpen. Zato imajo posamezne redovne ustanove nekoliko različno hojo za njim. Če posamezne redovne ustanove živijo bolj intenzivno vsaka po posebnem stavku iz evangelija ali po enem vidiku Jezusovega življenja na zemlji, prikazujejo vse redovne ustanove skupaj intenzivno življenje več ali manj celotnega evangelija. Evangelij bi moral prav po različnih redovnih ustanovah zasijati v vsej svoji lepoti kot živ evangelij v Cerkvi. Sv. Pavel govori o različnih udih v Kristusovem skrivnostnem telesu. Njegovo misel bi mogli dalje razviti, da so tudi posamezne redovne ustanove takšni udje.

Ker so različne redovne ustanove božje delo, je to znamenje, da hoče različnost Bog sam. Sv. Pavel je zapisal: »Vsak naj tako živi, kakor je komu dal Gospod, kakor je koga poklical« (1 Kor 7, 17). Redovne ustanove naj žive v skladu z ustanoviteljevo karizmo, ker bodo tako prinašale Cerkvi največ koristi in bodo Boga najbolj proslavile.

Drugi vatikanski koncil zelo naglaša poseben značaj posameznih ustanov in želi, da ustanove ta značaj ohranijo: »V blagor Cerkve je, da imajo ustanove svoj poseben značaj in nalogo« (R 2 b). Vendar je potrebna tudi neka prilagoditev: »Ustanove naj zvesto ohranijo in izvršujejo svojo dejavnost, oziraje se na korist vse Cerkve in škofij pa naj jo prilagode časovnim in krajevnim potrebam; uporabljajo naj primerna in tudi nova sredstva, opuste naj tisto dejavnost, ki je duhu in pristnemu značaju ustanove danes manj primerna« (R 20, 1).

3. Odnos redovnikov do prvotne karizme

Redovnik bo največ koristil redovni skupnosti, krajevni in vesoljni Cer-
 kvi, če bo v skladu s prejeto karizmo tudi živel. Ako tega posamezniki ne

delajo in tudi ustanova kot celota v tem pogledu odpove, ni nič čudnega, če ustanova propada in končno tudi propade. Ako redovna skupnost ne živi karizmatično, morejo ljudje videti v njej le človeško organizacijo. Za prejemnika vsake karizme velja, kar pravi 2. vatikanski koncil o karizmah za izvrševanje apostolata: »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkve« (L 3, 4).

Ko so nastajale nove redovniške ustanove in so živele prve generacije po ustanovitvi, je vladala v redovnih skupnostih največja gorečnost. Iz te dobe imamo tudi največ redovnih svetnikov. Pozneje ni začela le popuščati prvotna gorečnost, temveč se je v redovno ustanovo vrinilo marsikaj, kar nima zveze z začetno karizmo, saj jo bolj hromi, kakor pa ji pomaga do življenja. Zato je 2. vatikanski koncil postavil med načela za sodobno prenovo redovniškega življenja tudi načelo, »naj se zvesto osvetli in ohrani duh ustanoviteljev ter njihovi nameni« (R 2 b). »Sodobna obnova redovniškega življenja obsega« med drugim tudi »stalno vračanje ... k prvotnemu duhu ustanov« (R 2). Gre za to, da bi redovna ustanova čimbolj zaživela, kakor je živela prva redovna skupnost okrog ustanovitelja, seveda ne z istim zunanjim načinom življenja, ker so se razmere danes zelo spremenile, temveč s podobno duhovno zavzetostjo. Gre za to, da redovniki ravnajo tako, kakor bi ravnal ustanovitelj s svojimi prvimi somišljeniki, če bi živel danes v zelo spremenjenih razmerah. Vsak redovnik naj bi bil oživljeni ustanovitelj sredi druge polovice 20. stoletja. Zato redovna ustanova ni in ne sme biti muzejska ustanova, ki naj bi radovednežem 20. stoletja tudi v zunanjih oblikah kazala, kakšno je bilo življenje redovnikov npr. v 12. ali 13. stoletju. V korist Cerkve je treba utirati tudi nova pota, poiskati sodobne oblike, ki bodo sposobne izraziti ustanoviteljevo karizmo. Upoštevati moramo, da bo šel razvoj vedno hitreje naprej in se bo zato treba v prihodnosti še bolj prilagajati razvoju kakor doslej. Zato je izredno pomembno, da se bo redovniška karizma utelesila v vsakokratne razmere, sicer bo prinašala Cerkvi premalo koristi.

Arrupe pravi, da je »prvi korak, ki ga morajo za učinkovitejšo evangelizacijo narediti redovniške skupnosti: globoko spoznanje in študij lastne karizme ... Posebno danes, ko se razmere tako hitro menjajo, je zelo koristno poznati karizmo, da bi se redovne skupnosti lahko prilagodile glede na svoj obstoj in z večjo gibljivostjo uresničevale svoje evangeljsko služenje.«[4]

4. Redovništvo v služenju Cerkvi

Drugi vatikanski koncil je govoril o redovništvu v zvezi s Cerkvijo, saj je poglavje o redovnikih uvrstil v dogmatično konstitucijo o Cerkvi (6. pogl.). Redovništvo je opredelil v zvezi s služenjem Cerkvi. Izdal je poseben odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, s katerim hoče doseči prenovo s tem namenom, da bo »Cerkvi bolj koristila odlična vrednost z za-

[4] Arrupe, n. m., 89.

obljubami evangeljskih svétov posvečenega življenja, ki je v današnjem času nujno potrebno« (R 1, 4).

Redovniško življenje je življenje za Cerkev; to sledi že iz tega, ker gre pri redovništvu za razcvet življenja iz krsta, birme in evharistije. Vsi trije zakramenti pa so izrazito usmerjeni na Cerkev. V tem pogledu se služenje redovnikov Cerkvi ne razlikuje od služenja drugih kristjanov. Nas tu zanima predvsem tisto služenje, ki pride v redovniških skupnostih bolj do veljave kakor med drugimi kristjani, to je služenje z znamenjem. Prav kot znamenje imajo redovniške skupnosti največji pomen za Cerkev.

a) Redovništvo je **znamenje svetosti Cerkve.** V redovniških skupnostih se posebno intenzivno gradi Cerkev. Sámo bistvo Cerkve postane v teh občestvih vidno in jasno. Če vlada v redovnih skupnostih bratska ljubezen, te skupnosti oznanjajo, da je Cerkev že sveta in teži po tem, da bi postala popolno občestvo svetih. Drugi vatikanski koncil pravi, da more in mora redovniško življenje po evangeljskih svetih »vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica« (C 44, 3). Redovnik z zaobljubo čistosti vabi vse kristjane k čistemu življenju, ki je seveda za poročene drugačno kakor za neporočene; z zaobljubo uboštva kaže, da se kristjan ne sme dati usužnjiti standardu in sploh dobrinam tega sveta ter jih postavljati na mesto Boga; z zaobljubo pokorščine spodbuja vse kristjane, naj žive v pokorščini božji volji, ki pa seveda ni za vsakega človeka enaka. Redovniške zaobljube niso najprej odpoved in žrtev, tudi ne sredstvo za osebno svetost (čeprav tudi to), temveč so predvsem znamenje in pričevanje.

b) Redovniki s svojim življenjem pričajo in morajo pričati, da ima **povsod prvo mesto Bog** in je vse povezano z njim, zato ima v življenju Cerkve prvenstvo vertikala, čeprav s tem vrednost horizontale niti malo ni zanikana. V času, ko je šla v svet krilatica, da je Bog mrtev, ne pričajo redovniki samo to, da Bog živi, temveč potrjujejo, da je prvi in zadnji temelj vsega. Redovno življenje je tako izpovedovanje vere v Boga, klic človeštvu, da kljub upravičenemu poudarjanju zemeljskih stvarnosti, kljub vedno hitrejšemu razvoju znanosti in tehnike ne sme pozabiti na najvažnejše. S tem redovništvo najbolj služi človeštvu, ki je v stalni nevarnosti, da se zgubi v goli horizontali. Svet bo vedno manj potreboval naših bolnic, šol, sirotišnic, profesorjev. Delo v omenjenih in podobnih ustanovah bodo vedno bolj opravljali drugi, kot se to že marsikje dogaja. Nihče pa nas ne bo nadomestil v pričevanju za Boga, ki prav v redovniškem življenju, če je le v skladu s karizmo ustanove, postane intenzivnejše kakor pri drugih kristjanih. Svet bo namreč vedno potreboval Boga in prič zanj, tudi redovnikov, ki bodo po absolutni naravnanosti na Boga tudi živeli. Vse drugo v redovniškem življenju je v primeri s to naravnanostjo na Boga manj pomembno. Tu ima velik pomen molitev, zlasti molitev kontemplativnih ustanov, saj pomeni največjo koncentracijo molitve v Cerkvi.

c) Redovništvo je nadalje **znamenje božje ljubezni do ljudi.** V Kristusu se je najbolj pokazala Očetova ljubezen do ljudi. »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje

vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Kristus je s svojo ljubeznijo do ljudi med svojim zemeljskim življenjem razodeval Očetovo ljubezen do človeštva. Bil je zakrament Očetove ljubezni. Kristjani moramo to Kristusovo ljubezen nadaljevati med ljudmi. Sv. Janez pravi: »Na tem smo ljubezen spoznali, da je on dal življenje za nas; tudi mi smo dolžni za brate dati življenje« (1 Jan 3, 16). Posebej velja to za nas redovnike, ki smo se odločili, da bomo poklic kristjana jemali z vso resnostjo. S svojo ljubeznijo moramo sodobnike presenečati in jim dokazovati, da je Bog ljubezen. Med ljudmi moramo biti zakrament Kristusove ljubezni. Kristus ljubi človeštvo po naši ljubezni. Redovniško življenje bi moralo pomagati ljudem odkriti, da ima vsaka prava ljubezen, vsako bratsko služenje svoj vir in zadnji temelj v božji ljubezni. Ljubezen do bližnjega ne sme ostati le v duši ali na jeziku, temveč se mora uresničevati v vsakdanjem življenju nesebičnega služenja. Redovne zaobljube imajo tudi ta namen, da nas osvobodijo za ljubezen.

Ko s svojim življenjem kažemo, da je Bog ljubezen, da še vedno ljubi vsakega človeka, najbolj učinkovito dokazujemo, da ni mrtev. Tisti, ki ljubi, ni mrtev. Nevarnost je le, da bo mrtev v nas, če ne bomo ljubili. Če danes kdo trdi, da je Bog mrtev, ne zaznava njegove ljubezni. Ali je njegov čut za takšno zaznavanje mrtev? Smo mi kristjani, posebej redovniki, premalo zakrament božje ljubezni? Ljudje morajo biti prepričani, da jih Bog ljubi, sicer bo njihova vera na trhlih nogah. Božjo ljubezen pa bodo odkrili v naši ljubezni.

Redovniško pričevanje je v prvi vrsti pričevanje skupnosti, ki priča za Kristusovo ljubezen najprej z medsebojno ljubeznijo: »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13, 34—35).

č) Redovniško življenje je **znamenje eshatološkega božjega kraljestva**, novih nebes in nove zemlje. Ta vidik je danes še posebno pomemben, kajti mnogi ne verujejo več v posmrtno življenje, čeprav morda še verujejo v Kristusa. Redovnik hoče že tu na zemlji kar najbolj mogoče uresničiti božje kraljestvo. Tako prihodnje dobrine večnosti segajo v naš čas. Redovniško življenje je zato preroško znamenje za navzočnost nebeške Cerkve v zemeljski. Vsej Cerkvi kaže, kakšna je njena prava narava, narava romarice na poti v obljubljeno deželo nebes. Posebej je to vidno pri kontemplativnih redovih; prav zato imajo velik pomen za Cerkev. Dogmatična konstitucija o Cerkvi zelo naglaša eshatološko vrednost redovniškega življenja, ko pravi: »Redovniški stan, ki svoje pripadnike bolj osvobaja od zemeljskih skrbi, pa vsem vernikom tudi bolje razodeva nebeške dobrine, že na tem svetu prisotne; bolje tudi pričuje za novo in večno življenje, pridobljeno s Kristusovim odrešenjem, in bolje vnaprej naznanja prihodnje vstajenje in slavo nebeškega kraljestva« (C 44, 3). Usmerjenost Cerkve k drugemu Kristusovemu prihodu prihaja v redovniškem življenju najbolj do veljave.[5]

[5] Prim. J. M. R. Tillard, I religiosi nel cuore della Chiesa, Brescia 1968.

5. Odnos med Cerkvijo in redovnimi ustanovami

Cerkev je v zgodovini vedno pospeševala redovništvo. Drugi vatikanski koncil dokazuje, da tudi danes ni drugače. Odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja upošteva vse različne obstoječe oblike redovniških in svetnih ustanov in jih hoče zavarovati ter jim omogočiti nadaljnji razvoj.

Takšen odnos je razumljiv, saj upošteva delovanje Svetega Duha in njegovih karizem. Cerkev in še posebej cerkveno vodstvo sta in morata biti vedno odprta tudi za nove redovne in svetne ustanove, pa tudi za ustanove, ki jih cerkveno pravo doslej še ne pozna. Odločilno je le, ali gre res za delo Svetega Duha, glede tega pa ima oblast razsojati prav cerkveno vodstvo (papež in škofje). Ko se pokaže, da gre res za delo Svetega Duha, bi pomenil odpor proti takšni ustanovi odpor proti Svetemu Duhu. Iz istih razlogov morajo biti tudi škofje v posameznih škofijah odprti ne le za stare, temveč tudi za nove in še nastajajoče redovne in svetne ter morda še za kakšne drugačne ustanove, ki nimajo še svojega mesta v cerkvenem pravu.

Prav je, da je vse božje ljudstvo pozorno za redovniške poklice in je zanje tudi odgovorno, kakor je odgovorno za vse duhovne poklice. Odvrniti koga od poklica, če gre res za pravi poklic, pomeni delovati proti Svetemu Duhu, ki vzbuja nove poklice.

Če gre v določeni škofiji ali širši cerkveni pokrajini za različne redovniške ustanove, je potrebna med njimi zlasti glede apostolatskega delovanja urejenost. Že sv. Pavel je urejal karizme, danes pa je to škofova naloga; ta sega tudi na področje izvzetih ustanov, če gre za vprašanje apostolata na ozemlju škofije. Sicer pa ima tudi izvzetost izpod sodnosti škofa med drugim ta namen, da bi redovniki služili blagru vse Cerkve (prim. Š 35, 3). Marsikaj urejajo višji redovni predstojniki sami na svojih skupnih zborovanjih ali prek škofovske konference. Vsaka redovna ustanova naj bi imela v delu za božje kraljestvo tisto mesto, ki ga hoče Bog.

Kolikor gre za neposredno apostolatsko delo, se bodo redovniki v skladu s karizmo svojega reda popolnoma vključili v načrtno delo na področju župnije, škofije ali širšega ozemlja. Ne le škofijski, temveč tudi redovni duhovniki so škofovi sodelavci (Š 28, 1). Redovniki kot specialisti bodo v skladu s svojo karizmo v apostolatu ubirali tudi nova pota. S tem bodo prispevali k obnovi apostolata v vsej Cerkvi.

Sklep

Danes so na pohodu različna karizmatična gibanja. Mnogi poudarjajo majhna občestva, v katerih vidijo prihodnost Cerkve. S koncilsko in pokoncilsko prenovo smo se že precej otresli juridizma in legalizma. Redovne ustanove so na svojih kapitljih sprejele prenovljene konstitucije in drugačne smernice, polne koncilskega duha. V Cerkvi so kljub nekaterim znamenjem nazadovanja le mnoga znamenja novih binkošti. Vse to kaže, da ima redovništvo prihodnost, seveda ne v triumfalizmu in iskanju privi-

legijev, temveč v služenju. Treba je le, da se odpremo delovanju Svetega Duha in odrinemo na globoko.

Povzetek. ANTON NADRAH OCIST: REDOVNIŠTVO KOT KARIZMA V SLUŽBI CERKVE.

Sestavek je predavanje na 1. slovenskem redovniškem dnevu 1975. Najprej govori o tem, kako kristjan pride do redovniškega poklica na podlagi izkustva božje veličine in človeške neodrešenosti. Pri tem gre za poslušnost klicu Svetega Duha. Nato sestavek obravnava nastajanje novih redovnih ustanov, odnos redovnikov do prvotne karizme in redovništvo v služenju Cerkvi. Pri tem posebej poudari pomen redovništva kot znamenja svetosti Cerkve, prvenstva Boga, božje ljubezni do ljudi in eshatološkega božjega kraljestva. Nato se dotakne odnosa med Cerkvijo in redovnimi ustanovami.

Zusammenfassung. ANTON NADRAH OCIST: DAS ORDENSWESEN ALS CHARISMA IM DIENSTE DER KIRCHE.

Dieser Aufsatz war als Konferenz im 1. slowenischen Ordenstage vorgetragen. Zuerst spricht er davon, wie man zum Ordensberufe kommt aufgrund der Erfahrung, wie gross ist Gott und wie heilsbedürftig der Mensch. Dabei geht es um Gehorsam dem Rufe des Hl. Geistes. Danach behandelt der Aufsatz das Entstehen neuer Ordensgemeinschaften, die Beziehung der Ordensleute zum ursprünglichen Charisma und das Ordenswesen im Dienste der Kirche. Dabei betont er besonders die Bedeutung des Ordenswesens als des Zeichens für die Heiligkeit der Kirche, für Gottes Vorrang und Menschenliebe und das eschatologische Gottesreich. Am Ende erwähnt er die Beziehung zwischen der Kirche und Ordensgemeinschaften.

Résumé: ANTON NADRAH, LA VIE RELIGIEUSE EN TANT QUE CHARISME AU SERVICE DE L'ENGLISE.

L'auteur décrit d'abord le cheminement intérieur qui mène le chrétien à la vocation religieuse. Au départ il y a l'expérience de la grandeur de Dieu et le sentiment du péché d'ou nait le désir du salut. L'auteur aborde ensuite le thème de la naissance des sociétés religieuses, de la fidélité des générations ultérieures au charisme primitif et de la place des religieux dans le cadre de l'Eglise. Il relève finalement la signification de la vie religieuse en tant que signe de la sainteté de l'Eglise, de la primauté de Dieu et du Royaume eschatologique.

Jože Rajhman

PROBLEM DUHOVNIŠKIH POKLICEV V POKONCILSKEM OBDOBJU

V razmišljanjih o krizi duhovniških poklicev prihajamo do spoznanj, ki so ali bi utegnila biti bolj ali manj resnična. Prvo je spoznanje o stalnem pomanjkanju duhovnikov v Cerkvi. Evangeljski klic: »Prosite Gospoda žetve, da pošlje delavcev na svojo žetev« (Lk 10, 2) kaže, da mora Cerkev, ko neprestano prosi za nove poklice, računati z nenehnim pomanjkanjem. Četudi se je v zgodovini Cerkve primerilo, da je bilo kdaj v kakšni cerkveni pokrajini dovolj duhovnikov, je bilo morda to že znamenje, da jih primanjkuje v drugi. Takó je bilo tudi v Sloveniji. Ob koncu prejšnjega stoletja so prišli v naše kraje duhovniki iz škofij, ki so imele veliko poklicev. Še dalje nazaj moremo najti v zapisih imena duhovnikov, ki niso bili Slovenci, pa so delovali na našem ozemlju. Na eni strani je pomanjkanje poklicev znamenje in izziv, na drugi strani pa je pomanjkanje poklicev v kakšnih cerkvenih pokrajinah merilo krščanske gorečnosti v drugih, kjer jih je dovolj, to tembolj po pozivu papeža Janeza XXIII, ki je izrecno zahteval, da škofije, ki imajo dovolj poklicev, pomagajo tistim, ki jih nimajo ali jim jih primanjkuje. Seveda kaže razvoj miselnosti v posameznih delih sveta, da ni mogoče stalno računati s takšnim »prelivanjem sredstev« v Cerkvi, saj se mnogi narodi, posebej tisti, ki so prišli v nedavnem času do samostojnosti, branijo tujcev, pa četudi so duhovniki. Na drugi strani pa je spet res, da se duhovniki, ki so tujci v deželi, teže, včasih sploh ne privadijo običajem in navadam domačinov.

Drugo spoznanje bi mogli strniti v aforizem: ni občestva brez duhovnika. Vsako občestvo (župnija) mora imeti svojega duhovnika. Nikakor ni mogoče vztrajati pri praksi soupravljanja, ko naj bi poklicni duhovnik imel skrb za več dušnopastirskih postojank, a bi opravljal le tiste funkcije, ki so duhovniške, druge bi prepustil laiku. V luči škofovske sinode 1974, ki sicer ni razpravljala o tem problemu, vemo, da takšna praksa ne more zadovoljiti občestva, ki je kot evharistično občestvo navezano na stalnega duhovnika. V luči Šagi-Bunićeve razprave na srečanju škofov in duhovnikov v Zagrebu 1971 pa moremo z njim trditi, da si ni mogoče zamisliti občestva brez duhovniških poklicev, kajti občestvo brez duhovniških poklicev ne bi bilo občestvo, ali bi občestvo ne vedelo, kaj je, ali pa ne bi vedelo, kaj so duhovniški poklici in kaj zanj pomenijo. Če škof ob vizitaciji poudarja, da bo imela župnija le tedaj duhovnika, če ga bo tudi dala, je treba razumeti ta poziv v smislu potrebe po vse bolj živi navzočnosti pravega krščanskega občestva. Če to v resnici obstaja, potem v njem mora zrasti tudi duhovniški poklic.[1]

Tretje spoznanje je spoznanje o spremembi duhovniškega modela. Duhovnik ni več tisti duhovnik, ki so ga poznali in cenili naši predniki. Njegova podoba se je, skoraj bi morali reči, bistveno spremenila, saj je koncil na-

[1] T. Šagi-Bunić, Teološki aspekti suvremene krize svećeništva, v: Svjedočenje, Krščanska sadašnjost, 1971/70, 18. Prim. H. Fleckenstein, Gemeinde ohne Priester!?, v: Diakonia 1976/77, 1, 51.

glasil službo besede kot prvo duhovniško službo in je duhovnik kot kultni služabnik zgubil svoj »sijaj«. Kot kultni služabnik je duhovnik prejšnjih obdobij sprejel v krogu fevdalnih in avtoritarnih sistemov marsikaj, kar se je v družbi že preživelo, a je duhovnik kot predstavnik Cerkve z njo ohranil specifične lastnosti preživelega časa, ne da bi bil pravočasno začutil, da niso več v »modi«. Marsikje še danes moti takšen duhovnikov obraz, ki smo ga navajeni iz Cankarjevih dram in povesti, pa je Cankar že takrat začutil, kako daleč in kako iznakaženi so ti duhovniški modeli, ki so prej izražali miselnost strankarstva in želje po oblasti kot pa pravega evangeljskega duha. Ker se je duhovnik nekdaj prilagajal okolju, v katerem je živel, je vprašanje, ali ni upravičeno zahtevati od njega, da se prilagodi okolju in času tudi danes. Neprilagodljivost pa je ena najmočnejših ovir za duhovniške poklice. Zato trdijo strokovnjaki za vprašanja duhovniških poklicev, da bi morali najprej pokazati na spremenjeni in prilagojeni duhovnikov obraz in šele nato uspešno propagirati idejo o identičnosti duhovniškega poklica in upravičenosti duhovniške eksistence.[2] Seveda bo duhovnik ohranil znamenja svojega duhovništva, ki ostanejo bistvena in nespremenljiva. To je naglasila tudi lanska francoska škofovska konferenca v Lurdu, ko je sprejela poročilo pomožnega škofa Frétellièra iz Bordeauxa o oblikovanju prihodnjih duhovnikov: kandidat naj bi bil zakoreninjen v človeškem in cerkvenem, trden v veri, naj bi se zavedal posebnega mesta v občestvu, ki mu ga daje njegova posvečevalna služba, naj bi znal rasti končno v resnični duhovni svobodi. Podoba duhovnika delavca je že zastarela, odslej naj bi postal delavec duhovnik, ne pa duhovnik delavec. Le občestvo bo moglo dati duhovnika, ki bo v njem deloval, kot bo ustrezalo potrebam občestva. Takó bo mogoče ohraniti kontinuiteto verskega življenja in omogočiti njegovo rast. V Franciji so že prvi poskusi.[3]

Ta spoznanja naj bi bila tudi za nas odločilna, ko iščemo v naših razmerah rešitev problema duhovniških poklicev. Vsekakor bi bilo za nas usodno, če bi vztrajali pri starem modelu tako občestva kot duhovnika, saj imamo tudi med nami mladino, ki pozna sodobni utrip življenja in hoče v tem utripu najti prostor zase tudi takrat, ko gre za večnostne resnice.

Najprej bi morali odkriti tip sodobnega mladega človeka, če hočemo najti pot do njega, ko se bo odločal za življenje. Pri tem pa ne smemo zanemariti odkritij sodobne psihologije poklicev, ki se je v zadnjem desetletju še posebej razvila, in potem ob cerkvenih dokumentih poglobiti svoja gledanja.

I.

Pritrditi moramo R. Bleisteinu, da je sodobni mladi kristjan drugačen od tistega leta 1945. Današnji mladi kristjan ima tele prednosti pred svojim starejšim vrstnikom: čut za pristnost ter željo in hrepenenje po verskem izkustvu in hoji za Kristusom. Hkrati občuti bolj kot njegov starejši vrstnik, da je zasidran v tem svetu; in kar nima vrednosti za danes, zanj nima

[2] H. Hermann, Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik, Der priesterliche Dienst IV, Herder 1972, 60 sl. Prim. P. Zulehner, Priester in Kirche und Gesellschaft, v: P. Zulehner u. Scpp R. Graupe, Wie Priester heute leben, Herder 1970, 164 sl.

[3] Prim. La Croix, okt. 1975.

vrednosti niti v prihodnosti. Po anketi iz leta 1970/71 je za mladega človeka prihodnost Cerkve vprašanje, ob katerem lahko spoznamo specifičnost mlade miselnosti. Le tretjina vseh odgovorov je pritrdilnih v smislu, da bo Cerkev še vedno obstajala, za dve tretjini Cerkev ni več opora v življenju, zato tudi nima možnosti v prihodnjih obdobjih. Mladi ljudje so se Cerkvi odtujili, kar kaže tudi novejša anketa francoskega sekretariata za neverne, ko išče razloge in hkrati pobude za rešitev krize. Mladostnik še vedno očita Cerkvi, da se je zaprla vase in da vztraja v svojih (za mlade nesprejemljivih) načelih, kar spet kaže anketa iz leta 1974. Gre za temeljna vprašanja človeka, njegovega intimnega življenja, za odnos Cerkve do sodobne resničnosti (takó se zdi 62,9 % anketirancem odnos Cerkve do kontracepcije nevzdržen, 52,7 % je takih, ki ne sprejemajo tradicionalne pobožnosti, 50,9 % takih, ki ne marajo navezanosti Cerkve na izročila, 40,4 % takih, ki zavračajo bogato Cerkev itd.). Na vprašanje, v čem se razlikujejo odgovori Kristusa na vprašanja o smislu in cilju življenja od odgovorov modrijanov tega sveta, je neki učenec v veroučni šoli takole odgovoril: »Kristusovi odgovori so materialistični, vendar materija ni trajna. Zato je tudi katoliška Cerkev popolnoma nematerialistična, nima kapitala, se ne ukvarja s trgovino (razen nekaterih pomembnih oboroževalnih akcij). Mnogi duhovniki imajo tudi avto, da bi mogli razkošneje živeti in tako pokazati nerazvitim, kako bo, ko bo tudi pri njih zavladala blaginja. Ti nauki ne morejo dati sami zase nikakršnega odgovora o življenju po smrti, o katerem dobri, pobožni in plemeniti katoličan tudi nič ne ve.« Ob takšnem pisanju in miselnosti mladega človeka ne bi smeli obstati in ostrmeti kot veroučni učitelj, ki je ocenil nalogo za nezadostno in pripisal: »Namesto da bi se naloga držala teme in okvira resnice Jezus je pot, resnica in življenje, je zašla v ciničen porog Cerkvi, papežu in vernikom.« Je pač izraz splošnega čutenja mladine v Nemčiji, kar spoznamo tudi ob pisanju devetnajstletnika (1974 v reviji »Die Zeit«): »Če pomislim, kaj so si Cerkve privoščile na račun svojih vernikov, mi ni do smeha. Na primer banalni predpis, da moraš biti tešč pred obhajilom, ki je spravljal naše starše in stare starše v hude konflikte te vesti. Pomislimo tudi na nesmiselna cerkvena stališča glede sežiganja mrličev, celibata, nezmotljivosti papeža, neločljivosti zakona, kontrole rojstev ali splava. Očitno je hierarhično strukturirana organizacija, kot je Cerkev, hotela obdržati svoje člane v nezreli in nekritični odvisnosti. Lahko se odpovemo Cerkvi, ki skoraj histerično zavrača notranje cerkvene reforme in le od daleč dohaja družbo ter si tako koplje svoj lastni grob. Bogu hvala. Tudi zunaj te Cerkve so dobri kristjani.« Pri tem se ne čudimo, če je leta 1970, torej tedaj, ko so pripravljali nemško sinodo, mislilo 19 % mladih ljudi izstopiti iz Cerkve.[4]

Zanimivo je, da tudi naši anketi med mladimi, ki obiskujejo verouk, kažeta podobno miselnost. To sklepamo najprej iz mariborske ankete, kjer je 96,1 % odgovorilo, da ni veren samo tisti, ki hodi v cerkev in k zakramentom. Podobno je odgovorila tudi pomurska mladina (86 %). Ko anketa vprašuje, o čem naj veroučitelj pogosteje govori, se med mariborskimi mladostniki najde le 1,3 %, ki so mnenja, da naj bi katehet pogosteje go-

4 R. Bleistein, Die jungen Christen und die alte Kirche, Herderbücherei 1975, 15. Prim. ICI Nr. 494—495 (15 décembre 1975), 31 sl.

voril o Cerkvi (med pomurskimi mladinci je odstotek nekoliko višji — 2,5 %). Katehet naj bi pogosteje govoril o vprašanjih, ki mučijo mladega človeka (v Mariboru 67,7 %, v Pomurju 59,1 %). Osebni odnos do duhovnika pa po anketnih vprašanjih pokaže tudi sam odnos do duhovniškega poklica. Takó odgovarja pritrdilno na vprašanje, ali je duhovnik danes potreben in koristen, 80,6 % v Mariboru in 86,5 % v Pomurju, nepotreben in tudi nekoristen je v Mariboru samo 0,9 % anketirancem, v Pomurju ni nobenega. Na vprašanje, ali vidiš v duhovniku človeka, ki ti lahko pomaga, odgovarja pritrdilno v Mariboru 44,4 % (odvisno od duhovnika 54,3 %), v Pomurju v prvem primeru 54,9 %, v drugem 43,3 %. Na vprašanje, ali se želiš z duhovnikom pogovarjati o osebnih zadevah, odgovarja v Mariboru 62,9 %, v Pomurju 54,7 %. Po pomurski anketi je na vprašanje o dobrih lastnostih duhovnika odgovorilo 34,1 % (najvišji odstotek), da si želi mladina duhovnika, ki bo odprt za pogovor in razumevanje. Vse druge lastnosti, ki jih ima anketna razpredelnica, so dobile razmeroma manj glasov (človeška identičnost 24,7 %, naj bo dober 19,5 %, karitativnost 11,7 %, poklicna identičnost 7,7 %, razgledanost in sodobnost le 2,3 %). Čeprav se anketi vidno razhajata v vprašanjih, ki zadevajo življenjske vrednote, ko Pomurje odgovarja s 33,7 %, da so te vrednote v vernosti, a Maribor doseže le 14,7 %, se kaže že premik naglasa na vrednote, ki so izrazito tostranske. Mladi bodo cenili bolj vrednote tega sveta. S tem pa bodo tudi pokazali, v čem jim mora Cerkev pomagati, da bodo zmogli iz vidnega sveta pogledati v onega, ki je neviden.

Za nas je pomembno, da spoznamo težnje naše mladine, ki ima ob zelo visokem pozitivnem odnosu do duhovnika manj spoštovanja do Cerkve in je tudi izrazito usmerjena v osebnostne probleme ter si želi predvsem v teh stvareh pogovora z duhovnikom. Ob tem pa izstopa vrednota duhovnika kot svetovalca v življenjskih vprašanjih. Če sprevidimo, v kateri smeri vidi mladina prihodnost duhovniškega poklica in spoznamo, da bodo prihodnji poklici predvsem poklici za življenjska vprašanja, manj torej v okviru hierarhičnega sistema in cerkvenosti, manj kot predstavniki Cerkve, a bolj predstavniki Kristusa, potem moramo seveda svoja srečanja z mladino prilagoditi njenim hotenjem in iskati ter spodbuditi nove poklice v okviru teh hotenj.

Omenjena francoska anketa hoče v analizi odgovorov poudariti podobno misel. Če je naš planet po sociologu Jeanu Duvignaudu »planet mladih«, je potem planet za preizkušanje novih vrednot, zato pa moramo spoštovati pluralizem mnenj, odkriti moramo znova čustvenost medsebojnih odnosov, delitev usode, splošno solidarnost. Potrebno bo spremeniti svet, kot je nekoč po besedah ocenjevalca ankete Duh napotil apostole iz dvorane zadnje večerje in jim dal pogum, da so se prilagodili vsaki govorici, vsaki situaciji in je ustvarjalnost postala znamenje Duha.

Po tej anketi je treba najprej spremeniti podobo Cerkve, ta podoba pa je v marsičem identična s podobo in modelom družine in je treba videti v krizi družine krizo Cerkve in obratno. Ocenjevalec francoske ankete takole razlaga njene podatke: Podoba Cerkve je podoba družin in občestev: zaprti prostor, kjer vzgajajo s pomočjo strukture k individualizmu in otežkočajo ustvarjalnost, saj je mlad človek že vnaprej obsojen, da bo moral

sprejeti vrsto navad in prisil. In takó skušata doraščajoči fant in dekle med 13. in 14. letom ubežati religiozni praksi, kot skušata tudi ubežati iz ozkega kroga družine. Vzroki za beg so si tu in tam podobni. Ker sta ju oblikovala ulica in televizija, hočeta zapustiti Cerkev in družino in čimprej obema obrniti hrbet. Seveda se to ne zgodi v vsakem primeru, temveč le tam, kjer hočeta biti tako Cerkev kot družina kraj, kjer se vrednote izražajo v znamenju enotnosti za vsako ceno. Tam pa, kjer mladi najdejo v družini in Cerkvi spoštovanje do posameznikove svobode, bratsko čutenje, menjavo izkušenj, si ustvarijo spet svoj »dom«, kjer bodo radi živeli »kakor doma«.

Cerkev naj bi postala spet topla in domača, sprejemljiva za različne poglede, ko bodo mladi odkrili, da morejo še sami kaj odkriti v smeri vse večjega notranjega bogastva Cerkve in vere. Če hočemo zagotoviti kontinuiteto mladostne vernosti, moramo dati mladim »novo« vsebino vere, pokazati na Boga, ki je Bog upanja in sreče, kar bo mlade naravnost prisililo, da bodo zavrgli totalitarno religijo in se sprostili v veselju, ki ga prinaša vera v Jezusa Kristusa. Po mladih bo krščanstvo postalo moč za osvoboditev človeštva, hkrati pa bo iskalo pot, ki bo popeljala človeka od tu v večnost, vendar bo človekova ustvarjalna radost še vedno trdno zasidrana na tleh tega sveta, saj je danes le tako uresničljiva pot v onstranost.[5]

Problem duhovniških poklicev je problem prilagoditve Cerkve razmeram časa in okolja. Vsa prizadevanja znotraj Cerkve, ki so označene z de- (desakralizacija, deklerikalizacija ipd.), se morajo v posameznem občestvu vernih pokazati kot sile, ki so sposobne spremeniti podobo krajevne Cerkve in jo napraviti bolj evangeljsko, končno tudi bolj človeško. Prihodnji poklici bodo izšli iz novih razmer pokoncilskega časa. Kolikor bodo torej krajevno občestvo, posamezen duhovnik, posamezna družina, živeli v neprestanem prizadevanju, da bi odkrili znamenje Duha, toliko je, človeško govorjeno, zagotovljena rast duhovniških poklicev.

II.

Ob tem splošnem orisu razmer, v katerih se je znašla Cerkev in naj bi bile tudi odločilne za duhovniške poklice, moramo spregovoriti še o psihološko-antropološkem ozadju sodobnega človeka, ki bi naj bil prihodnji potencialni duhovnik.

A. Godin, ki je znan psiholog in se ukvarja med drugim tudi s problemom dušnopastirskega pogovora, je lansko leto objavil razmeroma obsežno informativno študijo o psihologiji poklica. V njej je zbral podatke in spoznanja zadnjih petnajstih let, in je tako mogel priti do tudi za nas presenetljivih izsledkov.[6]

Ovrgel je tezo, da je duhovnik ali redovnik, vsaj deloma in za čas pred vstopom v semenišče ali noviciat, »drugačen človek kakor drugi ljudje«. Po J. Rogéju, ki je izrazil duhovniško eksistenco v formuli: »Duhovnik sprejme, še preden je postal duhovnik, vlogo osebe (v igri) in si prizadeva,

[5] ICI, prav tam.
[6] A. Godin, Psychologie de la vocation, v: Le supplément 113, 1975, Cerf 1975.

ko je duhovnik, da bi postal oseba«, moremo govoriti o »poklicanosti«, ki naj bi povedala, da človek, ko se je odločil, da postane duhovnik, raste v svojem poklicu in da ne moremo govoriti o enkratni poklicanosti, temveč o dejanju, ki neprestano spodbuja človeka, da se vedno bolj zraste s svojim poklicem. Takó je možno v novejšem času govoriti o pojemanju takšne poklicanosti pri duhovnikih delavcev, ki se skušajo vživeti v tujo socialno strukturo, tujo pač pod narekovajem, ker je bila in je Cerkvi tuja. Prav podobno velja tudi za duhovnike, ki so pretežno na podeželskih župnijah, ker še vedno ostajajo v stari kmečki miselnosti, ko so se kmetje v njihovem okolju že otresli starih izročil. To pa povzroča spet krizo identitete in posledica te krize je vidna tudi pri mlajših duhovnikih, ki počasneje zorijo v zrele osebnosti, ker jih pri tem ovirajo takšni starejši duhovniški modeli. Psihometrične raziskave so pokazale, da so nekatere skupine semeniščnikov in tudi redovnikov pod normo, ki je znamenje poprečnega občana, ko gre za vprašanje moškosti — ženskosti, raznih deviacij, različnih depresij. Čeprav se v novejšem času strokovnjaki ne ujemajo v oceni vrednosti psihometričnih izsledkov, je vendar pri duhovnih poklicih opazna težnja k shizoidnosti, depresivnosti in psihasteniji.

V presoji kandidatov za duhovniške poklice moramo biti pozorni na psihopatološke pojave, ki se pozneje izraziteje pokažejo in preglasijo še tisto, kar je bilo normalno v normalnih okvirih. Danes pa zori poprečen mlad človek do tridesetega leta. Gre za tri pojavnosti: duhovnik se stalno enači s simboli človekovega bivanja; med njimi so tudi najbolj arhaični. Mnogi naredijo iz starih simbolov svojo govorico, se ločijo od žive resničnosti in postanejo psihotiki. Duhovnik se večkrat znajde v samoti in v skrivnostni oddaljenosti od Boga in se enači s to samoto in oddaljenostjo, kar se pokaže v depresivnih motnjah, posebej v odnosu do evharistije, ko se nekateri podzavestno enačijo s križanim Kristusom, drugi pa so mnenja, da so sokrivi Kristusovega trpljenja, spet drugi govorijo o Kristusu z izrazi, ki spominjajo na žensko pobožnost. Duhovnik opravlja svojo službo v javnosti in so pogledi mnogih uprti vanj, tako prihaja do ekshibicionizma v homiletičnem monologu, drugi pa živijo v tesnobi zaradi strahu pred javnim nastopom. Tako sklepa M. Bowers (1963), da je uravnovešen (ozdravljen) duhovnik tisti, pri katerem sta teološka in psihološka resnica v soglasju.[7]

Poznejše psihične motnje so izraz nečesa, kar je bilo povezano z vzroki za nastanek duhovniškega poklica. Če bi znali pravočasno odkriti vzroke in se o kandidatu posvetovati tudi s psihoterapevtom, bomo mogli preprečiti marsikatero kasnejšo tragedijo.

Če bliže pogledamo motive, ki soodločajo pri poklicu, se moramo ustaviti najprej pri družini. Številna družina je še vedno najboljši temelj prihodnjega poklica. Vendar odločajo ne samo religiozni, temveč velikokrat tudi nereligiozni motivi, da si kandidat izbere duhovniški poklic. V številnih družinah, kjer je življenjska raven razmeroma nižja, skušajo predvsem prvorojence poslati v semenišča.[8] V družini vpliva na poklic navadno mati, vendar tudi oče, posebej v primeru redovniškega poklica hčere utegne imeti

[7] Prav tam, 160. Prim. G. Griesl, Pastoralpsychologische Studien, Tyrolia 1966, 177 sl.
[8] A. Godin, n. d. 171.

odločilno besedo. V naših razmerah postajajo številne družine vedno večja redkost in bomo morali sprevideti, da končno ni poklic v premem sorazmerju s številno družino, temveč so še drugi motivi, ki spodbujajo mladega človeka. V našem času so spoznali, da tudi »verske šole« ne odločajo s svojim vplivom in vzgojo o izbiri poklica. Prav tako ne župnija in njeno okolje, toda vpliv duhovnika, zavesten ali nezavesten, je še vedno odločilen in po njem tudi vpliv veroučne skupine, v kateri je mladostnik rastel. Torej ne več nekdanje strukture, ki morda prav s svojim okostenelim aparatom ne privlačijo več, temveč nove, ki privlačijo s svojo življenjskostjo in neposrednostjo, vplivajo odločilno na mladega človeka.

Zanimivo je tudi, da v naši dobi ne moremo z gotovostjo govoriti o zgodnjem poklicu, raje govorimo o poklicu, ki se zbudi v poznejših letih, čeprav se »prva ideja« prebudi v letih 10—12—18, a »prva želja« v letih 13—17. Ti podatki pa so še premalo utrjeni in jih moramo jemati s pridržkom.[9]

Raziskovalci glede nastanka duhovniških in redovniških poklicev so hoteli zvedeti, kakšno je razmerje do spolnosti in erotike pred odločitvijo za poklic. Crottogini (1966) je ugotovil, da je 63 % mladih redovnikov (pretežno v Švici) imelo afektivno razmerje z dekletom in menijo, da je bilo zanje to razmerje pozitivno: sproščenost osebnih spolnih težav, globlje razumevanje ženske narave in vprašanj ljubezni, jasnejše spoznanje o zahtevah celibata. Po Matte-Langloisu (1966) imajo težave v tem pogledu tisti mladostniki, ki so že zgodaj stopili v semenišče, manj težav pa tisti, ki so stopili kasneje (med 18. in 19. letom), pri marsikom, ki je stopil kasneje v semenišče, teh težav sploh niso opazili. Novejši podatka iz leta 1972 govorijo v prid trditvi, da se gledanje na »dating« (prijateljstvo z dekletom) v zadnjih tridesetih letih praktično ni spremenilo. Obstoj in pogostnost »datinga« nista odločilna za razlikovanje med tistimi škofijskimi duhovniki, ki so ostali zvesti poklicu, in tistimi, ki so ga zapustili. Zanimivo je, da so drugi imeli med študijem manj razmerij kot prvi, ki so ostali zvesti. Nikakor ne moremo trditi, da bi bilo prijateljstvo z dekletom med študijem odločilno za poznejši izstop.[10]

Razlikovati moramo več stopenj poklica. Le-te so tudi odločilne za dokončno izoblikovanje poklica. Podoba, ki jo je sprejel otrok o duhovniku, ima neko vlogo v razvojni dobi. Seveda se podobe duhovnika spreminjajo s časom; kar je bilo npr. v predkoncilskem času nerazumljivo, postaja v pokoncilskem času razumljivo, kar je prej odbijalo, sedaj privlači. Vsekakor je podoba duhovnika v predkoncilski dobi, ki je kadil v zakristiji, se pogovarjal o spolzkih stvareh, odbijala; duhovnik naj bi bil »nadčloveški«, »angelski«. Toda hkrati s splošnim razvojem mladostnika in še v pokoncilski dobi zbledi takšna podoba in nastaja nova, ki dobi bolj človeške poteze. Sedaj ceni mladostnik čut za dolžnost, nesebičnost, socialnost. Tu ne gre več za »svetega« duhovnika, temveč za oseben ideal, zato pa je podoba duhovnika vedno manj povezana s podobo filmskega zvezdnika ali heroja.

---

[9] Prav tam, str. 175. Prim. H. Carrier, Réflexions sociologiques sur l'origine des vocations, v: La vocation religieuse et sacerdotale, Cerf 1969, 103.

[10] A. Godin, n. d., 176 sl.

Stopnje se kažejo nadalje v soodnosnosti do spolne in afektivne zrelosti. Če gre pri tem za odprtost ali zaprtost (egocentričnost, ki se izrazi v: čutim, da sem poklican, to je najlepši poklic), se odločamo za odprtost tudi v primerih, ko bi lahko govorili o pomanjkanju poklica (npr. pri erotičnih nagnjenjih). Tu se kaj hitro pokaže, ali je človek odprt ali zaprt, kdaj se je pripravljen nesebično odpovedati sebi in kdaj se njegova sebičnost stopnjuje, da moremo kljub mnogim znakom za poklic govoriti o nesposobnosti.

V našem času ima svojo vlogo tudi odnos do denarja (lastnine). Vendar je to vprašanje izmed vseh doslej še najmanj raziskano. Še vedno pa »zastonjsko delo« ne more biti izključen dokaz, da v kandidatu ni nasprotnih teženj. Morda gre tu le za nezavesten odpor do tistega, kar v resnici obstaja v globlji podzavesti.[11]

A. Godin je strnil svoje ugotovitve v nekaj jedrnatih stavkov: Poklic je v mnogih primerih izzvan (vsaj psihološko) ob podobi matere, ki afektivno vpliva na sina (pa tudi na hčer), da se odloči za življenje v celibatu. Krizo poklica izzove nezadovoljnost zaradi strukturnega in institucijskega sistema Cerkve. Psihološko pomembno je razlikovanje med poklicno odločitvijo, vztrajnostjo in učinkovitostjo v poklicu, da bi bil tako uspeh (pa tudi neuspeh) rezultat vseh treh komponent, ki uresničujejo dokončnost poklica. Duhovnik je tudi v svojem poklicu obdan z ljudmi, ki sestavljajo njegovo okolje; prav to okolje, ki nanj vpliva, pa je tudi odločilno za njegovo odločitev, da postane duhovnik. To kaže, da je duhovnik vsaj v svojem začetnem zavestnem odločanju za poklic vezan na okolje.[12]

V naših prizadevanjih za duhovniške poklice bi se torej morali srečati z vsemi dejavniki, ki odločajo o poklicanosti in poklicu. Klasični kriteriji bodo še veljavni, vendar potrebujejo sodobnega poglobljenega študija mladostnika in razmer, ki pripeljejo do odločitve. Videli smo, da se tu križajo mnogoteri vplivi, ki pa vsi skupaj povedo o kandidatu več, kot bi mogli domnevati.

III.

Ob eklezioloških in psihosocioloških vidikih duhovniškega poklica bi morali spregovoriti tudi o duhovnih. O teh vidikih najdemo v koncilskih dokumentih, predvsem v odloku o vzgoji duhovnikov, nekaj prepričljivih mest. Če misli koncil, da je dolžnost »celotnega krščanskega občestva skrbeti za poklice«, potem je treba razumeti besedilo tudi v smislu vsesplošne poklicanosti božjega ljudstva. V tem ljudstvu rastejo posebni duhovniški poklici. Čim bolj bo torej rasla zavest o splošni poklicanosti vsega božjega ljudstva in znotraj njega vsakega posameznika, tem prej smemo pričakovati, da bodo vzniknili tudi posebni poklici. Dokler te zavesti ni, so naša pričakovanja odveč. Zato bi morali predvsem skrbeti za rast zavesti o splošnem duhovništvu, kajti po koncilskem mnenju je skrb za poklice uspešna le tam, kjer je »popolno krščansko življenje«. Če bi hoteli v pokoncilskem času dati skrbi za poklice posebno mesto in s tem nekako prednost

11 Prav tam, 185.
12 Prav tam, 226 sl.

v splošni skrbi za rast duhovnega življenja v posameznem občestvu, smo v smislu koncilske misli že pogrešili (prim. C 40, 2: Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo kateregakoli stanu ali reda, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni). Krstna milost je dana vsem zato, da bi se radikalno angažirali v božjem kraljestvu, in uresničili polnost krščanskega poklica. Dokler v celoti ne dosežemo tega cilja ali se zanj vsaj ne trudimo, ne moremo uspešno skrbeti za posebne duhovniške poklice.[13]

V takšni duhovni atmosferi bo zrasla najprej zavest o življenjski nujnosti Jezusovega poslanstva. V dobi, ki zagovarja v krščanstvu možnost izbire resnic za konkretno osebno duhovnost in dovoljuje končno tudi pluralizem krščanskega pogleda na svet, je gotovo pomembno, da se občestvo vrne k virom oznanila in tu črpa zase tiste življenjske resnice, iz katerih bo živelo. To pa se pravi z drugo besedo: pričevanje za resničnost sporočila v besedi in življenju. Končno gre tu za odprtost nasproti vsem, ki iščejo resnico. Tako se bo izoblikovala konkretna skupnost, ki ne bo samo vzorec vesoljne Cerkve, temveč njena polnost v malem, ki se je uresničila prav zaradi angažiranosti njenih članov v konkretnem svetu. Zato bo občestvo imelo svoje značilne poteze in prav to bo njena legitimacija pred svetom. V takšni skupnosti bodo morali zrasti novi poklici za občestvo, ki jih bo potrebovalo, ne v splošnem modelu Cerkve, temveč v modelu takšne konkretne skupnosti.

Ker bo občestvo veliko tvegalo, bo moral tudi tisti, ki bo v njem zrastel in se oblikoval, veliko tvegati. Vendar bo razumel to tveganje kot normalno pot krščanskega občestva.

Sklep

Vsak poklic je tudi sad lastnega napora in nihče ne more tega oceniti niti nadomestiti. Odločitev mladega človeka je zadnja stopnja procesa, ki se je začel že v zgodnji dobi. Ta proces je zapleten in ima v vsakem primeru drugačen razvoj. Gotovo pa je, da poklic ni toliko odvisen od družine, župnije, šole in splošnega okolja, v katerem je mladi človek preživel svoja razvojna leta.[14] Moramo pa priznati, da vpliv vseh teh dejavnikov vendar ni neznaten, določiti pa ne moremo, koliko je vsak posamezni dejavnik vplival na oblikovanje poklica.[15] Poklic se je prvenstveno oblikoval v notranjosti mladega človeka, zato je končno tudi razumljivo, da se poklic razvije tudi v okolju, ki takemu razvoju ni naklonjeno, morda je celo sovražno. To pa kaže, da je v zadnji stopnji osebnostna odločitev mladega človeka, ki ima svoje korenine v najglobljem dnu njegovega bivanja, tisto območje, v katerem je svoboden. To pa je tudi hkrati dokaz, da je poklic dej vere. V vseh pastoralnih prizadevanjih za poklice bomo vedno morali računati z neznanko. Če jo bomo vračunali v naša prizadevanja, moremo skoraj z gotovostjo reči, da bo naš trud dosegel cilj.

---

13 Prim. Card. G. Garrone, Les besoins de l'Eglise et les jeunes d'aujourd'hui, v: La vocation religieuse et sacerdotale, Cerf 1969, 49.

14 Prim. P. Zulehner, Kriterien der Zulassung zu kirchlichen Berufen, v: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung, Herder 1974, 221 sl.

15 H. Carrier, n. d., 108.

Povzetek, JOŽE RAJHMAN: PROBLEM DUHOVNIŠKIH POKLICEV V POKONCILSKEM OBDOBJU

V pokoncilskem času moramo obravnavati vprašanje duhovniških poklicev v luči pokoncilskih teoloških spoznanj o vlogi in mestu duhovnika v Cerkvi in miselnosti sodobne mladine. Zato je treba upoštevati spoznanja sodobne psihologije in sociologije.

Zusammenfassung, JOŽE RAJHMAN: DAS PROBLEM DER PRIESTERBERUFE IN DER NACHKONZILIÄREN ZEIT

In der Zeit nach dem Konzil sollen wir die Frage der Priesterberufe im Lichte der nachkonziliären theologischen Erkenntnisse über die Rolle und den Platz des Priesters in der Kirche, und im Lichte der Denkart der heutigen Jugend behandeln. Darum ist die Feststellungen der heutigen Psychologie und Soziologie zu berücksichtigen.

Résumé, JOŽE RAJHMAN: LA PROBLEMATIQUE DES VOCATIONS SACERDOTALES DANS LA PÉRIODE POST-CONCILIARE.

A l'époque qui suit Vatican II il faut approcher le problème des vocations sacerdotales en tenant compte des découvertes théologiques sur le rôle et la place du prêtre dans l'Eglise, ainsi que de la mentalité de la jeunesse contemporaine. La connaissance de la psychologie et de la sociologie est égalemment très précieuse pour l'étude du problème.

Francè Rozman

TI SI PETER

Malo je stvari v sv. pismu, ki bi tako razdelile duhove kot Petrov primat. Katoliška Cerkev je bila vedno prepričana, da je Jezus Petra postavil za skalo Cerkvi in mu po vstajenju izročil vrhovno oblast nad ovcami in jagnjeti (prim. Jan. 21. 15—17), se pravi nad verniki in pastirji in da je po njegovi smrti nosilec teh prednosti rimski škof, čeprav zadnje ni nikjer potrjeno v virih razodetja. Na srednjeveških koncilih in v reformah Gregorja VII. (Dictatus Papae) je bil Petrov primat povzdignjen do vseobsegajoče oblasti. »Papež je glava krščanstva in vsemogočnemu papežu nasproti so bili škofje degradirani zgolj na papeževe vikarje in funkcionarje. Papež je imel polno oblast, škofje pa so bili samo deležni »in partem sollicitudinis« polnosti njegove oblasti«.[1]

Že dejstvo, da Petrove investiture ne razumejo vse cerkve enako, zavrača absolutistično pojmovanje primata. Nemogoče je, da bi bila na eni strani samo resnica, na drugi pa samo zmota, ker vso Cerkev vodi Sv. Duh. Kdor je krščen v Jezusovem imenu in vanj veruje in prek njega veruje v Očeta, je v Kristusovi Cerkvi, pa četudi ni v edinosti s Cerkvijo, ki jo vodi rimski škof. Pogoj za vstop v Kristusovo Cerkev sta krst in vera v Jezusa (prim. Mr 16, 16), zato cerkve, ki so se v dobi reformacije ločile od katoliške Cerkve niso samo »heretične grupacije« in oropane Kristusove duhovnosti, »ampak verske skupnosti, ki ljudi duhovno hranijo in jih nosivci cerkvenih služb s krstom, raziskovanjem sv. pisma, oznanjevanjem božje besede, s skupno molitvijo, obhajanjem Gospodove večerje in z osebno gorečnostjo vzgajajo za Kristusa ter tako pomagajo najti pot k zveličanju«.[2] Tudi v ločenih cerkvah se nahajajo prvine, ki spadajo k apostolstvu prave Kristusove Cerkve, zato tudi njihove razlage Petrovega prvenstva ne morejo biti samo zmotne!

Monarhičnemu vodenju Cerkve je sprva nasprotoval samo krščanski Vzhod, od 15. stoletja dalje pa tudi vse reformirane cerkve. Na Vzhodu je vladalo prepričanje, da je sporne verske in disciplinarne zadeve mogoče dokončno reševati samo zborno na vesoljnih cerkvenih zborih. Na prvem nicejskem (325) in prvem carigrajskem (381) cerkvenem zboru Petrova služba praktično sploh ni prišla do izraza. Šele na koncilu v Efezu (431) je prišla, prek papeževega delegata Filipa, prvič do veljave zahteva Petrovega naslednika po vodenju Cerkve. Peter živi v svojem nasledniku dalje in po njem izvršuje učiteljsko in sodno oblast v Kristusovem imenu. Od tedaj naprej se je Cerkev šele začela sklicevati na Jezusovo obljubo Petru: »Ti si Peter — Skala in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev« (Mt 16, 18) in z njo utemeljevala papežev primat. Papeževe pravice so bile poslej tudi na Vzhodu znane in v določenem obsegu tudi priznane.

Drugo tisočletje je prineslo velike spremembe v pojmovanju Petrove službe. Po razkolu je bil Vzhod skoraj v celoti izključen iz prave Kristusove

[1] W. de Vries, Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt, Theologischpraktische Quartalschrift 124 (1967) 31.

[2] Prim. J. Finkenzeller, Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession, Theologisch-praktische Quartalschrift 123 (1975) 326.

Cerkve, Zahod pa je naprej poglabljal nauk o papeževi vesoljni oblasti, ki so ga že v prejšnjem tisočletju razvijali papeži Damaz, Inocenc I., Bonifacij I. in predvsem Leon I. »Papež je nad Cerkvijo in zunaj nje. Cerkev so izvajali iz polnosti papeževe oblasti.«[3] Nauku so bile naklonjene tudi tedanje politične okoliščine in Cerkev je imela velik vpliv na vse oblike javnega življenja. Nauk o papeževem prvenstvu je dosegel višek na I. vatikanskem koncilu (1870) z razglasitvijo dogme o papeževi nezmotljivosti.

Ker je vrednotenje papeževega prvenstva oprto predvsem na Matejevo poročilo 16, 17—19, ni čudno, če so ločene cerkve, da bi obranile svoj prav, ta odlomek drugače razlagale. Zgodovina eksegeze pozna izredno pestro paleto interpretacij tega programatičnega besedila, od trditve, da Matejevo besedilo sploh ni pristno, ampak poznejši dostavek (interpolacija) rimske Cerkve, do najbolj nevzdržnih in besedilu povsem nasprotnih razlag, češ, da Jezus sploh ni mislil na Petra, ampak nase ali kvečjemu na Petrovo vero, ko mu je rekel: »Ti si Peter . . .« »Za sproščeno gledanje na papeško prvenstvo in za razpuščanje vsega krčevitega v tem gledanju, precej pomaga tudi kritika, po kateri katoličani vse preveč zlahka utemeljujemo primat iz sv. pisma. Razmislek o njej bo gotovo dobro zdravilo proti triumfalizmu v tej točki in bo storil, da bomo bolj pravični do nekatoličanov in razumnejši za njihove drže.«[4]

Ker se tudi v nekatoliških razlagah Jezusove napovedi Petrovega prvenstva nahajajo drobci resnice in ker Cerkev sama po II. vatikanskem koncilu drugače vrednoti papeževo vlogo pri vodenju Cerkve (prim. KC, čl. 8), hočem v razpravi pokazati, kako zelo se je s tem približala resnični Jezusovi volji, izraženi Petru pri Cezareji Filipovi.

SINOPTIČNA POROČILA O DOGODKU PRED CEZAREJO FILIPOVO

Prvi pogoj pravilne in dobre eksegeze je natančno poznanje navdihnjenega besedila. Vsa resnica je v besedilu in razlaga, ki je v opreki z besedilom, ne velja nič. Zato od razprave ne bo imel nič, kdor jo bo prebral po diagonali, ampak si mora vzeti čas in se vživeti v navdihnjeno besedilo.[5]

O Petrovi veroizpovedi, ki je bila povod za Jezusovo napoved Petrovega prvenstva, poročajo vsi sinoptiki (Mt 16, 13—24; Mr 8, 27—33; Lk 9, 18—22). O podobni Petrovi izjavi poroča tudi Janez (6, 68, 69), vendar v drugačnih okoliščinah kot sinoptiki. S Petrovo veroizpovedjo vsi tesno povezujejo Jezusovo prvo napoved trpljenja tako, da dobi poročilo Cezareje Filipove tri enote:

I. Bilanca Jezusove dejavnosti in Petrova veroizpoved. O tem poročajo v s i sinoptiki (Mt 16, 13—16; Mr 8, 27—29; Lk 9, 18—20; prim. še Jan 6, 68. 69).

II. Jezus obljubi Petru najvišjo oblast. O tem poroča s a m o Mt 16, 17—19.

---

3 V. Truhlar, Katolicizem v poglobitvenem procesu, Mohorjeva družba 1971, str. 60.
4 V. Truhlar, n. d., 70.
5 Sklicujem se na nasvet X. Léon-Dufourja v uvodu k temeljitim študijam sinoptičnih evangelijev Études d'Évangile, Paris 1963, 12.

III. Jezus prepove učencem, da bi ga razglašali in prvič napove svoje trpljenje, o čemer spet poročajo v s i sinoptiki (Mt 16, 2—23; Mr 8, 30—33; Lk 9, 21. 22).[6]

Bilanca Jezusove dejavnosti in Petrova veroizpoved

Mt 16, 13—16

13Ko pa je Jezus prišel v kraje Cezareje Filipove, je svoje učence spraševal: »Kaj pravijo ljudje, **kdo je Sin človekov?**« 14Odgovorili so: »Nekateri: da je Janez Krstnik, drugi: da je Elija, zopet drugi: da **Jeremija** ali kdo izmed prerokov«. 15Reče jim: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« 16Spregovoril je Simon Peter in rekel: »Ti si Kristus, **Sin živega Boga**«. (Jan 6, 68. 69).

Mr 8, 27—29

27In Jezus je s svojimi učenci šel v vasi Cezareje Filipove. Po poti je svoje učence spraševal: »Kaj pravijo ljudje, **kdo sem jaz?**« 28In odgovorili so mu: »Janez Krstnik, drugi pravijo: Elija, zopet drugi: kdo izmed prerokov«. 29Nato jih je vprašal: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« Spregovoril je Simon Peter in mu rekel: »Ti si Kristus«.

Lk 9, 18—20

18Ko je bil nekoč v molitvi na samem, so bili z njim učenci in povprašal jih je: **»Kdo, pravijo množice, da sem?«**

19Oni so odgovorili: »Janez Krstnik; drugi: Elija; drugi pa, da je **vstal kateri izmed starih prerokov«.** Rekel jim je: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« 20Spregovoril je Peter in rekel:

»Božji Maziljenec«.

Jezus obljubi Petru najvišjo oblast

Mt 16, 17—19

17Jezus mu je odgovoril: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, zakaj meso in kri ti nista tega razodela, ampak moj Oče, ki je v nebesih. 18Pa tudi jaz tebi povem: Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev in peklenska vrata je ne bodo premagala. 19Dal ti bom ključe nebeškega kraljestva, in kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih«. (Jan 20. 22. 23).

6 Prim. Huck-Lietzmann, Synopse der drei ersten Evangelien10, Tübingen 1950, 96—98.

Jezus prepove učencem, da bi ga razglašali in prvič napove svoje trpljenje

Mt 16, 20—23	Mr 8, 30—33	Lk 9, 21. 22
20Tedaj je svojim učencem naročil, naj nikomur ne pravijo, da je on Kristus.	30Tedaj jim je ostro naročil, naj o njem z nikomer ne govore.	21On pa jim je strogo prepovedal to komu praviti.
21Od tedaj je začel Jezus razodevati svojim učencem, da mora iti v Jeruzalem in od starešin in velikih duhovnikov in pismoukov veliko trpeti, da mora biti umorjen	31In začel jih je učiti, da mora Sin človekov veliko trpeti, biti zavržen od starešin, velikih duhovnikov in pismoukov, biti umorjen in po treh dneh vstati, 32in o teh stvareh je očitno govoril.	22In je povedal: »Sin človekov mora veliko trpeti in biti zavržen po starešinah, velikih duhovnikih in pismoukih in biti umorjen in tretji dan vstati«.
in tretji dan od mrtvih vstati.		
22Peter pa ga je vzel v stran in mu začel braniti: »Nikar, Gospod, to se ti ne sme zgoditi!«	33Tedaj ga je Peter vzel v stran in mu začel braniti.	
23On pa se je obrnil in Petru rekel: »Pojdi od mene, satan! V spotiko si mi, ker ne misliš na to, kar je božje, marveč na to, kar je človeško«.	On se je pa obrnil, pogledal po učencih in Petra posvaril: »Pojdi od mene, satan, ker ne misliš na to, kar je božje, ampak kar je človeško«.	

Petrovo veroizpoved imamo navadno za vrhunski in hkrati prelomni dogodek v Jezusovem javnem delovanju. Jezus je že dlje javno deloval in bil zaradi nauka in čudežev znan po vsej deželi. Glas o njem se je širil tudi po sosednji Siriji (Mt 4, 24), v poganskem Deseteromestju onkraj Jordana (Mt 4, 25) in iz okolice Tira in Sidona so prihajale velike množice (Mr 3, 8) in se ga hotele dotikati, ker je od njega izhajala moč, ki je vse ozdravljala (Lk 6, 19), vendar nihče ni vedel dobro, kdo je. Jezus dotlej ni nikdar naravnost govoril o sebi. Niti apostolom se ni jasno razodeval, čeprav jih je na samem natančneje poučeval kot množice (prim. Mr 4, 10; Mt 13, 36; Lk 8, 10). Tako se je v bližini Cezareje Filipove prvič zgodilo, da je učence vpraševal o sebi in v odgovoru na Petrovo izpoved dovolj jasno povedal, da je res Mesija.

Jezusova setev je obrodila sad. Jezus ni maral vere v apostolih izsiliti, ampak je potrpežljivo čakal, da je v njih sama dozorela do tiste razsežnosti, da je bila sposobna v njem prepoznati Boga. Samo vera, ki se istoveti s celovitostjo človeške biti, je neuničljiva. S takšno vero so bili apostoli sposobni spremeniti svet. Zato je Petrova veroizpoved, ki je obe-

nem veroizpoved vseh dvanajstih, višek Jezusovega javnega delovanja. Jezusov namen je bil dosežen. Vera, ki jo je prinesel na svet, je zaživela. Želja, naj bi ljudje pripadali Bogu v »duhu in resnici« (prim. Jan 4, 23), je v apostolih postala stvarnost, kdaj jo bodo uresničile množice, pa Jezus prepušča času. Luč je tu, zato ni dvoma, da je apostoli ne bodo ponesli v svet.

Višek pa je tudi obrat v Jezusovem delovanju.

Čimbolj je rastel Jezusov ugled, tembolj se je stopnjevalo sovraštvo proti njemu. Zaradi nevere množic in zgolj posvétnega pojmovanja njegovega poslanstva se je vedno bolj poglabljal prepad med njim in ljudstvom, posebno med njim in narodnimi voditelji. Po Cezareji Filipovi se je Jezus odtegoval množicam in se posvečal predvsem učencem. Na obzorju so se že kazali znaki križa. Prišel je čas, da učencem razodene vso skrivnost svoje osebe in svojega poslanstva. Jezus jih ne vprašuje, kaj pravijo ljudje o njem zato, ker sam tega ne bi vedel, ampak da se jim bo ob odgovorih razodel. Jezus ni samo »mogočen v besedi in dejanju« (prim. Lk 24, 19), ampak tudi ponižni in trpeči božji služabnik — Ebed Jahve. Jezus sploh ni Mesija, kakršnega je v zmoti pričakoval pretežni del judovskega ljudstva, posebno vodilni sloj, ampak rešitelj ljudi iz duhovne sužnosti (prim. Mt 1, 21; Lk 1, 77). Iz nje pa jih bo rešil samo tako, da bo sam postal spravna daritev. Učencem je prvič spregovoril o svojem trpljenju in smrti, ki bo imela tudi zanje določene posledice. Začela se je pot h križu.

Nekatoliški razlagavci (E. Lohmeyer, O. Cullmann, P. Bonnard) v zadnjem času močno naglašajo prav ta vidik Petrove veroizpovedi. Sklicujejo se na dejstvo, da je Jezus takoj za Petrovo izpovedjo napovedal svoje trpljenje in spomnil učence na posledice, ki jih bo imela zanje njegova smrt (prim. Mt 16, 24—28; Mr 8, 34—38; Lk 9, 23—26). Ko stavijo naglas na Jezusovo napoved trpljenja, zmanjšujejo pomen Jezusove obljube Petrovega prvenstva in pravijo, da je samo v kontekstu napovedi trpljenja mogoče pravilno razumeti Petrovo veroizpoved. Jezusova obljuba Petru ostaja še naprej v središču Matejevega evangelija, vendar dobiva drugačen pomen. Ona ni nadvse pomembna programatična izjava, ampak samo del obsežne pripovedne enote, ki se razteza v Matejevem evangeliju od 13, 53 do 17, 27. Ta enota obsega Jezusov nauk učencem in doseže višek v 18. poglavju. Skupna vsebina obsežne poučne enote, vključno z 18. poglavjem, se zlije v podobo trpečega Učenika, kateremu bodo podobni, čeprav ne enaki v trpljenju, tudi učenci. Trpljenje jih bo naredilo krotke in zato bodo znali drug drugemu iz srca odpuščati. Ker bodo sledili trpečemu Odrešeniku in ne zmagoslavnemu Mesiju, bodo sposobni sprejemati medse »male« in si bratovsko med seboj odpuščati.[7]

LITERARNA KRITIKA MATEJEVE PRIPOVEDI

Čeprav so vsi sinoptiki zabeležili Petrovo veroizpoved, vendar tega niso storili enako. V I. in III. enoti se domala ujemajo, II. enoto, kjer

7 Prim. P. Bonnard, L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 241.

Jezus obljublja Petru prvenstvo, ima samo Matej. Ker je bistvo problematike prav v tej enoti, se hočem zadržati pri Matejevi pripovedi.

Matejeva pripoved je svojevrstna umetnina. Sestavljena je iz treh, stilistično različnih delov. I. in III. del sta v prozi, II. del pa v vezani besedi. Ob tem je najbolj vznemirljivo vprašanje, ki v mnogih poraja sum v prisotnost Matejevega besedila, kako to, da najstarejši, Markov evangelij in od njega odvisni Lukov evangelij, nič ne poročata o Jezusovi obljubi Petrovega prvenstva in zakaj je prav to v Matejevem evangeliju izraženo v vezani besedi? Dokler je prevladovalo mnenje, da je Markov evangelij ves vsebovan v Matejevem ali kakor je učil sv. Avguštin, »da je Marko okrajšan Matej« (pedissequus et breviator Matthaei), se o avtentičnosti Matejevega poročila nihče ni spraševal. Marko pač to opušča, kakor opušča druge pomembne stvari iz Matejevega evangelija, na primer Jezusov govor na gori (Mt 5—7), sedemkratno gorje farizejem v 23. poglavju itd. Ko pa je prodrlo spoznanje, da je Markov evangelij najstarejši in da so razčlenjene pripovedi prej komentarji prvih krščanskih skupnosti Jezusovih besedi kot pa pristne Jezusove besede, se sedaj s Hans Küngom mnogi sprašujejo, »če je Jezusova obljuba Petru v Mt 16, 17—19 v celoti res Jezusova beseda ali pa položena v Jezusova usta po praobčini, ki je hotela Petrovo mesto v lastni sredi pozakoniti?«[8]

V sinoptičnih poročilih je res viden neki razvoj pripovedi. Najlepši zgled je Petrova izpoved sama:

pri Marku se glasi: »**Ti si Kristus**«[9];
Luka jo delno razširja: »**Ti si božji Maziljenec**«;
enako tudi Janez: »**Ti si Kristus, božji Sin**«;
najbolj polno obliko ima
Matej: »**Ti si Kristus, Sin živega Boga**«.

Ker veljajo v smislu temeljnega načela literarne kritike za izvirne tiste oblike, ki so kratke in teže razumljive, za drugotne pa daljše in bolj razumljive, dajejo mnogi Markovemu poročilu prednost pred Matejevim. Marko naj bi zapisal tako, kot se je v resnici zgodilo, brez Jezusovega odgovora Petru in brez obljube prvenstva; Matej pa je vse to dodal zato, ker je zapisal tisto razširjeno poročilo, ki je krožilo med cerkvami druge krščanske generacije. Potemtakem Mt 16, 17—19 ne spada k izvirnemu začetnemu izročilu, ampak je poznejša stvaritev krščanske srenje ali morda Mateja samega.

Racionalistična kritika pred I. svetovno vojno je bila še bolj radikalna. Mt 16, 17—19 niso pristne Jezusove besede, ampak dostavek (interpolacije) rimske Cerkve, ki je nastala najbrž že v začetku II. stoletja (A. von Harnack) ali vsaj proti koncu II. stoletja (Schnitzer) z namenom, da bi zagotovila božjo avtoriteto rimskega škofa.

Ugovorov ne smemo omalovaževati, ampak trezno presoditi. Najlaže je ovreči zadnjega. Danes je tekstna kritika novozaveznega besedila mnogo

[8] Navaja V. Truhlar, n. d., 71.
[9] Rokopisi S L syrhier dodajajo tudi pri Marku »Sin božji«; W syrpeš pa celo »Sin živega Boga«, kar je očitna harmonizacija z Mt 16, 16; prim. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 163, op. 1.

bolj razvita, kot je bila pred 50 leti. Poznamo nove rokopise in papiruse[10] med katerimi je nekaj takih, ki segajo v II. stoletje po Kr., toda vsi imajo natančno isto obliko Mt 16, 17—19, kot se nahaja v sodobnih kritičnih izdajah novozaveznega besedila.[11] Tekstno pristnost potrjuje tudi dvojni fragment apokrifnega evangelija Ebionitov, ki je ohranjen v homilijah papeža Klemena Rimskega in nudi pričevanje iz dobe okrog leta 100 po Kr.

Nauk o poznejši interpolaciji Mt 16, 17—19 uspešno zavrača pozitivna veda, tekstna kritika, ki nič ne predpostavlja, ampak natančno proučuje, ne samo besede, ampak celo črke grških rokopisov in najstarejših prevodov in tako ugotavlja obliko izvirnega besedila evangelijev.

Pristnost Mt 16, 17—19 potrjuje tudi zgradba in tipični semitski, palestinsko-aramejski slog pripovedi.

Zgradba Mt 16, 17—19

Odlomek je sestavljen v vezani besedi, torej je pesem z značilnim dvonaglasnim ritmom, v katerem je ohranjenih več Jezusovih besedi. Pesem je sestavljena iz treh kitic, od katerih ima vsaka po tri vrstice. Prva vrstica izraža osnovno misel, ki jo druga in tretja vrstica v antitetičnem paralelizmu ponovita in poglobita, na primer: »Jezus mu je odgovoril:

'Blagor ti, Simon, Jonov sin, (téma: blagrovanje)
zakaj meso in kri
ti nista tega razodela,
ampak moj Oče,
ki je v nebesih'
(utemeljitev blagrovanja)

Prva in tretja kitica se enako končata: »v nebesih«. S to 'inkluzijo' je odlomek 'zaprta' miselna enota. To pa je tipična semitska, posebno še judovska govorica (prim. Mt 5, 3.10).

Ritmično oblikovana in v kiticah izražena pripoved je morala nastati v Palestini. Vprašujemo se samo, ali jo je tako izrekel Jezus ali pa je Jezusove besede ritmično oblikovala prva Cerkev? Ker je v evangelijih ohranjenih več Jezusovih besedi v ritmični obliki, zlasti tiste, ki imajo programatični značaj, na primer blagri (Mt 5, 3—10), ki izražajo temeljna načela novozaveznega božjega kraljestva ali očenaš (Mt 6, 9—13), ki velja za vzor molitvi državljanov božjega kraljestva, najbrž ne pretiravamo, če trdimo, da je Jezus tudi Petru izrekel blagrovanje v vezani besedi. Tudi Jezusove besede Petru imajo programatični značaj. Postavlja ga za skalo božjemu kraljestvu na zemlji, Cerkvi.[12]

Nam zahodnjakom se zdi neverjetno, da bi Jezus govoril v vezani besedi. Toda Jezus ni bil zahodnjak, ampak semit in se je v vsem približal ljudem svoje dobe. Vzhodnjak rad govori v vezani besedi, posebno v slovesnih prilikah. Za božič (1975) je avstrijska televizija prikazala delovanje avstrijskega misijonarja med Indijci. Vse je poskusil, vendar ni uspel. Nato

---

10 Prim. K. Aland, Die griechischen Handschriften des N. T., Ergänzungen zur Kurzgefassten Liste, objavljeno v: Materialen zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I, Berlin 1969, kjer pravi, da je od l. 1963 do 1969 narastel seznam novozaveznih tekstnih prič za 293 primerov.

11 Dobra kritična izdaja novozaveznega besedila The Greek New Testament², Stuttgart 1968 ne navaja nobene inačice Mt 16, 18.

12 Prim. P. Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Innsbruck—Wien—München 1963, 521. 522.

je bolj prisluhnil indijski duši in spoznal, da Indijec o Bogu, o religioznih in duhovnih stvareh nikdar ne govori tako, kot se pogovarja v vsakdanjem življenju, ampak vedno svečano, v ritmični in vezani besedi. Samo takšno govorjenje pristaja Bogu, zato molitev navadno izražajo s pesmijo in poduhovljenimi plesi. Poskusil je tudi on. Evangelije je prelil v pesem in ljudje so prisluhnili. Oddaja je pokazala, kako je dogodek ob Jakobovem studencu (Jan 4, 1—42) prelil v pesem in so ga verniki s pesmijo in plesi podoživljali v cerkvi. Šele ko je beseda o Bogu dobila pesniško obliko, je padla na rodovitna tla.

Kakor Indijci, tako so tudi Judje s pesmijo slavili Boga. Tudi pripovedni deli so bili pozneje pesniško oblikovani, ker so se jih ljudje, ki povečini niso znali brati, laže zapomnili kot v nevezani besedi, zato se mi zdi domneva p. Pavla Gaechterja, ki jo omenja v uvodu k svojemu komentarju Matejevega evangelija, da se je Jezus sam najbrž večkrat pesniško izražal, verjetna, in da niso pesniško oblikovane evangeljske pripovedi vedno stvaritev prvih krščanskih srenj ali celo evangelistov samih.

Tudi jezik in slog spričujeta, da je Mt 16, 17—19 moral nastati na palestinskih tleh. Domala vsaka beseda v tem odlomku je znana iz starozaveznega ali takratnega judovskega izražanja, na primer: povišati stvar — skala (aram. kefa) v lastno ime Peter, je bilo značilno poimenovanje ljudi že v stari zavezi: kneginja — Sara, golob — Jona itd., zidati stavbo na skalo (prim. Mt 7, 24. 25), zidati Cerkev za »oblikovati, ustanoviti versko skupnost (qahal), »meso in kri« za oznako človeškega nasproti božjem je tipični rabinski izraz, peklenska vrata, kar pomeni »vrata podzemlja« srečamo pri Iz 38, 10; Ps 9, 14 in v qumranski literaturi 1 Q VI 24; simbolika ključev je znana iz stare zaveze (prim. Iz 22, 20—22) ter izraza »vezati« in »razvezati«, običajna v takratni rabinski kazuistiki, skratka, v odlomku ni prav nič specifično grškega ali latinskega, zato ni mogel nastati v Rimu, ampak na Vzhodu.[13] Še bolj čudno pa bi bilo, da bi odlomek sestavil semit in tako žrtvoval Jeruzalem za Rim!

Integriteta Matejevega besedila

Ker ni mogoče več spodbijati pristnost Matejevega besedila, imajo tudi radikalni kritiki Jezusove besede za pristne, vendar mislijo, da Jezus ni obljubil Petru prvenstva pri Cezareji Filipovi, ker se obljuba prvenstva miselno ne sklada z okoliščinami Cezareje Filipove, ampak nekdaj pozneje, najbolj verjetno med trpljenjem (O. Cullmann), če ne celo po vstajenju, ko se je posebej prikazal Petru (prim. Lk 24, 33; 1 Kor 15, 5).[14] V 19. vrstici se podobe res tako hitro vrstijo, da je malo verjetno, če je Jezus vse to povedal v eni sapi. Poleg tega se podobe: skala — ključi — vezati in razvezati tako slabo nanašajo druga na drugo, da je sedanja oblika prej strnitev različnih Jezusovih izjav v enoto kot zapis enega samega govora. Razlagavci razpravljajo o celovitosti ali integriteti Mt 16, 17—19.

Oscar Cullmann misli, da bi utegnile biti okoliščine, ki jih omenja Lk 22, 31—34, kjer Jezus naroča Petru, naj brate potrdi v veri, naravni zgo-

13 Več o tem glej P. Gaechter, n. d., 522.

14 Mišljenje nekaterih razlagavcev omenja J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1968, 188.

dovinski kontekst za Mt 16, 17—19. Neposredna bližina Jezusove smrti, posebno pa dejstvo, da je Jezus med zadnjo večerjo res govoril o svoji smrti, omogoča pravilno razumevanje Jezusovih besedi o ustanovitvi Cerkve.[15] Najbolj presenetljivo pa je, da se Jezusova obljuba Petru »kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih,« skoraj dobesedno ponovi v 18, 18, le s to razliko, da Jezus prvič obljublja samo Petru pravico zavezovati in razvezovati, drugič pa vsem dvanajsterim. Malo je verjetno, da bi Jezus dvakrat isto govoril. Še manj je verjetno, da bi Jezus najprej samo Petru obljubil pravico zavezovati in razvezovati in pozneje isto obljubil vsem dvanajsterim. V tem primeru bi bile besede, ki jih je prej govoril Petru, pozneje precej razvrednotene. Petrova prednost bi bila izenačena s pravicami dvanajsterih, zato je bolj verjetno, da je Jezus te besede naslovil vsem hkrati in ob isti priložnosti, ki pa ni identična z okoliščinami Cezareje Filipove; izročilo pa je pozneje besede, ki so bile namenjene vsem dvanajsterim, posebej naobrnilo na Petra. V prepričanju, da je Jezus obljubil pravico zavezovati in razvezovati v najbolj polnem pomenu Petru, je izročilo spremenilo Jezusovo obljubo iz množinske oblike (Mt 18, 18) v edninsko (Mt 16, 19c) in jo v tej obliki navezalo na vrstico 18. Povezava je bila mogoča tudi zato, ker je bil v Mt 18, 18 isti ritem kakor v Mt 16, 19. V tem povezovanju se jasno kaže prepričanje prve Cerkve, da ima Peter vodilno vlogo v Cerkvi, kakor tudi prepričanje, da je Jezus obljubil pravico zavezovati in razvezovati dvanajsterim.[16]

Zakaj Jezusova obljuba Petrovega prvenstva manjka v Markovem in od njega odvisnem Lukovem evangeliju?

Popolnoma nevzdržna in naravnost zlobna je trditev, pravi Adolf Schlatter, da Mt 16, 17—19 ni pristna Jezusova beseda, ampak Matejeva stvaritev ali povzetek nekega, doslej še neznanega drugotnega izročila. O kakšnem drugotnem viru v Matejevem besedilu ni nobene sledi. Izrekov tudi ni mogoče izdvojiti iz sedanjega sestava, če nočemo pripovedi uničiti. Vse je tako spretno spojeno v celoto, da je kot iz cela zlito. Na Petrove besede »Ti si Kristus« se tesno vežejo Jezusove besede »Ti si Peter«. Jezusova izjava je stilistično oblikovana po Petrovi, kar pomeni, da se ne nanaša na kar koli, ampak samo na Petrovo veroizpoved. Matej ni samovoljno oblikoval Jezusovih besedi. Takšno mnenje nima nobene opore v besedilu. Imena Peter za poimenovanje Simona si ni izmislil Matej in to ime ni imelo nikdar drugačnega pomena, kot ga ima v Mt 16, 18. Tudi o oblasti, ki jo bodo imeli učenci, je Jezus govoril večkrat, najbolj nazorno v nagovoru, preden jih je poslal v misijonsko prakso. Jezusov nagovor učencem v Mt 10, 13—15 je otipljiva vzporednica Mt 16, 19 in vendar tam ne gre za nikakršno Matejevo stvaritev.[17] Zato se je treba prej vprašati, zakaj Marko ne omenja Jezusove obljube Petrovega prvenstva, kot pa, če je Matejev zapis Jezusove napovedi avtentičen.

---

15 Navaja P. Bonnard, L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 242.
16 Prim. P. Gaechter, n. d., 534. 535.
17 A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus,6 Stuttgart 1963, 514.

Jezusov razgovor z apostoli sta Marko in Luka okrnjeno zapisala. Težko razumemo, da Jezus ne bi na odgovore učencev nič dejal. Še bolj nenaravno pa je, če je na Petrov pravilen odgovor molčal oziroma mu samo strogo zapretil, naj o njem z nikomer ne govori. Če je vse res tako potekalo, kot poroča Marko (in od njega odvisni Luka), potem ni dvoma, da je Jezus takrat bolj mislil na svoje trpljenje kot na ustanovitev Cerkve. Jezusu se je nudila priložnost, da ob Petrovi izjavi: »Ti si Mesija« razodene polni pomen Mesijeve osebe. Mesija ne bo samo zmagoslavni kralj, ampak prej trpeči božji služabnik. Trpljenje je tista stran Mesijeve osebe, na katero do takrat še ni nihče mislil in vendar je trpljenje integralni del Mesijeve osebe. Marko je s tem, da ne omenja Jezusove obljube Petrovega prvenstva, bolj približal Petrovo veroizpoved napovedi Jezusovega trpljenja. Marko je bolj zazrt v dejanske zgodovinske okoliščine in zato ne razgrne Petrove izpovedi v celovitem pomenu, čeprav dobro ve, kaj pomeni beseda Mesija v povelikonočnem času. Takrat ni bilo več nevarnosti, da bi kdo besedo razumel v političnem pomenu. Jezus je z vstajenjem pokazal pravo fiziognomijo božjega Maziljenca. Jezus ni politični, ampak duhovni Mesija. Medtem ko je Matejeva oblika Petrove izpovedi odsev povelikonočne vere, izraža Markova predvelikonočno miselnost. Matej gleda s povelikonočnega stališča nazaj v preteklost, Marko pa iz dejanskih okoliščin meri v prihodnost. Matej daje Petrovi izjavi nadčasovno razsežnost, Marko pa konkretno zgodovinsko, vendar ni med njima nikakršnega miselnega nasprotja.[18] Marko ne omenja Petrovega prvenstva zato, ker se ni zanimal za organizacijo vidne Cerkve, ampak za Jezusovo osebo in njegovo poslanstvo.[19] Če hočemo obnoviti stvarni potek dogodkov pred Cezarejo Filipovo, potem je Markovo poročilo v sedanji obliki torzo[20], ker ne vsebuje Jezusovega odgovora na zastavljena vprašanja učencem, kakor ga vsebuje Matejevo; če pa upoštevamo njuno teološko gledanje, pa v razlikah ni nasprotja. Evangeliji pa so prej teologija kot protokoli.

BOŽJA BESEDA V ČLOVEŠKI PREOBLEKI

Božja beseda je tako namenjena nam, kot je bila namenjena tistim, katerim je bila prvič izgovorjena. V njej moramo odkriti življenjsko moč. To storimo z razlago, ki božjo besedo posedanji in aktualizira. Kako, naj pokaže razlaga.

I. Bilanca Jezusove dejavnosti in Petrova veroizpoved

v. 13 Ko pa je Jezus prišel v kraje Cezareje Filipove, je svoje učence spraševal: »Kaj pravijo ljudje, kdo je Sin človekov?«

Kraj dogajanja sinoptiki ne navajajo enako. Najbolj nedoločeno se izraža Luka. On sploh ne pove, kje se je to zgodilo, ampak začenja poročilo: »Nekoč, ko je bil Jezus **v molitvi na samem**« (9, 18). Ker pravi, da je Jezus molil, na poseben način poudari pomembnost Petrove veroizpovedi.

---

18 Prim. R. Schnackenburg, Das Evangelium nach Markus I. del, Düsseldorf 1966, 209 sl.
19 M.-J. Lagrange, Évangile selon saint Matthieu,[3] Paris 1927, 216.
20 A. Oepke, navaja P. Gaechter, n. d., 523, op. 18.

Luka vedno omenja pred ključnimi dogodki Jezusovega življenja Jezusovo molitev, na primer: pri krstu (3, 21), po ozdravljenju gobavca (5, 16), pred izborom apostolov (6, 12), pred spremenjenjem na gori (9, 28), preden je učence naučil moliti očenaš (11, 1) itd. Samo iz Matejevega in Markovega soglasja zvemo, da se je to zgodilo v bližini **Cezareje Filipove**, ne v mestu ali v neposredni bližini, ampak »ko je Jezus šel **v vasi** Cezareje Filipove« (Mr 8, 27).

Cezareja Filipova leži na skrajnem severnem delu Palestine, na geografski višini mesta Tir, približno 40 km zračne črte severno od Genezareškega jezera. Sprva je bilo to majhno naselje na pobočju južnega podaljška gore Hermon. Naselje je bilo znano po starem svetišču, posvečenem bogu Panu. Po njem se je okolica imenovala Paneas, to je današnji Banijas. Cesar Avgust Veliki je dal Panejo Herodu Velikemu, ki je postavil cesarju na čast tempelj na skalnati pečini. Pod njo je bila velika zijalka, iz katere je vrel eden od treh Jordanovih izvirov. Po ljudskem verovanju je bila zijalka povezana z jezerom Phiale in po tem podzemeljskem rovu se je lahko prišlo iz dežele poganov v Sveto deželo.[21] Nekoč so mislili (npr. Immisch), da so prav te okoliščine: skalnata pečina, tempelj, zijalka, ki naj predstavlja podzemlje, navdihnile Jezusova, da je Petru dejal: »Ti si skala . . .«, vendar to ne more biti res, ker Jezus sploh ni prišel v mesto (prim. Mt 16, 13; Mr 8, 27), ampak v vasi Cezareje Filipove.[22] Cezareja je bila takrat mesto. Leta 3 ali 2 pred Kristusom je četrti oblastnik (tetrarh) Filip naselje povečal v mesto in ga izbral za svojo prestolnico.

Jezus se je najbrž namerno umaknil na skrajni sever Palestine in tam učence vprašal, kaj menijo o njem. Tu je učencem laže razodel svoje mesijanstvo, ker so tod živeli pretežno pogani, kot bi ga v nacionalistični Judeji ali Galileji, kjer bi Judje Jezusovo razodetje razumeli preveč politično. Zato ima Cezareja Filipova ne le krajevni, ampak tudi teološki pomen.

Jezus učencev pravzaprav ni vpraševal, naj mu povedo, kaj mislijo ljudje o njem, ker glagol »vprašati« (ερωταω) v Matejevem izrazoslovju ne pomeni »vpraševati po nečem, kar sam ne veš«, ampak vpraševati ali bolje razpravljati o Jezusovi osebi. Matej hoče reči, da Jezus učencev ni vpraševal zato, ker sam ne bi vedel, kaj ljudje mislijo o njem, ampak da jim bo na podlagi odgovorov razodel skrivnost svoje osebe. Jezus je hotel z vprašanjem učence osvestiti, kdo je. Jezus ne vprašuje zaradi sebe, ampak zaradi učencev, zato Jezusovo vprašanje ni najprej bilanca Jezusove dejavnosti, ampak priložnost, da se bo ob odgovorih učencem tako jasno razodel, da ga bodo zmožni oznaniti vsemu Izraelu in o njem prepričati ves svet.[23]

Pri Marku in Luku Jezus vprašuje v 1. osebi: »Kaj pravijo ljudje, **kdo sem?**«; pri Mateju pa v 3. osebi: »Kdo je Sin človekov?«. Mnogi so mislili, da je to Matejeva predelava Jezusovega vprašanja in v tem videli dokaz, da je Matejevo poročilo poznejša predelava dogodka samega. Matej je zato predrugačil Jezusovo vprašanje, da je krepkeje naglasil nasprotje med Sinom človekovim v v. 16 in Sinom božjim v v. 17. Kdor tako misli, po-

[21] Navaja A. Schlatter, n. d., 503.
[22] Prim. M.-J. Lagrange, n. d., 322.
[23] Prim. P. Bonnard, n. d., 243.

zablja, da Jezus v sinoptičnih evangelijih sebe stalno označuje s Sin človekov, zato ima Matejeva oblika Jezusovega vprašanja natančno isti pomen kot Markovo in Lukovo. Jezus vprašuje o sebi.

v. 14 **Odgovorili so: »Nekateri, da je Janez Krstnik, drugi: da Elija, zopet drugi, da Jeremija ali kdo izmed prerokov«.**

Odgovori učencev so zelo podobni Herodovemu mnenju (prim. Mr 6, 14—16; Mt 14, 1; Lk 9, 7—9). Najrazličnejšim mnenjem je skupno to, da je Jezus neka izjemna oseba. Ljudje so na splošno mislili, da bi utegnil biti božji poslanec, ki naj ljudi spomni, da Bog je in da je očitno posegal v zgodovino izvoljenega ljudstva. Takrat so ljudje spet zavzeto pričakovali božji poseg v zgodovino. Bog se bo razodel, da bo ljudstvo sodil in zveličal. V paleti mnenj razberemo, da je šlo za nekaj izjemnega.

Matej navaja tri vrste odgovorov. Najbolj nesmiselno je bilo mnenje, da je Jezus Janez Krstnik, za katerega so mislili, da je, ali vstal od mrtvih ali sploh ni bil zares mrtev (prim. Nero redivivus). Mnenje je nesmiselno zato, ker je Jezus prej nastopil v javnosti, kot so vrgli Janeza v ječo. To je bilo mišljenje ljudi, ki so bili tako ali drugače odvisni od Herodovega dvora.

V smislu Malahijeve prerokbe 3, 23 so Judje pričakovali ponovni Elijev prihod na svet pred Mesijevim razodetjem, čeprav nikomur ni bilo jasno, kako se bo to zgodilo. Najbolj nesmiselno je bilo verovati, da se bo Elija, prerok 8. stoletja pred Kristusom, ponovno rodil. To mnenje je ovrgel Jezus in dejal, da je Elija pravzaprav Janez Krstnik (prim. Mt 11, 10; Lk 7, 27).

Končno samo Matej omenja, da je ljudstvo Jezusa enačilo tudi z Jeremijem. Zakaj ravno z njim? Ali je zmotno mislilo, da bo tudi Jeremija spet prišel na svet pred Mesijevim prihodom in bo ljudstvo poklical k spreobrnjenju, kot je to storil pred razdejanjem Jeruzalema (586), ne vemo. Povod za takšno mišljenje bi utegnilo biti poročilo druge knjige Makabejcev (prim. 2 Mkb 2, 1—8; 15, 13—16), da je Jeremija skril skrinjo zaveze v neznano goro, kjer bo ostala, »dokler Bog ne zbere zopet ljudstva in izkaže usmiljenja« (2 Mkb 2, 7). Ljudstvo je najbrž Jezusa enačilo z Jeremijem zato, ker ga je takrat imelo za največjega preroka. To spričuje tudi judovska zvrstitev starozaveznih knjig, ki postavlja Jeremija na prvo mesto med preroki, takoj za zgodovinskimi knjigami stare zaveze. Sicer pa edino Matej izrecno omenja Jeremija že enkrat poprej (2, 17).

v. 15 **Reče jim: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?«**

Evangelisti nič ne poročajo, kako so odgovori učencev Jezusa zadovoljili. S tem najbrž hočejo reči: ljudstvo je vedelo, da je Jezus božji poslanec, vendar ni prepoznalo pomena njegovega poslanstva. Zato Jezus vprašuje dalje. Sedaj se obrača naravnost k njim. V smislu izvirnika je Jezus tako vprašal učence, da je nasprotje med mnenjem množic in mnenjem učencev močno umiljeno. Vprašanje se je nekako takole glasilo: »In vi, mar ne veste nič drugega povedati o meni?« Seveda glagola biti (ετναν) v vprašanju »Kdo sem?« ne smemo razumeti v smislu klasične grščine ali v modernem pomenu, ampak v semitskem pomenu. Jezus ne vprašuje učencev o sebi, ampak o tem, kako so se mu notranje približali, koliko so zares njegovi in pripravljeni z njim iti do konca. Jezus ne pričakuje samo

umske deklaracije, ampak celovito pripadnost. Glagol biti pomeni v semitskem jezikovnem območju »pripadati nekomu«; pomeni to, kar je pozneje dejal apostol Pavel: »Vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23).

Jezus vprašuje vse učence, ne samo Petra. Pred vse stavi izbiro, ali hočejo z njim ali ne. Vsak se mora sam osebno odločiti in pokazati, kakšen je njegov odnos do Jezusa in do Očeta, ki ga Jezus oznanja. Pokazati mora, ali mu res nedeljeno pripada ali ne. Vprašanje učencem je mnogo daljnosežnejše, kot je bilo vprašanje, kaj menijo ljudje o njem. Za pravilno razumevanje vrstice 18, kjer Jezus odgovarja Petru na zastavljeno vprašanje, ne smemo prezreti dejstva, da se Jezus obrača k vsem dvanajsterim.

v. 16 **Spregovoril je Simon Peter in rekel: »Ti si Kristus, Sin živega Boga«.**

Ker je Jezus vprašal vse, je Peter odgovoril v imenu vseh dvanajsterih. S Petrom so isto mislili in čutili vsi apostoli, čeprav je Jezus osebno pohvalil samo Petra. Da je Peter odgovoril v imenu vseh, je bolj pripisati njegovemu sangviničnemu značaju kot pa pravici, da zastopa dvanajstere. Evangelisti nič ne povedo, da bi bilo Petru do takrat kdaj naročeno, naj zastopa apostole, čeprav je imel v apostolskem zboru nekatere prednosti, ki mu jih je podelil Jezus. Vsekakor je bila njegova izjava pogumno dejanje, saj je izpovedal prepričanje, ki je bilo nasprotno javnemu mnenju. Množica ni imela Jezusa za duhovnega Mesija, o političnih namerah njegovega poslanstva pa si tudi ni bila na jasnem.

Petrova izpoved ni akademska definicija Jezusove biti, ampak izraz resnične privrženosti Jezusu. Najboljši komentar Petrove veroizpovedi je različica v Janezovem evangeliju: »Gospod, h komu pojdemo? Besede večnega življenja imaš in mi verujemo in vemo, da si ti Kristus, božji Sin« (Jan 6, 68. 69). Peter je Jezusu priznal prav to, kar je ljudstvo na njem odklanjalo. Jezus kot Mesija ne prihaja samo od Boga, ampak prihaja, da bo Izrael povrnil k Bogu. Posebno Lukova oblika »Ti si božji Maziljenec« močno dviga Petrovo izjavo v religiozno območje. Jezus je čisto nekaj drugega kot posvètni ali politični Mesija.

Katoliški razlagavci (P. Overney, M.-J. Lagrange, P. Gaechter) menijo, da je Peter s tem izpovedal dve resnici: Jezus je Mesija in Jezus je Sin božji; nekatoliški (O. Cullmann, P. Bonnard) pa trdijo, da je »Sin živega Boga« sinonim za »Ti si Mesija« in zato oba izraza pomenita isto: Jezus predstavlja Boga med ljudmi. Pravilno pojmovanje Petrove izjave je odvisno predvsem od izraza »Sin živega Boga«.

Izraz »živi Bog« je znan iz stare zaveze. Tako so v stari zavezi označevali Jahveja, kadar so naglašali njegovo prisotnost in delovanje v zgodovini. Jahve (Bog) posega v zgodovino zato, da ljudstvo sodi in rešuje. Ker deluje v dobro svojega ljudstva, so ga imenovali »živi Bog« (prim. 5 Mojz 5, 23; Iz 37, 4; Jer 5, 2 itd.) in obenem naglasili razliko med Jahvejem in maliki, ki imajo tudi oči, pa ne vidijo, ušesa, pa ne slišijo, usta, pa ne govore. Maliki so mrtvi bogovi, Jahve pa je zato, ker deluje, »živi Bog«. Ko pravi Peter, da je Jezus »Sin živega Boga«, dejansko izjavlja, »da je Bog obiskal svoje ljudstvo« (prim. Lk 7, 16), da ga bo rešil (prim. Mt 1, 21; Lk 1, 77). Matejev pristavek ni kristološki, ampak soteriološki. Ker bolj naglaša Jezusovo poslanstvo kot njegovo bit, dejansko z drugim izrazom

Matej ne pove nič več kot s prvim. V Petrovih ustih sta enakovredna izraza;[24] oba označujeta eshatološko naravo božjega poslanca, ki je prišel na svet »zaradi nas in zaradi našega zveličanja« (nicejsko-carigrajska veroizpoved).

Jezus pa je pravi Mesija samo zato, ker je božji Sin. Njegova bitna enakost z Očetom je omogočila, da se je razodel tako, kot se dejansko je. Njegov nastop je dejansko manifestacija božanstva, zato dostavek »Sin živega Boga« posredno razodeva tudi njegovo bit.

II. Jezus obljubi Petru najvišjo oblast

v. 17 **Jezus mu je odgovoril: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, zakaj meso in kri ti nista tega razodela, ampak moj Oče, ki je v nebesih«.**

Jezus odgovarja samo Simonu, čeprav drugih izrečno ne izključi. Ker je Jezus vprašal vse in ker je Peter odgovoril v imenu vseh, morajo biti v Jezusovem blagrovanju Petru nekako vključeni tudi drugi apostoli.

Jezus v evangelijih Petra nikdar ne imenuje drugače kot Simon (edina izjema je Lk 22, 34) ali tako, da imenu pristavi še ime njegovega očeta, torej »Simon, Janezov sin« (prim. Jan 1, 42; 21, 15). Namesto Jona se pri Janezu obakrat imenuje Simonov oče »Janez«. Nedvomno gre za isto osebo, zato utegne biti Jona okrajšano ime Janez (hebr. Johanan) ali pa samo malomarna izgovorjava imena Johanan. Galilejci niso izgovarjali goltnikov (prim. Mt 26. 73), zato se je ime Johanan obrusilo v Jona.[25]

»Meso in kri« je tipično judovsko označevanje človeškega nasproti božjemu. Jezus mu pravi, da tega ni spoznal po lastnem, človeškem umovanju, ampak vidi v tem nekaj božjega. Božjega vpliva ne smemo razumeti, kakor da je Peter v tistem trenutku prejel neko razsvetljenje, kajti njegova izpoved je hkrati tudi prepričanje vseh drugih, o teh pa ni najmanjše slutnje, da bi prejeli kakšno razsvetljenje od zgoraj. Božji vpliv kvečjemu moremo razumeti tako, da so bili Peter in apostoli stalno obsijani z božjo bližino. Ko so Jezusa poslušali in bili priče njegovih čudežev, se je v njih nekaj gradilo. Nenehno Jezusovo razodevanje, čeprav samo posredno, je Petra usposobilo, da je sedaj izrekel odločilni da, zato je njegova veroizpoved sad razodevajočega se Boga in njegovega sodelovanja s tem razodetjem.[26] Petrova izpoved je hkrati božja in človeška dopoved.

v. 18 **Pa tudi jaz tebi povem: Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev in peklenska vrata je ne bodo premagala«.**

Jezus je oblikoval svoj odgovor po Petrovi izpovedi. Odgovoril mu je natančno tako, kot zahteva orientalska vljudnost: na pozdrav je treba odgovoriti s še bolj vljudnim pozdravom.

Jezusovo izjavo težko slovenimo tako, kot se je glasila v aramejščini. V istem stavku se dvakrat pojavi ista beseda »kefa«, ki pa nima obakrat istega pomena: prvič je lastno ime — Peter, drugič pa tvarno ime — skala. Jezus je torej Simonu rekel: »Ti si kefa (Peter) in na to kefa (skala) bom . . .«. Obakrat je uporabil tvarno ime »skala«, iz česar sledi, da je Petra

[24] Prim. P. Bonnard, n. d., 244. 245.
[25] J. Jeremias, Abendmahlsworthe, 195; navaja P. Gaechter, n. d., 522.
[26] P. Gaechter, n. d. 524. 525.

res označil kot skalo, čeprav mu s tem ni dal novega imena, kajti Jezus in apostoli so Petra še naprej imenovali Simon in ne Peter (edina izjema je Lk 22, 34). Šele po vnebohodu so začeli Simona imenovati Kefa. Pavel ga v svojih pismih osemkrat tako imenuje in samo enkrat Peter. Vse do II. stoletja po Kr. ni znan en sam primer, da bi se kdo imenoval Peter. Tvarno ime kefa je bilo povzdignjeno na raven osebnega imena šele po II. stoletju. To se je zgodilo zato, ker je Simon res izvrševal takšne funkcije v prvi Cerkvi, da so ga zaradi njih kristjani iz judovstva imenovali Kefa, kristjani iz poganstva pa Petros, kar pomeni v grščini isto kot v aramejščini kefa.[27] Peter je daleč bolj znan kot drugi apostoli. Sv. pismo nove zaveze ga omenja 154-krat, medtem ko se »učenec, ki ga je Jezus ljubil« (Jan 13, 23), omenja samo 34-krat, ostali pa še manjkrat.

Izjava »Ti si skala« se neposredno nanaša samo na Simona. Samo tako lahko razložimo nastanek osebnega imena Peter. Jezus je Simona določil za skalo, to se pravi za granitni temelj svoji Cerkvi. To je postal šele po vstajenju, ko je Jezus začel graditi Cerkev. Dokler je bil Jezus na zemlji, Simon še ni bil skala.

»Na to skalo bom sezidal svojo Cerkev«. Orientalec se rad izraža slikovito, zato tudi Jezus govori v prispodobi, čeprav misli na duhovno skupnost, Cerkev. Jezus govori, kot bi gradil tvarno stavbo. Palestinski človek se je zavedal, da bo gradnja trdna samo, če bo postavljena na trdna skalnata tla (prim. Mt 7, 24 sl.). Takšen trden temelj bo Cerkvi Peter. Jezus jo bo zgradil na Petrovi osebi, in sicer na Petru kot apostolu, in tistem, ki je izpovedal vero vanj, ne pa na njegovem značaju, ker se je kmalu pokazal nevreden (prim. Mt 16, 23; Mr 8, 33), ali na njegovi veri oziroma njegovi veroizpovedi, kot so nekdaj naglašali protestanti, češ, Jezus je res rekel Simonu: »Ti si Peter, toda na to skalo« — in pokazal je nase — »bom sezidal svojo Cerkev«. Trditev so opirali na nauk sv. pisma, da je Kristus sam vogelni kamen Cerkvi (prim. 1 Pet 2, 4—8; Ef 2, 20; 1 Kor 3, 11), apostoli pa njeni stebri (prim. Gal 2, 9). Kristus je tisti, ki gradi in ne Peter. Kristus je vseskozi glavni pobudnik in nosilec oblasti; on nikogar ne pooblašča in na nikogar ne prenaša svoje oblasti, ampak samo obljublja, da bo deloval po Petru.[28] Končno pa je vprašljivo, »ali daje beseda »skala« Petru pravno monarhično vodstveno oblast čez vso Cerkev ali pa le na splošno izrazi neko dvignjeno zgodovinsko mesto prvega spoznavalca, prve priče vstajenja, predstavnika, morda celo voditelja dvanajsterih, ki pa je bistveno na isti ravni kot oni?«[29] In če Kristus obljublja Petru prvenstvo, ni v njej niti najmanjše aluzije, da bo prvenstvo prešlo tudi na njegove morebitne naslednike. Kristusova obljuba velja samo Petru, ne pa njegovim naslednikom.

Iz ugovorov je razvidno, kako zelo se krešejo mnenja ob programatični Jezusovi izjavi.

Gotovo ni Petrova vera ali njegova izpoved tisto, na kar bo Jezus sezidal svojo Cerkev, ampak Petrova oseba. Jezus se razgovarja z apostoli;

---

[27] Petros pomeni »kamen«, ne »skala«, medtem ko aramejska beseda kefa pomeni: skala, pečina, čer. Dobesedni grški prevod kefa je »petra« — skala, pečina. Ker je »petra« žen. spola so kristjani iz poganstva izbrali prvo najbližjo besedo »petros« in z njo imenovali Simona, čeprav »petros« ne pomeni isto kot »kefa«.

[28] Prim. P. Bonnard, n. d., 245.

[29] Pomislek H. Künga navaja V. Truhlar, n. d. 71.,

v ospredju je človek in ne njegove lastnosti. Jezus se ni oziral na človeške lastnosti, saj je končno vsak poklican k zveličanju, ampak je vsakega svobodno poklical. Če bi se oziral na človeške lastnosti, najbrž Juda Iškariota ne bi poklical med apostole. In če imenuje sv. pismo Kristusa »vogelni kamen« (1 Pet 2, 6), »skala« (1 Kor 10, 4), samo naglaša, da od njega prihaja vse zveličanje; če pa Jezus sam imenuje Simona »Skala«, potem sam prenaša nekaj od sebe na Petra; nareja ga za svojega namestnika.

Cerkev ni le skupnost učencev in ne samo eshatološko božje kraljestvo, ampak mesijanska skupnost, ki jo Jezus že ustanavlja, da bo po njegovi smrti oznanjala evangelij vsem narodom (prim. Mt 28, 19; Mr 16, 15). Jezus gleda v prihodnost in misli na čas, ko sam ne bo več vidno na svetu, Cerkev pa bo tudi takrat stala, zato Peter mora imeti naslednika. Petrovo razmerje do Cerkve izhaja iz podobe »skala«. Skala je pri gradnji temelj in samo, če temelj trden, je gradnji zagotovljena notranja in zunanja trdnost. Dokler obstaja stavba, mora nujno imeti tudi temelj, in ker je stavbi obljubljena nepremagljivost, bo gotovo trajala tudi po Petrovi smrti. Petrove funkcije bo treba na zemlji toliko časa izvajati, dokler bo obstajala Cerkev. Jezus si je zamislil takšen ustroj in obstoj Cerkve, da bo imela v Petru in dvanajsterih svoj trajen obstoj. Peter mora živeti v svojih naslednikih. Četudi Jezus nič ne govori o Petrovih naslednikih, nas molk ne sme zavesti, ker vemo, »da se razodetje posreduje po besedah in dejanjih (smeli bi reči tudi v prispodobah ali prilikah) tako, da dejanja pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih besede označujejo; besede pa oznanjajo dejanja in osvetljujejo skrivnost, ki je v njih obsežena (prim. BR I, 2).

Prva resnica, ki jo je Jezus oznanil, ko je nastopil v javnosti, je bila: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15; Mt 4, 17). Božje kraljestvo je osrednja resnica Jezusovega evangelija. V novi zavezi izraz najdemo 122-krat, od tega 99-krat v sinoptičnih evangelijih in kar 90-krat v Jezusovih ustih. Mogli bi reči, da je oznanilo o nastopu božjega kraljestva pridržano Jezusu. Posebno Matejev evangelij je ves prežet s to resnico, da ga kar imenujemo »evangelij božjega (nebeškega) kraljestva«. Vprašljivo je le, ali je božje kraljestvo identično s Cerkvijo, ki jo Jezus ustanavlja?

Čeprav ni nikdar jasno povedano, da bi Jezus kdaj Cerkev enačil z božjim kraljestvom, moremo reči, da sta izraza identična. Zakaj? Mesija je bil obljubljen kot Izraelov kralj (prim. Zah 9, 9), zato mora imeti svoje kraljestvo, ker kralj brez kraljestva nima nobenega smisla. Jezus gotovo ni oznanjal po eni strani nebeško kraljestvo, po drugi pa ustanavljal od njega neodvisno in različno Cerkev. Pogoj za vstop v Cerkev je isti kot za vstop v nebeško kraljestvo. Potrebna je vera v Jezusa kot Mesija. Samo ta vera je ljudi oblikovala v religiozno skupnost. »Nebeško kraljestvo se imenuje Jezusova ustanova, kolikor se nanaša na Boga in večnost; Cerkev ali občestvo vernih (hebr. qahal) pa kolikor se nanaša na ljudi in tostranskost«.[30]

»In peklenska vrata je ne bodo premagala«

Vrata (dver) so veljala nekoč za najmočnejši del utrjenih mest. Kdor je zasedel vrata sovražnega mesta, je dejansko zagospodoval nad sovražni-

[30] P. Gaechter, n. d., 530.

kom (prim. 1 Mojz 24, 60), zato pomeni izraz »peklenska vrata« (pravilno »vrata podzemlja«) isto kot peklensko moč. Vrata so poosebljenje peklenskih sil. Mišljeno je delovanje Bogu sovražnih sil. Jezus izjavlja, da bo Cerkev nepremagljiva. Tudi tiste sile, ki jih slikovito opisuje Janez v Skrivnem razodetju (Raz 13), je ne bodo strle.

v. 19a—b **Dal ti bom ključe nebeškega kraljestva.**

Te Jezusove besede na splošno najbolj napačno razumemo; Petra si predstavljamo kot vratarja, ki ljudi spušča v nebesa. Podoba ključev spontano prikliče službo vratarja. V stari zavezi in pri Judih v Jezusovem času je izročitev ključev res pomenila prenos oblasti od gospodarja na podložnika, toda Jezusovo izjavo moramo interpretirati v duhu evangeljske miselnosti.

Jezus Petra pooblašča za učitelja. Peter in z njim vsi enajsteri bodo čuvarji in avtentični razlagavci Jezusovega nauka in ne »kakor učitelji postave, ki so vzeli ključ do spoznanja: sami niso vstopili in tistim, ki so hoteli vstopiti, so zabranili« (prim. Lk 11, 52). Peter bo imel oblast nad božjim ljudstvom v tem, da ga bo poučeval in ko jih bo prav poučil, jim bo tudi omogočil zveličanje. »To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga« (Jan 17, 3). Samo pri Petru je resnica. Samo on razsoja v moči Kristusovega pooblastila med resnico in zmoto ali z drugimi besedami »ljudi sprejema v nebeško kraljestvo oziroma jih iz njega izključuje. Kdor je stanovit v nauku apostolov (prim. Apd 2, 42), je sprejet, kdor se z njim razhaja, je izključen. Ključ do avtentičnega spoznanja Boga ima Peter oziroma v smislu Mt 18, 18 in Jan 20, 23 ves apostolski kolegij.

v. 19 c—d **Kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.**

Jezus ne pravi, da bo Bog naknadno potrdil, kar bo Peter storil na zemlji, ampak da bo sam po Petru zavezoval oziroma razvezoval. Trpna oblika glagola »zavezano« oziroma »razvezano« meri na Boga (passivum theologicum). Subjekt glagolov »zavezovati« in »razvezovati« je Bog, ne Peter. V Petru, ki bo deloval na zemlji, bo deloval Bog.

III. Jezus prepove učencem, da bi ga razglašali in prvič napove svoje trpljenje

Spoznati resnico je velika stvar. Demokrit je dejal, da je spoznanje ene same resnice več vredno kot vse perzijsko cesarstvo. Zato ni čudno, če so bili apostoli navdušeni, ko so jasno spoznali, kdo je Jezus. Navdušenje bi jih utegnilo zavesti, da bi ljudem to pripovedovali. S tem bi Jezusu bolj škodili kot koristili, ker ljudje niso razumeli Jezusovih hotenj. Če bi apostoli ljudem pripovedovali, da je Jezus Mesija, bi povzročili v njih dvojno razočaranje. Najprej zato, ker so si ljudje predstavljali drugačnega Mesija, kot je bil Jezus, in če bi zagotovo vedeli, da je Jezus tisti Mesija, ki ga že stoletja pričakujejo, bi ga prej zavrgli, »preden je prišel njegov čas« (prim. Jan 7, 6), ker bi se čutili prevarani v političnih težnjah. Razočarani pa bi bili zato, ker pred veliko nočjo ne bi doumeli, čemu mora Mesija trpeti. Trpeči Mesija ni bil združljiv z njihovo predstavo Mesije, pa naj bi bil Jezus politični ali duhovni Mesija. Šele po veliki noči so razumeli, »kako zelo je bilo potrebno, da je Mesija trpel in tako šel v svojo slavo« (prim. Lk 24, 26). Zato Jezus učencem prepoveduje, naj ljudem ne pravijo, da je

Mesija. Prepoved se veže z Jezusovo mesijansko skrivnostjo. Jezus jo je prvič javno razodel šele pred sodnim procesom pred sinedrijem (prim. Mt 26, 64; Mr 14, 62). Takrat pa ni bilo več nevarnosti, da bi ga napačno razumeli, ker se je napoved trpljenja že uresničila.

SKLEPNE MISLI

Zborno ali monarhično vodenje Cerkve?

Peter ne živi sam zase. Skupaj z enajsterimi je bil v Jezusovi šoli. Z učenci se je počutil eno in z njimi sestavljal apostolski zbor. V Cezareji Filipovi je najtesneje povezan z enajsterimi. Enost apostolskega zbora se kaže:

— v seznamih apostolov (Mt 10, 2—4; Mr 3, 16—19; Lk 6, 14—16; Apd 1, 13). Peter je prvi med dvanajsterimi, vendar eden med njimi in v najtesnejši povezanosti z njimi.

— V obljubi zavezovati in razvezovati (Mt 18, 18) in v dejanski podelitvi pravice »odpuščati grehe ali jih zadržati« (Jan 20, 23). Jezus je vsem dvanajsterim izročil isto oblast, ki seže od pekla do neba. Apostolska oblast sega na duhovno področje. Cerkev je duhovna ustanova in v njej imajo dvanajsteri iste duhovne pravice.

— V Jezusovem vprašanju: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« Jezus ne vprašuje samo Petra, ampak vse dvanajstere.

— V Jezusovi prepovedi, naj ga ne razglašajo. Prepoved velja vsem, ne samo Petru, kar je mogoče razumeti samo tako, da so vsi dvanajsteri mislili o Jezusovem mesijanstvu isto kot Peter.

— V Jezusovem naročilu, naj gredo in oznanjajo evangelij vsem narodom (Mt 28, 19) oziroma »vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15).

Bilo bi čudno, če bi Jezusova pohvala (Mt 16, 17) veljala samo Petru. Jezus izrečno drugih ne izključi, kar pomeni, da jih v Petru vključno blagruje. Peter ni zunaj apostolskega zbora, ampak znotraj in z njim. Tako tudi Petrov naslednik ni »nad Cerkvijo ali zunaj nje, ampak v Cerkvi, s Cerkvijo in za Cerkev«.[31] Zborno vodenje Cerkve je bliže Jezusovemu hotenju kot monarhično, čeprav je res, da so Petru vse prednosti Mt 16, 17—19 lastne tako, kot so drugim vsem skupaj. Nobenemu niso bile tako izročene kot Petru. Nihče ni stopil svojevoljno na njegovo mesto, če ni bil dosegljiv, ampak so sklicali koncil (prim. Apd 15).

Ves Peter živi v svojih naslednikih

Kakor Peter ni samo tisti, ki je izpovedal vero v Kristusa in zanj dal svoje življenje, ampak tudi tisti, ki mu je branil trpeti in ga celo zatajil, tako tudi njegovi nasledniki uresničujejo vsega Petra. Najbrž ni naključje, da ga evangelisti takoj za veroizpovedjo predstavijo kot skušnjavca, ki se upira Jezusovemu zveličavnemu načrtu. V tem je namig, da mu bodo nasledniki podobni v kreposti in slabosti. Spomnimo se izmišljenih in resničnih skušnjavcev v Petrovi službi, od lažnive papežinje Ivane do malo vrednih Petrovih naslednikov (Sergij III., Janez XII., Aleksander VI., Julij II.,

[31] Prim. V. Truhlar, n. d. 69.

Bonifacij VIII.), ki so bili prej drugo kot pastirji Kristusove črede. Senčne strani Petrovih naslednikov celo bolj naglašajo kot sončne, da bi osramotili Cerkev. Mi jih odkrito priznamo, ker prav v njih vidimo, da Cerkev ni delo slabotnih ljudi, ampak je Kristusova ustanova in da Petra ni postavil za njega poglavarja zaradi njegovih moralnih kvalitet, ampak ker je tako hotel. Tudi tu velja Pavlova beseda: »Moč se v slabosti spopolnjuje« (2 Kor 12, 9) in vidno razodeva nevidna Jezusova pomoč.

Petrovo prvenstvo ni oblastnost, ampak služenje

Peter je Jezusov namestnik. In kakor Jezus ni prišel zato, da bi se mu streglo, ampak da bi sam stregel (prim. Mt 20, 28), tako mu mora biti v tem najprej podoben njegov namestnik. Če Petrov naslednik primata ne bo umeval kot samodržno duhovno silo nad duhovno podrejenimi, bosta tudi pravoslavni in protestantski teolog morala priznati, da **služitveni primat** enega v Cerkvi ni proti sv. pismu.[32] Oblastnost odbija, ljubezen privlači.

Tako pojmovano prvenstvo ne bo več jabolko razdora, ampak uresničenje Kristusove želje, »da bodo vsi eno« (prim. Jan 17, 11).

Povzetek. FRANCÈ ROZMAN: TI SI PETER.

Avtor najprej kritično obravnava zgodovinsko zanesljivost evangeljskih poročil o Petrovem prvenstvu, zlasti Mt 16, 17—19 (I), nato razlaga Matejevo besedilo (II) in končno iz njega povzema versko-spodbudne resnice (III).

Zusammenfassung. FRANCE ROZMAN: DU BIST PETRUS.

Der Verfasser behandelt zuerst die geschichtliche Zuverlässigkeit der evangelischen Berichte über Petrus. Primat, besonders Mt 16. 17—19 (I), er deutet dann den Text (II) und schöpft daraus religiös-erbauliche Wahrheiten.

Résumé: FRANCE ROZMAN, TU ES PIERRE.

Dans la première partie de son étude, l'auteur étudie la question de l'historicité des documents évangéliques référents à la primauté de Pierre, surtout Mt 16, 17—19. Ensuite il analyse minutieusement le passage mentionné. Finalement il établit les vérités religieuses et morales qui se dégagent des textes étudiés.

Literatura

BONNARD P., L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 241—248.
FINKENZELLER J., Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession, Theol.-praktische Quartalschrift 123 (1975) 321—340.
Gaechter P., Das Matthäus Evangelium, Innsbruck—Wien—München 1963, 512—542.
HUCK A. — LIETZMANN H., Synopse der drei ersten Evangelien,[10] Tübingen 1950, 96—98.
LAGRANGE M.-J., Évangile selon saint Matthieu,[3] Paris 1927, 319—329; Évangile selon saint Marc, Paris 1966, 214—220.
LAPPLE A., Die Botschaft der Evangelien — heute, München 1968, 175. 176.
LOHMEYER E., Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 161—164.
LOHMEYER E. — SCHMAUCH W., Das Evangelium des Matthäus,[4] Göttingen 1967, 263—265.
SCHLATTER A., Der Evangelist Matthäus,[6] Stuttgart 1963, 502—518.
SCHNACKENBURG R., Das Evangelium nach Markus I. del, Düsseldorf 1966, 209—215.
SCHNIEWIND J., Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1968, 186—191.
SCHWEIZER E., Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971, 175—185.
TRUHLAR V., Katolicizem v poglobitvenem procesu, Mohorjeva družba 1971, 59—73.
de VRIES W., Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt, Theol — praktische Quartalschrift 124 (1976) 27—40.

[32] Prim. V. Truhlar, n. d., 64. 72.

PREGLEDI

KAR NAJVEČJEGA UPOŠTEVANJA VREDNA LISTINA O POUČEVANJU TEOLOGIJE

Kongregacija za katoliški pouk je izdala smernice za poučevanje teologije na teoloških fakultetah in v semeniščih, namenjenih predvsem teološki izobrazbi prihodnjih duhovnikov. V francoskem izvirniku ima listina naslov »La formation théologique des futures prêtres« (Typis polygl. Vat., Rim 1976). Dokument je precej obširen; saj kljub jedrnatemu slogu obsega kar 55 strani večjega formata. Celotna snov je, če se ne oziramo na uvod in na sklep, razdeljena na štiri dele, vsak pa še pododdelke; celotno besedilo pa je poleg tega še oštevilčeno s 135 številkami. Za lažji pregled podrobne vsebine je ob robu pri vsaki miselni enoti označena njena vsebina.

Kakor hitro se v besedilo teh smernic za »izobrazbo« (če pri tem mislimo na oblikovanje notranjega »obraza«, je slovenski izraz vsaj tako posrečen kakor francoska beseda »formation«, ki opozarja na podelitev notranjega »lika«) prihodnjih duhovnikov res poglobimo, lahko ugotovimo, da gre za zelo pomembno listino — če bodo seveda njene smernice res prišle v prakso, ne pa ostale le papir z lepimi besedami, za katere se pa življenje čisto nič ne zmeni.

I. del je od vseh štirih najkrajši in se nanaša na **»Vidike današnjega položaja«**, na nove zahteve pastoralne službe (št. 4—8) in nove naloge teologije (št. 9—16). »Povečanje pastoralne odgovornosti je prvi razlog, ki obvezuje k posebni skrbi za poglobitev teološke izobrazbe: Nove razmere, kjer bodo morali duhovniki v prihodnosti opravljati svojo službo. Njihovo število se je zaradi splošnega skrčenja števila poklicev zmanjšalo, tako se bodo videli vključene v širši krog apostolskih odgovornosti, ker bodo določene službe zaupane diakonom in vernikom. Zaradi posebnosti, ki jim pripada, bodo duhovniki bolj od blizu pridruženi pastoralni skrbi svojih škofov: prevzeti bodo morali vedno bolj splošne in bolj zapletene [plus complexes] naloge in se udeleževati širnejših pobud, škofijskih in medškofijskih. Takó razširjena pastoralna odgovornost bo seveda zahtevala od njih nenavadno teološko pristojnost in nadpovprečno trdnost v nauku« (št. 4). — »Duhovniki jutrišnjega dne bodo imeli kot pastirji opraviti z bolj odraslimi, bolj kritičnimi, bolj informiranimi ljudmi, potopljenimi v svet, ki je ideološko pluralističen, kjer bo krščanstvo izpostavljeno vsakovrstnim razlagam in že vnaprej sumljivo kulturi, ki postaja bolj in bolj tuja veri. Nemogoče jim bo, da bi veri in cerkvenemu občestvu res služili, kakor je to njihova dolžnost, če ne bodo imeli temeljite [solide] teološke izobrazbe, ki jo je semenišče začelo in se mora nadaljevati vse življenje. Prav takó ne smemo pozabiti, da je teološka kultura mnogih laikov danes zelo napredovala; saj obiskujejo teološke šole in fakultete. Kler bo torej potre-

boval višje ravni priprave« (št. 6). — »Predvidevati je treba, da bo duhovnikova vera sama jutri izpostavljena večjim nevarnostim, kakor v preteklosti. Izkušnja že kaže, s kakšnimi težavami se duhovniki včasih srečujejo, ko gre za zmago nad preskušnjo zaradi nevere in skepticizma, ki sta okrog njih. Duhovniško izobraževanje [formation] mora predvidevati ta težavni položaj; kakó bi mogli duhovniki ostati trdni v veri in v njej potrjevati svoje brate, če ni teološke izobrazbe, ki je na višini današnjega stvarnega stanja?« (št. 7).

Kot nove naloge, ki so postavljene teologiji, listina navaja na prvem mestu prilagoditev teološke govorice novi kulturi: »... Nujno je torej prizadevati si za to, da bi evangelij napravili razumljiv našim sodobnikom. Najti je treba njim prilagojeno govorico. A takšno poslanstvo je preveč pomembno in preveč delikatno, da bi ga prepuščali improvizacijam in pobudam posameznikov. Ravno to je naloga teologije: prispevati k temu delu z znanstveno solidnostjo in z jasnostjo v nauku« (št. 10). Druge naloge so v zvezi z ekumenizmom; z življenjem Cerkve, ki prebuja nova vprašanja, kakršna je treba analizirati in vključiti v vero; v zvezi s socialno stvarnostjo; z znanostmi o človeku [sciences humaines]; v zvezi s teološkim pluralizmom in v zvezi z velikim razvojem teoloških znanosti (št. 10—16).

II. del govori o **»zahtevah, ki jih terja poučevanje teologije«** (Exigences de l'enseignement théologique: str. 10—26).

III. del je najobširnejši in govori o **»orientacijah pri teološkem pouku«** (Orientations en vue de l'enseignement de la théologie: str. 27—47). Ta dva dela sta najdaljša in tudi najvažnejša.

IV. del obsega **»praktične določbe«** (Normes pratiques), ki sledijo iz vsega prejšnjega.

Naj bodo iz celote navedene le nekatere stvari, ki se zdijo vredne posebne pozornosti.

1. Osredotočenost teološkega pouka

Zelo je razumljivo, da je spet in spet poudarjena zahteva po **osredotočenosti** celotnega teološkega pouka in celotne vsebine, ki jo obravnava teologija. V zvezi s tem je zelo naglašena tudi potrebnost osredotočenosti vse evangelizacije, ki naj ji teologija služi (seveda res kot znanost, ne kot sužnja, ki bi ustrezala golemu prakticizmu).

Dokument ugotavlja: »Poučevanje teologije je v mnogih primerih izgubilo svojo enoto: pojavlja se razkosanost [fragmenté] in kažejo se vrzeli; to nas nagiblje k temu, da bi govorili o ‚atomiziranem' teološkem znanju. Zaradi pomanjkanja sistematičnega in celostnega gledanja [vision] človek pogosto izgubi spred oči središčne verske resnice; in ni se treba čuditi, da v takem ozračju dobivajo tla različne modne teologije, večinoma enostranske, delne, mnogokrat slabo utemeljene« (št. 69). — »Ideal enote in sinteze, naj se zdi še tako težak, mora zanimati tako profesorje kakor učence. Tu gre za najbolj pomembno vprašanje: od rešitve tega vprašanja so veliko odvisne učinkovitost študija, njegova življenjskost in praktična koristnost. Tiče se:

a) sinteze različnih naukov;

b) sinteze različnih ravni teološkega dela, npr. eksegeze in sistematične teologije;

c) sinteze med religioznimi znanostmi in religioznimi izkustvi z ozirom na pastoralno delovanje, itn.« (št. 70).

Prav zaradi potrebe po osredotočenju v ureditvi celotnega poučevanja in študija teologije si bo »treba prizadevati za to, da bi dosegli boljši odnos med filozofijo in teologijo in bi složno prispevali k temu, da bi duha študentov bolj in bolj odprli za Kristusovo skrivnost, ki se tiče vse človeške zgodovine, vedno vpliva na Cerkev in deluje predvsem po duhovniški službi (DV 14). V uvodnem kurzu bo skrivnost odrešenja prikazana tako, da bodo učenci mogli dojeti smisel teološkega študija, njegovo zgradbo in njihov pastoralni namen« (št. 71 a). — Dokument poudarja nenadomestljivo vlogo »osebne vneme [l'engagement personnel] učiteljev, ki so prepojeni s tem idealom enote in sinteze, sposobni vključiti vsako točko in vsak podatek v organsko celoto, katere se sami zavedajo in na katero znajo nanašati vsak posamezen premislek. — Iz tega sledi, da so pomembna glavna predavanja [leçons magostrales], ki morajo biti dovolj številna in skrbno pripravljena. Delo v skupinah in ‚seminarjih' bi se moralo prizadevati za boljšo sintezo in uvajanje v znanstveno delo; vendar pa te vaje same po sebi ne morejo nadomestiti predavanj in dati študentom celotnega pogleda na teologijo« (št. 71 c—d).

»Nujno potrebno je uvideti in spoštovati véliko vlogo študijskega direktorja [le rôle capital du directeur d'études], ki mora biti na višini svojega poslanstva in resnično učinkovit. Njegova naloga je, da vzdržuje v profesorskem zboru živo zavest o potrebnosti celotnega in sintetičnega študija: z učitelji se bo moral prizadevati, da prepreči vsako razdrobljenost pouka, vsako polarizacijo na katero izmed vprašanj aktualnosti, vsako težnjo po tem, da bi se zaprli v določene moderne teologije delnih pogledov (npr. teologija razvoja, osvoboditve itn.)« št. 71 g).

Na črti prizadevanja za osredotočenje vsega je tudi pripomba, da se »morda nikdar takó kakor danes ni teologija zavedala, da je **v službi krščanskemu oznanilu, ki naj ga posreduje**« (št. 72). — Na isti črti je tudi naslednja smernica: »Po nauku 2. vatikanskega koncila je sklicevanje na božjo besedo tisto, kar zagotavlja teologiji njeno življenjskost na črti molitve in kontemplacije. To je tista božja beseda, ki se razodeva in deluje v odrešenjski zgodovini in dobiva v Kristusovi skrivnosti svoje živo središče sinteze (prim. BR 24; B 16; DV 14 in 16; M 16). **Verske resnice** postanejo toliko bolj življenjske, kolikor bolje človek dojema njihovo **enoto v Kristusu,** v skladu s tem, kar se takó jasno razkriva pri cerkvenih očetih in v liturgiji. Zato moremo v zasidranosti v sv. pismu, v cerkvenih očetih in v liturgijah videti pač najučinkovitejše sredstvo za odkrivanje življenjske moči teološke izobrazbe. Za ta namen so seveda koristna vsa sredstva in vsi napori, ki smo jih omenili in gredo za tem, da bi dali teološkemu pouku več strnjenosti in več enote« (št. 74).

Zahteva po osredotočenosti vsega teološkega pouka je nato znova naglašena tudi v praktičnih določbah« za ureditev teološkega študija. »Institucionalni«, to je za vse slušatelje obvezni kurz teologije — tako je rečeno — »mora gledati na to, da poda **organski pogled na Kristusovo skriv-**

nost [vision organique du mystère chrétien], v kateri so vsebovane bistvene téme vere in krščanskega življenja. Brez takšne izobrazbe, ki zagotavlja trdnost in rodovitnost vsake nadaljnje specializacije, bi bil duhovniški poklic sam v nevarnosti, da propade. Ne bi bilo mogoče govoriti o temeljni izobrazbi [formation de base], če bi to ali drugo od naslednjih tem izpustili ali obravnavali na hitro in površno: razodetje in posredovanje razodetja s pomočjo izročila in sv. pisma; teza o enem samem Bogu v treh osebah; Bog stvarnik; učlovečenje božjega Sina in človekovo odrešenje (velikonočna skrivnost); Cerkev in zakramenti; krščanska antropologija (milost in božje življenje); eshatologija; krščanska moralka (fundamentalna in specialna); celota [ensemble] sv. pisma (postava in preroki; sinoptiki, sv. Janez in sv. Pavel). K temu pogledu na krščansko skrivnost prispevajo prav takó študij fundamentalne teologije, teološke epistemologije, liturgije, zgodovine Cerkve, cerkvenega prava, pastoralne teologije, duhovne teologije, socialnega nauka Cerkve, ekumenizma in misiologije« (št. 133). — Dogmatična teologija naj dobro upošteva »hierarhijo resnic« (št. 94).

2. Metodični »antropocentrizem«

Dalje je v dokumentu močno poudarjen »metodični antropocentrizem« (št. 76 uporablja prav ta izraz!), kar seveda ni v nasprotju z vsebinskim teocentrizmom oziroma kristocentrizmom (kristocentrizem pa je seveda povsem teocentričen).

V oddelku, ki govori o »življenjskosti in priobčljivosti« (vitalité et communicabilité) teološkega znanja (str. 32—34, št. 72—77), je rečeno: »Če naj teologija postane orodje za priobčevanje vere današnjemu človeku, predvideva in zahteva brez vsakega dvoma, da teolog analizira človekova razpoloženja [dispositions] in njegovo sposobnost za sprejemanje resnic, ki mu jih bo treba predložiti. Teologija se nato prizadeva, da bi izrazila [formuler] resnice ob upoštevanju človekovega 'umskega lika' [de la 'forma mentis' de l'homme], takó da more ta resnica v njegovih očeh dobiti resnično smiselnost [une signification réelle] in življenjsko pomembnost, kar se tiče problemov samih, ki danes bolj zanimajo: socialni, politični in kulturni problemi. — Pri izpeljavi [application] te naloge pa ne smemo izgubiti čuta za transcendenco krščanskega oznanila in tudi ne smemo skrčiti teologije na neke vrste filologijo ali sociologijo religije in ne smemo zapustiti klasičnega teološkega izročila niti ne izgubiti spred oči tega, kar je poseben predmet teologije: Bog« (št. 76).

Sicer pa kažejó v isto smer tudi obširni odstavki, ki govorijo o »odnosih med teologijo in filozofijo« (št. 50—53), o »prispevku človeških in naravoslovnih znanosti« (št. 54—58) in o »prilagajanju teologije na zemeljske realnosti in o privzemanju človeških vrednot« (št. 59—62). To pomeni prizadevanje za »tisti polni krščanski humanizem, ki ima svojo oporno točko v tisti temeljni resnici: milost predpostavlja in dovršuje naravo, ko jo ozdravlja« (št. 61). Seveda pa »dati teologiji takšno poslanstvo ne pomeni hoteti antropološki preobrat [tournant anthropologique] teologije ali neke vrste antropocentrizem, ki bi ji odvzel njeno naravo znanosti o Bogu in o božjih rečeh. Nasprotno, gre za to, da damo človekovim problemom več

pomembnosti in teologiji več aktualnosti, vendar pa brez predrugačenja človekovega odnosa do Boga na metafizični, filozofski in etični ravni. Takšen odnos namreč ostane v središču teologije in se vedno razrešuje v naravnanost na Boga kot poslednji cilj« (št. 62).

Ko je govor o fundamentalni teologiji, je spet poudarjena pomembnost antropološkega vidika (št. 110). Vendar pa je tudi tukaj pripomba, ki hoče odločno odstraniti vsak nesporazum: »Nikakor ni mogoče fundamentalne teologije skrčiti na antropologijo; ves svoj smisel bo imela toliko, kolikor bo postala uvod v celotno Kristusovo skrivnost in s tem samim v teologijo« (št. 111). Skoraj čisto ob koncu pa je v »praktičnih določbah« rečeno glede celotne teologije: »Ne da bi se današnja teologija stapljala s človeškimi znanostmi, tako da bi se nekako razpustila in postala psihologija, sociologija, antropologija, je vendar res, da ne more celó na ravni institucionalnega kurza zanemarjati problemov, ki jih današnjemu človeku postavlja razvoj človeških znanosti. Mora ne le umevati božjo besedo, temveč tudi umevati človeka, na katerega se ta beseda obrača, in razmere poslušalstva te besede. Govoriti mora o krščanskih skrivnostih takó, da z globokim umevanjem tega, kar so te skrivnosti same v sebi, združuje živo dojemanje tistega, kar so za nas« (št. 134).

3. Pozitivna vloga razuma

Ponekod se je tudi v katoliško teologijo v zadnjem času zajedel več ali manj izrazit fideizem, podcenjevanje razumskih temeljev in prvin vere. Morda je to reakcija na neopravičljivo razumarstvo, ki je bilo v teologiji tu in tam zavladalo. Naš dokument hoče pokazati pravo smer tudi v tem pogledu, ko med drugim pravi:

a) Teologija je radikalno neodvisna od slehernega filozofskega sistema. Teologija se namreč nanaša na bistveno stvarnost vere, vse drugo [toute autre référence] ima vrednost orodja [instrument]. Teologija torej svobodno sprejema ali zavrača različne trditve [propositions], ki jih filozofija zastavlja v svojem lastnem raziskovanju in razmišljanju. Teologija je celó bolj nagnjena k temu, da sprejema podatke zdravega razuma [sens commun], ki so ji bolj koristni za njeno razumsko razmišljanje [développement rationnel] in jih ji nudijo filozofije, katere so te podatke bolje izdelale in izrazile. Vendar se teologija nikdar ne istoveti z njimi.

b) Teologija ne more odklanjati kritičnih posegov [intervention critique], kakršne si lasti vsaka filozofija onkraj svoje vsebine ne le v odnosu do teologije, marveč tudi v odnosu do vere. Če bi teologija odklanjala to soočanje, bi se obsodila na to, da bi ostala neopravičena in nerazumevana v očeh različnih filozofij. Ne more torej kar že vnaprej odklanjati odprtosti filozofiji (št. 50 a, b). — Odklanjati pa je seveda treba takšne filozofije, ki se ne dajo spraviti v sklad z razodetjem; pač pa je upravičen zdrav pluralizem filozofij (št. 52). Ravno glede na vse omenjeno je filozofija sv. Tomaža tako aktualna še danes, čeprav ne more tukaj biti govor o kaki »statičnosti«; treba je marveč »pobude ustvarjalnega dinamizma, ki je lasten sv. Tomažu in omogoča trajno sintezo veljavnih sklepov iz tradicionalne misli in novih pridobitev moderne misli« (št. 53).

Pomembna vloga razuma je poleg v zvezi s filozofijo poudarjena zlasti kot prvina fundamentalne teologije (št. 107—113). **Podcenjevanje razuma in razumskih temeljev vere bi v kristjanih pospeševalo občutek manjvrednosti** spričo podakov znanosti, ki se izdajajo za izsledke razuma in se z njimi srečujejo verni ljudje vsak dan. Če bi teologija podcenjevala razum in zbujala s tem vtis, da se vera kakorkoli res boji razuma, bi zavirala razvitje resnično **zrelih krščanskih osebnosti** in bi preprečevala tisti **pogum vere**, brez katerega ni zdravega krščanskega življenja.

Kako dobro bi bilo, da bi na to pomislili nekateri, ki z zelo potrebnim poudarjanjem neizrekljive skrivnosti Boga združujejo neopravičljivo zahajanje v iracionalistični fideizem in goli decizionizem! Dokument pravi: »Vredno je pristaviti, da fundamentalna teologija pod pogojem, da ohrani vso svojo razsežnost, prispeva k razvijanju osebnosti in k njenemu zorenju s stalnim soočanjem med vero in razumom, soočanjem, ki se razrešuje v višjo skladnost, kakor o tem priča toliko odličnih učiteljev v krščanskem izročilu. Fundamentalna teologija pomaga teologu in dušnemu pastirju, da zmaguje nad slehernim občutkom manjvrednosti [infériorité], ko se srečuje z danostmi kulture in zlasti pozitivnih znanosti, z danostmi, ki jih ljudje uporabljajo kot izraz razumskih resnic, ne da bi se jim podrejali, kakor je to v skladu s kriteriji metode, ki so kriteriji fundamentalne teologije. Fundamentalka je končno koristna za to, da prebuja [stimuler] v vseh tisti pogum vere, brez katerega ni krščanskega življenja, pa tudi ne dobre teologije« (št. 112).

4. Mesto, ki gre sv. pismu

V skladu z navodili 2. vatikanskega cerkvenega zbora posveča listina veliko pozornost sv. pismu (zlasti št. 79—84).

»Sv. pismo — to je temeljna danost, s katero mora teološki pouk računati — sestavlja izhodiščno točko, **stalni temelj**, oživljajoče in navdihujoče počelo celotne teologije ... Če naj bo profesor bibličnih ved zvest svojemu poslanstvu, mora izhajati iz teksta, iz dogodka, ki ga kliče tekst v spomin, in iz izročila, ki ta tekst prinaša in razlaga. Sicer mora prakticirati literarno in historično tekstno analizo, toda vzdrževati [entretenir] mora v duhu učencev tudi čut za enoto skrivnosti Boga in božjega načrta. Sv. pismo, ki ga posreduje [transmise par] Cerkev in je delno rojeno v Cerkvi, je treba brati in razumevati znotraj cerkvenega izročila (prim. papeška bibl. kom., instr. Sancta Mater, 21. 4. 1964: AAS 56, 1964, 713 ss)« (št. 79). — »Prvenstvena vloga, ki pripada sv. pismu, določa odnose sv. pisma do teologije in do različnih disciplin. Treba je tukaj spomniti na to, da na sv. pismo ne moremo gledati le kot na nekaj, kar je v službi tem disciplinam (kot na arzenal dokazov, argumentov): celotna teologija je marveč poklicana k temu, da prispeva k boljšemu in vedno globljemu umevanju svetih tekstov, to se pravi dogmatičnih in moralnih resnic, ki so tu vsebovane. Zato pa se mora potem, ko so končana vprašanja introdukcije, pouk sv. pisma iztekati v biblično teologijo, ki podaja krščansko skrivnost v sintetični viziji« (št. 80). — »Da bo biblična teologija res služila boljšemu umevanju sv. pisma, mora spoštovati njegovo posebno vsebino, identificirano s specifično me-

todo, priznavajoč ji določeno avtonomijo z izključno pozornostjo na to, kar nudi biblični študij specifičnega. Takšna avtonomija pa zaradi tega še ne sme pomeniti neodvisnosti ali antagonizma v odnosu do sistematične teologije, kakor se, žal, precej pogosto dogaja« (št. 81).

Tudi tukaj in v nekem pogledu še posebno tukaj sta naglašeni **enota** in edinost, ki morata kljub različnosti disciplin vendarle vladati **v celotnem pouku teologije** — da ne bo biblicist spodbijal npr. dogmatika ali pa dogmatik biblicista. »Pozitivna in sistematična teologija morata ob spoštovanju svoje lastne metode gojiti med seboj rodovitno in stalno sodelovanje. Strogo govorjeno namreč ni v teologiji dveh zaporednih delovnih stopenj, kajti spekulativni del teologije dobiva svoje nastavke že v pozitivnem, ki je spekulativni del **v nastajanju**, medtem ko je spekulativni del istoveten s pozitivnim v koncu njegovega razvijanja« (št. 81).

V zvezi s tem je znova zelo poudarjena zahteva po sodelovanju med teološkimi disciplinami oziroma profesorji; zlasti je to pomembno pri eksegezi, fundamentalni teologiji, dogmatiki in moralki, »da bi dosegli dobro delitev nalog, pa tudi harmonizacijo in popolnejšo zgradbo [structuration] snovi, ki je predmet poučevanja«. Biblicist je posebej opozorjen na čut odgovornosti »v odnosu do tistih, ki obravnavajo druge discipline; to ne opravičuje duha [attitude] neodvisnosti ali gospodovanja. Odgovorni biblicist se bo torej moral čutiti predvsem kot služabnika božje besede: spominjati se bo moral, kako občutljivo področje so eksegetska vprašanja, da jih bo obravnaval s skrajno previdnostjo in treznostjo, posebno še v institucionalnem kurzu, upoštevaje razen tega vpliv, ki ga morejo imeti ta vprašanja na katehezo in na pridiganje (prim. bibl. kom.: AAS 56, 1964, 717—718)« (št. 82). Nato listina izrecno navaja biblicistovo odgovornost do sistematične teologije in fundamentalke, do pastoralne službe in do duhovnega življenja (št. 83). In končno dostavlja: »Da bi pouk, ki izhaja iz **bibličnih tem**, imel resnično oblikovalno moč [valeur formative], bo skušal profesor sv. pisma téme urediti v teološko sintezo razodetja, navdihovano ob **veroizpovedi katoliške vere** ('Credo'), navdihovano od tega, kar bo omogočilo povezati teologijo s temeljnimi členi krščanske vere« (št. 84).

5. Profesorjeva osebnost in sodelovanje študentov

Tudi glede **profesorjeve osebnosti** so v listini trditve, ki zaslužijo nemajhno pozornost. Vsaj nekatere stvari naštejmo!

»Posebno pomembna je profesorjeva vloga v institucionalnem kurzu. On daje čut za nepretrgano trajanje [continuité] vere, izročila in sedanjega življenja Cerkve. On sredi današnjega pluralizma zagotavlja [est assuré] sprejemanje [adhésion] temeljnih resnic, ko pri njem študentje obenem pridobijo sposobnost presoje in uravnovešenega ocenjevanja [appréciation équilibrée]. On torej predstavlja prvino nujno potrebne enote za celotno temeljno izobrazbo [formation de base complète]. Zatorej je treba spet pripomoči k cenitvi delovanja [il faut revaloriser dans les esprits la fonction du professeur] profesorja, kateremu Cerkev hoče izraziti svojo cenitev in svojo hvaležnost, zavedajoč se težine njegovega poslanstva« (št. 121).

V zvezi s tem nastaja tudi vprašanje o pluralizmu, ki je v dokumentu tudi sicer večkrat omenjen. Koncil je določenemu pluralizmu priznal zako-

nitost in rodovitnost (E 17). »Vendar pa se takšna pluralnost ne sme spremeniti v sistematični pluralizem [pluralisme de système], ki prelamlja enoto vere. Ta enota mora ostati nedotakljiva. Bilo bi obžalovanja vredno, če bi prišli do tega, da bi teološki pluralizem zamenjali s pluralizmom vere« (št. 123).

»Profesor mora v svojem poučevanju pokazati, da je na tekočem glede najnovejših izsledkov teološkega raziskovanja in sposoben, da te izsledke podaja in jih presoja po njihovi pravi vrednosti. Nasprotno pa naj se varuje razpoloženja, da bi gledal kot na nekaj gotovega na vse nove hipoteze že samo zaradi tega, ker so nove, in kakor da bi bila zastarela vsa prejšnja stališča že samo zaradi dejstva, da so manj nova [moins récents]« (št. 124).

Profesorji naj bi se dalje »danes živo zavedali, kako zelo je potrebno sodelovanje med disciplinami«. Kjer je mogoče, naj bi bilo delo skupinsko (»ekipno«) in čimbolj naj bi med seboj izmenjavali misli in izkušnje, takó glede poučevanja kakor glede raziskovanj (št. 125). Za pouk naj bi uporabljale vse discipline skupaj iste tekste, najbolj dognane, v katerih so upoštevani zadnji izsledki (št. 126). Seveda se morajo profesorji živo zavedati, kakšen namen ima ves pouk in vse vaje. »Teološki pouk v semeniščih si mora predvsem prizadevati, da bi oblikoval duhovnike za pastoralno službo: profesorji morajo torej vedno imeti v mislih ta namen, zato pa ostati v stiku z župnijami in z vsemi tistimi, ki delajo v tem, kar bo področje dejavnosti njihovih učencev; tako bodo mogli bolje razumeti zahteve« (št. 12).

Glede **študentov** naglaša listina, da je danes potrebno bolj dejavno in redno udeleževanje pri predavanjih (št. 131 in 128) in pri celotnem prizadevanju za resnično poglobitev teološke izobrazbe, kakršno zahtevajo razmere. Študentje se morajo čutiti soodgovorne za svojo lastno teološko izobrazbo (št. 128). Zelo pomemben je že pripravljalni študij, npr. filozofija (št. 129).

Zakaj pa je takó naglašeno, da se morajo študentje teologije »dejavno in redno udeleževati kurzov«? Odgovor se glasi: »Srečanje z učiteljem, ki je hkrati priča tiste vere, ki je razsvetlila in preoblikovala njegovo življenje, je nenadomestljivo. To postane pričevanje za resnico envangelija, govorjenje teologa, ki veruje in moli, kjer hkrati potekata umevanje Skrivnosti in intimnost življenja s Skrivnostjo. Ni mogoče bodisi poučevati bodisi študirati teologijo tako, kakor da bi obravnavali kakšno posvetno stvar [une matière profane], glede katere bi mogli ostati nevtralni. Že s tem dejstvom samim je oseben stik med profesorji in učenci pomemben pri predavanjih, pri vajah ali v seminarjih, v osebnem usmerjanju« (št. 131).

Poudarjeno je tudi to, kar smo pri nas v Sloveniji zadnji čas najbrž preveč zanemarili: **študij jezikov**, ki omogočijo »dostop do virov za teološko refleksijo, zlasti dostop do nove zaveze, do dokumentov cerkvenega učiteljstva in do del cerkvenih očetov in velikih sholastikov«, za kar je potrebno »ustrezno [convenable] znanje latinščine in bibličnih jezikov« (št. 130).

Le nekatere stvari iz dokumenta o poučevanju in študiju teologije smo navedli. Zares, kakšna škoda, če bi tudi te smernice ostale le na papirju in samo pomnožile célo kopico krasnih naukov in prelepih izjav in navodil, ki jih je sprožil 2. vatikanski cerkveni zbor! Kakšna škoda, če bi se sedaj tudi

mi spravili najprej spet na duhovita razmišljanja, kaj bi bilo v tekstu lahko »bolje in bolj sodobno« povedano, namesto da bi z vsemi močmi in brez odlašanja začeli spolnjevati **svojo** nalogo!

A. Strlè

DESET LET PO ODLOKU O MISIJONSKI DEJAVNOSTI CERKVE

Lansko leto je izšla v Rimu knjiga »La Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli nel decennio del Decreto 'Ad Gentes'«, v kateri različni avtorji na 292 straneh poročajo o delu, ki ga je misijonska kongregacija izvršila v desetih letih po končanem koncilu za evangelizacijo narodov. Pregled je tako bogat in za vso misijonsko dejavnost, posebno pa še za misijologijo tako pomemben, da ga je treba vsaj na kratko povzeti.

Ticijan Scalzoto v posebno obširnem prvem poglavju opisuje dejavnost kongregacije za evangelizacijo narodov, s katero je skušala uresničevati smernice in naročila misijonskega dekreta. Kakor je vsebina dekreta na eni strani teološka, na drugi pa misijonsko praktična, tako se je razvijala tudi dejavnost kongregacije. Največjo moč in zato tudi najbogatejšo dejavnost pomenijo vsakoletne seje glavnega vodstva kongregacije (sessiones plenariae), pri katerih so sodelovali kardinali in najvišji predstavniki misijonskih redov in strokovnjakov, izbrani v širini koncilskih smernic. Na prvi taki seji (leta 1968) so največ govorili o nalogah škofov in škof. konferenc v odnosu do misijonskih ustanov in celotne misijonske dejavnosti. Škofje naj bi na poseben način podpirali misijonsko dejavnost Cerkve, vedno pa dajali prednost papeškim misijonskim družbam. Naslednje leto (1969) se je pozornost kongregacije obrnila k vprašanju formacije misijonarjev, misijonskih poklicev in laikov za misijone. Zraven pa še skrb za študente iz misijonskih pokrajin. Leta 1970 so govorili o tistih laikih, ki jih Cerkev posebej pooblasti za pomoč pri misijonskem delu (katehisti). To vprašanje je osrednje važnosti, zato kongregacija ustanavlja posebno komisijo za katehiste v svojem območju, na misijonski univerzi (Propaganda) pa posebno stolico za isti namen. Leta 1971 so prišla na vrsto vprašanja o odnosu med krajevnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Ta odnos obsega tudi odnose med kongregacijo in škof. konferencami oziroma njihovimi komisijami za misijone. Leta 1972 so se na plenarnih sejah ustavili pri temeljnem vprašanju, kako sploh stoji misijonska dejavnost, kaj jo pospešuje in kaj jo zavira. Med drugim je bilo posebej poudarjeno, da je izrednega pomena za evangelizacijo pravilen odnos do domačih kultur. Sklenili so, da bodo napravili organičen načrt za rast Cerkve v misijonih. Posebno bogate so bile seje v marcu 1974, ko so razpravljali o evangelizaciji pod teološkim in spiritualnim vidikom. Izhodišče misijonske dejavnosti je misterij sv. Trojice. Univerzalnosti odrešenja mora odgovarjati univerzalnost evangelizacije. V razpravi o misijonski duhovnosti so opozorili na moč

kontemplacije, na važnost ljubezni in edinost v prezbiteriju, na gojitev čutenja s Cerkvijo in na duha molitve. Pri vsem pa naj se ne pozablja na zemeljske resničnosti. Za škofovsko sinodo bo kongregacija izdala o tem poseben dokument, da bi se izognili preobilnemu sociologiziranju. V kolegiju sv. Petra v Rimu naj bi se ustanovil poseben center za misijonsko duhovnost. Lansko leto pa so v oktobru prišla na vrsto vprašanja misijonskega zaledja in še posebej misijonske animacije. Zelo naj se povezujejo misijonske pokrajine z misijonskim zaledjem. Če mogoče, naj si škofije izberejo misijonsko pokrajino v posebno last, da ji pomagajo duhovno in materialno napredovati. Sklenjeno je bilo, naj se izdajo novi pravilniki za delovanje papeških misijonskih družb za poskusno dobo treh let.

Kot posebni sadovi plenarnih sej so bile razne komisije pri kongregaciji, in sicer komisija za mis. duhovnost in animacijo, pastoralna komisija za misijonske metode in uveljavljanje sklepov plenarnih sej, komisija za katehiste, ki jih je sedaj 133.500. Novost pri kongregaciji so tudi sestanki z zastopniki misijonskih redov, znameniti »osemnajsteri«, brez katerih naj ne bi bil izdan noben odlok kongregacije.

Knjiga prinaša tudi seznam vseh članov raznih misijonskih uradov pri kongregaciji, iz katerega je razvidna bistvena sprememba od predkoncilne dobe, saj gre za internacionalizacijo vseh uradov (dicasteri) v izredno poudarjeni meri. Misijonske dežele so najbolj zastopane.

Internacionalizacija pa se ne kaže le v osebju, ampak še posebej v zavesti, da mora osebje, predvsem načelnik kard. Rossi in glavna tajnika nadškof Lourdusamy in nadškof Gantin, ki pa ima sedaj že drugo poslanstvo, mnogo potovati in se srečavati z ljudmi in razmerami na posameznih kontinentih. V preteklih desetih letih je bilo teh potovanj zelo veliko, bila pa so tudi izredno plodna.

P. Peregrin Ronchi, kapucin, poroča o spremembah, ki jih je doživel po koncilu Collegium Urbanum pri vzgoji misijonskih bogoslovcev. Skušali so natančno izpolniti predpise koncila o vzgoji bogoslovcev za misijone. Vendar so tudi v tem smislu prenaredili svoj vzgojni in učni red, da ne sprejemajo več v vzgojo samih bogoslovcev iz misijonskih dežel, ampak le tiste, ki opravijo semeniško dobo doma, potem pa pridejo na višje študije v Rim. Omogočiti jim je treba, da so čimdalj in čimpopolneje povezani z domačo kulturo, jezikom in navadami.

Alojzij Bogliolo v naslednjem poglavju razpravlja o spremembah na misijonski univerzi »Urbaniana«. Ustanovljena skoro obenem s kongregacijo za širjenje vere pred 350 leti, še danes dosega svoj namen, da na višjih študijah zadržuje misijonski kler, ki naj se čimbolj poveže s središčem krščanstva in tudi od daleč ocenjuje vrednote domače kulture. Univerza, ki ji je dal papež Janez XXIII. leta 1958 naslov »papeška«, omogoča slušateljem doktorat iz filozofije, teologije, misijologije in cerkvenega prava. Na stotine domačinov iz misijonskih krajev je tu naredilo doktorat in se vrnilo domov predavat na semeniščih ali celo voditi domačo Cerkev kot škofje. Za študij domačih kultur in verstev so predavanja o primitivnih verstvih in kulturah, pa tudi o budizmu, hinduizmu, taoizmu in islamu. V najnovejšem času pa je misijonska univerza ustanovila še več novih

izobraževalnih središč, kakor jih potrebuje Cerkev v misijonih danes. Ta so:

1. **Mednarodni center za misijonsko animacijo.** V posebnem oddelku univerze, toda v najtesnejši zvezi z njo, se pripravljajo kandidati, duhovniki, redovnice in laiki na vodstvo vseh tistih sredstev (duh. vaje in dr.), ki naj bi duha zavzetosti za moderni apostolat privzgojile vsem tistim, ki se hočejo posvetiti takemu poklicu.

2. **Založba »Alma Mater«** združuje delo za tri velike misijonsko znanstvene in misijonsko pastoralne revije, in sicer: glavno glasilo univerze »Euntes docete«, revijo »Christ au monde«, ki seznanja z metodičnimi in pastoralnimi izkustvi po katoliškem svetu, in »Omnis terra«, ki hoče biti predvsem misijonsko dokumentarne narave in zato objavlja temeljne članke.

3. **»Newmann Study Center«.** V spomin na enega svojih največjih gojencev misijonska univerza združuje tudi specialiste za vprašanja, ki so v zvezi z J. H. Newmanom, prireja simpozije itd.

4. **Nova biblioteka.** Leta 1973 so prenovili prostore za novo biblioteko, ki obsega sedaj 100.000 knjig. Nedavno se je pomnožila z zbirko prof. Grottanellija, ki obsega 16.000 knjig iz področja etnologije in verstev. V to knjižnico bodo prenesli še vse misijonske knjige iz sedeža kongregacije.

Kot izraz visoke in pravilne misijonsko teološke formacije, ki jo daje ta univerza, je bil v oktobru 1975 mednarodni misijonski kongres z naslovom »Evangelizacija in kulture«, ki je dosegel popoln uspeh in nakazal smernice za delo katoliške Cerkve v kulturno pluralističnem svetu.

G. B. Reghezza obravnava na široko vprašanje, kakšne nove cilje in pota nakazuje misijonski dekret »Ad Gentes« za misijonsko sodelovanje v zaledju. Razprava je bolj juridična kakor pastoralna, spada pa v posebno komisijo univerze za preučevanje starih misijonskih predpisov v luči novega duha in besedila koncilskih dekretov o misijonih.

Generalni tajnik Družbe za širjenje vere **J. Kempeneers** predstavlja na kratko nova pravila papeških misijonskih družb, ki so se pripravljala že od leta 1968, pa so bila šele sedaj dokončno redigirana in dana v poskusno rabo za tri leta. Ne gre več za neke vrste pomoč, predvsem materialno, ki naj jo te Družbe nudijo Cerkvi, ampak za evangelizacijo, ki jo Družbe opravljajo tako v zaledju kakor v misijonskih deželah. Organizacija Družbe za širjenje vere, Družbe apostola Petra za domačo duhovščino in Družbe sv. Detinstva je poenostavljena. Duhovniška misijonska družba pa ni več enaka prvim trem, ampak pomeni za vse tri specializirano službo misijonske formacije in informacije za duhovnike, redovnike(ce) in bogoslovce — njene člane.

»Memoria rerum« je naslov velike knjige, v kateri je opisana 350-letna zgodovina kongregacije za širjenje vere. **J. Metzler** je v kratki razpravi to silno zgodovino v 5 zvezkih predstavil na 7 straneh. Po pravici ugotavlja, da so v njej lepe in manj lepe stvari, vendar nihče ne more zanikati, da so ljudje, ki so delali v kongregaciji za misijone, imeli najboljšo voljo.

P. Jesus Lopez Gay SJ priobčuje v španskem jeziku veliko razpravo o misijologiji, kakršna naj bi bila po smernicah misijonskega dekreta. Uvodoma omenja, da tudi po koncilu misijonstvo nima le mnogo problemov,

ampak je tudi samo postalo problem. Zato je misijologija po koncilu doživela precejšnjo krizo. Vendar pa ima dekret o misijonski dejavnosti Cerkve, če ga povežemo še s konstitucijo o Cerkvi in o Cerkvi v sedanjem svetu, tudi vrsto rešitev za te probleme. Poslej pri govoru o misijonih ni mogoče več mimo osvobojenja, politične teologije in teološkega vrednotenja predkrščanskih verstev. Velika novost je poudarek, da je Cerkev misijonska po svoji naravi, misijonska odgovornost je lastna vsem članom Cerkve, saj se od nje sploh ločiti ne da. Že o samih temeljih tega dela jasno pravi koncil: Misijonska dejavnost ima začetek v Očetu, ki je začetek brez začetka. V Sinu je dana zgodovinska osnova te dejavnosti, ki se nadaljuje v Cerkvi. Sv. Duh pa je dejanski nadaljevalec cerkvenega misijonstva. Cilj misijonskega delovanja je razširitev Cerkve, sredstvo pa oznanjevanje evangelija. Delne resnice in milosti, ki so v drugih verstvih, vodijo k istemu cilju. Domača izvenkrščanska verstva so po koncilu postala predmet velike pozornosti in celo ljubezni.

Avtor se potem na dolgo srečuje s tezo nekatoliških misijologov, da je pravzaprav edini misijonar Bog, ki posega v svet, »missio Dei« pomeni odrešilno božjo pričujočnost v svetu. S tem Bogom je v zgodovini treba sodelovati. Biti misijonar pomeni postaviti se v ritem sprememb v svetu. Cerkev naj bi bila pri tem kot oznanjevalka na tretjem mestu trilogije: Bog-svet-Cerkev. To gledanje nekateri imenujejo »sekularizacija« misijonskega dela, v katerem naj bi tudi teologija upanja in teologija revolucije našli svoje mesto. Pri takem gledanju na misijonstvo pridobi na teži tudi ideja božjega kraljestva. Zadnji cilj misijonstva naj bi bil uresničitev starozavezne »šalome«.

To »svobodno pot misijonskega dela po puščavi sveta pod božjim vodstvom, polno tveganja novih poti« imenujejo kar »exodus«. Vloga Cerkve je skoro pozabljena. Cerkev ni več svetišče ampak le znak spremljevalke tega dogajanja.

Ob koncu razprave se avtor postavi v bran Cerkve in njene bistvene vloge pri misijonskem delu. Pač pa meni, da je treba to vlogo še raziskovati, predvsem pravi pojem cerkvene vesoljnosti, ki se v zgodovini uresničuje. Ne smemo pozabiti, da je svet in človek v sedanji situaciji bistvenega pomena za pravilno pojmovanje te vesoljnosti. Kristus se po Cerkvi v tem svetu mora učlovečiti. Prav tako je še treba raziskovati delovanje Sv. Duha v Kristusu in Cerkvi, ki skrivnostno posega v oblikovanje zgodovine in se pri tem poslužuje tudi izvenkrščanskih verstev. Temu Duhu mora biti Cerkev vedno pokorna. Tudi v Kristusovi luči je treba ta verstva preiskovati in jasno povedati, da je samo krščansko odrešenje pravo odrešenje. Bogata razprava bo mogla vsem misijologom nuditi še mnogo drugega gradiva za delo.

Zadnjo razpravo je v zborniku ob desetletnici dekreta o misijonski dejavnosti Cerkve napisal znani misiolog **André Seumois**, in sicer o smernicah dekreta za misijonsko metodologijo. Četudi razprava ni več na višini nekdanjih Seumoisevih del, vendar avtoritativno poudarja nekaj novih vidikov, ki jih je treba omeniti. Ugotavlja, da je v tem še mnogo tipanja. Je proti temu, da bi ločili misijonske pokrajine samo po nekih formalnih in juridičnih vidikih (misijonske so pokrajine, ki so pod jurisdikcijo kon-

gregacije za evangelizacijo), zahteva, naj bi na misijonstvo gledali bolj z vidika evangelija in ne iskali prestiža, velikih stavb, prvenstva šolstva in pod. Zelo pohvali stališče koncila, da je vse božje ljudstvo zbrano okrog škofa, odgovorno za rast Cerkve. Zato je treba predvsem podpirati krajevne Cerkve. Zelo je važno, da mora stopiti na prvo mesto evangelizacije samo oznanilo, kerigma, ne pa le kaka formalistična priprava na krst. Le tako se pride do spreobrnjenja, posebno če naj bo globalno in totalno. Zelo je treba poudarjati psihološke priprave, posebno pričanje in dela krščanske ljubezni. Novih spreobrnjencev ne smemo več ločevati od okolja, iz katerega izhajajo. Kakor je treba obnoviti kerigmo, tako je treba na novo premisliti in oblikovati katehumenat.

Tudi Seumois poudarja upoštevanje izvenkrščanskih verstev in nevidnih Cerkev, ki je v njih na neki način že navzoča. Ob tem se je treba ustaviti tudi pri problemih ekumenizma v misijonih, ki more pravilno doživljan, misijonskemu delu mnogo koristiti, v nasprotnem primeru pa škodovati.

Veliko bo mogoče v misijonih doseči tudi z liturgičnimi reformami, ki dopuščajo vseh vrst prilagoditev. Če dosežemo, da bo pri tem sodelovalo vse božje ljudstvo, bo uspeh toliko bolj zagotovljen. Za to strnjenost božjega ljudstva v uresničevanju navodil koncila je polno navodil tudi v drugih koncilskih odlokih. Spet je treba povedati, da bo povezava z domačimi kulturami neprecenljive vrednosti. Seumois si veliko obeta od »Pastoralne komisije«, ki je ustanovljena pri kongregaciji za ta namen, da premišljeno podpira uresničenje vseh pastoralnih smernic koncila tudi za misijonsko področje.

Za znanstvenika bo zelo zanimiva **zbirka vseh komentarjev in razprav,** sploh vseh tekstov, ki so bili objavljeni o koncilskem misijonskem dekretu. Samo naslovov je za 7 strani. Škoda, da slovenski niso omenjeni.

Na koncu so objavljeni trije važni misijonski govori papeža Pavla VI. in govor kard. Rossija, načelnika kongregacije za evangelizacijo ob smernicah misijonskega dela po dekretu Ad Gentes. Objavljen je tudi važen govor nadškofa Gantina o sodobni evangelizaciji Afrike in nadškofa Lourdusamyja o delu misijonarjev za razvoj narodov. Vsak, ki bo pisal o teh problemih, se bo moral nasloniti tudi na ta dva teksta.

Vilko Fajdiga

TEOLOG BERNARD F. LONERGAN

Življenje in delo

Kanadskega teologa Bernarda J. F. Lonergana S. J. imenujejo tudi »ameriški Rahner«. Lani je dopolnil sedemdeset let življenja. Kot profesor dogmatične teologije je deloval v Torontu, Montrealu, Rimu in na Harwardski univerzi (Cambridge, Mass.). Med širokimi množicami sicer ni preveč znan, vendar je takó globoko posegel v moderno teologijo, da so leta 1970 priredili v Floridi (ZDA) poseben mednarodni »Lonergan kongres«.

Lonerganova filozofsko-teološka misel skuša predvsem napraviti most med neminljivimi vrednotami izročila in med stvarnostjo moderne znanosti, novonastale kulture, ter tako uresničiti program, ki ga je izrekel papež Leon XIII. leta 1879, ob začetku tomistične renesanse: vetera novis augere et perficere (staro izpopolniti in poglobiti z novim). In če je Lonergan z ene strani resnično zakoreninjen v starem krščanskem izročilu in še posebej v srednjeveški, tomistični filozofiji, z druge strani zagovarja nujnost korenite obnove teologije kot znanosti.

V bogato izročilo preteklosti je Lonergan posegel že s svojo prvo, doktorsko študijo: »St. Thomas Thought on gratia operans« (Tomaževo pojmovanje delujoče milosti), kjer je pod površino znanih prepirov o delovanju milosti (de auxiliis) odkril temeljne ideje o milosti in sploh o teologiji sv. Tomaža.

Hkrati pa je Lonergan že takrat zastavil vprašanje evolutivnosti teološke misli in še posebej problem človeškega spoznavanja. S tem problemom se je znova soočil (1946—1949) v svojem novem delu o sv. Tomažu Akvinskem: »The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas« (Pojem besede v spisih sv. Tomaža Akvinskega).

Če se je v teh prvih delih Lonergan skoncentriral bolj na »vetera«, na staro, s tem še ni dorekel svoje teološke misli. Po osemletnem izdajateljskem premoru se je avtor izkazal s svojim najvažnejšim osemsto strani obširnem delu: »Insight. A Study of Human Understanding«, London 1957 (Uvid; študija človekovega razumevanja). S tem zahtevnim delom je skušal prebuditi bralčevo racionalno zamozavest ter osvetliti proces njegovega spoznavanja. Prvotno je sicer načrtoval, da bo govoril predvsem o znanstveni metodiki, ki naj bi si jo teologija ustvarila v modernem svetu, tako kot so tudi druge znanosti morale najti moderni stvarnosti ustrezne metode. A zaradi raznih okoliščin je prišlo do uresničenja tega načrta šele več ko deset let pozneje v delu, ki se izrecno ukvarja s tem aktualnim vprašanjem »znanstvene metode v teologiji« (Metod in Theology, London 1972). K iskanju strogo znanstvene teološke metode je Lonergana gotovo spodbudila neustreznost zastarele klasicistične teološke metode, v kateri je bil sam vzgojen; k temu pa je gotovo pomagal tudi vpliv drugih pozitivnih znanosti. Hkrati pa se je Lonergan pod vplivom eksistencialistične filozofije pričel ukvarjati s problemom »pomena« (meaning) ali tako imenovane hermenevtike. V delu »Insight« je v antikantovskem duhu razlikoval, kaj pomeni spoznavanje in kaj se v procesu spoznavanja dogaja. Tu pa se vprašuje o pomenu kot konstruktivnem načelu človeškega, kulturnega, etičnega in religioznega bivanja, se pravi o pomenu, ki se kot obzorje pred potujočim človekom spreminja v zgodovini kultur.

Ustavimo se le na nekaterih splošnih, za teologijo pomembnih Lonerganovih mislih.

Pomenski faktor

Poleg stvarnosti same, poudarja Lonergan, poleg stvarnosti, ki je pod določenim vidikom primarna, je pomemben pomen te stvarnosti. Za človeka in njegovo bivanje je prav pomen (smisel) določene stvarnosti tisto, kar ga konstituira v njegovi človečnosti. Svoboda in odgovornost se najbolj uresničujeta, ko gre za osmišljanje, samouresničevanje in ustvarjanje zgo-

dovine. Določen pomen npr. povezuje ljudi v enotno politično stranko, ali enotno smiselno doživljanje kakšnega prostora in časa, začrta obrise kakšne kulture ...

Seveda obstajajo različni načini osmišljanja. Ljudje lahko na razne načine doživljajo smisel sveta. Najprimitivnejši način nam podaja kultura mita in magije. Mit človeku posreduje pomen sveta z razlago, se pravi deklarativno, magija pa posreduje smisel sveta zapovedovalno, imperativno. Pri nekaterih ljudeh velja magično-mitološki pomen za nerazsvetljenega. Vendar je res, da so Babilonci, Egipčani, Krečani, Indi, Inki ... tudi v tako osmišljenem svetu odkrivali načela arhitekture, astrologije, geometrije, matematike ... ter izoblikovali kompliciranе sisteme.

Iz tega Lonergan zaključuje, da ni pomembna zgolj stvarnost kot taka, niti ne sam smisel stvarnosti, marveč tudi smisel smisla te stvarnosti, se pravi refleksija na način osmišljanja stvari. Kajti če hočemo, da se vzgibi duha razrastejo v nekultivirano džunglo, potem je treba najti način, pot, METODO, za pravilno soočanje s stvarnostjo in njenim pomenom.

Zgodovinsko gledano je treba opozoriti na metodo, ki so jo izoblikovali Sokrat, Atenska šola in četrto stoletje grške misli. Takrat je namreč mitološko-magijsko osmišljanje nadomestil smisel grške klasične kulture. Danes, v drugi polovici 20. stoletja opazujemo razpad te klasične in renesančne kulture. Kanoni klasike ne držijo več. Že sam pojem **znanosti** dokazuje odločilnost spremembe. Aristotel je definiral znanost kot resnično, gotovo spoznanje na temelju nujne kavzalnosti. Toda moderna znanost ne govori več o resnici, marveč **o poti do resnice**; ne govori več o nujnosti, marveč o verjetnosti; ne govori o spoznanju, marveč o hipotezi, teoriji, tezi; ne govori o nujnosti, marveč o verificirani mogočnosti, o korelativnosti itd.

Takšno pojmovanje znanosti pa se je pokazalo tudi na področju spoznavajočega človeka. Klasično orientirana znanost je govorila o človeku kot »razumski živali«, in sicer s pojmi: bistva, narave, nujnosti, univerzalnosti ... se pravi z abstraktnim jezikom, kajti nič konkretnega ni spadalo na področje znanosti.

Moderna antropološka znanost pa se spušča na tvegano pot raziskovanja vsake pojavnosti in določene, zgodovinske dinamičnosti dejanskega človeka. Upošteva najrazličnejše izsledke posameznih znanstvenih vej ... Vrača se celo na mitično, simbolično posredovanje smisla, v katerem se človeku razodeva njegova netematizirana podzavestna globina.

V takšnem kulturnem položaju mora seveda tudi teološka znanost, če ne želi propasti v izolaciji nerazumevanja in neaktualnosti, računati z dejstvom »pluralizma kultur« (LONERGAN B., Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Quaestiones disputatae, Herder 1975). Prav to problematiko pa fiksira avtor v člankih, ki obravnavajo razne vidike pokoncilske teološke misli.

Teologija v pluralizmu kultur

Teologija, nekdaj kraljica vseh znanosti, je danes ne samo vržena s častnega prvega mesta med znanostmi, marveč se mora celo boriti za čast, da se sploh more imenovati znanost. Izgubila je svojo trdno podlago v no-

vem kulturnem kontekstu. — V zadnjih desetih letih po koncilu je teologija hotela biti eksistencialistična, personalistična, dialogalna, angažirana, politična, revolucionarna... Prizadevala si je buditi duha in vest ter tako aktualizirati evangelij. S takšnim prizadevanjem je sicer dokazala iskrenost svojega hotenja, ni pa še uspela izoblikovati takšnega znanstvenokritičnega »objektivno veljavnega« jezika, ki bi bil pristopen strogo znanstvenim duhovom (psihologom, sociologom, politikom), zato tudi ni prišlo do prave komunikacije med teološkimi »proizvodi« in drugimi kulturnimi »proizvodi«. Izginil je tisti jezik »objektivne racionalnosti«, ki bi se ustrezno znanstveno približal moderni stvarnosti. Verniki to danes zlahka ugotavljamo. Lonergan pa se kot teolog poglablja v vzroke takšnega položaja.

Lonergan meni, da je teologija zaostala »za časom« že pred kakšnim stoletjem. Točneje: v 17. stoletju, ali leta 1680. Takrat naj bi se bil začel pomemben in mnogovrsten proces. Mnoge, takrat nove ideje, ugotavlja Lonergan, so se postopoma takó nakopičile, da se je sprožil proces moderne znanosti (H. Butterfield); vzporedno z moderno znanostjo se je pričelo razsvetljenstvo. Paralelno spet z vsem tem novim vretjem pa je teologija prenehala biti to, kar je po svoji metodi do takrat bila, namreč iskateljica umnega razumevanja vere (questio-theologia), in se je — v reakciji na nova dogajanja — preoblikovala v »dogmatično teologijo« (Y. Congar). Takó izoblikovana teologija pa je na podlagi klasično pojmovane znanosti preučevala le določene, večne danosti vere (thesis-theologia).

Ker pa je očitno, da prava teologija ne more biti samo produkt določene vere, marveč tudi produkt kulture, idealov, norm, je jasno, zakaj je v novo nastajajočih kulturah morala nastati kriza.

In vendar »stara teologija« še ni tako stara. Lonergan jo imenuje »klasicistično teologijo«, pri čemer pa je treba paziti, da s klasicizmom pojmuje enostransko naglašeni aristotelotomizem in ne klasiko grško latinske antike.

Na nastanek »nove« teologije so zlasti vplivali; znanost religij, ob kateri so se pokazale kot zastarele klasične teološke metode; demitologizacija sv. pisma s svojo literarno in zgodovinsko kritiko; filozofsko pojmovanje s priznanimi prvinami historizma, fenomenologije, personalizma in eksistencializma; preživelost tomizma s klasicističnimi postavkami, na katerih je slonel; omehčani dogmatizem in omajani spoznavni objektivizem... Vse to navaja teologijo k radikalnemu premisleku svojega dela. Klasicistični teolog si je nadejal, da bo s pomočjo »universalij«, večnih norm in idealov... zaobšel zgodovino, kulturo in izziv svojega časa, češ: saj so bile spremembe le »akcidentalne«. Ko so se pojavili prvi signali ali »znamenja novega časa«, je videl v njih le herezo; imenoval jih je »modernizem« in se jim je kategorično uprl. Govoril je: Resnica je nespremenljiva. Človeška narava se ne menja. Bog se je v Jezusu za vedno razodel. Vse spreminjanje je samo akcidentalno. Skratka: vse je statično... »quod semper, quod ubique, quod ab omnibus, creditum est« (Vincenc Lerinski).

Tomizem

S pojmovanjem klasicistične kulture in njene dekadence je povezano Lonerganovo pojmovanje vloge tomizma. Tomaž Akvinski, pravi Lonergan,

velja še vedno za odličnega filozofa in teologa, ki je sintetiziral srednjeveško misel, toda naglasiti je treba, da je bil hkrati tudi otrok svojega časa. Svoječasno mu je uspelo »proti poganom« obraniti resnico krščanstva: prodorno, prepričljivo in zaokroženo — vse to pa tudi s pomočjo poganske modrosti.

Drugače pa je bilo s Tomaževimi učenci, tomisti, ki so hoteli Tomaževo misel razširiti in posplošiti tudi v novih razmerah... Danes bi bili Tomažu najbolj zvesti, če bi poskušali uresničiti tisto, kar je on v svoji dobi uresničil... Ideji Tomaža bi bili zvesti, če bi prenesli poudarek:

— iz statične logike na metodo,
— iz Aristotelovskih »analytica posteriora« na znanost, kot jo danes pojmujemo,
— iz metafizike o duši na analizo subjekta,
— iz pojmovanja človeka s termini »narave« na zgodovinsko pojmovanje človeka,
— iz »prvih principov« na transcendentalno metodo.

Samo v tej spremembi miselnega toka vidi Lonergan perspektivo ne samo tomistične teologije, marveč perspektivo vsake teologije. Saj je prav v kritiki tomizma izrekel tudi kritiko moderne teologije.

V čem je naloga moderne teologije? Naloga je v tem, pravi Lonergan, da miselne oblike, ki so bile nekdaj spojene z večnimi resnicami in logičnimi ideali, zamenja z novimi, dinamiki razvoja in določeni metodiki ustreznimi miselnimi oblikami. Logičnemu idealu, ki skuša zajeti večne resnice v nepomično sintezo, postavlja nasproti metodično voden, konkreten, trajen, kumulativen proces teološke znanosti, ki bo sposobna vzpostaviti zvezo z najnovejšimi metodami hermenevtike in zgodovine.

Lonergan misli, da je prišla v Cerkvi ta »nova« nesilogistična, »empirično utemeljena« teologija do veljave šele v dokumentih drugega vatikanskega koncila. Sprejema jo, ker z ene strani vidi v njej preprosto nujnost. Z druge strani pa se tudi zaveda, da nima nobena teologija pravice zrelativizirati absolutnega pomena odrešenjske zgodovine. In prav v prizadevanju, da se izogne tej nevarnosti, Lonergan prehaja vedno znova na osnoven problem TEOLOŠKE METODE.

* * *

Dogmatika »starega« stila je zastarela, preživela. Kakšna bo nova? Kje bo koreninila, iz česa bo rastla, kaj bo naglašala? To, kar je skušal v svojem obširnem teološkem opusu avtor natančno analizirati, sintetizirati v eni izmed novejših preroških trditev: »Ne morem prerokovati, kakšen bo stil nove dogmatike. Naj mi bo dovoljeno izraziti le neka predvidevanja. Predvsem bo mnogo manj metafizike. Ta je prenehala biti temeljna in univerzalna znanost. Splošni teološki pojmi bodo vkoreninjeni v spoznavni teoriji. Posebni teološki pojmi pa bodo ukoreninjeni v religioznem izkustvu. Mnogo manj bomo govorili o dokazih, mnogo več pa o spreobrnjenju: o intelektualnem, moralnem in religioznem spreobrnjenju. Poudarek bo prešel z ravni doživljanja, umevanja in sojenja na raven tehtanja, vrednotenja, odločanja in ljubezenskega angažiranja« (Revolution in Catholic Theology).

DOKUMENTI

RAZMERJE MED CEKVENIM UČITELJSTVOM IN TEOLOGIJO

Mednarodna teološka komisija (MTK)
6. junija 1976

Uvod

»Razmerje med učiteljstvom in teologijo ni le nadvse pomembno; danes mu je treba priznati prav posebno aktualnost« (Pavel VI. v nagovoru na Mednarodni kongres o teologiji II. vatikanskega koncila dne 1. X. 1966; AAS 58 (1966), str. 890). V naslednjem bomo skušali pojasniti razmerje med »nalogo, ki jo je prejelo cerkveno učiteljstvo, da ohranja božje razodetje, in nalogo, ki jo ima teologija, da verski nauk spoznava in razlaga« (ibid.).

Teza 1. Pod imenom cerkveno učiteljstvo razumemo nalogo poučevanja, ki so jo prejeli od Kristusa škofovski zbor ali posamezni škofje v hierarhičnem občestvu s papežem; pod imenom teologi razumemo člane Cerkve, ki so po svojem študiju in življenju v cerkvenem verskem občestvu usposobljeni, da v teologiji božjo besedo posebej znanstveno globlje razumejo ter ji v moči kanonične misije s poučevanjem služijo. Govorjenje o učiteljstvu pastirjev ter o teologih oz. bogoslovnih strokovnjakih ter o njihovem medsebojnem razmerju se je v novi zavezi in izročilu razvijalo; v njem so obsežene podobnosti in različnosti. Ugotovimo lahko neko stalnost, pa tudi precej globoke spremembe. Oblike njihovega medsebojnega razmerja in usklajevanja se v zgodovinskem poteku različno javljajo.

I. Kaj je pri opravljanju njune službe skupno učiteljstvu in teologom

Teza 2. Učiteljstvo in teologi imajo, čeprav analogno in vsakemu po svoje, to skupno nalogo, da »sveti razodeti zaklad varujejo, se vanj vedno bolj poglabljajo, ga razlagajo, poučujejo in branijo« (Pavel VI, nav. m. str. 891), s tem služijo božjemu ljudstvu in delajo za rešenje vsega sveta. Naloga te službe je zlasti, da skrbi za trdnost vere; to pa drugače dosega učiteljstvo in drugače teološka služba, čeprav ne smemo in ne moremo določiti med njima trdno določene ločilne črte.

Teza 3. Pri tej skupni službi resnici nekaj vezi enako veže učiteljstvo in teologe:

1. Veže jih božja beseda. »To učiteljstvo (namreč) ni nad božjo besedo, temveč ji služi, ker uči le, kar je izročeno, kolikor to... posluša, sveto

čuva in zvesto razlaga ter črpa iz tega enega zaklada vere vse, kar predlaga, da je treba verovati kot od Boga razodeto« (BR 10); »sveto bogoslovje (pa) temelji v napisani božji besedi in obenem v svetem izročilu kot na trajnem temelju in se iz njega samo kar najbolj krepi ter stalno pomlaja, ko z lučjo vere raziskuje vso resnico, ki je skrita v Kristusovi skrivnosti« (BR 24).

2. Veže jih enako »verski čut« Cerkve preteklih časov in sedanjosti. Božja beseda se namreč živo vse čase širi po »skupnem verskem čutu« vsega božjega ljudstva, po katerem se »celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha,... v verovanju ne more motiti« (C 12), seveda le takó, »da vlada edinstveno soglasje škofov in vernikov v stanovitnosti, v življenju in v izpovedi izročene vere« (BR 10).

3. Enako jih vežejo dokumenti izročila, ki je v njih podana skupna vera božjega ljudstva. Čeprav je v razmerju do teh dokumentov drugačna naloga učiteljstva in drugačna teologov, vendar nihče od njih ne sme mimo teh sledov vere, ki so nam ohranjeni v zveličavni zgodovini božjega ljudstva.

4. Pri izvrševanju njihove službe morajo enako upoštevati dušnopastirsko in misijonarsko prizadevanje. Učiteljstvo papeža in škofov je specifično pastoralno; vendar tudi teologi pri svojem delu znanstvene narave niso razrešeni dušnopastirske in misijonarske odgovornosti; tem manj, ker s pomočjo današnjih družbenih občil tudi znanstvene stvari kar hitro prodro v javnost. Poleg tega mora teologija kot življenjska funkcija v skrbi za božje ljudstvo imeti dušnopastirski in misijonarski cilj ter ga uresničevati.

Teza 4. Učiteljstvu in teologom je skupno — čeprav različno — to, kako svojo službo opravljajo zborno in osebno. Dar nezmotljivosti je obljubljen »celoti vernikov« (C 12), zboru škofov, ki so v občestvu s Petrovim naslednikom, in glavi tega zbora, papežu (C 25); to se mora kazati v povezavi članov učiteljstva in teologov, ki se razodeva v soodgovornosti, sodelovanju in zbornosti. Ta povezava je potrebna tako med člani učiteljstva kot med posameznimi teologi, pa tudi med učiteljstvom na eni in teologi na drugi strani. Vendar mora vsak posamezen teolog ohraniti nujno osebno odgovornost, brez katere tudi znanost o veri ne bo nikoli napredovala.

II. Razlike med učiteljstvom in teologi

Teza 5. Najprej moramo spregovoriti o razliki med nalogami, ki so lastne učiteljstvu in teologom:

1. Naloga učiteljstva je, da avtoritativno varuje katoliško neokrnjeno celotnost in edinost v veri in nraveh. Iz tega izhajajo posamezne dolžnosti, ki se zanje na prvi pogled zdi, da so negativne narave, pa so vendar pozitivna pomoč za življenje Cerkve: to je »oblast verodostojno razlagati pisano ali izročeno božjo besedo« (BR 10); zavračati mnenja, ki spravljajo v nevarnost Cerkvi lastno vero in nravi; predlagati trenutno bolj aktualne resnice; čeprav se zdi, da ni naloga učiteljstva, podajati teološke sinteze, mora vendar zaradi svoje skrbi za enotnost gledati na posamezne resnice v luči celote, zato spada včasih vključevanje posamezne resnice v celoto k resnici sami.

2. Teologi imajo nekakšno posredovalno vlogo med učiteljstvom in božjim ljudstvom, ki naj bi jo izvajali na obe strani; »teologija stoji namreč v dvojnem razmerju: do cerkvenega učiteljstva in do vsega krščanskega občestva (Pavel VI, na nav. m. str. 892). Z ene strani teologija »v vsakem velikem takó imenovanem družbeno-kulturnem ozemlju ... v luči splošnega cerkvenega izročila na novo (bogoslovno) raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in (ki) so jih že razložili očetje in učiteljstvo Cerkve« (M 22), ker »novejša raziskavanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije dejansko zbujajo nova vprašanja, ... ki tudi od teologov zahtevajo novih raziskovanj« (CS 62). Teologija mora »tako pomagati učiteljstvu, da bo v soglasju s svojo službo lahko vedno luč in vodnik Cerkvi« (Pavel VI, na nav. m. str. 892). Z druge strani teologi s svojimi razlagami, poukom in podajanjem nauka v skladu s sodobno miselnostjo vnašajo nauk in opozorila učiteljstva v širšo življenjsko sintezo in s tem božjemu ljudstvu pomagajo, da jih bolje razume. Takó pomagajo »s svojo dejavnostjo širiti, jo razlagati, opravičevati in braniti resnico, ki jo avtoritativno oznanja učiteljstvo« (Pavel VI, na nav. m. str. 891).

Teza 6. Učiteljstvo in teologi se razlikujejo tudi po tem, s kakšno avtoriteto opravljajo svojo nalogo.

1. Učiteljstvo dobiva svojo avtoriteto z zakramentalnim posvečenjem, ki »podeljuje skupaj s posvečevalno službo tudi službo učiteljstva in vodstva« (C 21). Ta, takó imenovana »formalna avtoriteta« je hkrati karizmatična in juridična ter je temelj pravic in dolžnosti učiteljstva, kolikor je po njej deležno Kristusove avtoritete. Paziti je pa treba, da se službena avtoriteta uveljavlja tudi z osebno avtoriteto in s tisto, ki izhaja iz stvari (resnice).

2. Teologi imajo svojo posebno teološko avtoriteto, ki izhaja iz njihove znanstvene kvalifikacije; ni je pa moč ločiti od posebne narave te znanosti kot znanosti o veri, ki ni možna brez živega izkustva in življenja po veri. Zato nima teologija v Cerkvi samo svetno-znanstveno, marveč pravo cerkveno avtoriteto: ta spada v tisto vrsto avtoritete, ki izhaja iz božje besede in je potrjena s kanonično misijo.

Teza 7. Razlika med učiteljstvom in teologi je tudi v tem, kako so povezani s Cerkvijo. Jasno je sicer, da učiteljstvo in teologi delujejo v Cerkvi in zanjo. Razlika je pa v tem, kakšna je ta cerkvenost.

1. Učiteljstvo je cerkvena službena naloga, podeljena z zakramentom svetega reda. Zato je kot institucionalna cerkvena sestavina samo v Cerkvi, tako da morajo posamezni člani učiteljstva svojo avtoriteto in svojo oblast uporabljati le za to, da svojo čredo utrjujejo v resnici in svetosti (C 27). To pa ne velja samo za posamezne krajevne Cerkve, ki jih vodijo. »Kot udje škofovskega zbora ... morajo (marveč) po Kristusovi ustanovitvi in zapovedi posamezni škofje skrbeti za vso Cerkev« tako da »koristi vesoljni Cerkvi« (C 23).

2. Tudi kadar teologija ne nastopa v moči izrecne »kanonične misije«, nastopa lahko le v živem občestvu z vero Cerkve. Zato lahko opravljajo službo teologa vsi krščeni, kolikor dejansko žive s Cerkvijo, hkrati pa so znanstveno usposobljeni; ta služba dobiva svojo moč iz življenja Svetega

Duha, ki živi v Cerkvi in ga posredujejo zakramenti, oznanjevanje božje besede in občestvo ljubezni.

Teza 8. Med učiteljstvom in teologijo je nekaj posebnega ta razlika, da ima vsaka svojo lastno svobodo in z njo združeno kritično funkcijo do vernikov, sveta in tudi med seboj.

1. Učiteljstvo je pri izvrševanju svoje službe svobodno; to je razvidno iz njegove narave in ustanovitve. Ta svoboda je združena z veliko odgovornostjo. Zato je sicer nujno, vendar pa dostikrat težko to svobodo takó uporabljati, da se teologom in drugim vernikom ne zdi samovoljna in prerazsežna. Med teologi so pa spet taki, ki preveč naglašajo znanstveno svobodo in ne upoštevajo dovolj tega, da sodi spoštovanje do učiteljstva prav med znanstvene sestavine teološke znanosti. Poleg tega današnje demokratsko razpoloženje neredko vodi v solidarnost proti tistemu, kar pri izvrševanju svoje službe ukrene učiteljstvo, da ne bi verski nauk in nravi trpeli škode. Vendar je nujno, čeprav ne lahko, vedno najti táko ravnanje, ki je svobodno in odločno, hkrati pa ne samovoljno in za cerkveno občestvo razdiralno.

2. Svobodi učiteljstva je po svoje vzporedna svoboda, ki izhaja iz znanstvene odgovornosti teologov. Ta svoboda ni neomejena; ni se namreč dolžna podrediti le resnici, marveč tudi zanjo velja, da je »pri uporabljanju svobode katere koli vrste... treba paziti na nravno načelo o osebni in družbeni odgovornosti« (VS 7). Naloga teologov pa je, da razlagajo dokumente današnjega in nekdanjega učiteljstva, da jih spravljajo v okvir vse razodete resnice in s pomočjo hermenevtične znanosti skušajo priti do njih boljšega razumevanja; ta naloga pa zahteva nekakšno kritično funkcijo, ki pa ni razdiralna, temveč pozitivna.

Teza 9. Pri izvrševanju učiteljske in teološke službe neredko pride do nekakšne napetosti. To ni nič čudnega in ne smemo pričakovati, da bi bilo na zemlji kdaj moč tako napetost popolnoma odstraniti. Nasprotno: kjer koli je življenje, tam vlada tudi napetost. To pa ni niti sovražnost niti resnično nasprotovanje, temveč življenjska sila in spodbuda, da obe strani skupaj v obliki dialoga opravljata vsaka svojo nalogo.

III. Kako naj bi danes pospeševali razmerje med učiteljstvom in teologi

Teza 10. Temelj in pogoj sta skupna vera Cerkve in služba pri gradnji Cerkve, da je sploh možen dialog med teologi in učiteljstvom; oboje skupaj pa zajema različne naloge učiteljstva in teologov. Ta edinost, ki izhaja iz skupne udeležbe pri resnici, je na eni strani pred vsakim dialogom podana kot stalna medsebojna vez, z druge strani se pa ista edinost krepi in oživlja z različnimi odnosi v obliki dialogov. Takó je dialog najboljša vzajemna pomoč. Učiteljstvo lahko tako pride do boljšega oznanjevanja in ohranjevanja verske resnice in nravnosti, teološko razumevanje vere in nravi pa do gotovosti, ki jo okrepi učiteljstvo.

Teza 11. Dialogu med učiteljstvom in teologi postavlja meje samo verska resnica, ki jo je treba ohranjati in razlagati. Zaradi tega je na eni strani za ta dialog dano na voljo najširše področje resnice. Na drugi strani

pa ta resnica ni nekaj negotovega in čisto neznanega, ki bi jo bilo treba vedno iskati, marveč je razodeta in izročena Cerkvi, da jo zvesto varuje. Zato so dialogu postavljene določene meje, ki se skladajo z mejami verske resnice.

Ta namenskost dialoga, da namreč podpira resnico, pa pride neredko v nevarnost. Zlasti naslednja stališča omejujejo možnost dialoga: kjerkoli se dialog spremeni v »sredstvo«, ki z njim kdo skuša doseči cilj »politično«, se pravi s pritiskom in končno ne glede na resnico, doživi polom; kdor »enostransko« zavzame vse področje za dialog, greši proti zakonom dialoga; dialog med učiteljstvom in teologi je prizadet zlasti tedaj, če prehitro zapusti področje dokazovanja in razgovora in brž uporablja prisilo, grožnje in sankcije; isto velja, če razpravljajo teologi in učiteljstvo pred javnostjo, ki s stvarjo ni dovolj strokovno seznanjena, pa naj se to dogaja znotraj ali zunaj Cerkve, ker tako tudi laže pride do »pritiskov« od zunaj (javna občila).

Teza 12. Preden pristojna oblast uvede formalni proces glede nauka, naj prej izčrpa vse redne možnosti sporazumevanja z dialogi, ki naj bi razjasnili dvomljivo mišljenje (npr. osebni razgovor, pismena vprašanja in odgovori). Če ni moč z dialogi priti do nobenega pravega soglasja, se mora učiteljstvo zateči k raznovrstnim poskusom, ki naj jih gibčno uporablja, začenši z raznimi opomini, »besednimi sankcijami« itd. V najhujšem primeru mora učiteljstvo — potem ko se je posvetovalo s teologi iz različnih šol in je izčrpalo vse možnosti za dialog — po svoji nalogi nujno zavarovati prizadeto resnico in vero vernega ljudstva.

Po klasičnih pravilih ni moč dokončno ugotoviti herezije, če ni obtoženi teolog pokazal »trdovratnosti«, se pravi, če odklanja vsak pogovor, ki naj bi pojasnil veri nasprotno mišljenje, in je praktično proti dialogu. To dejstvo pa je treba ugotoviti tako, da so uporabljena vsa hermenevtična pravila za dogmo in vse teološke kvalifikacije. Na ta način je moč ohraniti »etos« dialogalnega postopka tudi pri odločitvah, ki se jim ni mogoče izogniti.

KOMENTAR

k tezam MTK o medsebojnem razmerju cerkvenega učiteljstva in teologije

Uvod. Snov, ki je o njej razpravljala MTK na zasedanju meseca oktobra 1975, je ista, kot je o njej govoril papež Pavel VI. v nagovoru na Mednarodnem kongresu o teologiji II. vatikanskega koncila dne 1. 10. 1966. Zato je primerno, da se sklicujemo na nekatere njegove trditve v tem govoru. Zdi se, da je treba opozoriti posebej na to, da je tesno vzajemno razmerje med cerkvenim učiteljstvom in teologijo. Morda to razmerje lahko za uvod razložimo približno takole: naloga vse Cerkve, zato tudi v ta namen posebej pooblaščenih organov je, da ljudem oznanjajo božjo besedo, ki so jo slišali. To pa se dogaja s skupnim pričevanjem vseh vernikov, posebno pa tistih, ki jih za to usposablja službena dolžnost ali pa znanstvena strokovnost. Poslušanje in učenje je sicer neločljivo združeno v enoto; vendar v obeh oblikah poučevanja— namreč službeni in znanstveni — poteka z nekoliko različnim naglasom. Lahko rečemo, da je prvenstvena naloga teologov poslušati božjo besedo — seveda kvalificirano in to imenujemo znanstveno —

medtem ko mora cerkveno učiteljstvo besedo, ki jo je prejelo, oznanjati seveda s pomočjo strokovnjakov teološke znanosti.

Teza 1. V tej tezi sta obravnavani dve stvari. Najprej se zdi potrebno spregovoriti o tem, kaj pomenita pojma cerkveno učiteljstvo in teologi. Oboje bi namreč lahko zajeli v pojem »učiteljstva«. Škofje in teologi imajo namreč nalogo, da poučujejo, čeprav različno. Paziti je tudi treba, da v cerkveni zgodovini o učiteljstvu pastirjev in cerkvenih učiteljih niso vedno govorili enoznačno. Veljavna je analogija tako glede pomena, ki so ga obema pridajali, kot tudi glede tega, kako so obojno učiteljstvo izvajali. V starejših časih so namreč bolj kot v poznejših isti ljudje opravljali škofovsko službo in službo teologov. Pozneje sta se cerkveno učiteljstvo in znanstvena teologija povezovala bolj v sodelovanje.

V 1. delu je govor o tem, kaj je skupnega cerkvenemu učiteljstvu in teologom pri izvrševanju njihove službe. Zelo pomembno se namreč zdi, da pri različnosti obeh služb ne pozabimo, da morata sodelovati, če hočeta spolniti svoje cerkveno poslanstvo.

Teza 2. Prava, v katoliškem smislu pojmovana teologija mora namreč svojo službo opravljati prav takó znotraj Cerkve kakor cerkveno učiteljstvo škofov. Obojna služba mora varovati trdnost v veri, bodisi da vero globlje spoznava in brani z znanstvenimi sredstvi bodisi da jo avtentično oznanja in brani pred nasprotniki.

Teza 3. Učiteljstvo in teologija imajo nekatere skupne obveznosti. Avtoriteta, ki sta je deležna učiteljstvo in teološka služba, je sicer različna, vendar je v obeh primerih prava avtoriteta. Zato se morata obe službi zavedati, da ta avtoriteta ni absolutna, temveč jo je treba izvajati kot služenje, in sicer služenje božji besedi. Teologi poslušajo oz. so »poslušni veri« Rimlj 1, 5; 16, 26) z znanstvenim raziskavanjem, to pa jim pomaga, da bolje poslušajo tudi škofe, s katerimi sodelujejo in jim pomagajo pri oznanjevanju božje besede, ki je njihova dolžnost.

Pri tem skupnem delu teologi in učiteljstvo črpajo tisto, kar je božja beseda zaupala Cerkvi, iz skupnega verskega čuta vernikov tako preteklih kot sedanjih časov. Iz vere, v različne razsežnosti vesoljne Cerkve, namreč celotne današnje in preteklih časov, je razvidno, kaj sodi k skupni posesti cerkvene vere.

Cerkev raznih dob je zapustila sledove, ki nam razodevajo vero, iz katere je živela Cerkev preteklih časov.

Tem sledovom, se pravi raznovrstnim dokumentom, ki so prišli do nas, sta podrejena raziskovanje teologov in pričevanje cerkvenega učiteljstva, ker so to vprav sledovi skozi čas verujoče Cerkve.

Teološko raziskovanje in opravljanje učiteljske službe nista tu zaradi akademske znanosti ali zaradi polemičnega razpravljanja. Cilj, zaradi katerega versko resnico raziskujejo, ohranjajo čisto in oznanjajo kot blagovest, je pastoralen in misijonarski. Ljudje naj bi živeli prav iz te vere. Še bolj kot pri teologih je jasna pastoralna narava pri službi cerkvenega učiteljstva. Vendar tudi teologi ne smejo opravljati svojega teološkega dela, ne da bi upoštevali pastoralo; to pa v tem smislu, da mora biti skrb za duše notranji sestavni del teološkega dela. Pastoralna narava odločilno vpliva na teologijo tako v negativnem kot pozitivnem smislu: v negativnem s tem,

da morajo teologi pri svojem delu paziti, da ne povzroče veri vernikov škode, ker lahko slišijo in vidijo težko razumljive razlage in sporna vprašanja v javnih občilih, pa jih take objave lahko prek znosne mere vznemirjajo; v pozitivnem s tem, da teološko delo izkoriščajo za oznanjevanje, pridiganje in verski pouk. Tudi znanstvenega dela teologov danes ne samo ni moč zapreti v odmaknjene sobe, marveč se po sami svoji naravi kot pomoč pri oznanjevanju božje besede tiče življenja cerkvenega in človeškega občestva.

Teza 4. Ta teza nas opozarja na zborno ali občestveno lastnost učiteljske službe in dela teologov. Čeprav je oboje možno in nujno le ob osebnem delu posameznega škofa in teologa, vendar prejme posamezen član primerno karizmo na področju učiteljstva in teologije zaradi svoje povezave z zborom in cerkvenim občestvom. Na to zbornost in občestvenost je treba gledati takó pri učiteljski službi kot pri znanstvenem delu. S posebno skrbnostjo je treba gojiti zlasti povezanost med učiteljskim zborom in skupnostjo tistih, ki se posvečajo teološkemu delu. Zbornost cerkvenega učiteljstva je posebej poklical v spomin II. vatikanski koncil, tako da posamezni ne smejo in ne morejo opravljati svoje službe, ne da bi upoštevali zbor. Z druge strani teologi ne morejo opravljati svojega dela, če se ne menijo za delo in mišljenje tovarišev, in sicer ne samo zaradi nujnosti znanstvene metode, temveč zaradi nujnosti tako umskega kot karizmatičnega življenjskega občestva.

2. del: Skupne sestavine, ki povezujejo službo cerkvenega učiteljstva in poslanstvo teologov, ne odpravljajo med obema obstoječih razlik. Zlasti v štirih sestavinah se razlikujeta: vsak ima svoje naloge, vsak je po svoje avtoriteta, vsak je drugače povezan s Cerkvijo, vsak ima svojo in posebno svobodo.

Teza 5. Učiteljstvo opravlja službo varuha neokrnjenosti vere in nravi. Tega ne more doseči z odloki, temveč tako, kolikor pri izvrševanju svoje službe podaja resnico. Pri tem pa mu je zato potrebna pomoč in sodelovanje teološke znanosti, ki znanstveno skuša odkrivati v človeških besedah skrite resnice božje besede. Naloga varovati neokrnjenost in edinost vere se zdi na prvi pogled precej negativna, ker namreč postavlja meje. Poteka pa za življenje Cerkve popolnoma pozitivno: namreč z avtentičnim razlaganjem božje besede, ki hkrati postavlja meje veri nasprotnim trditvam, še bolj pa uvaja v globlje umevanje vere.

Kar je rečeno v tezi 5, 2 o nekakšni posredovalni vlogi teologov med učiteljstvom in božjim ljudstvom, tega ni treba preveč ozko razumeti. Vendar se zdi, da je kar precej pomembno. Kar namreč cerkveno učiteljstvo razglasi za verski ali cerkveni nauk, je treba s pomočjo teološkega pojasnila in razlage posredovati božjemu ljudstvu, ki živi tu in sedaj in ne razume vedno pravilno tega, kar je cerkveno učiteljstvo izreklo v prejšnjih časih ali kar izreka tudi danes. Z druge strani pa tudi cerkveno učiteljstvo potrebuje sodelovanje teologov, da lahko razloči, kaj je v veri krščanskega ljudstva pravega in kaj zmotnega; občestvena vera božjega ljudstva je namreč norma tudi za tisto, kar naj učiteljstvo razglaša kot za vse obvezno. Ker je treba pri opravljanju te naloge uporabljati različne znan-

stvene pripomočke, je cerkvenemu učiteljstvu potrebno resno sodelovanje teologov. Teologi sami se morajo zato zavedati te naloge.

Teza 6. Ko gre za izvor avtoritete, s katero opravljajo svojo službo cerkveno učiteljstvo in teologi, se je spet treba varovati vsakega napačnega nasprotja, zavedati se je pa treba dejanske razlike.

Posebna avtoriteta cerkvenega učiteljstva z ene strani izvira iz zakramentalnega reda, po katerem so posamezniki sprejeti v škofovski zbor; z njim dobe v Cerkvi najvišjo pastoralno avtoriteto. Paziti je pa treba, da se mora »formalna avtoriteta« skladati z nekakšno osebno avtoriteto bodisi na podlagi osebnega nastopa nosilca avtoritete ali na podlagi znanstvene avtoritete, ki si jo je teolog pridobil s študijem in raziskovanjem. Prvo ne sme izključevati drugega. To je možno doseči tako, da si je škof kot posvečeni pastir v Cerkvi s teološkim študijem pridobil hkrati tudi drugo avtoriteto, ali pa, da posvečeni škofovski učitelj pri opravljanju svoje službe uporablja pomoč in sodelovanje izkušenega teologa.

Kar zadeva avtoriteto teologa, je treba paziti, da to ni samo razumska avtoriteta, marveč izhaja tudi iz povezanosti z življenjem Cerkve, katere živo vero teolog s svojim delom raziskuje in razlaga.

Teza 7. Ni dvoma, da sta tako cerkveno učiteljstvo kot teologija pri izvrševanju svoje službe vezana na Cerkev. Vendar so pri tem, kako sta povezana s Cerkvijo, med obema razlike.

Pri cerkvenem učiteljstvu izhaja cerkvenost odtod, ker gre za službo in služenje v Cerkvi in za Cerkev, kar zunaj Cerkve ne bi imelo nobenega smisla. To velja tudi in še prav posebno za nalogo poučevanja, se pravi za učiteljstvo; tem bolj, ker je treba to učiteljstvo izvrševati zlasti v obliki razsojanja o resničnosti ali zmotnosti izraženih mišljenj.

Za teologe velja nekaj podobnega, kadar in kolikor opravljajo svojo nalogo ne samo kot raziskovalci, marveč tudi kot učitelji, in sicer v moči kanonične misije. Vendar je teološka znanost navezana na Cerkev, čeprav ne kot vršenje uradne službe, temveč kot osebno raziskovanje. V resnici namreč ni moč gojiti verske znanosti, kar teologija je, drugače kot v življenjskem okviru cerkvene vere. Zakaj »fides quae« lahko raziskujejo samo tisti, ki v Cerkvi sami žive po »fides qua«.

Teza 8. Danes pogosto govore o svobodi teološke znanosti. Ta znanstvena svoboda se neredko postavlja v nasprotje z omejitvami, ki jih postavlja avtoriteta. Takó včasih zgine izpred oči dejstvo, da je prava svoboda lastnost tako cerkvenega učiteljstva kot teološke znanosti, da pa mora to vsakomur lastno svobodo upoštevati ena in druga stran.

Kdor govori o svobodi, pa naj gre za svobodo cerkvenega učiteljstva ali teološke znanosti, ne sme pozabiti, da ne sme biti neodgovornosti, da je marveč združena z veliko odgovornostjo, ki sama po sebi nujno omejuje svobodo. Odgovornost, ki omejuje znanstveno svobodo teologov v razmerju do učiteljstva, ima obliko spoštljivosti. Ta spoštljivost ne sme ukiniti znanstvene svobode teologov; saj tudi sama ni brez vsake vezi, temveč jo veže resnica, ki jo je izrekla božja beseda in jo varuje učiteljstvo. Seveda je zelo težko zavarovati svobodo tako učiteljstva kot teologov. Vedno znova se je treba za svobodo prizadevati, ne da bi se pri tem potrgale vezi, ter

upoštevati vezi in jih varovati, ne da bi bilo konec svobode, ki je lastna službi resnice.

Teza 9. Ta teza je prehod k tretjemu delu, v katerem bo govor o pravilno pojmovanem dialogu med učiteljstvom in teologi. Po vsem tem, kar je bilo rečeno, ni namreč moč dvomiti, da zelo lahko pride do napetosti. Saj je vedno znova treba poskušati združevati vse tisto, kar je bilo povedano, da je pri obeh skupno, a tudi različno. A nenehno je čutiti napetost med temi sestavinami, ki morajo biti na obeh straneh krepke, ki jih pa ni lahko povezati v enoto. Dialog je sredstvo, ki naj te napetosti ne skuša kar odpraviti, pač pa naj jo naredi plodno.

(Otto Semmelroth S. J.).

3. del tez hoče pomagati, da tista napetost med učiteljstvom in teologijo, kot je opisana v 9. tezi, ne bi bila v škodo skupni blaginji Cerkve. Da se temu izognemo, imamo na voljo mnogo sredstev in pripomočkov. Med njimi je najodličnejši dialog kot posebna pot in dobra metoda, ki lahko vodi do plodnega razmerja med teologi in učiteljstvom.

Pojem dialoga je treba prav razumeti. To ni kakšno nedoločeno govorjenje brez cilja in brez konca. Dialog naj pomaga pri iskanju resnice. Tudi če dialogu priznamo visoko stopnjo svobode in pobude vseh udeležencev, vendarle ne more nadomestiti poslanstva razsodnikov v veri in ne sme ovirati za ohranitev cerkvene vere nujnih odločitev učiteljstva. Zato ne sprejemamo površnega in vsakdanjega pomena pojma »dialog«, temveč takega, ki je očiščen teh primesi in je v skladu s krščansko vero.

Teza 10. Dialog ni brez predpostavk. Sicer ne bi vodil k resnici. Pogoj za vsak dialog med učiteljstvom in teologi mora biti temeljna »solidarnost«, ki jo predstavlja skupna vera Cerkve. Ta edinost upošteva in ohranja različne naloge učiteljstva in teologov. Pravi dialog živi na takem skupnem temelju in iz njega. Dialog je brez vsakega smisla, če te globoke skupnosti v veri ni ali jo kdo samó hlini. Da vodi dialog k resnici, ga mora zato navdihovati ne le strokovnost, marveč tudi iskrenost, odločno izpovedovanje in pripravljeno poslušanje resnice. Ker danes to skupnost neredko puščajo vnemar in postavljajo pod vprašaj, se zdi, da je treba ta temelj vsakega dialoga med učiteljstvom in teologijo posebej naglasiti.

Drugi namen teze: Učiteljstvo in teologija ne smeta zamenjati vlog. Če ostaneta pri svoji odgovornosti, kot je opredeljena na koncu teze, sta si v najboljšo vzajemno pomoč. S to tezo zavračamo tiste poskuse, ki bi radi vlogo učiteljstva bolj ali manj odpravili in v stvareh vere in nravi zahtevajo **izključno** pristojnost za znanstveno teologijo, torej za teologe.

Teza 11. Tako pridemo do vprašanja o mejah dialoga med učiteljstvom in teologi. Tu imamo dve važnejši sestavini: 1. Če se ohrani skupnost v veri, za dialog samo po sebi ni meje. Vendar to ne pomeni neskončnega procesa pri iskanju resnice. 2. Dialog pa ima svoje meje tam, kjer je prizadeta verska resnica.

Vendar so skrite v dialogu tudi notranje nevarnosti, ki razdirajo možnost pogovora. Dialogu lahko prizadenemo rano, če npr. uporabljamo sredstva zunanje prisile. Toda to ni danes posebno velika nevarnost. V razmerju med učiteljstvom in teologi se je pojavil nov vidik, ki ga v tej obliki do sedaj ni bilo. Nekdaj je namreč potekal pogovor med učiteljstvom

in teologi v dvomnih stvareh **naravnost:** se pravi med pristojno oblastjo in prizadetim teologom. Danes pa v primeru spora učiteljstva in teologov neredko poseže vmes »javnost«. To pa vodi do pritiskov, taktiziranja itd., s tem pa gine pravo ozračje za dialog. Takó je prizadeta iskrenost dialoga. Takšna dejstva predstavljajo novo stanje, ki je o njem treba prav gotovo globlje razmisliti.

Teza 12. Teza se ne misli spuščati v posebna in zlasti ne pravna vprašanja o zunanji strukturi dialoga, še posebej ne v spornih primerih. Pač pa hoče ta teza pokazati, kakšen pomen in »mesto« ima dialog pred procesom o pravovernosti in tudi, kolikor je mogoče pri postopku (ratio agendi). Proces o pravovernosti pomeni zadnji in odločilni korak, če se je izkazalo, da so vse druge oblike (gl. tekst) brez koristi in uspeha. Teza priporoča dialog tudi učiteljstvu v tem smislu, naj v odgovor na dvomna mišljenja uporablja najprej blaga in potem strožja sredstva (»instrumentarium gradatum« — gl. predlog v tezi). Pravila klasične hermenevtike v dogmatiki nudijo dobro in jasno pomoč. Teza se pa dobro zaveda, da je lahko dialoga tudi konec, če namreč teolog dokončno nasprotuje verski resnici. V tem primeru teolog sam dokončno odklanja dialog.

(Karl Lehmann)

CERKVENO UČITELJSTVO IN TEOLOGIJA

To konferenco je imel nadškof Albija Msgr Coffy na tretjem simpoziju evropskih škofov v Rimu (14.—18. 10. 1975).

Konferenca je bila pred predavanjem krakowskega nadškofa kardinala Wojtile o »Škofu, služabniku vere« (teološki temelji problema) in nastopom bolognskega nadškofa kardinala Pome, ki je obravnaval pastoralni vidik iste zadeve. Konferenca naj bi bila predvsem uvod v razpravo med vsemi udeleženci. Ti so želeli, da bi na simpoziju načeto iskanje lahko nadaljevali: zato je o konferenci objavljeno gradivo v Bulletin du secrétariat de la Conférence épiscopale française, novembre 1975, n. 18.

Preden se lotimo točno določenega predmeta (Razmerje med škofi in teologi), ki ga ta dan preučujemo, bi za uvod rad pripomnil troje:

1. Ker je moja naloga uvod v dan razmišljanja, ne bom tega dela prehiteval z zaključki. V predlogih bom skromen, da se bom lahko dalj časa ustavil pri sedanjem stanju. Dodal bi, da sedanjega stanja, ki bo imelo odmev v mojem nastopu, s tem še ne odobravam.

2. Ker nastopam za razmišljanjem o »Škofu, služabniku vere«, bi se rad izognil ponavljanjem. Prav tako bom hitro preletel teološke temelje učiteljstva: imamo jih v poročilu kardinala Wojtile.

3. Končno bom pri tem kočljivem vprašanju skušal stati na strani teologov. Sicer jim ni potreben škof, da bi jih branil. Branijo se lahko sami. Toda ker sem škof in se obračam na škofe, sem sodil, da se kaže odločiti

za to stališče. Ker gre za zboljšanje dialoga med škofi in teologi, se mi je zdelo dobro, da začnemo z izpraševanjem svoje vesti: kako delamo in v kakšnem okolju živimo. Za to sem se zavestno odločil: in ne brez razlogov.

I. POGLED NA SEDANJE STANJE

Že nekaj let sodelovanje med škofi in teologi zadeva na težave. Te se ne javljajo samo v eni deželi; javljajo se, tako se zdi, v vsej Cerkvi. Stojimo pred pojavom, ki mu ni krivo posebno stanje v kakšni deželi in niso vzrok zanj določene osebe, marveč se zdi tako splošen, da lahko sklepamo: gre za razmerje med cerkvenim učiteljstvom in teologijo v sedanjih razmerah. Tudi je možno, da je to poziv cerkvenemu učiteljstvu, naj opravlja svojo službo nekoliko po novem.

A) Nekaj pojavov tega »spora«

Oglejmo si najprej nekaj primerov teh težav. Pri sporu med odgovornimi za cerkveno učiteljstvo in teologi sem se ustavil pri štirih pojavih. Našli bi seveda lahko še druge. Ustavil sem se pri tistih, ki so se mi zdeli najbolj značilni, vsaj za Francoza. Naj jih na kratko navedem.

1. Teologi zahtevajo svobodo

Leta 1968 so štirje teologi poslali državnemu tajništvu pismo, ki ga je potem podpisalo več kot tisoč teologov iz 53 različnih dežel. V tem pismu so zahtevali, naj bi ustanovili Mednarodno teološko komisijo, ki jo je predvidela Sinoda 1967. Nadalje so si želeli večje svobode pri teološkem raziskovanju. Temu nastopu ni treba pripisovati večjega pomena, kot ga ima. Vendar pa je treba priznati, da je z ene strani izrazil skrito razpoloženje, z druge strani pa pospešil gibanje, ki zahteva večjo svobodo pri teološkem študiju.

2. Različnost teologij

Teologija ni več nekaj tako enotnega, kot je bila v preteklih stoletjih. Stojimo pred zelo različnimi teološkimi stališči. Ta različnost tudi po svoje vpliva na sodelovanje škofov in teologov na krajevni ravni. Ko npr. škofje na plenarnem zasedanju načno kakšen temeljni študij, pokličejo teologe. Kakšne si izberejo? Tiste, ki zanje mislijo, da bodo zadevo najbolj strokovno obravnavali. Nekateri vidijo v taki izbiri prikrito namero: škofje si izberejo, tako mislijo, teologe, ki jih bodo podprli v njihovi lastni teologiji. Isto bi lahko rekli za različne škofovske komisije, ki navadno delajo s svojimi teologi. Odtod očitek, ki ne olajšuje razmerij: škofje si izbirajo strokovnjake po svoji teološki usmeritvi, namesto da bi poiskali drugače misleče in sprejeli nasprotovanje.

3. Vzporedno učiteljstvo

Kar jasno se zdi, da članek, ki ga objavi teolog ali verski novinar v reviji ali velikem tisku, včasih na bralce močneje učinkuje kot pastirsko pismo ali papeški dokument. Uporabljeni jezik in izbrana problematika večkrat bolj ustrezata zanimanju ljudi kot pa stil škofovskih ali papeških

dokumentov. Dosti kristjanov sprejme vsebino teh člankov, ki so pa le delovne podmene, kot predlog za današnje verovanje, ker pač v njej najdejo sami sebe. Takó imamo verski nauk podan v obnovljenem izrazju, ki ga cerkveno učiteljstvo ni vajeno. In v ta nauk škofje posegajo večinoma le takó, da izrekajo kakšne pridržke ali opozarjajo na nevarnost. Posledica tega pa je, da dobi cerkveno učiteljstvo podobo zatiralnega organa. Ta podoba učiteljstva pa ne pospešuje razmerja med škofi in teologi. Nastal je sploh nov položaj, ki ne olajšuje poslanstva škofov in ne njihovega razmerja s teologi: cerkveno učiteljstvo nima več monopola za pouk v veri. Ima tekmece.

4. Normativna moč prakse

Živimo v dobi, ko raziskujejo javno mišljenje in sestavljajo statistike. Družbena občila razglašajo te ankete in statistike, ki potem usmerjajo vedenje. Dostikrat postane veljavno táko ravnanje, ki se ga drži, kot kaže tisk, veliko ljudi. To je vzrok, da je poseganje škofov težko; to moti tudi njihovo razmerje s teologi; zakaj na to novo dejstvo ne gledajo oboji z istega stališča. To nadalje zastavlja vprašanje o »consensus fidelium«, toda k temu se bom še povrnil.

B) **Vzroki tega spora**

Lahko bi seveda našli še druge pojave za ta spor med škofi in teologi. Toda ne mudimo se več pri teh pojavih. Poglejmo raje vzroke za to sporno stanje, da bi mu kolikor moč odpomogli ali pa bi vsaj bolj jasno gledali nanj ter bolje doumeli nekatere razloge, zaradi katerih je sodelovanje med škofi in teologi težje kot nekdaj.

Stojimo, tako se mi zdi, pred dvema vrstama vzrokov: eni izhajajo iz stanja teologije, drugi iz stanja cerkvenega učiteljstva.

1. **Novo stanje teologije, ki ga zahteva prilagoditev vere kulturi**

Tu bi navedel tri glavne vzroke.

1. Teologija je danes težka

Pri sedanjih razmerah imajo teologi naporno nalogo. Človeštvo doživlja znatne kulturne spremembe; predolgo bi bilo, če bi hotel navesti vse različne sestavine tega pojava. Posledica tega je pri verniku nekakšna zmedenost in želja po novi verski govorici. Kristjan bi rad izpovedoval, živel in oznanjal svojo vero v tej porajajoči se kulturi, ki mu stalno zastavlja vprašanja. Zato se obrača na teologe in pastirje ter jih poziva, naj mu odgovarjajo na njegove zahteve. Da tej zahtevi ustrežejo, morajo ti ne samo ponavljati stare obrazce in jim dodajati osebne razlage; iskati morajo nove formulacije. Z drugimi besedami: teologija iz tega, ko je podajala svoj nauk, tako da je ponavljala in točneje opredeljevala podedovane formule, prehaja v iskanja in nekakšne novosti.

Teologija je namreč »vera, ki jo obdeluje razum; je pravilo pravilnega govorjenja o razodetem oznanilu« za ljudi določene dobe, ki žive v dolo-

[1] Pozneje bom točneje povedal: teologija je kritično razumevanje vere; izdelati mora nauk znanstvene narave. Drži, da vsako razumevanje vere že obsega v sebi neko teologijo. Tako govorimo o pavlinski in johanejski teologiji.

čenem kulturnem okolju[1]. Današnji ljudje pa ne žive več v svetu kulture, ki je bil priča, kako so nastajali verski stavki in veliki teološki sistemi. Zato je naravno, da postaja v naših dneh iskanje posebno dejanje teologije. Toda izdelava nove verske govorice je kočljiva stvar. Nihče se ne sme čuditi, če teologi ne najdejo takoj ustreznega izraza. Teologi žele, da jim pri tem težkem delu nihče ne podtika ne vem kakšnih namenov. Zase zahtevajo neko svobodo.

Za to svobodo so tem bolj občutljivi, ker ne delajo toliko v uradih kot na terenu v stalnem dialogu s pastirji, kristjani, neverniki in specialisti v tej ali oni stroki. Pastirjem npr. pomagajo pri razmišljanju o povezavi njihove pastoralne prakse in njihovih nalog z versko resnico. Vedo, da se morajo zavarovati pred teologijo, ki daje opravičila za pastoralne izbire; zakaj pastorala je »locus theologicus« le toliko, kolikor prihaja pri njej do spoznanj v luči evangelija. Niso pa vedno odgovorni za to, če nekateri novosti željni kristjani zlorabijo njihovo teološko pomoč in kakšno delovno podmeno prehitro spremene v versko resnico. Sicer pa žele teologi spremljati pastirje in aktivne kristjane ter jim pomagajo, da sami odkrijejo, za kaj gre pri njihovem delu. Imeti žele pravico, da pastirjem in kristjanom pomagajo razumeti njihov položaj in njihova vprašanja. Táko spremstvo in tako razumevanje ne pomeni nujno odobravanja. Svobodo zahtevajo, da lahko sprejmejo nova vprašanja, ki jih ljudje zastavljajo, in lahko postavljajo delovne podmene. Tu pa večkrat nastane spor s cerkvenim učiteljstvom: kristjani, ki ne žive v takih razmerah, ne sprejemajo dobro teh vprašanj in delovnih podmen. Zato se dogaja, da prosijo škofe, naj se izjavijo o stvari, ki jo imajo za krivoversko, ker je vera na novo izražena. Če škofje posežejo vmes, prav zaradi svojega posega večkrat vzbude vtis, da so jim ta vprašanja tuja. To je en vir težav med škofi, teologi in pastirji.

2. Razvoj teologije

Bil je čas, ko je bila teologija kraljica znanosti; to je bilo tedaj, ko je človeštvo živelo v »verski kulturi«. Teologiji danes močno oporekajo, da bi bila znanost, in to ne samo neverni, temveč tudi nekateri kristjani. Ti kristjani mislijo, da današnjemu človeku ni mogoče izdelati strogo znanstvene razprave o Bogu, zato razglašajo, da je teologije konec.

Spričo teh dvomov se teologi trudijo, da bi opravičili možnost teološkega razpravljanja. Zavedajo se pa, da bo njihovo razpravljanje verovno le, če ga bodo podvrgli strogi in metodični verifikaciji.

Ta skrb za strogo metodičen postopek je pa lahko spet dejavnik spora z učiteljstvom. Kako naj bi namreč teologi sprejeli posege, za katere se zdi, da ne upoštevajo nujnih metodoloških zahtev, ker kaže, da prihajajo od zunaj? Za zvestobo do učiteljstva so prav tako skrbni kot za metodično doslednost v eksegezi, zgodovini in znanosti o človeku. Še točneje: radi bi imeli objektivno razpravljanje in pričakujejo od učiteljstva enako skrb in enako spoštovanje zakonov v svoji stroki in v stvarnosti.

3. Teološki pluralizem

Končno je treba dodati, da težave, ki lahko nastanejo v razmerju med
413 škofi in teologi, izvirajo iz tako imenovanega »teološkega pluralizma«.

Od nekdaj so obstajale teološke šole in znani so številni in glasni spori, ki so jih imele med seboj. Toda pri tej različnosti šol »so bili vsi prepričani, da poznajo misel, terminologijo, domneve in način govorjenja svojih nasprotnikov ter obojestransko prvotno in spontano razpoloženje. Če je bilo kaj razlik, niso bile predmet razmišljanja«[2]. Dodamo lahko, da so te razlike urejali po načelu: »in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas«. Z drugimi besedami: ta različnost teoloških šol je bila izraz skupnega kulturnega obzorja.

Današnje stanje je znatno drugačno, tako da je bil govor o »kvalitativni spremembi«. Izraz »teološki pluralizem« je postal običajna oznaka za današnje stanje. Znano je, da je na zadnji Sinodi papež izrazil svoje pomisleke glede tega. Misli, da je nevarno govoriti »o različnih teologijah na različnih celinah in v različnih kulturah«. Vendar omenja tudi to vprašanje med drugimi, ki jih je treba »bolje opredeliti, preučiti, dopolniti in poglobiti«[3]. Ne mislimo kaj izjaviti o tej zadevi; ugotavljamo pa, da se teologija ne sklicuje več na filozofijo, temveč na filozofije. Sicer pa mora upoštevati, kar pravijo o človeku znanosti o človeku. Toda kaj pravijo te znanosti o človeku? Odgovor ni enoten: govorica o človeku je »razklana«. O njem ni enotne govorice. Sicer tudi teologija ni več sistem, ki se razvija sam v sebi; pozorna je na delovanje ljudi, na njihovo početje (zlasti politično). To delovanje je pa zelo različno. Kako bi potem mogli imeti samo eno teologijo, ki naj ustreza različnim razmeram? Jasno je, da smo daleč od časov, ko so se teologi razumeli, če so se spoprijeli v »quaestiones disputatae«. Ali se razumejo danes? Kako naj pri takem stanju poseže vmes učiteljstvo? Ali naj izbere eno teologijo na škodo druge ali proti drugi? Kako naj razsoja, če prej dialektično ne preštudira problematike vsake teologije? To so aktualna vprašanja. Ali lahko danes jasno odgovorimo nanja?

2. Vzroki, ki izhajajo iz stanja učiteljstva[4]

Vprašal sem se o vzrokih sedanjega spora med predstavniki učiteljstva in teologi ter pogledal najprej, kakšno je stanje današnje teologije. Stanje se poslabša, če temu dodamo še preiskavo, v kakšnem okolju mora učiteljstvo opravljati svojo službo. Opravljanju učiteljske službe dostikrat oporekajo iz različnih razlogov. Navedel bi štiri glavne.

1. Učiteljstvo in avtoriteta

Učiteljstvo je v Cerkvi avtoriteta. Vemo pa, kako danes kritizirajo način, kako Cerkev avtoriteto izvaja. Priče smo torej, kako se v posebnem primeru razodeva splošen pojav. Teologi ne taje, da je v Cerkvi učiteljstvo, ne taje njegove avtoritete. Žele pa, da bi ta cerkvena služba potekala po novem. Zlasti so proti vsaki obsodbi, če ni bilo prej dialoga. Dejal bi, skratka, da ima cerkveno učiteljstvo pri svojem poslanstvu iste težave,

[2] K. Rahner: Concilium No 46, str. 95.
[3] Rimska sinoda 1974, Zaključni govor papeža Pavla VI. 26. 10. 1974.
[4] Gl. Sesboué: Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale. N. R. Th., april 1971. Zv. 93, št. 4; H. Bouillard: »De l'apologétique à la théologie fondamentale«. V »Les quatre Fleuves« št. 1, Seuil; C. Geffré: »Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique«. Le Point théologique št. 1, Beauchesne.

kot jih doživljajo vsi tisti, katerih služba je združena z avtoriteto. Morda so prav zaradi posegov v zadnjem in v začetku tega stoletja težave nekoliko večje. Spomnimo se samo »syllabusa« in različnih posegov učiteljstva v modernistični zadevi. Ti posegi so se zdeli pretirani. Z nekoliko več razumevanja in razpravljanja bi se bili lahko izognili dramam. V tej krizi je učiteljstvo gotovo izgubilo nekaj svoje verovnosti. Zaupanje, ki so ga imeli vanj, je bilo nekoliko načeto.

2. Veroizpoved in teologija

Stanje postaja tem bolj zapleteno, kakor hitro priznamo (in kako ne bi priznali, da stojimo pred dejstvom) teološki pluralizem. Priznati pluralizem se pravi priznati, da se vera lahko zakonito izraža v različnih teologijah. Sicer je pa priznana stvar, da ni vere v čistem stanju: vsaka veroizpoved nujno predpostavlja kakšno teologijo. Ni razločne mejne črte med vero in teološkim razumevanjem vere. To je pojasnilo za reakcije teologov na nekatere posege učiteljstva. Imajo vtis, da jim učiteljstvo vsiljuje svojo teologijo. Zato tedaj od njega zahtevajo, naj prizna svojo teološko opredelitev in naj je ne ponuja kot edini možen način izpovedi o veri.

3. Razvoj razmerja med »učiteljstvom in razodetjem«

Tretji dejavnik, ki pojasnjuje, kakšne težave srečuje učiteljstvo pri opravljanju svoje službe, je še bolj temeljen. Če bi ga hoteli dobro podati, bi bilo potrebno na široko razviti misli. Le kratko ga bom omenil. Gre za razmerje med razodetjem in učiteljstvom, ki mora jamčiti za pristno izročanje razodetja. To razmerje ima zdaj drugačen pomen; tega se je treba zavedati.

Zlasti od 17. stoletja naprej se je razvila apologetika, ki je imela nalogo braniti specifičnost krščanske vere pred deizmom, ki je odklanjal vsako pozitivno razodetje in je ohranjal le še naravno vero. Bilo je torej treba trdno podkrepiti zgodovinsko dejstvo razodetja, ki ga deizem ni priznaval. Da bi dokazali zgodovinskost tega dejstva, so se sklicevali na dokaze, ki so jih označili za zunanje: to so bili čudeži in uresničene prerokbe. Dejanje vere v razodetje stare in nove zaveze je razumno, ker je moč dejstvo razodetja »znanstveno« dokazati. Takó so izvedli ločitev med dejstvom razodetja in njegovim pomenom, kot pripominja o. Bouillard. Resničnost razodetja ne zahteva pristanka sama po sebi, marveč po nečem drugem: po moči dokazov, ki ugotavljajo njegovo dejstvo. Kot naraven in, lahko bi rekli, neizogiben podaljšek tega podajanja verovnosti vere je poskus dokazati, da je božje učiteljstvo katoliške Cerkve nujno potrebno; in so ugotovili, da to dejansko obstoji. Gotovo daje nauku Cerkve neposredno verovnost učiteljstvo. V takem okolju se je cerkveno učiteljstvo vedno bolj krepilo in včasih so govorili o njem kot o edinem temelju verovnosti vere. Dostikrat so pozabili na to, da je nagib za vero Bog Resnica.

Čim bolj se učiteljstvo javlja kot edini temelj verovnosti dejanja vere, tem bolj naravno postaja, da se teologija razvija na podlagi najnovejših definicij in naukov učiteljstva in jih potem potrjuje s svetim pismom in izročilom. Tega vzorca so se držali, mimogrede rečeno, teološki priročniki, namenjeni velikim semeniščem.

Zdi se, da v tem kratkem pregledu lahko odkrijemo enega od vzrokov, ki nam pojasnjujejo takó stališče, ki ga je zavzelo učiteljstvo, kot njegov zmanjšani pomen.

Okvir je danes drugačen in razlaga razmerja med razodetjem in učiteljstvom se spreminja. Živimo v brezbožnem okolju, ki zahteva, da razkrivamo smisel razodetja. Kot dokaz za to spremembo naj navedemo prehod apologetike v osnovno bogoslovje. Ta prehod kaže, da se ne sklicujemo več na »zunanje« dokaze, ko hočemo utemeljiti resničnost krščanstva (čeprav jih seveda ne pustimo popolnoma ob strani), marveč skušamo pokazati, kako je razodeta resnica človekova resnica. Resničnost razodetja nima drugega opravičila kot samo sebe. Razodetje ustreza temeljnim človekovim prizadevanjem in podaja zadnji ter skrivnostni smisel človeka, zgodovine in vesolja. Človeka dela pristnega. Poslej ne gre več samo za prizadevanje, da najdemo jamstvo za dejstvo razodetja, marveč še za to, da razvijemo bogat smisel, ki ga ima razodetje za človeka.

Dosledno temu se je moralo učiteljstvo decentralizirati in se osredotočiti na božjo besedo, katere služabnik hoče poslej biti. To pa je za učiteljstvo opravljanje njegove službe v Cerkvi nekoliko po novem. Sedaj mora opravičiti vrednost navajanih razlogov s svojo strokovno pristojnostjo. Svoje posege mora opravičiti veliko bolj s tem, da pove razlog zanje kot da se sklicuje na formalno pravico poseganja, ki pa seveda ni izključena.

4. Razodetje in zgodovina

Četrti razlog za težave, ki jih srečuje učiteljstvo, je še bolj temeljen kot prejšnji. Teže ga je tudi predstaviti.

Gre za spremembo načina, kako gledamo na razodeto resnico in kako jo sprejemamo.

Táko vprašanje je težko uskladiti s kratkim povzetkom, ki bo vedno le nekakšna karikatura. Zato prosim za prizanesljivo sodbo za svojo nepopolno formulacijo.

V preteklih stoletjih so gotovo pod vplivom platonizma pojmovali razodetje kot odkritje večnih resnic, ki bivajo same na sebi. Te resnice so si predstavljali kot objektivne stvarnosti, ki so zanje mislili, da jih je moč popolnoma natančno podati z obrazci, čeprav niso tega nikoli naravnost rekli. Pri tej problematiki je prišlo do izjav o teh resnicah, ki naj bi bile, ker so popolne, nespremenljive. Vloga učiteljstva je tedaj bila: jamčiti za skladnost teh formul z večnimi resnicami. Grobo bi lahko isto takole povedal: resnice so pojmovali kot nekaj, kar prihaja od zgoraj in je moč enkrat za vselej podati v formulah, ki jih lahko popolno izrazijo. V tej problematiki učiteljstvo lahko potegne jasno črto med resnico in zmoto.

Mi smo pa problematiko spremenili: po koncilu, se zdi, se bolj zavedamo zgodovinske razsežnosti resnice. Če nam je razodeta resnica v polnosti in dokončno dana v Kristusu, se v zgodovini Cerkve vendar vedno bolj poglablja. Počasi odkriva svoje bogastvo. Razodetje namreč ni izročilo zbirke izrazov in formul: razodetje je božje dejanje v zgodovini, je zgodovina. Skrivnost je: božja, pa tudi človekova skrivnost, skrivnost razmerja med Bogom in človekom. Ta v Kristusu v polnosti dana skrivnost ne bo z besedami tega sveta nikoli popolnoma izražena. Zato pa je naloga

vsakega pokolenja, da poglablja to skrivnost Kristusa, Boga človeka in odkriva njeno neizčrpno bogastvo, vendar v poslušnosti svetemu pismu, kakor ga razume in živi živo cerkveno izročilo, ki je tudi normativno.

V Kristusu je bilo vse razodeto in razodetje je s koncem apostolskega oznanjevanja končano; vendar ne bo razodetje nikoli nehalo razvijati svojega bogastva vzporedno z zgodovino.

Iz tega pa sledi, da učiteljske službe ni lahko opravljati. Posegi učiteljstva ne morejo biti tako jasni in dokončni, kot so včasih hoteli biti. Učiteljstvo se ne more zadovoljiti s tem, da samo ponavlja podedovane formule. To pa ne pomeni, da bi smeli nekdanje formulacije tajiti, češ da so odvisne od kulture svojega časa; pač pa pomeni, da jih smemo in moramo nenehno zboljševati, točneje izražati in dopolnjevati.

Zdi se, da to stanje zahteva od učiteljstva nov način poseganja.

* * *

Moja slika je mračna. Naglašal sem težave. To sem storil nalašč, da bi izzval k razmišljanju. Saj je preveč jasno, da se ne bi bili zbrali k študiju tega predmeta, če ne bi bil združen s težavami. Drži pa, da sem pri razpravljanju upošteval samo eno deželo. V drugih deželah, verjamem, morda vprašanja ne zastavljajo enako. Tudi je možno, da spora, ki sem ga omenil, ni povsod. Zato boste lahko prav svobodno kritizirali to, kako sem vam prikazal vprašanja.

II. VLOGA UČITELJSTVA IN NALOGA TEOLOGIJE

Mnogo laže je opozoriti na pomanjkljivo poslovanje kakšnega družbenega organa in odkriti vzroke tega pojava kot povedati, kako naj posluje. Zato bo ta del krajši kot prejšnji. Sicer smo pa tu zato, da skupno iščemo, kako bi vzpostavili boljše sodelovanje med škofi in teologi. Zato ne morem drugega kot zarisati iskanju pot s tem, da opozorim na nekatere splošne stvari. Seveda so lahko vse trditve podvržene kritiki. Nadalje naglašam, da te trditve upoštevajo stanje, ki sem ga pravkar omenil. Ne bom tratil časa s tem, da bi ponavljal znana načela; pač pa bom skušal povedati, v kakšnih okoliščinah so uporabljena.

A) Nalogi učiteljstva in teologije sta različni, a se dopolnjujeta

Navesti načelo je lahko in ne trpi ugovora. Gotovo se glede te distinkcije vsi strinjamo. Drži pa, da ni vedno lahko začrtati mej, ko gre za izvajanje teh dveh nalog. Sicer pa nikoli nista bili popolnoma razmejeni. Predolgo bi bilo, če bi hotel podati zgodovino razmerij med učiteljstvom in teologijo. Omenimo le to, da je bilo v rabi več zgodovinskih vzorcev, vsak pa je imel svoje prednosti in svoje slabe strani; to razmerje je bilo večkrat tudi sporno. Naj navedem samo nekaj zgledov: znano je, da so bili v prvih stoletjih očetje in učitelji večinoma škofje. Ti so bili hkrati poroki za apostolsko izročilo, pridigarji in teologi. To, da so te različne naloge združene v istih osebah, jim daje avtoriteto, ki se nanjo še danes sklicujemo. Ko se je v srednjem veku teologija sistematizirala, je bilo

razlikovanje bolj vidno, vendar so včasih univerze opravljale učiteljsko službo. Nam čisto blizu, pri papežu Piju XII. na primer, ni lahko ločiti meje med teologom in predstavnikom učiteljstva. To je le nekaj zgledov iz zelo zapletene zgodovine.

Čeprav je včasih težko začrtati meje med učiteljstvom in teologijo, vendar obstoje in vsaj teoretično lahko razlikujemo med eno in drugo nalogo.

Namen teologije je izdelati nauk o veri znanstvenega tipa.

Oznaka »znanstven« tu ne pomeni dejavnosti eksperimentalne ali deduktivne narave, temveč refleksivno zavest, ki jo lahko ima teolog o umskih postopkih, kadar skuša pojasniti kakšno pozitivno versko danost v določeni kulturi. Teologija ni znanost v ožjem pomenu te besede, vendar je njen postopek znanstvene narave. Njeno razpravljanje ni nadčasovno: velja današnjemu človeku. Takó se nam teologija dandanes predstavlja kot izbrano mesto dialoga med Cerkvijo, ki izpoveduje vero v Jezusa Kristusa, in svetom, ki mu mora Cerkev to vero oznanjati. Če pravimo, da teologija izdeluje nauk o veri za današnjega človeka, s tem trdimo, da je njeno sedanje početje izvirno. Ali ni to dejavnost, ki je v nekaterih pogledih pastoralna? Če je teologija še vedno postopek znanstvene narave, vendar ni več študij ljudi v njihovih sobah.

Naloga učiteljstva je jamčiti, da je pričevanje, ki ga Cerkev danes daje o Jezusu Kristusu, pričevanje apostolov. Te naloge ne more izvrševati drugače, kot da se sklicuje na teologijo. V resnici ni namreč nobene izpovedi o veri, ki ne bi bila razumevanje te vere v dani kulturi.

Če ni lahko začrtati mej, potem je življenjsko važno dejansko in stalno sodelovanje med učiteljstvom in teologijo.

Ne zamenjujmo nalog! Ne zamenjujmo slovstvenih vrst: nauk, kot ga podaja učiteljstvo, ni iste vrste kot teološki. Toda obe nalogi se dopolnjujeta in oba nauka zahtevata eden drugega.

B) Specifična vloga učiteljstva in teologije

Bilo bi treba narediti zgodovinsko študijo o besedi »učiteljstvo«. Do Pija IX. se zdi, da je izraz pomenil avtoriteto na splošno. V 19. stoletju je dobil določen pomen učiteljske avtoritete, in to v določenem zgodovinskem okviru, ki je gledal na vero predvsem kot na umski pristanek na zbirko resnic. Posledica tega je, da je bil pojem učiteljstva smiselno omejen. Naloga učiteljstva je skrbeti za pravilno formulacijo vere. Danes bolj v skladu z resnico vero predstavljamo kot pristanek vsega človeka na skrivnost odrešenja, se pravi na božje delovanje v našem svetu, »delovanje, ki razodeva in hkrati približuje in uresničuje novo stvarnost božje narave«[5]. S tem je pa tudi rečeno, da verske resnice niso samo pojmovne konstrukcije. Biti morajo povezane z doživljanjem ljudi in njihovimi globokimi teženji.

Če postavimo učiteljstvo v táko pojmovanje vere, mu damo širšo in obsežnejšo nalogo. Učiteljska služba se ne nanaša samo na prave izreke o veri, marveč tudi na pravo molitev, na pravo ravnanje in pravo življenje

5 Vergotte: »L'interprétation du langage religieux« str. 7, Seuil.

iz vere. Škofova naloga je torej, da je škof »glasnik božje besede«, se pravi čuvaj (episkopos), ki skrbi, da to besedo oznanjajo, in sicer v zvestobi svetemu pismu, da jo današnji ljudje lahko razumejo, da jo kristjani izpovedujejo, da iz nje molijo in žive. Učiteljska služba ni torej omejena na pravilnost nauka (orthodxia); skrbeti mora tudi za pravilno ravnanje (orthopraxis) in za versko slavje (liturgia).

Vlogo učiteljstva lahko povzamemo s tremi besedami iz Odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi[6]; »moderator«, »promotor« in »custos«.

Te tri besede označujejo škofovsko poslanstvo posvečevanja. Uporabimo jih lahko za njihovo učiteljsko poslanstvo. Sicer pa najdemo v odlomku o učiteljski službi tem trem izrazom enakovredne besede.

Beseda »moderator« je zelo obsežna. Pomeni, da so papež in škofje odgovorni pri cerkvenem poslanstvu izročanja vere. To odgovornost podrobneje določata drugi dve besedi: »promotor« in »custos«.

»Promotor«: učiteljstvo ima pozitivno vlogo. Ravnati mora tako, da vero oznanjajo in izročajo ljudem vseh kultur. »Krščanski nauk naj (škofje) razlagajo takó, kot je prilagojeno sodobnim potrebam in ustreza težavam in vprašanjem, ki najbolj mučijo in tarejo ljudi«, pravi isti odlok (Š 13).

»Custos«. Nadaljujem navedeni citat: »Ta nauk naj tudi varujejo in učijo vernike, da ga bodo tudi ti branili in širili« (ibid).

Učiteljstvo je dolžno skrbeti, da je nauk, ki ga oznanjajo, tisti, ki smo ga po dolgi vrsti prič, ki predstavljajo živo izročilo Cerkve, prejeli od apostolov.

V sedanjih okoliščinah se mi zdi nujno, da opredelim poslanstvo učiteljstva z dvema besedama: »promotor« in »custos«. Dodati pa je treba, da si v današnjem času najbolje »custos«, če si »promotor«; zakaj zvestoba apostolskemu pričevanju je danes nedvomno v tem, da najdemo novo formulacijo vere in nov način življenja in slavja iz vere.

Teologova vloga je drugačna. Zdi se mi, da specifičnost teologije prav dobro označuje izraz »razpravljanje znanstvenega tipa« z vsem, kar to zahteva: poznanje božje besede, izročila, kulturnega okvira in metodološko doslednost. Drži pa, da zlasti danes teolog nenehno sprašuje prakso, dejavnost kristjanov. To jasno razodevajo različne teologije: politična teologija, teologija razvoja, teologija revolucije. Pri tem delu je tudi teolog dolžan biti »promotor« in »custos«, se pravi, raziskovati mora, kako je moč vero danes oznanjati, iz nje moliti in živeti, in sicer v zvestobi do apostolskega pričevanja; vendar to dela na drugačni ravni, z drugačnimi metodami in z uporabo drugačnega slovarja (tehničnega).

Če natančno opredelimo specifičnost teh dveh nalog, že hkrati povemo, da se dopolnjujeta. Brez teologije bi učiteljstvo kaj lahko le ponavljalo za današnjega človeka brezpomembne formule. Znano je pa, kakšno vlogo je igrala teologija v zgodovini, ko je šlo za izdelavo dogmatičnih formul. Z druge strani se pa teologu, ki se dandanes mora nujno specializirati, lahko zgodi, da brez učiteljstva ne vidi vedno vpliva teh delovnih podmen in prinaša v vero kristjanov zmedo, ko jim ponuja formulacije, ki jih njihovo počasno razumevanje ne more dovolj strokovno sprejeti. V nevar-

[6] Š 12 in 15. Prevzel sem te besede, ker so značilne za škofovsko službo tako na področju pouka kot posvečevanja.

nosti je tudi, da govori malo pomembne stvari, ker so preveč posebne. Končno je v nevarnosti, da zabrede v krivo vero, če ne bi bilo tu učiteljstva, ki opozarja na cerkveno občestvo in obrača pozornost teologa na nujnost, naj pomaga krščanskemu ljudstvu živeti in izpovedovati njegovo vero.

C) **Učiteljstvo in teologija v službi božje besede v korist božjega ljudstva**

Da bi ustvarili ozračje za sodelovanje med škofi in teologi, bi se morali varovati trditve, da je teologija v službi učiteljstva. Bolje je reči, da sta oba, učiteljstvo in teologija, v službi oznanjevanja božje besede v korist božjega ljudstva, ki mora izpovedovati, slaviti in razglašati to besedo ter iz nje moliti in živeti. S tem ne postavljamo učiteljstva in teologije na isto raven in tudi ne odpravljamo vsaki njene specifičnosti, marveč naglašamo njuno medsebojno dopolnjevanje ter nenehno sodelovanje. Varovati se je treba, da ne spravljamo učiteljstva in teologije v nasprotovanje ali merjenje moči. Drugače rečeno: teologiji ne smemo pripisovati vlogo pospeševalca in učiteljstvu vloge zaviralca. Rekel sem že, da mora učiteljstvo, ki naj bi bilo »promotor« in »custos«, ravnati tako, da za to dvojno nalogo skrbi vse krščansko ljudstvo, najprej pa teologi. Če kakšni cerkveni ustanovi priznamo določeno vlogo, s tem ni rečeno, da je samo njena. To se pravi, da mora ravnati tako, da zanjo skrbi božje ljudstvo.

Učiteljstvo in teologija sta služabnika besede: oba pripravljeno sprejemata to besedo in sta ji pokorna. Oba sta v službi božjega ljudstva: sta znotraj božjega ljudstva. Služba, ki jo opravlja učiteljstvo, je splošna in vseobsežna. Nanaša se na celotno podajanje vere. Služba, ki jo opravlja teologija, hodi drugačno pot. Brez učiteljstva je teologija kaj lahko s svojimi omejenimi in vzporednimi trditvami drobnjakarska in razdrobljena. Vere pa ni brez vseobsežne vere Cerkve. Zato je naloga učiteljstva: pomagati teologiji, da ostane na svojem mestu in odigra svojo vlogo. Naj za zgled navedem samo eno stvar: iskanje nove verske govorice, ki nam je vsem pri srcu. Tudi če teologija pri tem iskanju odigrava prvo vlogo, ni sama. Táko delo je namreč prav tako duhovno kot umsko. To, da najdemo v zvestobi do Jezusa Kristusa pravo versko govorico, je lahko le sad duhovnega izkustva, ki samo o sebi razmišlja. To delo zahteva, da iz vere »prav molimo«, »prav delamo« in o njej »prav govorimo«. Vloga učiteljstva (»promotor« in »custos«) se razteza na vse občestveno, duhovno in apostolsko izkustvo, ki se z njim trenutno poskuša v Cerkvi. Pomagati je treba, da se te skušnje soočijo. Pri tem soočenju ima teolog zelo pomembno vlogo; vendar ni on edini sogovornik učiteljstva: svoje mesto imajo tu tudi duhovni ljudje in kristjani, ki se prizadevajo za izgradnjo sveta.

Iz vsega tega izhaja, da ima zadnjo besedo učiteljstvo. Ker ga je ustanovil Kristus, je povezovalni dejavnik. Po njem vsako dejanje vere postane dejanje vere v Cerkvi. Na tej ravni se srečujemo s hierarhijo kot s porokom za apostolsko vero in cerkveno občestvo.

Učiteljstvo in teologija sta v službi božjega ljudstva, ki pa ne sme biti pasivno ali bi moralo táko vsaj vedno manj biti. To pomeni »dialog učiteljstva in teologije s krščanskim ljudstvom«. S tem v zvezi lahko postavimo na pravo mesto »sensus fidelium« s pripombo, da dobiva tudi ta

danes nov pomen. »Sensus fidelium« imamo, ker Sveti Duh kot notranji učitelj deluje v vseh kristjanih, da bi jih uvedel v popolno resnico in jih ohranil v zvestobi do Jezusa Kristusa. Verske skrivnosti so doživele marsikakšno poglobitev in razvoj prav v krščanskem ljudstvu, tako npr. pobožnost do prebl. Device Marije, sedanji nauk o zakonu ter nauk o vlogi laikov[7]. Zavedati se pa moramo, da verniki vedno manj predstavljajo množico, ki iz preteklosti podedovane formule varuje s tem, da jih ponavlja. Kristjanom zastavljata vprašanje nevera in ateizem. Zato sami zastavljajo vprašanja in hočejo vedeti, kako naj odgovarjajo za svojo vero. Hočejo vedeti in danes tudi lahko zvedo, ker javna občila razširjajo govor o veri in razmišljanje o krščanski skrivnosti. Na »sensus fidelium« so nekdaj gledali s stališča časa, ko verno ljudstvo ni imelo drugega verskega pouka kot tistega, ki ga jim je posredovalo redno učiteljstvo škofov. Danes novinarji govore o verskih stvareh in ljudje to bero. Razna gibanja imamo, ki v veri razmišljajo o svojem delovanju in o svojih prizadevanjih, in to ne vedno takó, kot bi rado učiteljstvo. »Sensus fidelium« postaja dejaven. S tem pa se pojavlja za učiteljsko službo nova zahteva: da učiteljstvo zagotovi svoje poslanstvo, mora, kolikor le more, biti zraven povsod, kjer ljudje iščejo kaj novega, in najprej poslušati, potem pa razločevati; za to razločevanje pa mu je potrebno osvetljevanje teologije.

Sklep

Za sklep naj podam dve vrsti bolj določenih predlogov.

1. Znaten je obseg dokumentov, ki jih je izdalo učiteljstvo. Prihajajo z različnih stopenj: od Apost. sedeža, od plenarnih zasedanj, od škofovskih komisij in posameznih škofov. V zvezi s temi dokumenti nas zanima tole vprašanje: ali veliko dokumentov, ki jih izdaja učiteljstvo, ne škoduje ugledu teh posegov? V dobi iskanja, kot je naša, je sicer res treba, in včasih odločno, poseči vmes, toda le zato, da bi poklicali v spomin temeljne gotovosti. Ali ni pri mnogih vprašanjih bolje čakati na nujno počasno zorenje?

2. Kar zadeva neposredno razmerje do teologov, bi omenil nekaj stvari.

— Učiteljstvo mora dajati pobudo za teološko delo, saj je danes izredno potrebno. Zato je treba za vzgojo teologov sprejeti nase tudi investicije. Misliti je treba na vzgojo laičnih teologov.

— Pomembno je pospeševanje srečanj škofov in teologov o neperečih vprašanjih[8]. Če se navadijo na skupno delo, bo razmerje in delo postalo lažje tudi takrat, ko bodo na vrsti »pereča vprašanja«, ki zahtevajo sodelovanje. V tem pogledu ima lahko tajništvo episkopa veliko vlogo s tem, da pospešujejo taka srečanja

— Čeprav škofje ne utegnejo, da bi postali specialisti, bi končno vendar bilo morda potrebno, da se nekateri brez kompleksov opredele za svojo teološko stroko.

[7] Congar: »La foi et la théologie«, Desclée, str. 110 sl.
[8] Nepereča: mislim snovi, ki ne predstavljajo perečih in nujnih vprašanj. To pa zato, da bi se navadili na skupno delo.

O načinu, kako sem predstavli predmet, ki mi je bil naložen, se da razpravljati. Imel sem možnost druge poti, ki so jo res želeli nekateri strokovnjaki: bolj dogmatični in zgodovinski študij tega predmeta. Iz dveh razlogov sem se odločil za prikaz, ki bi v njem bolj učinkovito prikazal analizo sedanjega stanja. Prvi je pomanjkanje časa in strokovne usposobljenosti, da bi se lotil tega predmeta pod dogmatičnim in zgodovinskim vidikom. Drugi je pozitiven: zdelo se mi je, da je za nas koristno ugotoviti, v kakšnem ozračju smo, da ne bi prenesli kar starih vzorcev na sedanji čas, pač pa, da bi ustvarili nove vrste razmerij med škofi in teologi.

Ves čas, ko sem predavanje pripravljal, sem odkrival težave in nevarnosti svojega početja. Zavedam se, da ima študija, ki vam jo podajam, svoje meje. Tolaži me misel, da bomo na tem delovnem dnevu ta poskus popravili, točneje opredelili in dopolnili.

OCENE

S. A. TOKAREV: VERA V ZGODOVINI NARODOV SVETA

Mladinska knjiga, Ljubljana, 1974, str. 416.

Potem ko smo Slovenci v povojni dobi dobili že tri marksistično-propagandistične knjige o izvoru in razvoju religije (K. Kautsky, »Izvor krščanstva«, Ljubljana 1953, Ch. Hainchelin, »Izvor religije«, Ljubljana 1962 in A. Donini, »Oris zgodovine verstev«, Ljubljana 1969), nam je dal L. Mrzel v lepem prevodu Tokareva (poslej T.) »zgodovino verstev«, ki je sorazmerno boljša od omenjenih, izšla v Moskvi l. 1968. Lahko bi s Kerševanom rekli, da naravnost »izpoljnjuje vrzel« na tem področju, četudi ni »brez spodrsljajev in površnosti« (416). Knjigo krasi mnogo dobro izbranih ilustracij.

Delo, ki ga je T. izdal v Moskvi leta 1965, je veliko boljše od raznih »zgodovin verstev«, ko je bila »kritika vere vselej odraz razrednega boja« (5), vendar se tudi T. ob uvodnem naštevanju raznih teorij o izvoru in razvoju vere postavlja na odločno marksistično stališče, ko pravi: »V resnici je bilo mogoče bistvo vere in vzrok njenega nastanka razjasniti le po zaslugi materialističnega gledanja na pojave družbenega življenja, katerega so izoblikovali utemeljitelji marksizma leninizma« (12). Pri tem se sklicuje posebej na Engelsovo pismo Konradu Schmidu z dne 27. II. 1890. kjer pravi: »Vera ima svojo predzgodovinsko vsebino, ki jo je našla in osvojila v zgodovinskem obdobju in ki bi jo mi danes imenovali nesmisel«. Videli bomo, da se sovjetski veroslovec na koncu vendarle oprijemlje manj togih pogledov na vero in se ob tem lepo srečuje z našim Kerševanom. Toda pojdimo k dejstvom, na katera se oba sklicujeta.

Verstva v praskupnosti in na prehodu v razredno družbo

T. obravnava v tem poglavju najstarejše dosegljive vere sveta. Četudi v celoti ne uide dogmatističnemu gledanju na evolucionizem, ki na prastarih stopnjah človeške kulture ne dopušča sprejemljivih pojavov verovanja, vendar ravna že s prazgodovino bolj pošteno. V mlajšem paleolitiku, posebno na prazgodovinskih slikah v Franciji in Španiji, odkriva marsikaj verskega, v grobovih pa celo dokaze za vero v življenje po smrti. Predvsem pa ugotavlja, da je v neolitiku polno starih verovanj (mitologija, kulti, grobovi). Znano je, da je to versko zakladnico že davno pred njim odkrival znani R. Mainage O. P. (prim. La Religion de la Préhistoire, Paris 1921). Predvsem pa je simpozij prazgodovinarjev v Valcamonica v Italiji l. 1972 temu vprašanju posvetil vso pozornost in izsledke objavil v obširni knjigi (prim. Les religions de la Préhistoire, Capo di Ponte 1975, str. 621).

Med najstarejše še sedaj žive rodove šteje T. vsaj deloma vse tiste, ki jih je za take ugotovila Gräbner-Schmidtova zgodovinska etnologija. Obravnava namreč **vero prastarih Avstralcev in prebivalcev Tasmanije,** ki pa naj bi predstavljali razpadanje rodovne skupnosti in prehajanje v razredno družbo. Sicer zagovarja zmotno marksitično stališče o magiji kot prvotni obliki religije, ki da se je v Avstraliji ohranila »v največji čistosti« (28), vendar s historično etnologijo priznava višja božanstva (Daramulun in dr.) in se pri tem celo sklicuje na A. Langa in W. Schmidta. Škoda, da ne pozna doktorske disertacije profesorja L. Ehrlicha o praverovanjih Avstralcev »The Origin of Australian Beliefs, Mödling 1922). Pri že izumrlih tudi T. najde višje oblike verovanja, upre pa se Schmidtovemu dokazovanju, da gre za pramonoteizem. Sicer pa nam je dovolj, da tudi T. na teh starih stopnjah človeške kulture najde navzočnost lepih

in zdravih verovanj, ki so surovemu evolucionizmu zadala smrtni udarec.

Nato T. opisuje **verstva Oceanije**, ki jih posebno dobro pozna. (prim. Kerševan 408). Pomenila naj bi prehod v zgodnjo razredno miselnost, kar T. kot marksist posebno rad poudarja. Pri verstvih Melanezijcev najde zelo razvito magijo, saj je tam doma brezosebna sila »mana«, ki je značilna za magijo tudi drugod. V veri Polinezijcev se prvič pojavijo kaste. V taki družbi so žreci in čarovniki, ki duhovom in tudi bogovom prinašajo daritve, včasih celo človeške, zelo vplivni. »Žreci so tvorci bogov«, meni T. (68). Pozneje pa enkrat trdi, da »si vere niso izmislili duhovniki . . .« (392).

Verstva primitivnih prebivalcev južne, jugozahodne in vzhodne Azije so prekratko opisana, če pomislimo, da so temeljna plast visokih religij in se njihov vpliv pri teh še danes pozna. T. omenja posebej stare rodove Andamancev, Semang, Weddas na Ceylonu in Kubus na Sumatri. Vero priznava vsem, četudi so evolucionisti rodu Kubus to dolgo zanikali. Pravilno pa poudarja za P. Schebestom, da Kare pri Semang ni najvišje bitje, četudi ga je W. Schmidt opisoval kot tako. Po njegovem mnenju je Schmidt pretiraval, ko je imel Puluga za najvišje bitje Andamancev, med vrsticami pa vendar tudi sam to priznava. Pozablja pa, da na teh otokih niti njegovi sodelavci — misijonarji niso raziskavali sami, ampak so črpali iz poročil drugih etnologov. Verovanja Weddas na Ceylonu so po njegovem mnenju polna animizma in šamanizma, vendar jih imenuje »močno arhaična« in se tudi v tem strinja z »dunajsko šolo«, ki jih je imela za ostanke prastarih verovanj.

Posebno dolgo se T. ustavlja pri verovanjih rodu **Ainu** na Japonskem, kjer ima kult družinsko obliko. Znan je družinski kult medveda, pa tudi njegovo ritualno ubijanje. Tudi verovanje tega rodu štetejo zgodovinski etnologi med sorazmerno najstarejša na svetu. T. jim prisoja le »precej arhaične oblike«, neposredno pred pojavom razredne zavesti (76 sl.). S kronologijo je pri teh davnih oblikah verovanja res težko.

Zelo na kratko obravnava T. verstva Tibeta, kjer je podlaga poznejšemu budizmu stara religija »bon«. Pozna božanstva neba in kult prednikov, sicer pa je polna magije in zato šamanizma. Podobno je v Mongoliji.

Verovanje ameriških ljudstev. Tudi pri teh ugledni veroslovec sledi najprej relativno najstarejšim plastem. Pravilno jih označuje za lovce, ribiče in nabiralce. Posebej omenja **praprebivalce Ognjene zemlje**, ki sta jih preiskala — prizna! — Schmidtova sodelavca W. Koppers in M. Gusinde, ki sta »kljub samovoljnim razlagam dala veliko zanimivih podatkov (80), npr. predstavo o najvišjem bitju Watawinewa. Tudi za T. je to ena izmed zgodnjih oblik verovanja, ustrezno nizki stopnji gospodarstva in družbe (81). Mi bi pristavili, da so evolucionisti navadno postavili monoteizem na konec družbenega razvoja, kot izraz visoke stopnje gospodarstva. Vendar moremo iz T. poštene faktografije sklepati, da kljub vsemu misli dokaj samostojno. Dejstva so dejstva! Pri Eskimih najde mnogo verovanja v duhove, posebno v velikega »gospodarja morja«, ki se jim priporočajo, saj imajo zelo težko življenje. Njihovi šamani imajo veliko opraviti s skrivnostno silo »hila« (84).

Indijance T. razporeja po svoje. Najprej govori o tistih v Kaliforniji. Manjše rodove v severozahodni Kaliforniji je kulturno zgodovinska etnologija štela za predstavnike sorazmerno najstarejših kultur na tem področju. T. se z njo vred naslanja predvsem na Kroeberjevo monografijo »The Indians of California« (Washington 1925). T. priznava, da stari indijanski rodovi poznajo zgodnje iniciacije z obilno pokoro in velikega duha Kuksu — boga stvarnika. Mlajši rodovi, kot so Sioux, Algonking, Irokezi idr., ne živijo več le »iz rok v usta«, ampak se deloma že stalno naseljujejo. Kulti so plemenskega značaja, zelo se tudi ob teh pozna matriarhalna družbena ureditev. Verujejo v skrivnostne sile »orenda« in »wakonda«. Da bi si zagotovili pridelek, opravljajo krvave daritve, tudi človeške. Naš Baraga, ki velja za enega najboljših poznavalcev indijanskih kultur, je potrdil, da imajo za poljedelstvo malo smisla, vendar da se bolj ukvarjajo z

lovom in ribištvom. Po T. mnenju je nadnaravno v tej kulturi ločeno od snovnega in močno navzoče (94). Velikega duha Kiši Manitu je Baraga dobro opisal kot njihovo najvišje bitje, skoro pa ni našel svetišč in duhovnikov zanj. Seveda se to nanaša predvsem na Chippewa Indijance, med katerimi je deloval.

Verovanje afriških ljudstev. Tudi tu se T. omejuje na primitivne rodove, ki jih dokaj srečno deli v a) nomadska lovska plemena — sem prišteva tudi najstarejša (grmičarji, Pigmejci); b) živinorejci in poljedelci (Hotentosti, Bantu in dr.); c) stare civilizacije (Maroko, Alžir, Tunis, Libija, Egipt, Somalija). Glede prve skupine T. pripominja, da sploh nimajo kulta prednikov, pač pa zelo častijo »duha gozda«, ki je neke vrste stvarnik (demiurg). Avtor se tudi tokrat upre Schmidtu, ki da je tega imel za najvišje bitje, vendar nasprotnega ne dokaže, pač pa se glede Pigmejcev v celoti opira na P. Schebesta, odličnega raziskovalca iz Schmidtovega kroga. Schebesta je v številnih publikacijah o Pigmejcih dognal tudi to, da sicer najbolj častijo tistega, ki jim je najbolj potreben »gozdnega duha«, vendar pa v posebnih stiskah mislijo bolj na tistega, ki je bil pozabljen, v ozadju, namreč na monoteistično najvišje bitje. Dragoceno je, da T. tukaj pristaja na teze, ki so vse prej kot marksistično-evolucionistične. Poudariti je treba, da tudi T. misli, da so Pigmejci med najstarejšimi človeškimi rodovi na svetu.

Glede poljedelskih in živinorejskih plemen v Afriki T. meni, da so dosegli že višje stopnje razvoja — razredne odnose. Verni so vsi, v ospredju pa je zahteven kult prednikov. Če je zoper to, da bi fetišizem postavili na začetek verskega razvoja — razlaga fetišev kot malikov je napačna, saj to so le izredni predmeti, v katerih se za stalno ali začasno naseljujejo duhovi — tudi njegovo stališče, da skoro povsod pri začetkih vidi totemizem, ni upravičeno. Pri teh rodovih je mnogo magije in animizma. Družba in verovanje sta prežeta z matriarhatom. Pri ljudstvih ob Nilu v Sudanu se srečuje z »mitološko figuro nebeškega boga« (113), sicer ne uživa zemeljskega kulta, je pa stvarnik sveta in ljudi, danes »deus otiosus« (prav tam). Škoda, da se T. vsaj v bistvu ne drži kronologije kulture afriških rodov, saj bi sicer ne mogel najti monoteističnega bitja nomadov med poljedelci in živinorejci. Ogromno materiala bi mu za to nudilo Schmidtovo mojstrsko delo »Der Ursprung der Gottesidee (zv. VII—XII).

Verstva narodov od Maroka do Etiopije T. le kratko omenja, češ da tudi slonijo na poljedelstvu in živinoreji in da je civilizacija Sahare v luči slik na njenih gorskih stenah in v duplinah najstarejša ob Sredozemskem morju. Te religije so bile že razrednega tipa.

Verstva ljudstev severne Azije. Če je bil T. skromen doslej — kako pa bi mogel en sam človek dobro obdelati vse vere sveta!? — je toliko bolj zgovoren, ko piše o verah svoje ožje domovine. Najstarejšim ljudstvom severne in Srednje Azije priznava »arhaičen patriarhalni ustroj ali prevladujoč vpliv moških in ženskih šamanov«. (118). Prav tem posveča veliko pozornost, za katero mu moramo biti hvaležni. Kljub močno poudarjeni magiji T. ne more mimo sledov »velikih bogov« pri Ugrih, Jakutih, Altajcih in drugih, ki jih je zmagovito razkrival zagrebški veroslovec in etnolog A. Gahs.

Še bolj natančen in naravnost nov je T. pri opisovanju **vere kavkaških ljudstev:** Ingušev, Čerkezov, Devov in Tušinov, za katere se more sklicevati na obilno rusko etnološko slovstvo, ki je sicer zahodnim znanstvenikom težko dostopno. Pri teh rodovih je ob poljedelstvu in živinoreji obilno rodovnih kultov, češčenja zavetnikov, kult ognjišč, oboževanje naravnih sil in močne magije, vse pa povezano z agrarno kulturo. Pravilno opozarja na primesi krščanstva in islama, spričo katerih stara verovanja in obredja izginjajo. Tudi zelo stare vere finougriških plemen v Povolžju in Uralu so dobro opisane. Celo to priznava, da je sovjetska stvarnost marsikaj odpravila (136). Podrobno opisuje razne agrarne slovesnosti in bogate obrede za pokojnimi, ki jih gostijo in se jim priporočajo. Tesna povezava z njimi je nekaj več kot krščanske zadušnice. Pri vsem tem je tudi veliko magije.

Tudi glede **verovanj starih Slovanov** je T. v marsičem izviren in zato dragocen, posebno ker piše ob ruskih virih. Njihova verovanja so bila polna magije, animizma, posebno češčenja duhov-zavetnikov, ki da so mnogi izmed njih, npr. Perun, Dažbog, vsem skupni. Škoda, da T. ne pozna odkritja I. Grafenauerja, da je Dažbog lužiških Srbov pravo in najstarejše najvišje bitje Slovanov — bog daritelj. T. tudi omenja znane bese in vile, posebno pa bogat kult mrtvih (pojedine na grobeh). Pisatelj misli, da je v teh verovanjih mnogo krščanstva, češ da so fevdalci podpirali krščanstvo, ljudstvo pa da je ostalo bliže zemlji in je zato ohranilo več prvotnega. Sicer pa T. govori zelo spoštljivo (prim. 147—153).

Vera stari Germanov je opisana kot groba in bojevita. Tudi tu je polno rodovne obrednosti in češčenja prednikov. Wodan je njihovo najvišje bitje. V kultu so omenjene tudi človeške žrtve — vojni ujetniki. Tudi tu je mnogo sledov o matriarhatu (žena odloča o vojni in miru!). Mitologijo označujejo mračne veličastne zgodbe, od katerih se je pozneje hotel učiti tudi Luddendorfov nacizem (154—164).

Za **vero starih Keltov** so značilni žreci — druidi, ki so kot neke vrste čarovniki imel zelo velik vpliv. Kult je bil krut in krvav, žrtvovali so tudi ljudi. Zelo znan je bil lovski kult (167). Za vero starih Keltov je značilna nizko agrarno-mistična miselnost in magija. Tudi T. ve, da je taka miselnost s krščanstvom nezdružljiva in je ob njegovem prihodu morala izginiti.

Verstva razredne družbe. Narodne državne vere.

Stare vere so za T. izraz stare družbe, v kateri se pojavlja zasebna lastnina in z njo češčenja plemenskega boga. Kult vodij, ki ga opravljajo žreci, pomaga vzdrževati suženjstvo. V novi razredni družbi pa je vera še bolj orožje v rokah vladarjev, da bi bili podložniki še bolj pokorni. Svečeniki se družbi odtegujejo, dajejo pa se filozofiji in znanosti, zraven pa seveda varajo vernike. Taka miselnost je značilna za stare **vere srednje Amerike** od Mehike do Peruja, tj. za Azteke, Maya, Čibča in Inka rodove. T. jih na kratko opisuje. Več se ustavlja pri verstvu Aztekov, kjer so morali duhovniki s preštevilnimi človeškimi žrtvami skrbeti za plodnost zemlje. Tudi pri teh verstvih najde T. na začetku totemizem, kar pa ni dokazano.

Na to dokaj površno opisuje **vero Kitajcev**, ki so dva tisoč let pred Kristusom živeli še na sužnjeposestniški stopnji, kot nomadi na severu in kot poljedelci na jugu Kitajske. Pozna najvišje bitje Šang-Ti (bog na nebu) prav tako pa tudi žrtve, namenjene »nebu«. Na severu se je kasneje uveljavil Konfucijev **konfucijanizem**, dejansko vodstvo tovrstne družbe prek državne in družinske hierarhije. Je v ostrem nasprotju s mističnim onostransko usmerjenim in kvietističnim **taoizmom**, ki ga je začel Lao Ce. Budizma pa, ki je prišel iz Indije, se posebno na jugu oklepajo za lepše opravljanje obredov ob smrti. Sploh ima kult prednikov središčno vlogo v vseh verstvih na Kitajskem. Nova družbena stvarnost, ki je strogo ločila vero od države, je nekoliko stara verovanja izrinila v muzej, vendar ne popolnoma in ne za vedno. Res je, »ko so vrgli veleposestnike, je omajan tudi ugled vere« (197), vendar je ostala v ljudstvu še močno ukoreninjena.

Podobno pomemben je kult prednikov, posebno cesarskih, v stari **veri Japoncev**. Predvsem gre za primitivni animizem, v katerem ima vsaka stvar (drevesa, studenci itd.) svojega duha, imenovanega »kami«. Ko je v 8. stol. prišel budizem na Japonsko, sta obe veri lepo živeli, »še bogove sta si izposojali« (199). V 19. stol. »Šinto-« pot starih bogov postane čisto cesarski kult, ves usmerjen v tostranost. Glavna greha sta: ne častiti cesarja in rušiti naprave za namakanje. Dne 1. januarja 1946 so vero popolnoma ločili od države.

Splošnost verskega dejstva v svetu potrjuje tudi **vera Korejcev**, ki so razredna družba. Tudi tu je v ospredju kult prednikov v svetiščih in njihovo češčenje pred »tablicami« (»Ahnentafel«) v družini. Tudi animizem je zelo močan. Kot Japonska, je tudi Koreja polna svetišč. V četrtem stoletju je deželo preplavil konfucionizem in potem še budizem.

Kar prehitro se T. preseli k **verstvom Indije**, iz katerih pa izvzame budizem, ki ga bo obravnaval pri tako imenovanih »svetovnih religijah«. Za dobo 3.—2. tisočletja pred Kr. omenja kult boga Mohendžo Daro, ki je povezan s poljedelstvom. Škoda, da avtor ne omenja drugih primitivnih verstev Indije, nekatere bi mogli celo imenovati prastare« (pri Bhil), pa vere primitivnih poljedelcev Dravidas Munda na visoki planoti Dekan. Ta so namreč s svojo agrarno matriarhalno miselnostjo imela velik vpliv na poznejši verski razvoj v tej najbolj religiozni deželi sveta. T. preide marveč takoj na prihod nomadskih, aristokratsko usmerjenih Arijcev v 2. tisočletju pred Kr. Patriarhalna ureditev družbe narekuje tudi podobno hierarhijo bogov, ki jo izražajo svete knjige Vedas. Gre za politeistični **vedizem** z lepo molitvijo in lepo daritvijo rastlinskega soka »soma«. Državotvorni Arijci ustanovijo agrarno veledržavo, toda prav agrarna miselnost že v 1. tisočletju povzroči materialistično in magistično prekvalifikacijo božanstev, molitve in daritve. Obenem z uvedbo 4 kast nastane družbenorazredno in religioznomagistično pogojen **brahmanizem** z Brahmo kot prvim bogom in brahmani kot vsemogočni svečeniki (čarovniki). Svete knjige Upanishads in Brahmanas pomagajo urejati verovanje in kult. Vse pa je pod vodstvom brahmanov, o katerih je rečeno: »Svet je podrejen bogovom, bogovi zakletvam, zakletve brahmanom« (215). T. priznava: predarijska božanstva prihajajo do moči. Tudi ideja »preseljevanja duš«, ki se pojavi v tej dobi, verjetno izhaja od tod. Trditev, da se brahmanizem po svojem duhu in kastni ureditvi ostro razlikuje od vedizma, češ, da se »mnoga verovanja brahmanizma prej navezujejo na predarijske predstave kakor na vero **Arijcev« (218), je pravilna. Vsako arijsko božanstvo dobi svojo brahmanistično** Sakti. Historično gledanje na verski razvoj je tudi tukaj T. v čast. Ni pa gotovo, če je boj med brahmanizmom in poznejšim budizmom res le boj za ohranitev kastne ureditve in nadvlade nad ljudstvom, dasi je tudi tega nekaj bilo.

Nastanek **hinduizma** razlaga T. tako, da so brahmani nauke in obrede prilagajali željam ljudstva (219): bogovi postajajo bolj demokratični, odrešeniki ljudstva. Med njimi se je ljudem najbolj približal Višnu. Svečeniki postanejo učitelji in voditelji ljudi (guru). Božanstva in sekte se množijo, ko postaja verska razdrobljenost izraz družbene razdrobljenosti. Hunduistična kastna razcepljenost po T. mnenju zelo zavira združitev Indije, veri sami pa onemogoča, da bi postala svetovna religija kakor budizem (224). O enem in drugem pa bi se dalo tudi dvomiti. Gotovo pa je, da bi mogli zaradi kast in zaradi parijcev (60 milj.) hinduizem s T. imenovati »krivično vero«.

Verstvo starega Egipta je izraz spremenjenih socialnih razmer pravi T. (226). Njegove začetke zopet odkriva v totemizmu, kar bi bilo spričo tolikšne vloge živali v egipčanskem kultu skoro mogoče. Vsaka dinastija je svojega boga postavila na prvo mesto v vsej državi (monolatrija!). Posebno vidna je na začetkih vloga boga Raa, pozneje pa Ozirisa, ki predstavlja umirajočo in zopet vstajajočo naravo (231). Najprej je Oziris vladar zagrobnega sveta, do katerega vodi natančno predpisan pogrebni kult, ki pa je le preveč magistične narave. Zato se T. zelo moti, če pravi: »Gospodarji sužnjev in duhovniki so hoteli preplašiti praznoverne množice zasužnjenega ljudstva s posmrtnimi kaznimi in jih tolažiti z upanjem v posmrtno plačilo. Kasneje je prav ta egipčanski nauk o poslednji sodbi vplival na razvoj prav takega nauka v krščanstvu« (234). Za misel na poslednjo sodbo res ne bi bilo kristjanom treba hoditi v stari Egipt, saj to je obče človeška misel. To poudarja zanimivo misel, da je bila duhovščina v Egiptu najmočnejša gospodarska sila, »reakcionarna sila, ki zavira razvoj znanosti in umetnosti« (241). Zakaj pa potem nadaljuje: »Upor zatiranih se ni nikdar usmeril zoper vero« (244)!?

Verstva mezopotamskih ljudstev obravnava T. brez tiste kronološke zaporednosti in sistematike, kakor smo tega navajeni po raznih veroslovnih knjigah. Omenja (245 sl.) le posameznosti: za Sumerijo v 4. tisočletju pr. Kr. srenjske kulte, trojico: Anu — Ea — Enlil, mitologijo, ki je

obenem genealogija, kult vladarjev, celo težnja k monoteizmu. Omenja še astralizacijo božanstev npr. »Enuma Eliš« in »Gilgameš«, čigar znano pripoved o potopu »so Židje očitno izposodili od Babiloncev« (251). Znane so tudi druge razlage te pripovedi v sv. pismu, zakaj bi jo morali iti iskat na posodo k sosedom! Dobro poudarja obilno magijo in mantiko v Mezopotamiji, saj je notranja vrednost njenih verstev v resnici prav majhna. T. je, žal, vesel, da se »pojavi celo misel, da je upanje v božjo pomoč in plačilo prazna« (254).

Verstva sosednje Male Azije, Sirije in Fenicije, »dežela tisoč bogov in boginj«, T. omenja na kratko, ko opozarja na prehod iz poljedelskih v državne kulte. Ustavlja se posebej pri misteriju Attisa in Cibele in si ne more kaj, da ne bi pripomnil: »Praznik Attisove smrti in vstajenja je bil v marcu v spomladanskem času. Pozneje so prve krščanske občine prevzele ta ritual in ga spremenile v obred Kristusove smrti in vstajenja«. (255) Kakšna krivica do zgodovinskega Kristusa in njegovega misterija! Na kratko omenja še **vero Kaldejcev,** ki da jo označujejo številni krajevni bogovi in zelo okrutne, celo človeške žrtve, posebno bogu Molohu. V takih verah je moč duhovščine navadno velika.

Za **verstvo Irana**, ki ima več imen: mazdaizem, zoroastrizem, parsizem, se T. sklicuje na prastari vir Gatha, ki je podlaga poznejše Avesta, ki pa izraža že pokvarjeno obliko prvotne lepe vere. Prvotno vero označuje kult prednikov, kult ognja, kult živali. Misel, da bi Avesto spisal sam Zarathustra v 6. stol. pr. Kr., se ne zdi zanesljiva, saj je bil Zarathustra verski reformator, ki je očistil prvotni monoteizem, v Avesti pa prihaja do veljave ostri dualizem med Ormuzdom in Ahrimanom. Izvor dualizma išče T. v nasprotju med Arijci in staronaseljenci ali v boju med Ahmenidi in njihovimi nasprotniki (260 sl.). Ali res ne ve, da so vse poljedelske kulture dualistične, naj gre za moški in ženski element, za dobre in zle duhove, za svetlo in črno luno? T. priznava tej veri precej moralnih vrednot. Moti pa se, ko v njej išče odrešenika, ki bo prišel iz device in Mitrov »delež pri nastanku krščanstva« (265). Res pa je, da potekajo od tod vplivi na poznejše krive vere (maniheizem, bogomili ipd.). Vpliv religij na SZ in NZ pa je dobro zavrnil Fr. König v delu »Christus und die Religionen der Erde« (Wien 1954).

Tudi **židovska vera** od tam ni mogla nič vzeti, saj ko je nastajala, ni bilo med obema nobenih zgodovinskih stičnih točk. T. daje tej veri tudi ime mozaizem, po imenu »legendarnega (!) židovskega zakonodajalca« (267). Sicer dostojni T. na začetku razprave o židovski veri izgubi svoj mir in zapiše: »Biblija je še vedno najvažnejši idejni branilec izkoriščevalske razredne družbe« (268). In vendar jo ne le verniki, ampak tudi drugi štejejo za »knjigo vseh knjig« ... Pozneje pa tudi sam nadaljuje: »Celo najsvobodoumnejši meščani priznavajo, da je v Bibliji nekaj posebnega, božje razodetje« (268). S čim dokaže svoj stavek, da je v 5. stol. pr. Kr. prišlo do velike preureditve biblije v smislu strogega enoboštva in centraliziranega kulta (265, 277)? Gratis asseritur — gratis negatur! Kaj pa ta drzna trditev: Vsi raziskovalci priznavajo, da očaki, ki jih omenja Biblija — Abraham, Izak, tja do Mozesa, ne predstavljajo zgodovinskih osebnosti (269)? In vendar se prav v zadnjih časih pojavljajo novi dokazi za nasprotno! Sploh gre pri obravnavanju Biblije za bibliciste, kot so Wellhausen in podobni, o katerih je biblična znanost že povedala svojo sodbo.

T. misli, da se je tudi židovska vera od mnogoboštva razvijala k enoboštvu in so bile take težnje političnega značaja (278). Premalo loči med monoteizmom in monolatrijo. Prezrl je, da verski razvoj ni sam nikoli šel v smislu monoteizma ampak vedno še večjega politeizma. Pa tudi to je prezrl, da je bilo izraelsko ljudstvo od začetka strogo monoteistično. Če so se tu in tam vdali malikovanju, so preroki to vedno ostro grajali in vero očistili zmot in zablod. Tudi ni res, da bi bilo polno vedeževalcev, saj je take vrste ljudi Mojzesova zakonodaja odločno odklanjala. T. trditev, da je zgodba o prvem grehu pokvarjena različica babilonskega mita o nastanku »smrti« (280), je napačna, če tudi se sklicuje na Frazerja. Zavrnili smo že trditev, da imajo Žid-

je marsikaj od mazdeizma. Tako je polna zmot tudi T. trditev: »Predstave o koncu sveta, o vstajenju mrtvih, o posmrtnem plačilu so se verjetno porodile pod vplivom mazdeističnega nauka« (83). Sicer pa je opis židovske vere pred Kristusom in do danes natančen in bogat.

Vera starih Grkov po T. mnenju še ni do konca preiskana. Po njegovem mnenju pri raziskovanju premalo pazijo na družbeno obliko, političen pomen in razredno vlogo religije (289). Pravilno opozarja na mikensko-kretsko predgrško kulturo, ki je poznala kult bika, kač, torej zoolatrijo in totemizem. Ta je po Nilsonu in Thompsonu drugačna od klasične grške kulture. V njej je bilo mnogo raznovrstne magije. Zelo so znani okrutni lovski kulti. Vsaka vrsta dejavnosti ima svojega boga, posebni agrarni kulti. Med starim in novim je mnogo prehajanja. Gotovo je, da je Zevs že staro kretsko božanstvo. Razlika pa se izraža posebno v boju med demokratičnimi podeželskimi kulti in med aristokratskim češčenjem junakov. Razvoj bi bil po T. naslednji: a) toternski miti; b) poljedelski miti; c) mitologija o kulturnih junakih (305). Umetniška vrednost mitov je zelo velika!

Grki so darovali predvsem živali. Mogoče včasih celo ljudi. Obredi so bili vsebinsko bogati. Vloga duhovščine omiljena. Nekatera svetišča so zelo pomembna (Epidauros, Eleusis in dr.). O moralnih normah verstev T. na splošno malo govori, dasi so tako pomembne kot resnice in kult. Pač pa se precej ustavlja pri misterijskih religijah v okviru vere starih Grkov. Povzpne se celo do trditve, da so misterijske religije izražale vero v blaženost onkraj groba, medtem ko je bila uradna vera bolj tostransko usmerjena. V misterijih »so zarodki vere odrešitve, ki je predhodnica soteriološke vere, kakršna je krščanska« (314). S primerjanjem misterijev s krščanskim odrešitvenim misterijem staro evolucionistično primerjalno veroslovje poskuša že davno pred T. Škoda, da ugledni ruski veroslovec ni videl razlike med resničnostjo in mitom, med odrešenjem od greha in osvobojenjem od prirodne ukljenjenosti v zimo. Med poganskimi misteriji in krščanstvom je vsebinsko bistvena razlika!

Vero starih Rimljanov obdelava T. dosti izvirno (317), na podlagi virov, ki jih ima precej na razpolago. Zdi se, da je klasično zelo izobražen. Močno poudarja rodovne molitve in daritve, ki se potem spremene v državne. Upošteva tudi predrimska verovanja, močno usmerjena v onostranstvo. Tudi tu najde močne sledove totemizma (?). Ljudje imajo božanstva za vse prilike in potrebe — »Augenblickgötter« jim pravi Usener — sintetično božanstvo pa je Jupiter, simbol enotnega imperija. Vera je formalistična, trezna, brez mistike. Razredna razgibanost se je kazala v veri in morali. Grki, ki so bili duhovno močnejši, so v marsičem vplivali tudi na razvoj verovanja Rimljanov. Ker jim je trezna religija premalo dajala za srce, so se odprli k vzhodnim religijam, polnim sramotnega vedenja in vsakršne nezmernosti. Protestiram, da v zvezi s tem T. k Mitru, Izidi in Attisu prišteje tudi Kristusa (330). Z veseljem pa poudarja Lukrecija, »ki je zavzel materialistično gledanje na svet, zanikal obstanek bogov, razkrinkaval škodljivost vere« (332).

Svetovna verstva

Verstva razredne družbe

Proti primitivnim razrednim verstvom postavljajo marksisti svetovne religije, ki so jih dimenzionirale »izredne zgodovinske okoliščine«, ki so tudi izzvale njihov nastanek (333).

A) Budizem

Buda, ki ga T. opisuje kot zgodovinsko zanesljivo izpričano osebnost, je hotel iti po **srednji** poti med pretiranimi užitki in pretirano odpovedjo. »Pot poglabljanja v resnice (4 svete resnice), ki vodi k pokoju, je edina resnična pot« (336). Ljudje so se mu odprli, ker da so bili nezadovoljni z razmerami svojega časa: pot iz trpljenja v nirvano jim je pokazal Buda, ki jo je najprej sam izkusil. Pokazal je pot samoodrešenja iz krogotoka bivanj (samsara). To ni le pot meditacije svetih resnic, temveč tudi osmera pot nravnih predpisov (dharma). V ta namen je treba

zapustiti svet in se vključiti v samostansko skupnost (sangha). Predpisal je torej pasivni umik iz življenja. Zanimivo je, da T. ni navdušen za splošno naziranje, da prvotni budizem ni poznal vere v boga. Le to je gotovo, naj se človek do nirvane pribori sam. Nova socialna nota, ki jo je treba po pameti upoštevati, zveni iz sledečega T. stavka: »Revnim, ki niso znali najti izhoda iz stisk, je odpiral pot k rešitvi, četudi le na videz« (341). Četudi je T. v svetovnih religijah manj doma kakor v primitivnih in razrednih, vendar dobro opozarja na spremembe, ki so v budizmu nastajale. V prvih stoletjih po Kr. je nastal znameniti razkol med prvotnejšim hinayana in kasnejšim mahayana-budizmom. V zadnjem naj bi našlo svoj izraz popuščanje brahmanizmu, bolje bi bilo reči: osnovnim zahtevam religiozne človeške narave, ki hoče Boga-pomočnika, ker se zdi sama sebi nezadostna. Tak je postal Buda kot najvišji bog in Boddhisattwe kot njegovi posredniki; vse pa je naslikano z bujno mitološko domišljijo.

Tudi v budizmu na Tibetanski planoti T. najde zgodovinsko pravilno trojno plast: 1. »bon« religijo, 2. prvotni — hinayana-budizem, 3. drugotni — mayana-budizem. Prvega so predstavljali rumeni menihi, drugega pa rdeči menihi. Oboji pa so značilni za novo vrsto budizma na Tibetu, ki se imenuje **lamaizem.** Pravilno ima T. lamaizem za izraz nezdravih družbenih razmer na Tibetu in v Mongoliji. Tu se je religija res pokazala kot sredstvo za vlado nad revnimi množicami in kot zaviralka napredka. Do zadnjega je bila samostanska državna religija, v kateri sta imela magija in šamanizem veliko vlogo. Toda ta edinstvena vera na Tibetanski planoti je bila skoro edina te vrste na svetu.

Budizem se je širil še dalje in postajal svetovna religija. Na južnem Kitajskem se je uveljavil kot mahayana-budizem. Tak je prišel tudi na Korejo in v Indonezijo. Na Ceylon in v vse dežele zahodne Indije je prišel budizem v obliki hinayana, vendar je tudi ta v teku časov doživljal nebistvene spremembe. Na Japonskem pa so obojno obliko z veseljem sprejeli. Prvotna smer je doživljala nov razvoj, posebno v Zen-budizmu. Toda o vsem tem T. malo ve. Zanimiva pa je njegova končna ocena budizma, ki se glasi: Budov nauk je trpečemu človeštvu dal nekaj tolažbe, ki je bila seveda prazna. Z oznanjevanjem potrpljenja in neupiranja zlu je zamamljal ljudi od boja za boljše življenje... Ljudstvu samemu ni dal nič razen grobega vražjeverstva. Kljub pridiganju o ljubezni in dobrohotnosti do vseh živih bitij v ničemer ni prispeval k ublažitvi nravi« (349). Sodba je zgodovinsko in vsebinsko netočna.

B) Krščanstvo

Ker je krščanstvo časovno po budizmu in pred islamom, ga T. postavlja na 2. mesto med svetovnimi religijami. Medtem ko primeroma na kratko in nezadostno obdela budizem in islam, se pa pri krščanstvu zelo dolgo mudi, vendar ne v veselje objektivni kritiki. Mogli bi reči, da postaja še dosti objektiven faktograf alergična žrtev določene filozofsko-politične smeri. Ko na začetku obravnava razne avtorje, ki so hoteli razložiti izvor in razvoj krščanstva (predvsem tübinsko-protestantsko smer obeh Bauerjev), pa pregled končuje z besedami: »To vprašanje je rešila pravilno šele marksistična znanost. Pravilne prijeme v tej smeri nam dajejo Engelsova dela »Bruno Bauer in prakrščanstvo« (1882), »Knjige razodetij« (1883) in pa »Prispevek k zgodovini prakrščanstva« (1894). V njih je prvikrat v vsej širini zastavljeno vprašanje o zgodovinskih okoliščinah, v katerih je krščanstvo nastalo, in o njegovih družbenih koreninah«. V podkrepitev navaja marksistične »teologe,« kot so: M. Nikolski, S. Rožicin, J. Vipper, B. Ranovič, F. Preobraženski, »ki so porabljali marksistične metode«. Če pa teh ne poznamo dobro, sta nam dobro znana manj zanesljiva Hainchelin in Donini. Prav o teh dveh pa pravi T.: »Načelno pravilno pojmovanje vprašanja pa najdemo pri francoskem znanstveniku Charlesu Haincheli nu in pri italijanskem zgodovinarju Ambriogiu Doniniju« (352).

Po teh uvodnih stališčih se T. loteva posameznih problemov krščanstva, najprej **evangelijev.** Zanje je popolnoma jasno, da »evangeljske pripovedi ne moremo sprejeti kot izraz

resničnih dogodkov« (362). In zopet: »Evangelij bi zelo težko uporabljali kot zgodovinski vir«, ker je »besedilo večkrat predelano, preurejevano, pripisovali so mu nove dodatke, ki so pogostokrat v nasprotju s prejšnjo vsebino« (352). Resnica pa je, da more najbolj zahtevna zgodovinska kritika evangelijev ugotoviti, da ni ničesar, kar bi bilo »v nasprotju s prejšnjo vsebino«. V bistvenih rečeh je tradicija vedno enaka. Dela apologetov in cerkvenih očetov (Justin, Irenej, Tertulijan) so tudi za T. najbolj zanesljiva. In prav ta pričajo za zanesljivost evangelijev.

Poganske pisce ima T. v celoti za nezanesljive, ker »so jim kristjani podtikali svoje tekste« (353). Nezanesljiva je Tacitova pripoved o požaru v Rimu in o usmrtitvi kristjanov, odlomek Jožefa Flavija (o Kristusu) imajo »vsi za ponaredek«, v resnici pa ima mnogo zanesljivih prič tekst v »Judovskih starinah« za zanesljivo. »Pričevanje Plinija Mlajšega je samo verjetno«, Vipper celo obe pismi »šteje za v celoti ponarejeni«. Zanesljivi kritiki pa prav o tem pismu ne dvomijo. Zato tudi T. trditev, da so poganska pričevanja o Kristusu »skopa in malo zanesljiva« (354) ne drži.

O zgodovinskem značaju Kristusove osebnosti so med marksisti mnenja deljena, pravi T. Prav v zadnjem času pa se v Sovjetski zvezi mnenja nagibljejo v prilog Kristusove zgodovinskosti. In vendar sicer resni T. vztraja pri trditvi, da sodobni viri o tem molčijo, arheološka ikonografija ima križanega šele v 8. stol., sicer pa tudi Engels trdi, da to vprašanje ni bistveno (354). Razlogi, ki jih T. navaja v prilog svojega dvoma o Kristusu, nimajo prave veljave. Kako bi bilo krščanstvo sploh razložljivo brez resničnega Kristusa na začetku? Če T. trdi: »Bistvene so družbenoekonomske razmere«, ga zavračamo z njegovimi besedami, da so često pri verah »posebno važni posamezniki, ki so jih ustanovili ali spremenili« (392). Zato je tudi njegov zaključek o vprašanju zmoten, ko pravi: »Podoba evangeljskega Jezusa Kristusa — in samo ta se je ohranila v sodobnem krščanstvu — ni izraz kakšne zgodovinske osebnosti, temveč čisto literaren pojav z močno nasprotujočimi si potezami, kolektivno ustvarjen v dolgotrajnih idejnih bojih. Za nas pa ni tako pomembno, ali je v Palestini v 1. stol. živel pridigar po imenu Jezus in ali je bil križan ali ne« (prav tam). Za kristjane pa je prav to najbolj pomembno in znanstveno neizpodbitno. Skoro 2000 let zgodovine priča zanj!

Začetke krščanstva T. opisuje zvesto po Engelsu in po marksistični tezi o družbenoekonomskih pogojih nastanka religije. Pravi namreč: »Občutki obupa in zmedenosti so prevzeli vse plasti prebivalstva, ki niso videli izhoda iz nastalega položaja ... In našel se je izhod, pravi Engels, toda ne na tem svetu ... Morali so iskati rešitve v nebesih ... Nova vera je bila potrebna, ker so stara verstva, plemenska in narodna, pognala iz društvenih in političnih razmer vsakega ljudstva in se zrasla z njim. Treba je bilo prožne vere, takšne, da ne bi bila vezana na ozke narodne razmere ... Državni kulti niti malo niso mogli zadovoljevati potrebe po tolažbi, ki je zajela široke množice zatiranih ... (355) Potrebo po verski tolažbi, po novi veri, so občutili predvsem sužnji, zato je prvotno krščanstvo predvsem vera sužnjev ... Prvotna tla so bile židovske ločine, ki so pričakovale duhovnega Mesijo (356). Kraj nastanka ni bila židovska Palestina, temveč židovska diaspora. Engels trdi, da je bil »oče krščanstva« Filon Aleksandrijski. V njem so se spajale poteze židovskega razrednega duha in čiste grške klasične izobrazbe ... Dopuščal je obstoj kakšnega svetega posrednika med bogom in snovnim svetom. Božanski logos, sin božji, je tudi postal osrednja postava krščanstva — Jezus Kristus (357). Potemtakem je bilo krščanstvo na prvi stopnji svojega razvoja v pravem pomenu besede le ena izmed judovskih ločin«.

Le če nam je pred očmi celotno T. stališče do začetkov krščanstva, je mogoče v njem opaziti zmotnost glede bistva vprašanja kakor glede posameznosti. Že leta 1960 je Vjeko Jarak na ljubljanski teološki fakulteti branil disertacijo o problemu izvora krščanstva iz družbenoekonomskih pogojev. Brez posebnih težav je dokazal, da je znanstveno samo to mogoče trditi, da je krščanstvo nastalo v 1. stol. na palestinskih tleh in ima

zgodovinskega Kristusa za svojega ustanovitelja. Družbenoekonomski pogoji, kakršne zahteva Engels in T. za nastanek krščanstva, so v rimskem imperiju obstojali šele proti koncu 2. stol. po Kr. Tudi K. Kautsky se moti, ko v svoji knjigi »Izvor krščanstva« izvaja krščanstvo iz družbenoekonomskih pogojev, ki so veljali v 1. stol. v Palestini. Dejansko je poklicala krščanstvo v zgodovino izredna Kristusova osebnost, ki ga je povezala s staro zavezo in poslala v svet kot novo, od židovske vere bistveno različno univerzalno vero po njegovem naročilu: Pojdite po vsem svetu in naredite mi za učence vse narode (Mt 28, 19). Kristus je mogel upravičeno imeti ambicije biti ustanovitelj svetovne vere, ker ni bil le človek, ampak tudi Mesija, Logos in pravi božji Sin. Kdaj pozneje je nastopil šele Filon Aleksandrijski in kako zelo je zmešal zdravo krščansko tradicijo ...

Kako malo vredne so zato tudi naslednje T. trditve: »Jezus je bil iz mesta Nazareta. To pa ni verjetno. Tisti čas sploh ni bilo mesta s takim imenom. Po virih je znano šele iz 4. stol. Znanstveniki pravijo, da je legenda o Nazaretu nastala pozneje, da pojasni njegov vzdevek« (356). Zakaj pa so njegove učence imenovali Nazarejce? Kako pa so mogli v temeljih za novo cerkev Marijinega oznanenja v Nazaretu odkriti arheologi kamen z napisom »Zdrava Marija«? Kako je mogel biti Nazaret vključen v evangelij, ki je iz 1. stol.?

»V krščanstvo prodirajo prvine, ki so očitno prevzete od poganskih kultov: smrt in vstajenje boga (narave), češčenje božje matere, kult Izide (ženskega božanstva), Mitrovo rojstvo 25. dec., kult križa: gotovo je, da kult križa nima nobene zveze z legendo »o križanju odrešenika«, brezmadežno spočetje sega v davnino starih totemskih verovanj« (358 sl.).

Kdo ne bi izgubil vere, če bi brez pojasnil prebiral naštevanja T. in njemu podobnih? Pojasnila pa so ta: V očitku, da poganski kulti prodirajo v krščanstvo, je velika nedoslednost marksističnih veroslovcev. Če pravi T. na drugem mestu: »Ideja grešnosti, odkupitve in odrešitve, ideja bogočloveka in odrešenika so temeljni mit krščanstva« (361) in da ti izhajajo iz vzhodnih poganskih kultov, kje pa je potem izvor iz družbenoekonomskih pogojev židovske ali rimske družbe? Očitek, da je misterij smrti in vstajenje boga prišel iz poganskih misterijev, smo že zavrnili. V krščanstvu gre za zgodovinsko resnico, v poganstvu za mitologijo. O kultu Izide, (ženskega božanstva) v krščanstvu ni sledi. Nočemo tajiti, da je 25. december kot dan, ko proslavljamo Kristusovo rojstvo, privzet iz poganstva (praznik luči!), saj se je to kristjanom zdelo primerno. Križanje Odrešenika ni legenda, ampak zgodovinsko trdno izpričana resnica. Odtod tudi upravičenost kulta križa, na začetku iz posebnih razlogov bolj skromnega, pozneje pa zelo poudarjenega. Resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju izhaja iz vsega, kar kristjani verujemo o Mariji, formalno pa šele iz leta 1854, ko je papež Pij IX. resnico slovesno razglasil, ne pa »iz starih totemskih verovanj«.

Še nekaj T. trditev: »Že ime samega Judeža pooseblja judovsko ljudstvo« (359) in je izraz »bojev med judovskimi in nejudovskimi elementi« — mistične misterije smrti in vstajenja boga so (kristjani) začeli sprejemati kot resnično zgodbo. Libreto je bil napisan in je postal osnova evangelija« (362) — »Zdrave nravstvene misli je krščanstvo vzelo iz antične filozofije in etike« (366) — »V krščanski morali je veliko protislovnosti (da se je treba odreči očetu in materi, da se hvali sleparski oskrbnik, da se da tistemu, ki že ima), ki so bile izraz razrednega sestava krščanskih občin« (367) — »Pridiganje vdanega prenašanja zla je iz poganstva — oznanjevanje pokorščine in odpuščanja je bilo v prid izkoriščevalcem« (367) — »Skrivnost obhajila ni drugega kot prilagoditev starega obreda uživanja boga v totemizmu« (368) — »Vodni krst izhaja iz najstarejših obredov iniciacij, zopet iz (poganskih) misterijev« — »Sedem zakramentov je bilo prvič ugotovljenih na lyonskem koncilu v 13. stoletju«. (368) — »Razlogi za preganjanje (prvih kristjanov) so bili čisto politični« (369) — »Z Milanskim ediktom (ni pa dokazano, da je bil izdan tak edikt), se je začela zveza med cerkvijo in državo. Krščanstvo je nehalo biti vera sužnjev in zatiranih« (370) —

»Z grobo vero v čudeže in prerokbe, z malomarnostjo spoznavanja stvarnosti se je (krščanstvo) istovetilo s splošnim kulturnim propadanjem, z vračanjem v barbarstvo, ki je zavladalo v zgodnjem srednjem veku« (371) — »Število mučencev, ki so kot krivoverci in čarovnice našli smrt na grmadi svete inkvizicije, je za nekajkrat večje od števila krščanskih mučenikov v prvih stoletjih. Nobena druga vera ni nikoli tako preganjala znanost in svobodno misel kakor krščanska« (375).

T. opisuje v nadaljnjem novejšo zgodovino krščanskih Cerkvá. Za razmere v ruski pravoslavni cerkvi je kar dober informator. Rad pove kaj negativnega, za Engelsom pa priznava, da je s krščanstvom nastopila »nova stopnja v razvoju verstev«, polna odpora zoper sužnjeposestniški red in predstavnica bolj duhovne in bolj moralne religije.

C) Islam

T. najprej kratko opisuje začetke islama, nato pa pristavlja kot marksist: »Vire muslimanske vere je treba iskati v družbeno gospodarskih in ideoloških okoliščinah, kakršne so tisti čas vladale v Arabiji, ne pa v življenjepisih posameznih oseb« (380) in vendar je podobno pomemben Mohamed, kakor je bil Kristus za začetke krščanstva. Priznati pa je treba, da je v skladu z marksistično metodo pri raziskovanju islama resnično treba upoštevati družbenoekonomske razmere bolj, kakor so to veroslovci delali doslej. T. misli, da je hiter napredek islama veliko odvisen od tega, ker so se mu odpirali revnejši sloji. Seveda pa so razredna nasprotja postala usodna za nastajanje razkolov v notranjosti islama, saj so se celo glavne ločine (šiiti, sunniti, sufiti) delili še naprej (385). T. našteva tudi mlajše ločine, kakor so wahabiti, babisti, behaisti in mahditi. O kaki edinosti v islamu, ki šteje več kot pol milijarde vernikov, ni sledu. Zavzeli pa so velike predele Azije, Afrike in Oceanije in po pravici zaslužijo vzdevek »svetovna religija«. Zaradi svojega monoteizma in dokajšnje moralne vzvišenosti pa bi zaslužil bolj temeljito obdelavo. Sicer T. ob izgonu muslimanov iz Portugalske, ko so se kristjanom morali umakniti, pripominja: »To je bila le zmaga orožja nad sovražnikom, ne pa ene vere nad drugo« (389), vendar že samo površna primerjava med vero, moralo in kultom in posebno med osebnostmi ustanoviteljev pove, katera vera je boljša in katera je svetu prinesla več dobrega. Poleg tega pa je Koran, temeljna sveta knjiga islama, v glavnem le kopija verskih idej stare in nove zaveze, ob določenem upoštevanju stare arabske vere. Njegova velika izvirnost je v opravičevanju širjenja vere z nasiljem.

Sklep

Ob koncu T. pretežno faktografskega opisovanja verstev se je treba strinjati s sodbo, ki jo o celotnem delu izraža v dodatku »O prevedenem delu in avtorju knjige« Marko Kerševan, marksistični religiolog, ki najprej občuduje, da je mogel en sam človek podati tako obširen pregled verstev sveta, kar ima za njihovo medsebojno primerjanje tudi dobro stran. Pravi, da je delo »objektivno«, »samostojno« in da ima »nenadomestljivo osebno noto« (407). Meni pa, da je pri prikazu svetovnih religij nekoliko slabši. Ko mu priznava mnogo znanstvene poštenosti, npr. ob koncesijah, ki jih daje ožjemu Schmidtovemu sodelavcu Pavlu Schebesti, pravi tudi to, da je do krščanstva »nepotrebno polemičen«. Zglede navaja na str. 414 sl. Poudarja tudi njegovo marksistično obravnavo kulturnih pojavov, med te spada tudi religija, ko vse skuša tolmačiti »z materialno proizvodnjo ter političnim sistemom konkretne družbe« (409).

Tu pa se začno problemi glede samega bistva vere, njenega izvora in konkretnih oblik, kjer naletimo, tako pri T. kakor pri Kerševanu, na tolike omiljene poglede, da bi jih mogel vsaj deloma sprejeti tudi krščanski veroslovec.

T. namreč takole razmišlja: »Če je vera polna neumnosti, zakaj je človeštvo toliko časa živelo pod njenim nasiljem?« (397). »Tudi če so sveto pismo SZ in NZ in druge krščanske knjige polne najbolj grobih izmišljotin, naivne domišljije, pa vendar mnogo milijonov ljudi, celo veliko izobraženih med njimi, še kar naprej

verujejo vanje. To pomeni, da je na veri nekaj, ob čemer se držijo te lažne, z zdravo pametjo skregane predstave« (397). Ponovno se T. sprašuje, če morda zato, ker imajo ljudje od tega kako korist (392. 397). Še razmišlja: »Zgodovina pokaže, da ljudje od ver vedno pričakujejo zadovoljitve svojih potreb. Ljudje veri veliko pripisujejo, v resnici pa delajo sami po prastarih normah človeške narave. Tudi pogrebni obredi izvirajo iz smiselnih dejstev človeškega življenja«.

Torej je verovanje izraz človeške narave, kar je vedno učila zdrava filozofija. »Torej si vere niso duhovniki izmislili, kakor menijo nekateri protiverski pisatelji, ki skušajo reševati vprašanja preprosto? Korenine vere segajo globlje« (392). T. sam pravilno sklepa, da so se ta izročila, oblikovana v tisočletjih, tako globoko ukoreninila v duševni obraz ljudi, da celo v naši (sovjetski) in drugih socialističnih deželah, v katerih so družbene oblike vere uničene in se je avtoriteta cerkve omajala, mnogi ljudje še zmeraj kdaj pa kdaj po stari navadi iščejo tolažbe v veri« (393). »To ni plod abstraktnih verovanj á la Tylor in Max Müller ... Vera je bila in je še danes tesno povezana z vsemi plastmi družbenega življenja ... Res so jo rodile materialne okoliščine in je njih izkrivljen izraz, pa na drugi strani sega na vsa področja družbenega življenja« (394).

Kerševan gre še naprej. Ko graja T., ker »preveč poudarja nesmiselnost religije, te posebne oblike družbene zavesti, in njeno nasprotovanje vsemu drugemu, ker misli le na »napake in zgrešene predstave religije«, nadaljuje: »Če pa obravnavamo religijo kot specifičen način soočenja s situacijami nemoči, te predstave niso več prvenstveno zmote in igre fantazije, temveč »odgovori na vprašanja, ki neki odgovor zahtevajo. Nastajajo kot odgovori in se ohranjajo, ker ob vsej svoji fantastičnosti vendarle pomenijo neki odgovor. Upiranje religiji kot neznanstveni je zato nesmiselno« (411). Kerševan si upa celo zastaviti vprašanje: »Ali morda spada tudi »zahodna«, postkrščanska« civilizacija, tako kapitalističnih kot socialističnih družb, v ta drugi tip, z izredno znanstveno in tehnično ekspanzijo, a slabo »rešenim« problemom odnosa do smrti ter vsemi posledicami, ki iz tega izhajajo« (411). Razpravljanje o bistvu religije Kerševan zaključuje s stavkom: »Vprašanje religije mnogi, posebno sovjetski marksistični avtorji, nezadostno rešujejo« (412). Tudi T. priznava, da se vse z družbenimi pogoji »ne da reševati« (pravtam).

Seveda je s tem že deloma dan odgovor na drugo vprašanje, ki ga marksisti tolikokrat ponavljajo v zvezi z vero, češ da je le sredstvo za izkoriščanje podložnikov. Res tudi T. to večkrat trdi (13. 369. 393). Kerševan pravilno odgovarja: »Gotovo so bili primeri državnih verstev izkoriščanja s pomočjo religije, vendar je treba vsak primer posebej analizirati, ne posploševati ne na eno ne na drugo stran. Z religijo se je ravnalo kot z drugimi oblikami kulture: izkoriščali so jo posebno zaradi njene konservativne narave. Včasih pa so v revolucionarnih spremembah odigrale zelo pozitivno vlogo ... ko je postala okvir zahtev po dejanskih družbenih spremembah. Religija skratka v razvitih kapitalističnih družbah ni več med poglavitnimi področji razrednega boja« (413). Religija je izraz bede in protest proti njej, pravi Marx.

Ostane še eno: Izvor religije je v družbenoekonomskih razmerah določenega kraja in časa. T. v svojem pregledu verstev sveta to večkrat poudarja, tudi ob »sklepu« ostaja tezi zvest. Ali dejstva, ki jih v glavnem spoštuje, mu ugovarjajo. Najprej skuša posredno reševati dvom, ki se mu javlja: Včasih najglobljih korenin te ali one verske predstave ni mogoče najti. »Iz tega ne sledi, da jih ni. Nimamo še vseh podatkov. Treba je vprašanje pustiti odprto ... Ni dovolj materiala. Zgodovinarji vere imajo še ogromno dela« (395). Toda vprašanje s tem ni rešeno. Še se vprašuje: »Zakaj toliko raznovrstnih verskih predstav in obredov? Iz samega družbenega razvoja to ni razumljivo. Npr. budizem in konfucianizem. V isti državi bivata skupaj, pa kako sta različna. Ali pa Kitajska in Indija: ena bolj lahkotna, druga bolj asketična. Tudi do pokojnih so razmerja lahko

povsem različna (npr. stari Egipt in stari Iran). Ali pa glede človeške osebnosti: kako različna gledanja v prvotnem in drugotnem budizmu. T. skuša najti sebi zvesto rešitev: Verovanja so se rodila v približno enakih razmerah, najprej pa v glavi enega ali več ljudi, od njih pa so prešla na druge. Verske ideje so nastale v glavah »specialistov« (čarovnikov itd) in iz njih prešle na vse ljudi« (392). To pa je vse kaj drugega. Na izvor in razvoj vere je treba gledati zgodovinsko, predvsem v zvezi z vlogo velikih osebnosti. Največja izmed njih pa je Jezus Kristus, ki edini more obrazložiti krščanstvo.

Ostane odprto še vprašanje pramonoteizma, ki ga je toliko razkrila in s tolikim materialom podprla »dunajska etnološka šola« pod vodstvom W. Schmidta. Zakaj je T. ob tem vprašanju tako občutljiv in zakaj tudi Kerševanu ni lahko ob tem (415), bomo skušali pojasniti v posebni razpravi. Ob stoletnici Schmidtovega rojstva (1968) se je vprašanje zopet pojavilo in so ga obenem tudi rešili: bati se je treba le ekstremov.

Vilko Fajdiga

ODMEVI

FRA IVAN ŠTAMBUK: PRIMJEDBA NA OCJENU DR FRANCEA ROZMANA MOG PRIJEVODA I KRATKOG TUMAČA PSALAMA (Bogoslovni Vestnik, XXXVI/1976)

Vrlo me razveselila činjenica da se profesor ljubljanskog fakulteta osvrnuo na moj rad. Reći će se, valjda zato što je toga prilično pozitivno iznio u svojoj ocjeni. Dakako, to je ipak dosta veliko zadovoljstvo za mene: drago mi je da moj rad nečemu služi, da nije bio uzaludan. No, mogu isto tako reći da me razveselila i njegova kritika. Razlog će biti iznesen kasnije.

Najprije bih želio iznijeti nekoliko razjašnjenja. Djelo je naumljeno za nešto širu publiku, a s druge je strane prilično sažeto zbog više razloga, pa su mnoge stvari morale ostati nejasne. Dobar će dio njih biti objašnjen u većem tumaču, ali opet ni tu sve. Neće zato biti na odmet da se ovdje osvrnem na neke koje su u vezi s donesenom ocjenom.

1. Iz ocjene nije jasno da li je ocjenitelj uočio dobro razliku između mojih navoda: prema LXX, i: prema sv. Jeronimu, jer spominje izvorni tekst, prijevod LXX i moderne znanstvene prijevode, a ne spominje nikad ni jednom riječi prijevod sv. Jeronima.

Sv. Jeronim je preveo psalme i iz grčkog prijevoda LXX, imajući u vidu uvijek izvorni tekst, kako to sam izričito tvrdi, i izravno iz izvornog teksta. Ovaj se zadnji prijevod nazivlje: **Juxta Hebraeos.** — Ja prijevod LXX, odnosno Vulgatin, navodim uvijek pod imenom LXX, a onaj izravno s hebrejskoga jednostavno pod imenom sv. Jeronima.

Gornju je stvar važno uočiti, jer sam ja svoj prijevod temeljio uglavnom sa usporedbi prijevoda **Juxta**

Hebraeos i Masoretskog teksta (MT). Tu sam nastojao otriti pravi smisao izvornika, a moderni su mi stručnjaci služili za konfrontaciju: htio sam pod svaku cijenu upoznati dobro i što oni misle o pojedinim riječima i izrazima izvornog teksta.

Reći će se da sam dao pretežnu vrijednost prijevodu sv. Jeronima. To je činjenica, ali činjenica za koju ja smatram da ne može biti ni najmanju štetu vrijednosti mog prijevoda.

Tokom dugogodišnjeg proučevanja izvornog teksta, ima tu više od dvadeset godina, mogao sam se temeljito uvjeriti da točnijeg i izvrsnijeg prijevoda psaltira nema ne samo među latinskim prijevodom nego ni među najboljim modernima. Za mene je to remek djelo prijevoda. I ne samo za mene, jer ima dosta autoritativnih glasova i među modernim stručnjacima koji tako misle. Mnogi se moderni stručnjaci ne obaziru na stare prijevode, ili se obaziru, ali ih ne cijene vele. Smatram da je to velik manjak za današnje znanstveno i kritično istraživanje na polju biblijskih znanosti.

Između prijevoda sv. Jeronima i MT ima nekoliko tekstualnih razlika, no, uglavnom, on se podudara s njim. Za razliku svi su moderni stručnjaci redom mišljenja da se njegov **textus receptus** ipak tu i tamo stvarno razlikovao od današnjeg MT. Ne radi se, dakle, o manjkavosti prijevoda. Glavna mu vrijednost, zato, nije u znatno boljoj podlozi, nego u izvrsnosti prijevoda. Glavna mu vrijednost, zato, nije u znatno boljoj podlozi, nego u izvrstnosti prijevoda, u dobro pogođenom i dobro izraženom smislu originala.

Mogli bismo o tome još štošta reći, ali je za sada dovoljno.

2. Ocjenitelj kaže da i na brzu ruku provedena usporedba moga prijevoda s izvornikom i modernim znanstvenim prijevodoma otkriva velike razlike.

To drage volje dopuštam. Htio bih jedino upozoriti na razlog.

Naglasio sam već malo prije da sam konfrontirao moderne i današnje kritičko-stručno-znanstvene prijevode. Nije bilo riječi u psaltiru za koju nisam konzultirao od katoličkih autora Castellina, Deisslera, Tournaya, Bein prijevod (Novi Psaltir) i Vaccaria, a od protestanta Krausa i Weisera. Za teža pak mjesta izbor je autorâ bio mnogo širi. U uvodu u opširniji tumač bilježim: »Zatim smo se potrudili da vidimo kako su taj isti tekst (izvorni tekst) shvatili moderni stručnjaci pa smo konzultirali dobar dio modernih autora, njihov prijevod i njihova filološka zapažanja.«

Mogao bi sada neki čitatelj, opet na brzu ruku, zaključiti da se moj prijevod mora uglavnom podudarati s modernima, ili da ja lažem kad kažem da sam ih savjesno proučavao. Takav bi zaključak bio pogrešan. Ja sam konzultirao moderne autore, ali ih nisam slijepo slijedio. Oni su se kritički ponijeli prema starim prijevodima, pa sam ja morao kritički preispitati njihov kritički stav da ostanem na pravoj znanstvenoj visini. Za mene nije igralo ulogu da li je to rekao moderni ili stari prevodilac, nego ono što sam na temelju spomenutih uspoređivanja mogao otkriti kao ili jedino ispravno, ili najverojatnije. Nikakvo zato čudo što ima tako upadnih razlika između mog prijevoda i većine modernih. To za općenito ravnanje u pogledu shvaćanja i ocjenjivanja mog prijevoda. A za pojedine slučajeve treba povesti posebnu diskusiju.

3. Ocjenitelj primjećuje da ja prevodim s originala a usvajam numeraciju LXX, što nekako zbunjuje.

Da se dobro sporazumimo o pojmu originala. Hebrejski original nije stoposto isto što i MT. Danas nam original uglavnom nije pristupačan nego preko MT. Nešto nam sada mogu pomoći, eto, i Qumranski rukopisi. Svi se moderni stručnjaci slažu u zaključku da se on mora ispraviti na više mjesta. Ispravljanje se vrši na temelju uspoređivanja sa starim prijevodima, u prvom redu s prijevodom LXX, pomoću starijih rukopisa originalnog teksta i osobnim tekstualnim ispravcima. To bi onda u stvari bio originalni, izvorni tekst koji se prevodi. Nećemo zato danas naći nijedan znanstveno stručni rad na tom polju u kojemu autor neće tu i tamo odstupiti od MT. A tako nećemo naći nijedan takav rad u

kojemu autor neće tu i tamo dati prednost prijevodu LXX nad MT.

Konkretno u pogledu numeracije psalama ja stojim na slijedećemu stanovištu:

LXX nisu izumili broj psalama, oni su ga našli u svojim hebrejskim rukopisima. Prema tome, i njihova je numeracija numeracija izvornog teksta, premda nije ona MT.

Koja je ispravnija? To je pitanje meni postavio jednom prigodom profesor na našem franjevačkom biblijskom institutu u Jerusalemu, Dr O. Elpidije Pax. Htio je znati što o tom pitanju mislim, jer je znao da sam se dugo bavio analizom psaltira. Odgovorio sam mu: u nekim slučajevima, kao u slučaju ps. 9—10, moramo dati prednost MT, jer je očitno da 9. i 10. ps. (MT) nisu jedan te isti psalam, pa če bi se i 9. imao razdijeliti na dva. U drugim slučajevima, kao u slučaju ps. 116. (MT) i 147. (MT) prednost, prema mome mišljenju, ima prijevod LXX, jer se očitno radi o različitim psalmima. U slučaju ps. 114—115 (MT) mogao bi imati pravo i MT i prijevod LXX. Prvi, jer je očitao da se radi o dvije različite pjesničke tvorevine; drugi, jer je konačna redakcija, ona nakon sužanjstva, po svoj prilici spojila u jedan oba psalma iz praktičnog sadržajnog razloga. Spomenuli smo slučaj 9. ps. gdje ni MT ni prijevod LXX nisu u pravu. Tako isto i kod pss. 69 (70); 107 (108); 43 (44) i 88 (89). Neki su moderni stručnjaci pomnožili takve slučajeve do uopće neprihvatljive mjere. Kad bismo htjeli dati točnu numeraciju psalama, morali bismo uzeti sve to u obzir. Dakako da se do jednodušnosti ne bi moglo doći ni u kakvome slučaju. Praktično je zato najbolje zadržati numeraciju zadnje redakcije koju su nam sačuvali s nekoliko neizvjesnosti MT i prijevod LXX i imati pred očima da je i jedna i druga izvorna, iako nijedna od njih nije potpuno ispravna.

Doduše, danas prevladava numeracija MT u znanstveno stručnim djelima, ali to ne znači da je ona stopostotno numeracija zadnje redakcije izvornog teksta, još manje da je jedina prava. A, kako se vidi, ne može se reći ni da onaj koji usvaja numeraciju prijevoda LXX ne slijedi numeraciju izvornog teksta. Smeta dvostruka numeracija, ali je ipak ispravnija, bez obzira koja se numeracija stavlja prije a koja kasnije.

Što se mene tiče, stavio sam na prvo mjesto numeraciju prijevoda LXX ne zato jer je smatram apsolutno ispravnijom, nego iz praktičnog razloga. Moj je opširniji komentar spočetka nosio naslov: Tumač psalama rimskog časoslova. Poznato je da Crkva službeno ima jedino numeraciju prijevoda LXX još i danas. Najnoviji liturgijski tekst psalama ima jedino tu numeraciju. Kako sam tumačio njezine psalme s neprestanim osvrtom na njezin službeni tekst, na prijevod LXX, red je bil da usvojim numeraciju LXX. Primjećujem uz put da u tome nisam potpuno osamljen, kako to tvrdi ocjenitelj (svi se novejši prevodi ravnajo po hebrejskom štetju), jer eto i Bein prijevod (Novi Psaltir) stavlja na prvo mjesto numeraciju LXX, i to u svome znanstveno kritičnom izdanju.

Raščistio sam neke pojmove, pa ću sada prijeći na ono što se ocenitelju ne čini ispravnim, bar ne sasvim.

1. Psalmi u mom prijevodu nemaju kratkih naslova koji bi molitelju mogli omogučiti da u svojim privatnim molitvama izbere onaj psalam koji bi mu u tadašnjim prilikama više odgovarao.

Neki suvremeni prevodioci stavljaju takve naslove. Većina ne. Usporedimo li te naslove, vidjet ćemo da ima dosta razlike između njih, ukoliko jedan nije prepisao od drugoga, već prema tome kako netko shvaća sadržaj psalma i kako misli da se ima primijeniti životnim prilikama i potrebama čovjeka. Mogao sam i ja iznijeti svoje naslove prema vlastitom nahođenju. Nisam jer znam da takvi naslovi u stvari ne pomažu pravilnome shvaćanju psalama. Treba se potruditi, dobro shvatiti bar pravu srž sadržaja pjesničke tvorevine prema doslovnome smislu, a onda je primijeniti svojim prilikama i potrebama. U protivnome slučaju mi ne usvajamo nadahnutu molitvu, nego stvaramo svoju, a to smo mogli učiniti i bez psalma. To sam naglasio i u svojoj knjizi, str, 5., a izdao sam je upravo s nakanom da omogućim

čitatelju doći do spomenutoga pravilnog shvaćanja srži.

Da prinađemo pravu nadahnutu molitvu moramo se potruditi da shvatimo u cjelini što je nadahnuti pjesnik htio izraziti, jer je nadahnuta tvorevina u cjelini ujedno i djelo Božje i djelo ljudsko. Nadahnuti se pjesnik vladao kao i svaki drugi pjesnik. On je morao pronaći neki predmet o kojem će pjevati, morao je odrediti što će uzveličati od tog predmeta u svojoj tvorevini, ili jednostavno prikazati. Morao je imati svoje stanovište s kojeg je gledao na predmet. Morao je imati i cilj prema kojem je išao. Sve to moramo otkriti u njegovoj tvorevini, a onda pronaći kako on to sve logički razvija, što je veoma teško. Tek tada možemo reći da smo ga shvatili. Kada smo ga shvatili, i to jedino tada, moći ćemo saznati preko njega što nam je Bog htio objaviti, jer se Božja objava ne razlikuje od onoga što je pjesnik kao čovjek htio reći.

Čitatelj može sada uvidjeti da ne tražim previše od njega kad tražim da se potrudi kako će što pravilnije shvatiti nadahnutog pjesnika. U opširnijem tumaču donosim potanju uputu u takvu molitvu za svaki psalam. Nisam mislio time nametnuti svoje mišljenje. To je samo jedna uputa. Ja stojim uvijek na stanovištu koje sam izrazio u knjizi na već navedenoj str. 5.: molitelj mora steći svoju koncepciju o psalmu i na njezinu temelju onda sâm izgraditi svoju molitvu, Tek će tada ona biti molitva njegove duše i njegova srca.

2. Ocjenitelj spominje moju razdiobu psalama po prošnjama i po povijesnoj prigodi. Ta bi razdioba mogla odgovarati u neku ruku razdiobi psalama prema književnim vrstama nekih modernih i današnjih komentatora.

Čuti me to shvaćanje, jer takvu razdiobu nisam imao u vidu, niti sam je igdje naglasio, a ni proveo. Naglasio sam jedino (str. 8.) da nisam rasporedio psalme po njihovu rednom broju, 1., 2., 3., 4.,... nego po njihovoj povijesnoj prigodi ili pozadini. To manje sam mislio rasporediti psalme po vrsti molitve ili prošnje koje sadrže. A još manje sam nastojao uprijeti prstom na nepostojeću činjenicu da bi prošnje mogle odgovarati raznim povijesnim prigodama u kojima je nikao psalam.

Kako sam već rekao, u opširnijem tumaču donosim za svaki psalam uputu za njegovo korišćenje u molitvene svrhe. Ne može stoga biti govora o nekim molitvenim vrstama ili grupama. I u malom i u velikom tumaču u uvodu sam nastojao dati neku općenitu put kakve se sve molitve mogu naći u psalmima bez obzira kojoj pjesničkoj vrsti pripadaju ili na koju povijesnu grupu spadaju.

Što se tiče moje razdiobe prema povijesnoj prigodi, ne bih želio da se shvati da je to neka razdioba poput one s književnim vrstama. Ja sam se potrudio da pronađem kakvoj povijesnoj prigodi pripada svaki psalam psaltira, od prvoga do zadnjega. A onda sam nastojao otkriti i kojim bi redoslijedom, vremenskim ili logičkim, mogao zauzeti svoje mjesto u njoj. To pitanje iznosim u opširnijem tumaču. Tokom tumača to nazivljem grupama, ili grupacijama, odnosno podgrupama ili podgrupacijama. No, time ne mislim dati neko posebno obilježje samim psalmima. Učinio sam to jedino iz praktičnih razloga, kako to primjećujem u opširnijem tumaču. Stavljanje psalma u njegovu povijesnu pozadinu već nam daje neki ključ za njegovo pravilno shvaćanje. Mnogo je veća pomoć to negoli stavljanje uputnih naslova pojedinim psalmima. A onda, kada stavljamo pojedine psalme koji spadaju na neku povijesnu grupu jedan uz drugi lakše uočavamo sličnosti in razlike, naročito razlike u cilju koji je imao pjesnik pri stvaranju svog umjetničkog djela.

Ocjenitelj tvrdi da povijesne upute iz naslovâ psalama, bilo one o autoru bilo one o povijesnoj prigodi gdje ih ima, nemaju objektivne povijesne vrijednosti, bar im se danas ona ne predaje.

Ja bih odgovorio: kako za koga. Ima dobar broj modernih, pa i današnjih stručnjaka koji im pridaju spomenutu vrijednost. Među katolicima: Castellino, Podechard, Liber Psalmorum, Vaccari, Herkenne, da ne govorim o manjima. A među protestantima: Kirkpatrick, Kessler, itd. U opširnijem tumaču primjećujem da se danas više ne odbacuje katego-

rički vrijednost naslovâ psalama u znanstvenim krugovima, kako je to bio slučaj koncem prošlog stoljeća i početkom ovoga. Danas najnovija znanstvena struja, vidi npr. kod Krausa (Psalmen, Neukirchen-Vluyn 3. izd. 1966, LVI ss i LXII) i Weisera (Die Psalmen, Göttingen 1963, 15ss), iako ne daje naslovima apsolutnu povijesnu vrijednost, kako je to činila tradicionalna struja, priznaje ipak da oni imaju svoju stvarnu vrijednost, jer su nam sačuvali verziju o onome što su nekadašnji službeni krugovi israelskog naroda držali o sadržaju dotičnih psalama. Ta je činjenica van svake sumnje. A to je mnogo, jer nam kaže što je najstarija tradicija kojoj danas možemo ući u trag mislila o sadržaju i vremenu nastajanja pojedinih psalama. Sa znanstvenog stanovišta zato frazu: autore i povijesne upute nisu stavili nadahnuti pjesnici, nemaju povijesne vrijednosti, pa ih zato treba sasvim napustiti, takvu frazu sa znanstvenog stanovišta treba baciti već jednom u koš.

Danas mi nismo u stanju da povijesno znanstvenim metodama ustanovimo točnu starost psalama, odnosno da sa svom znanstvenom stalnošću ustvrdimo da su spjevani u označenim prigodama. To je istina. Ali isto tako nemamo ni istih povijesnih dokaza na temelju bismo kojih mogli zanijekati znanstveno vrijednost naslovâ. Sve što se zaključuje u tom pogledu temelji se na subjektivnim pretpostavkama. U to sam se mogao potpuno uvjeriti tokom proučavanja brojnih komentatora, modernih i današnjih. Moći će se, donekle, uvjeriti i čitatelj kad bude čitao kratki pregled mišljenjâ o pojedinome psalmu koji stavljam u uvodima pojedinim psalmima u opširnijem tumaču.

Kada se otkaže povijesna vrijednost naslovima, polje mogućnosti postaje neograničeno, pa autori stavljaju pojedine psalme u sve moguće epohe i povijesne prigode. Iz te je činjenice nikao pokret da se prekine sa stvarnim situacijama i pribjegne neodređenosti, eshatologiji i neobuzdanome maštanju. Dovelo je pače do pravog očajavanja. Dižu se ruke u vis i kaže se: nije moguće pronaći sa stalnošću nikakve veze nadahnutoj pesmi s povijesnom realnošću. Ali nije moguće naći ni bilo kakvog logičnog razvoja mislî u pjesničkoj tvorevini. Možemo govoriti jedino o pojedinim izrekama. Psalam se na taj način svodi na nesuvisli skup pojedinačnih mislî te se konačno polverizira, kako se to ono danas okarekterizira.

Pojedini su izrazi, doduše, uvijek Božja riječ, ali ona dobiva svoje pravo značenje jedino u sklopu cjelokupne misli, zapravo pjesničke zamisli. Tu se jedino može pronaći cjelovita Božja objava sadržana u psalmu, kako smo to već gore spomenuli. Zato nijedan veći suvremeni komentator ne isključuje povijesnu, realnu pozadinu, i trudi se svojski da je pronađe. To rade redom i oni koji stavljaju na prvo mjesto pitanje o književnim vrstama s Gunkelom, glavnim pokretačem književnih vrsta, na čelu (isp. Einl. in die Psalmen, 2. izd. Göttingen 1966, 10. 11. 18).

Što se tiče starosti psalama, danas se općenito napušta mišljenje da su svi kasnijeg datuma, iako ima i onih koji se još njega drže. Veliki se dio prebacuje u predropsko doba. Stvar je van svake sumnje. Zadnja redakcija psalama, ona koja predhodi prijevodu LXX, potječe bez ikakve sumnje iz poropskog perzijskog doba. A ona sadrži starije kolekcije. Ove zato moraju biti stalno predropske. Rasšamranska otkrića dovela su do spoznaje da su mnogi književni oblici koje nalazimo u psalmima stariji i preko četiri tisuće godina. Prema tome, pjesnički umjetnički razvoj mnogo je stariji nego se to pretpostavljalo savršetkom prošlog stoljeća i početkom ovoga. Ako su Feničani imali tako dotjerane pjesničke oblike dvije tisuće godina prije Krista, mogli su ih imati i Israelci prije tisuću. Tu ima svoju posebnu zaslugu Dahood koji je nastojao to znanstveno dokazati.

Što se pak tiče mog tumačenja psalama prema povijesnim uputama ondje gdje se one nalaze, već sam gore spomenuo da nisam osamljen ni među današnjim dobrim stručnjacima. Istina je, ni oni ni ja ne možemo apoditički dokazati znanstvenom povijesnom metodom da se radi upravo o predloženim prigodama. U svome sam opširnijem tumaču svaki

put nastojao dokazati da se psalam može sasvim dobro protumačiti prema spomenutim uputama. Dalje nisam ni ja išao, jer nisam mogao. A u malome sam primijetio (str. 27, fussnota): »Shodno onome što smo ustvrdili u opširnijem tumaču (Uvod ruk. str. 37), nijednoj povijesnoj prigodi ne dajemo apsolutnu vrijednost i ne izjednačujemo je s Božjom objavom sadržanom u psalmu.« Sporedno je da li se radi o slučaju koji se usvaja ili o nekome sličnome. Sporedno je i da li je psalam spjevan neposredno nakon događaja ili u neko sasvim kasnije vrijeme, pa čak i danas. Glavno je da na temelju povijesne pozadine budemo mogli ući u trag stvarnoj pjesničkoj koncepciji i u njoj pronaći istinu koju nam je Bog objavio.

Ne vidim, stoga, potrebe da usvojim savjet ocjenitelja pa da promijenim redoslijed psalama u opširnijem tumaču. Još manje da usvojim raspored psalama prema književnim vrstama. Nisam išao za tim da omalovažim tu metodu, manje da rečem da je dotrajala. Iznio sam gore praktični razlog koji me naveo na usvojeni raspored. Uostalom, jedno ne isključuje drugo. O književnoj vrsti mogu govoriti i ja koji raspoređujem psalme prema povijesnoj prigodi. To i činim u opširnijem tumaču kad mi se ukaže potreba, samo što uglavnom prepuštam stvar autorima čija mišljenja donosim. Isto tako i oni koji svrstavaju psalme po književnim vrstama mogu govoriti, a i govore, i o povijesnoj pozadini psalma.

4. Htio bih se osvrnuti na slučaj koji iznosi ocjenitelj u potvrdu svog mišljenja o nužnosti napuštanja povijesne metode u prilog one književnih vrsta. Radi se o Davidovu grijehu. On se nije kajao za svoj grijeh dok nije došao Natan prorok k njemu. Nije se kajao ni kasnije, tj. nije činio pokoru za nj, nego samo dok je dijete grijeha bilo još na životu. Okolnosti dakle ne odgovaraju uzvišenom kajanju koje nalazimo opisano u ps. 50/51/.

Predmet bi zaslužiavao cijelu raspravu. Mogla bi se čak i sastaviti cijela knjiga kad bi se iznijelo sve ono što je rečeno o njemu. Ja ću se zadovoljiti s nekoliko primjedaba.

U povijesnim knjigama SZ događaji nisu opisani do u tančine. Mnogo je toga samo spomenuto, a mnogo i izostavljeno. Što mi ne nalazimo opisano Davidovo kajanje u tim knjigama, ne znači da ono nije postojalo.

Postavljamo pitanje da li je spomenuti ps. 50/51/ samo neka privatna molitva ili je pak bio popratna pjesma javnog obreda kajanja koji je David upriličio sa svim aparatom uobičajenih vjerskih svečanosti. Izgleda, in ne samo izgleda nego je za mene sasvim stalno da se radi o zadnjoj mogućnosti. U 31/32) ps. on upravo nastoji opravdati svoje javno kajanje i svoju javnu pokoru. Tu iznosi kako je tajio svoj grijeh, tj. kako se nije bio pobrinu da ga odmah javno okaje i kakvu je grižnju savjesti, kakav je teret grijeha zato trpio u duši. Kaže onda kasnije 5. r.) kako je uslijed toga odlučio da ga javno okaje. To nam sumarni stil povjesničara nije zabilježio, ali, opet kažemo, ne znači da toga nije bilo.

Dalje nam se kaže da je on činio pokoru ne samo prije smrti djeteta nego i kasnije do svoje smrti, kada su ga snalazile teške kazne koje je Bog slao nanj zbog njegova grijeha. Psalmi 6.37/38/, 38/39/ odražavaju upravu tu situaciju.

Ne možemo zato reći da osjećaji kajanja koje nalazimo u ps. 50/51/ ne mogu odražavati Davidovo duhovno stanje nakon grijeha. Doduše, moramo uzeti u obzir i mnogo toga što je David tada izrazio, opjevao pod izravnim nadahnućem Duha Svetoga: »Što tvoja mudrost čuva i krije, objavio si mi« (8b). No, u tom su času to bili njegovi pravi osjećaji.

Ne vidim, stoga, razloga da se odstupi od upute zbog dokaza koji ne postoji. To, uostalom, ne vide ni mnogi drugi.

5. Ocjenitelj tvrdi da moj prijevod na mjestima ne odgovara izvorniku. Kao dokaz donosi ps. 67/68/13a i 7b.

Ocjenitelj primjećuje da ja u 67/68/, 13a prevodim: »Sklopiše savez, sklopiše savez kraljevi s brojnim vojskama.« Za: sklopiše savez, imamo u izvorniku *yiddodûn* što znači bježe. U opširnijem tumaču u kratkoj fil. bilješci primjetio sam: »Sklopili su savez.« U izvorniku *yiddodûn*. Sv. Jeronim prevodi: foederabuntur, sklopit će savez. Očevidno je držao

da se radi o korijenu *yadad*, voljeti, biti prisan s nekim. Mnogi moderni stručnjaci misle naprotiv da se radi o korijenu *nadad*, bježati, i prevode: pobjegli su. LXX su preveli slično onome kako je preveo sv. Jeronim: *tou agapetou*, miljenika. I oni su držali da se radi o korijenu *yadad*. Budući da oblik *yiqtol* ovdje ne može odlučivati o svom korijenu, *a priori* bih rekao da ima prednost stara tradicija. No, i samome smislu pristaje bolje značenje sklapati savez negoli bježati.

O porazu se, i doslijedno o bijegu, govori tek u 15a, a ne prije. A onda, imamo sasvim naravan tok misli: kraljevi među sobom vijećaju o predstojećoj borbi i o planovima za uništenje neprijatelja. U to isto vrijeme kraljice po njihovim dvorovima sanjaju o bogatom plijenu koji će im muževi-kraljevi donijeti s bojišta. Time je u 13. r. postavljena akcija za uništenje izraelskog naroda. U 14. je prikazana Božja odluka: Israel će sačuvati svoju zemlju. U 15. dolazi Božja intervencija: neprijatelj je poražen i uništen a izraelski se narod blista od sjaja i slave pobjede.

Prema mojoj koncepciji, pjesnik se osvrće letimičnim pogledom na cijelo razdoblje Sudaca. Po svoj prilici nema u vidu neki pojedinačni napad poganskih skupina, nego ih sve sažimlje pod pojmom da su se one toliko puta urotile protiv Izraelaca i zaklele da će ih uništiti. U njegovoj su se misli sve one sprijateljile, složile su se. Složio ih je isti cilj. U 15a isto tako promatra kako ih je Yahweh sve porazio. — Ne znam sada da li se nastojanje da se uđe u pravo značenje izvornog glagola može nazvati odstupanjem od izvornika.

Ocjenitelj primjećuje da se sklopiti savez u hebrejskome kaže karat berît ili heqîm berît. Slažem se. No, nalazimo se u pjesmi gdje se pojmovi izražavaju vrlo često srodnim značenjima, pa se za neki pojam ne mora naći uvijek ustaljeni izraz.

Ocjenitelj primjećuje dalje da sam nadodao riječ brojnim /s brojnim vojskama/, a da se ona ne nalazi u izvorniku. Stvarno, ona se ne nalazi izričito spomenuta. No, u izvorniku riječ se *seba'ôt* nalazi bez člana pa se može podrazumijevati da se radi o neograničenom broju vojski. Po svoj je prilici nadahnuti pjesnik imao upravo to pred očima, jer je htio istaknuti što više Yahwehovu svemoguću intervenciji i njegovu dobrotu prema israelskom narodu. Nakanu pjesnika možemo nagađati, ali je gramatička mogućnost van svake sumnje. Ne može se zato reći da sam ja svojevoljno nadodao riječ koja se ne nalazi u izvorniku.

U 67/68/, 7b ja prevodim: »Zasužnjene uz veliku moć izvede.« Za ocjenitelja hebr. riječ *kôšarôt* znači sreća, kako to imaju znanstveni prijevodi. Ne znam da li se ocjenitelj potrudio da konzultira više takvih znanstvenih prijevoda. Vidio bi zastalno da ima razlike u shvaćanju te riječi. Moderni joj hebrejski daje značenje: zadovoljavajuće stanje, dobro odgovarajuće stanje. Tako nešto prevodi i Duhm: in behagliche Lage; Herkenne: mit Erfolg; König: in glückliche Verhältnisse. Drugi prema drugim nijansama. LXX su je preveli: andreia, kako ističe i sâm ocjenitelj, a sv. Jeronim jednako: in fortitudinibus. Stari prevodioci daju riječi značenje jakosti, moći. Budući pak da imamo plural, a u ovom je slučaju plural intensitatis, sasvim je doslovno prevesti: uz veliku moć. Držim da se ne bi smjelo prevesti: uz velika djela moći, jer riječ označuje subjektivno stanje moći. Nema tu, dakle, ni amplifikacijâ ni odstupanja od izvornika.

6. Kada smo na riječi amplifikacija, želio bih se osvrnuti na proširivanje značenja nekog izvornog izraza koji bi time obuhvatio i ono što mu pjesnik nije namijenio, bar ne u prvom redu.

Da opravda donekle moj prijevod retka 67/68/, 13a ocjenitelj pretpostavlja da sam ja, valjda, mislio na Post 14, lsl.

Takvih čudovišta ima dosta kod modernih i suvremenih znanstvenih tumača. Duhm im se u svoje vrijeme smijao. Ali, eto vidimo da njegovo gledište nije prevladalo, bar ne općenito. Ne osvrćem se na ono što je Duhm mogao jetko predbacivati da se mogu na laku ruku pretumačiti teža mjesta u izvornom tekstu. Ja sam pred očima imao uvijek, u svakome slučaju, ozbiljna, dorasla, učena i svjesna tvorca pjesničkog djela koji stvara prema logičkoj za-

misli i logički razvija ono što je naumio kazati drugima. Pjevati o nečemu i prenositi se s pjesničkom maštom na događaje koji nemaju neke naročite veze s njegovim predmetom, ne bi mu služilo na pjesničku čast.

Teža sam mjesta nastojao uvijek što bolje, ali i što objektivnije, proučiti. Nisam pribjegavao amplifikacijama, nego sam imao u vidu cjelokupni razvoj pjesničke misli i nastojao sam je pronaći. Mogu kazati da mi je to uvijek pošlo za rukom. Da li sam uvijek pogodio ono pravo, prepuštam sudu stručnjakâ. Isto tako nisam pribjegavao ispravljanju, preinačivanju izvornog teksta, kako to čine većinom moderni i današnji stručnjaci. Moje je načelo uvijek bilo: ne otcijepiti redak s težim ili pokvarenim izrazom, nego ga gledati u sklopu cjelokupne pjesničke misli. Duhm, koji i sâm primjenjuje tekstualnu kritiku, u mnogo slučajeva predbacuje raznim modernim stručnjacima naivnost, pače i smješnost njihovih preinaka. Tako i drugi, i to iz protestanskog tabora. U svoje sam vrijeme u svojoj rukopisnoj radnji *Quonam Psalterio Utendum In Liturgia* nastojao dokazati da većina tih preinaka ne postizava bolji smisao, nego gori od onoga koji nalazimo u starim prijevodima. To sam načelo nastojao provesti i u svom prijevodu i u svom tumaču.

Prema tome, amplifikacije se misaonog sadržaja ne nalaze uopće u mom prijevodu.

Prijeđimo na drugu vrst amplifikacija. Više se puta izvorna riječ, zapravo ono što ona sadrži u sklopu pjesničke misli, ne može izraziti jednom našom adekvatnom riječi. Pjesnička bi misao time izgubila dosta na svome značenju, a i na svojoj pjesničkoj ljepoti. Ponekada riječ doslovno prevedena ne daje onaj smisao koji ima u izvorniku. Treba je zato protumačiti. Ocjenitelj odbacuje takav način prevođenja. On bi htio da se upotrijebi riječ koja će dati nazirati sve to.

Što reći na njegovu primjedbu? Ako ćemo prevoditi danas općenitijim riječima na žive jezike, u pogledu ćemo shvaćanja nadahnutog teksta ići korak unatrag a ne naprijed. Držim da glavna vrijednost mog prijevoda leži upravo u nastojanju da se što bolje konkretizira, što bolje označi pravi smisao riječi i izrazâ. Ništa bolje od toga ne može voditi ispravnome shvaćanju pjesnikove misli.

Svima je dobro poznat Vulgatin latinski prijevod. To je prijevod LXX. Zašto je nastala tolika vika na nj i zašto se morao napustiti u Liturgiji? Uglavnom, jer ljudi nisu bili kadri da pomoću njegovih generičnih riječi i izraza odrede sa svom točnošću pravi smisao.

Sve su to bili jaki razlozi koji su me potakli da generične riječi i izraze shvatim u njihovu pravom, određenom, konkretnom značenju i da ih onda izrazim u hrvatskom jeziku.

Stavimo primjer iz ps. 50/51, 12b: novu vjersku postojanost stavi u moju dušu. Izostavimo li riječ: vjersku, ne zna se više o čemu se radi. Vjerska postojanost koja traži od čovjeka apsolutnu vjernost prema Bogu i prema njegovim načelima pravde prema bližnjemu mora biti doživotna odluka preporođena grešnika.

Drugi primjer, 94/95/, 10b: narod su koji u svojoj misli (za vjerom) luta. Izostavimo li: za vjerom, i stavimo li samo: luta, ne možemo saznati o kojem je zapravo lutanju nadahnuti pjesnik htio govoriti. Riječi: za vjerom, konkretiziraju sasvim njegovu misao koja time postaje shvatljiva, određena i snažna.

Uostalom, svatko može izostaviti riječi u zagradama te ići za neodređenošću, besedam zreti v ozadje, kako se izražava ocjenitelj, ukoliko mu je neodređenost draža negoli stvarnost.

6. Dolazimo konačno i na zadnju primjedbu: moj je prijevod proza, zapravo pjesma u prozi. Prijevod bi morao ići za tim da osjetimo svu svježinu nadahnute religiozne pjesme.

Izgleda da bi ocjenitelj želio vidjeti prijevod u vezanom i točno određenom ritmu, u određenom pjesničkom metru, valjda i sa srokom. Na takav se prijevod psalama, a ni ostalih pjesničkih djelova Sv. pisma S i N zavjeta, nisam nigdje namjerio, ni kod nas ni kod drugih naroda. Ima parafraza u pjesmi, ali to nisu pravi prijevodi, pogotovo ne znanstveni prijevodi. Bio bih vrlo za-

hvalan ocjenitelju kad bi on ili moj, ili svoj, ili nečiji drugi prijevod dotjerao do takve visine da u cijelosti izrazi svu misaonu, strukturalnu i ritmičku pjesničku ljepotu izvornika.

U pogledu vanjske pjesničke ljepote svog prijevoda mogu izjaviti slijedeće:

Nastojao sam nešto preinačiti svoj znanstveni prijevod u prozi slobodnim ritmom, onako kako se to prevodi kod nas, djelomično, a i kod drugih naroda. U slobodnome se ritmu inače danas većinom, i kod nas i kod drugih naroda, pjevaju pjesme. Reklo bi se pače da je odmjereni pjesnički metar već izašao iz mode. Pa ipak mi je i to nametnulo dosta ograničenja. Kratko jezgrovito izražavanje, upotreba određenih glagolskih oblika i konciznijih konstrukcija koji su vlastiti pjesničkome stilu, pa i ostale neke stvarčice prisilili su me da tu i tamo odstupim od potpuno doslovnog prijevoda. Borbu sam vodio sam sa sobom i teška sam se srca odlučio na takav prijevod. Prevladao je razlog da je bolje da to sâm učinim nego da to prepustim nekome drugom. Ovaj bi se stalno udaljio više od mene od originala. Vezani bi ritam i strogo određeni pjesnički metar tražio mnogo više ustupaka na račun vjernosti izvornom tekstu.

U svome sam prijevodu pazio naročito na temeljni zakon hebrejske pjesme: na paralelizam mislî. To sam nastojao što bolje osvijetliti, a uz to sam nastojao i staviti naglasak na ono što je ta paralelna, usporedna, misao htjela istaknuti. Krasne pjesničke slike, nenadani poleti misli, snažna izražajnost, sve su to odlike hebrejske pjesme. Čitatelj mora najprije uočiti pjesnikov cilj i razvoj njegove misli, njegovo pjesničko rezoniranje, da ga tako nazovemo. Zatim mora paziti na sve ono što smo sada iznijeli. Tek će tada on osjetiti svu svježinu i ljepotu njegove pjesničke tvorevine. U to sam nastojao uvesti čitatelja i prijevodom i tumačem, ne samo prijevodom. Nažalost sam se morao osvjedočiti iz raznih razgovora da se vrlo, skoro ništa, od svega toga shvatilo.

U jednom prijevodu namijenjenom za molitvu na prvome mjestu dolazi apsolutna vjernost misli originalu. Na drugome što jasnije formuliranje te misli. Tek na trećemu dolazi vanjska pjesnička struktura.

Na kraju bih htio još jednom izraziti svoju zahvalnost uglednom ocjenitelju i izraziti svoju želju i njemu, i bilo kojem drugome, da i dalje proučavaju i izvornik i prijevod i da iznose svoja zapažanja. Neka se razvije otmjena, dentilmenska i plodna znanstvena diskusija koja će ići jedino za tim da se otkrije u što ispravnijoj i cjelovitijoj punini misao izražena u psalmima, a preko nje i ono što nam je Bog objavio i poručio. Veselit će me to, bez obzira da li će se dokazati da je moje mišljenje ispravno ili ono moga subesjednika. Znanstvenog istraživača može veseliti samo jedno: upoznavanje prave istine.

FRANCÈ ROZMAN: ZOPER DEJSTVO NI DOKAZA

Na fra Štambukove pripombe k moji recenziji njegovega prevoda psalmov (prim. BV 2/1976/282-284) ne odgovarjam zato, da bi preklical ali omilil eno samo trditev v recenziji in ne zato, ker si avtor želi dialoga v tej stvari, ampak da zavrnem odvišne in protislovne trditve v njegovim pripombah na recenzijo.

Recenziral sem njegovo knjigo Psalmi in nič več! Kaj vse še avtor ve o psalmih in kaj še namerava napisati, me ne zanima, ker tega ni v pričujoči knjigi, pa naj se zdi iz pripomb na mojo recenzijo še tako duhovito in ‚učeno'.

V podnaslovu pravi, da je »prevod iz izvirnika«, pri čemer spontano pomislimo na masoretsko besedilo (odslej TM). Pustimo ob strani teoretiziranje o skladnosti TM z izvirnikom, da bi opravičil štetje psalmov po LXX oziroma Vg, čeprav prevaja po TM, češ da TM ni ohranilo izvirnega štetja psalmov. To sodi v znanstveno razpravo, v knjigi pa, ki je namenjena praktični uporabi, povzroča zmedo, posebno še

zato, ker so novejši prevodi uzakonili masoretsko štetje (naštel sem jih v recenziji) in se po njem ravnajo, vsaj na Slovenskem, tudi liturgične knjige, čeprav je tudi nedosledno prevajati po TM, šteti pa po LXX!

Čemu tak podnaslov, če pa prevaja ali se vsaj redno konzultira s Hieronimovim Iuxta Hebraeos (druge sem omenil v recenziji)? Nimam nič proti, če misli, da je Hieronimov prevod »vrhunsko delo«, samo sprašujem se, kako to, da se ravno ta Hieronimov prevod ni nikdar uveljavil in čemu sploh danes na novo prevajamo Vg, če je Hieronimov prevod vrhunsko delo? Tudi trditev, »da mnogi moderni strokovnjaki tako mislijo«, me ne prepriča, ker ni navedel niti enega imena, pa četudi bi jih celo plejado, nič ne koristi, ker ni navedel niti enega dobesednega citata ali knjige, kar redno v znanstvenih razpravah delamo! S tem mi je samo dal v roke ključ, da razumem, zakaj je njegov prevod takšen korak nazaj v odnosu do prevoda v zagrebški Bibliji (Stvarnost 1968).

Če trdim, da se njegov prevod razhaja z modernimi znanstvenimi prevodi, trdim resnico. Tako je! To je samo po sebi dobro. Če se ne bi v ničemer razhajal, ne bi bil izviren. Vprašujem se samo, ali je izvirno tudi izboljšava? Vsak bi to pričakoval, sicer pa ne vidim potrebe po novem prevodu. Kako se njegov prevod razlikuje od modernih, sem dokazal s primeri in tega ne bom ponavljal. Priznati moram, da v pripombah dobro pojasnjuje svoja odstopanja. Mar ne bi mogel to storiti že v knjigi, in sicer v opombah pod vsakim psalmom, tako pa so opombe prazne in se jih komaj splača brati. V njih večinoma le z drugimi besedami ponavlja vsebino psalma, moral pa bi jo pojasnjevati, razlagati, aktualizirati. In ko trdi, da ni nameraval ohraniti pesniške lepote psalmov, mar ni to osnovna napaka v prevajanju svetopisemskega besedila. V svetem pismu srečujemo najrazličnejše literarne vrste in njim ustrezne govorice, od preproste proze do vrhunske poezije, katero res ni vedno lahko adekvatno izraziti v modernih jezikih, toda vsaj potruditi se je treba. Kakšen prevod pa je, če pesem prevajam enako kot zgodovinsko pripoved. S tem ne samo osiromašim božjo besedo, temveč jo degradiram na vsakdanjo govorico. Italijani so izdali zares sodoben prevod vsega sv. pisma, La BIBBIA (Milano 1973, Editrice Ancora) in kar štirje strokovnjaki so bili zadolženi, da so preverili ritmiko pesniških odlomkov svetega pisma in jo kar najbolje približali našemu občutju. V Štambukovem prevodu pa ni, razen paralelizma misli, nič pesniško lepega!

Še in še bi lahko govoril, pa naj povedano zadošča. Vsakomur je lahko jasno, da nisem trdil nič a priornega, temveč izhajam iz dejstev, ki jih daje knjiga sama. Pri presojanju teh dejstev nisem tog, pač pa dopuščam paleto mnenj, zlasti tam, kjer znanost še ni rekla zadnje besede, npr. glede zgodovinskih okoliščin o nastanku posameznih psalmov, toda kar sem zapisal, sem podkrepil z navedenim citatom (prim. BV, n. d., 283). Sicer pa nobeno delo ni popolno, toda če opazimo odločno voljo napraviti popolno delo, jo moramo pošteno pozdraviti!

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Vekoslav Grmič	301	**Teološke osnove ekumenskega dialoga danes** **Theologische Grundlagen des ökumenischen Dialogs heute** **Les fondements théologiques du dialogue oecuménique aujourd'hui**
Franc Rodè	314	**Ekumenska usmerjenost sodobnega oznanjevalca** **Oekumenische Orientierung des heutigen Verkündigers** **Le sens oecuménique chez le messager de l'Evangile**
Stanko Janežič	324	**Pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja** **Ueberblick des nachkonziliären ökumenischen Bestrebens** **Aperçu historique sur les efforts oecuméniques après Vatican II.**
Anton Strlè	334	**Velikonočna skrivnost v Cerkvi** **Mysterium paschale in der Kirche** **Le Mystère pascal dans l'Eglise**
Anton Nadrah	344	**Redovništvo kot karizma v službi Cerkve** **Das Ordenswesen als Charisma im Dienste der Kirche** **La vie religieuse en tant que charisme au service de l'Eglise**
Jože Rajhman	355	**Problem duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju** **Das Problem der Priesterberufe in der nachkonziliären Zeit** **La problématique des vocations sacerdotales dans la période post-conciliaire**
Francè Rozman	365	**Ti si Peter** **Du bist Petrus** **Tu es Pierre**
Pregledi (Conspectus)	384	**Kar največjega upoštevanja vredna listina o poučevanju teologije (A. Strle)**
	392	**Deset let po odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (V. Fajdiga)**
	396	**Teolog Bernard F. Lonergan (L. Bratina)**
Dokumenti (Documenta)	401	**Razmerje med cerkvenim učiteljstvom in Teologijo (MTK)**
	410	**Cerkveno učiteljstvo in teologija (Msgr. Coffy)**
Ocene (Recensiones)	423	**S. A. Tokarev: Vera v zgodovini narodov sveta (V. Fajdiga)**
Odmevi (Repereussiones)	436	**Fra Ivan Štambuk: Primjedba na ocenu dr. F. Rozmana mog prijevoda i kratkog tumača psalama**
	444	**Francè Rozman: Zoper dejstvo ni dokaza**

yu issn 0006-5722

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljani
št 4
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4 oktober—november—december 1976 leto 36

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. France Kvaternik.

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

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

Letna naročnina 160 din, posamezna številka 40 din; za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typograhphia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

RAZPRAVE

Marijan Smolik

HRVAŠKI CRIKVENI ORDINALIC IN SLOVENSKA CERKOVNA ORDNINGA

(Slovenščina v obrednikih II)

V času, ko z vso vnemo v slovenščino »presajamo« pokoncilske liturgične knjige, je koristno, če vsaj nekoliko pregledamo delo, ki so ga pred štiristo leti opravljali iz istega namena slovenski in hrvaški protestanti na naših tleh. Pred leti sem uporabil priložnost, ki se mi je ponudila ob ugotavljanju avtorja malega obrednika s slovenskimi molitvami za bolnike in umirajoče.[1] Tedaj sem bolj mimogrede pregledal, kolikšen delež je imel slovenski jezik v obrednikih, ki so jih uporabljali na slovenskem ozemlju.[2] Za najstarejše slovenske obredne tekste sem štel Trubarjevi agendi iz leta 1575 in 1585. Medtem pa je izšla faksimilirana izdaja slovenske Trubarjeve Cerkovne ordninge, ki je bila tiskana 1564, in je zdaj jasno, da je ta knjiga prvi popolni obrednik v slovenščini.[3]

Biblioteško raziskovanje madžarskega strokovnjaka dr. Gedeona Borsa iz Budimpešte pa je septembra 1974 povzročilo, da je bila v Semeniški knjižnici odkrita hrvaška protestantska knjiga Crikveni ordinalic, prav tako kot slovenska ordninga tiskana v Tübingenu leta 1564. Približno 400 let so bili listi te knjige skriti v platnicah knjige, ki jo je vezal prvi ljubljanski protestantski tiskar Janž Mandelc. Mandelčevo knjigoveznico je dr. Borsa spoznal po knjigoveških žigih, v usnje vtisnjenih okraskih na platnicah 5. zvezka Suriusove zbirke življenjepisov svetnikov (De probatis sanctorum historiis), tiskane v Kölnu 1573. Na pobudo najditelja so v knjigoveznici Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani platnice strokovno odprli in pod usnjem namesto lepenke našli 44 zlepljenih potiskanih listov s hrvaškim

[1] Šlo je za knjigo: P. Inocenc Taufferer, Compendium Ritualis Labacensis. Labaci 1772, ki jo navaja Pohlin v svoji bibliografiji Bibliotheca Carnioliae, pa je ni bilo najti v nobeni knjižnici. Pokazalo se je, da je to samo praktičen naslov znane knjige: Varia pietatis exercitia, v kateri so tudi obredni odlomki. Več: M. Smolik, Slovenščina v obrednikih, v: Jezik in slovstvo 19 (1973/74), 117—119.

[2] Prav tam, 119—123.

[3] Primož Trubar / Primus Truber, Cerkovna ordninga. Slowenische Kirchenordnung. I. Teil: Text. München 1973 (X. zvezek v zbirki, ki jo izdaja Dr. Rudolf Trofenik: Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen). V uvodu na str. VI.—VII. Christoph Weismann iz Tübingena razlaga, kako je dne 21. sept. 1971 to tako dolgo pogrešano knjigo našel v Vatikanski knjižnici. — Igra znanstvene »usode« in premajhno zaupanje v sredstva javnega obveščanja je bilo krivo, da je šele potem, ko smo v ljubljanskem »Delu« brali novico o tem odkritju, slovenski rimski teolog Tržačan Jože Aleksej Markuža v 4. zvezku Bogoslovnega vestnika 1972 (str. 203—212) objavil svoj članek, v katerem pove, da je prav tako kot Weismann že 1971 (menda celo že spomladi) imel v rokah isti vatikanski izvod Trubarjeve knjige. Verjetno bi se prvenstvo enega ali drugega dalo ugotoviti po zapiskih v upravi Vatikane.

besedilom. Vsi listi so bili precej obrezani, a k sreči ne vsi na isti strani. Ker so bili po štirje listi enaki, je bilo mogoče sestaviti približno devet desetin prvega hrvaškega protestantskega obrednika.[4]

V slovenski in hrvaški obredni knjigi so številni teksti isti, zato je zelo vabljiva naloga, da bi s primerjavo hrvaškega in slovenskega prevoda z nemškim oziroma latinskim izvirnikom poskušali ugotoviti, kako so prevajali liturgična besedila naši predhodniki. (Da bi bila slika popolna, bi morali seveda upoštevati tudi delo sv. Cirila in Metoda ter njunih učencev.) Ta primerjava bo nadaljevanje v op. 1 navedene razprave o slovenskem obrednem jeziku, zato podnaslov: Slovenščina v obrednikih II. Ker pa bo hkrati prvič prikazana vsebina hrvaškega ordinalica, bo treba to knjigo popisati nekoliko obširneje.

I. PROTESTANTSKI CERKVENI RED

Cerkveni red (Kirchenordnung, Cerkovna ordninga, Crikveni ordinalic) je knjiga, ki so jo protestanti potrebovali potem, ko je njihovo delovanje prerastlo začetniške poskuse in začelo dobivati organizacijsko utrjene in urejene oblike. V Nemčiji so se pojavili proti sredini tridesetih let 16. stoletja, torej kakih 15 let po začetku Lutrove reforme.[5]

Med Slovenci je Trubar začel misliti na urejena navodila za bogoslužje in oznanjevanje tedaj, ko so ga stanovi 1560 poklicali domov.[6] Po svoji vrnitvi v domovino sredi 1562 je začel pisati svojo slovensko Cerkovno ordningo, ki je bila natisnjena 1564, torej približno prav toliko let po prvi njegovi knjigi, kot so v Nemčiji potrebovali od začetka reformacije do nastanka prvih cerkvenih redov.

A. Slovenska Cerkovna ordninga

Zaradi versko-političnih zapletov na protestantski in katoliški strani je moral Trubar svoj cerkveni red objaviti brez naslovnega lista in brez nemškega in slovenskega predgovora, brez pravne veljave, ki so jo nemškim cerkvenim redom dajali deželni knezi. Na prvih 131 straneh je natisnjen pregled verskega nauka, nekakšen katekizem (»credenda«), nato so na 30 straneh navodila glede pridigarskega poklica, nekakšna pastoralka, zadnji del, 185 strani, pa je pravi obrednik, navodila in besedila za »vunanje božje službe« in »ceremonije« (»agenda«).[7]

Nas zanimajo seveda najbolj odstavki iz tega liturgičnega dela, za katere bo treba vzeti v roko popolno faksimilno izdajo, ker v skrajšani izdaji v zbirki Kondor ni vsega besedila. Po vrsti so v obrednem delu

[4] Več tehničnih podrobnosti o tej najdbi: M. Smolik, Novi odlomki protestantskih tiskov, v: Kronika 23 (1975), št. 3, 161—163.

[5] Splošno o cerkvenih redih gl. leksikon: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Tübingen 1959, 1497—1499. De facto so taki redi nastajali že 1526 leta, splošno pa 1530. Prav v zvezi s Trubarjevo ordningo prim.: Fr. Kidrič, Die Protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert. Heidelberg 1919, XIII—XIV. Kratek pregled v slovenščini je prispeval Drago Šega v skrajšani izdaji ordninge v knjižnici Kondor, št. 153: Primož Trubar, Slovenska cerkovna ordninga. Izbor. Ljubljana 1975, str. 117—118.

[6] Prim. F. Kidrič, nav. d. 30, 31, 35; M. Rupel, Primož Trubar. Ljubljana 1962, 166—178; D. Šega, nav. d. 120 sl.

[7] Prim. D. Šega, nav. d. 121—130; pregled vseh poglavij ordninge je tam na str. 109—112.

navodila in molitve za krščevanje, spokorni obred, večernice, Kristusovo večerjo, tam so tudi prošnje za vse potrebe (kot bi danes rekli) z litanijami, poročni obred, skrb za bolnike, umirajoče in jetnike, in končno pogrebni obred.

V tem delu se je Trubar najbolj naslanjal na württemberški cerkveni red, ki ga je sam zelo cenil in so mu ga tudi iz domovine nasvetovali kot najboljšega.[8] Po svoji navadi in prepričanju pa je Trubar to delo ne samo prevajal, ampak je besedilo priredil in württemberški osnovi dodajal besedila »na izbiro« iz drugih cerkvenih redov. S tem je seveda pri svojih kritikih in predstojnikih zbudil sum v pravovernost in tudi s tem zavrl natis: zaradi kontrole so morali pred natisom vse besedilo prevesti nazaj v nemščino.[9]

Kljub vsem zapletom in težavam je Trubarjeva Cerkovna ordninga 1564 le izšla, pripeljali so jo v Ljubljano, toda slovenskim predikantom ni mogla veliko koristiti, ker jo je deželni knez nadvojvoda Karel II., ki bi jo po tedanjem pravu edini smel izdati, že 15. decembra zaplenil in jo naročil uničiti. Da je res ostalo le malo izvodov, kaže njihova redkost, kljub temu da so je tiskali 400 izvodov,[10] in pa dejstvo, da je Trubar že 1575 v Katekizmu z dvema izlagama natisnil malo agendo z obrednimi molitvami in navodili, ker so ga kranjski in koroški pastorji za to prosili.[11]

Ker pa je bila ta agenda, čeprav majhna, le zadnji del obsežne knjige (blizu 500 strani), je razumljivo, da je ostala potreba po bolj priročnem obredniku še naprej živa; res je 1585 izšla nova izdaja agende, ki pa ni bila več Trubarjev stari obrednik, ampak verjetno Dalmatinov prevod[12] württemberškega obrednika (cerkvenega reda), torej prav tistega, ki so ga Trubarju svetovali že ob nastanku ordninge, in so ga takrat zvesto prevedli prevajalci hrvaškega ordinalica, kot bomo še videli.

B. Hrvaški Crikveni ordinalic

»Crikveni ordinalic« že s popolnim besedilom naslova pove ne samo, kaj vsebuje, ampak pošteno navaja tudi vir, od koder je preveden[13] (morda ne samo zaradi poštenosti, ampak tudi zato, da bi si zagotovil večjo veljavo kot pa Trubarjevo delo): Crikveni ordinalic, kako se v pravoj katoličanskoj,

---

[8] Prim. D. Šega, nav. d. 121—123.

[9] Prim. F. Kidrič, nav. d. 63—80: Inhalts- und Quellenindex, v katerem navaja za vsak odstavek Trubarja nemški vir, kolikor ga je mogel ugotoviti. Prav tako za Agendo 1575 (na str. 80—83) in Agendo 1585 (na str. 83—84).

[10] Doslej je ugotovljena eksistenca samo dveh izvodov: v Dresdenu in Vatikanu. Dresdenski je bil darilni izvod saškemu volilnemu knezu Avgustu, vatikanski pa je bil prvotno last ljubljanskega superintendenta Krištofa Spindlerja, a je prek Heidelberga prišel v Vatikan (prim. D. Šega, nav. d. 128). — Ker izvoda v knjižnici v Dresdenu, ki ga je Kidrič uporabljal, do vojne niso prepisali ali fotografirali v celoti, po vojni pa ga ni bilo več mogoče najti, je bila Kidričeva študija edini vir za vsebino ordninge. M. Rupel je v svojem izboru: Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934 objavil 5 strani besedila iz ordninge (str. 80—84, 2. izd. 1966, str. 171—176), po opombi na str. 319 pa se da sklepati, da mu je besedilo preskrbel Kidrič.

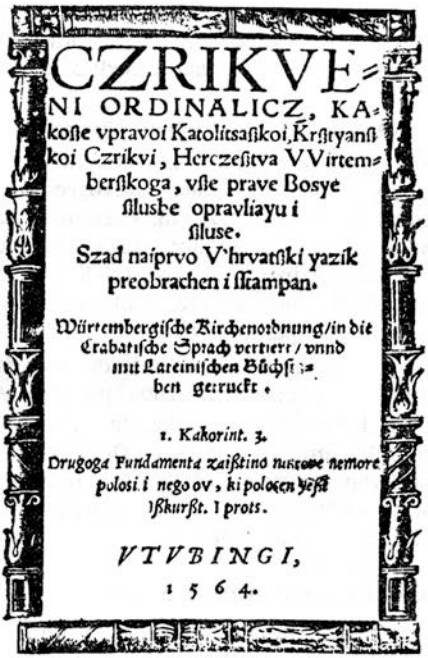
[11] F. Kidrič, nav. d. 13 in 60.

[12] Tako je že 1919 sklepal F. Kidrič (nav. d. 16), prav tako B. Berčič v bibliografiji: Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. München 1968, 156.

[13] Žal v novo najdenem izvodu Semeniške knjižnice v Ljubljani manjka večji spodnji del naslovnega lista; transkribiram po reprodukciji v bibliografiji južnoslovanskih tiskov: J. Badalić, Jugoslavica usque ad annum MDC. Aureliae Aquensis 1959, 83, št. 110 in reprodukcija na str. 85, ki pa verjetno knjige ni sam videl v Berlinu in Dresdenu, ampak je podatke večinoma povzel, (kot sam piše na str. 19) po starejših objavah Elzeja (gl. nasl. op.) in Bučar—Fanceva (gl. našo op. 33). Glede na slovenske knjige opozarja na pomanjkljivost njegove metode B. Berčič v zgor. nav. delu, str. 161.

kristjanskoj Crikvi hercestva Wirtenberskoga vse prave božje službe opravljaju i služe. Sad najprvo v hrvatski jezik preobračen i štampan. (Württembergische Kirchenordnung in die Crabatische Sprach vertiert und mit lateinischen Büchstaben getruckt.)

Ta knjiga je bila doslej le bibliografsko popisana, sicer pa besedila še nihče ni analiziral niti jezikovno, še manj teološko.[14] To je nekoliko razumljivo zato, ker v Jugoslaviji doslej ni bilo nobenega izvoda te knjige,

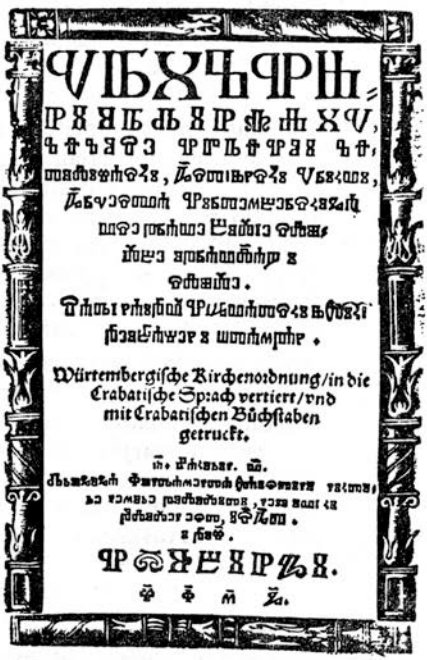

CZRIKVE=
NI ORDINALICZ, KA=
koſte vpravoi Katolitsaſkoi, Krſtyanſ=
koi Czrikvi, Herczeſtva VVirtem=
berſkoga, vſe prave Bosye
ſlusbe opravliayu i
ſiluse.
Szad naiprvo V'hrvatſki yazik
preobrachen i ſtampan.

Würtembergiſche Kirchenordnung/in die
Crabatiſche Sprach vertiert/vnnd
mit Lateiniſchen Büchſt=
ben getruckt.

1. Kakorint. 3.
Drugoga Fundamenta zaiſtino nikoye nemore
polosi i nego ov, ki poloxen yeſt
Iſkurſt. I prots.

VTVBINGI,
1564.

Hrvaški ordinalic v latinici


Würtembergiſche Kirchenordnung/in die
Crabatiſche Sprach vertiert/vnd
mit Crabatiſchen Büchſtaben
getruckt.

Hrvaški ordinalic v glagolici

niti ni nihče poskrbel za fotokopijo, dokler je bilo to mogoče.[15] Na Hrvaškem pa protestantski tiski ne zbujajo tolikšne pozornosti kot v Sloveniji: »protestantski je pokret samo periferno zahvatio hrvatsku književnost... Osnivanje hrvatske štamparije u Urachu kraj Tübingena imalo je isključivo propagandnu svrhu, pa ono nekoliko knjiga štampanih u njoj glagoljicom, ćirilicom i latinicom i ima takav karakter. Stjepan Konzul Istranin, Antun Dalmatin, Juraj Cvečić i Juraj Juričić... prevodili su crkvene spise...«[16]

[14] Theodor Elze, Die slovenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntniss-Schriften des XVI. Jahrhunderts, v: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, 15 (1894), 135—151, oziroma v ponatisu: Die Slovenischen protestantischen Druckschriften des XVI. Jahrhunderts. Venedig 1896, 45—61. Na str. 55—58 razlaga zaplet okrog natisa slovenske ordninge, na str. 58—60 pa navaja tudi naslov hrvaškega ordinalica po izdaji v glagolici in latinici. Z vsebino se ni ukvarjal, povedal je le, da je izvod v glagolici v Dresdenu (str. 61).

[15] Zagrebški liturgik prof. dr. Vladimir Zagorac mi je dne 30. januarja 1975 odgovoril, da v Zagrebu nimajo fotokopije ordinalica in da nihče o njem v novejšem času ni pisal.

[16] Marin Franičević v: Enciklopedija Jugoslavije, zv. 4. Zagreb 1960, str. 65, podobno isti v: Povijest hrvatske književnosti, zv. 3. Zagreb 1974, 163.

Vrednost ljubljanskega izvoda, čeprav nepopolnega, pa bo zdaj večja že zato, ker ni več upanja, da bi si manjkajoče in nepopolne strani dopolnili s fotokopijami popolnih izvodov, ki sta bila nekoč v Berlinu in Dresdenu:[17] na vprašanje, če bi lahko poslali fotokopije, so mi 13. februarja 1976 iz Sächische Landesbibliothek v Dresdenu odgovorili, da je njihov izvod »Kriegsverlust«, torej prav tako izgubljen kot slovenska Cerkovna ordninga v isti knjižnici. Iz Deutsche Staatsbibliothek (DDR-Berlin) je bil odgovor 12. aprila prav tako negativen: po njihovih katalogih knjige tam ni. Tudi v Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz (BRD-Berlin) knjige ni, kot so mi sporočili 25. maja (zaradi delitve Berlina je namreč razdeljena tudi nekdanja dvorna biblioteka).

Tekst ordinalica bo spet popoln le, če se (tako kot za slovensko ordningo) posreči nova najdba, ali s primerjavo istega ordinalica v glagolskem natisu: hkrati z izdajo v latinici je namreč izšla izdaja v glagolici, morda je vsaj ta še kje ohranjena.[18]

Iz Klombnerjevih pisem in Trubarjevega teksta Cerkovne ordninge je že Kidrič spoznal,[19] da je spor med njima nastal tudi ali celo predvsem zato, ker Trubar ni hotel prevesti samo enega, in to württemberškega cerkvenega reda.[20] Morda so se prav zato Klombnerjevi prijatelji in sodelavci (na Trubarjevo jezo so isti ljudje 1563 izdali pesmarico »Ene duhovne pejsni«) lotili prevajanja tega württemberškega reda v hrvaščino. Že 11. novembra 1563 je Klombner pisal Ungnadu, da mu pošilja hrvaški prevod, pripravljen v Metliki,[21] medtem ko je Trubar pošiljal rokopis svojega slovenskega prevoda po delih, zadnjega komaj 9. decembra 1563.[22] Če upoštevamo ta nagib za izdajo hrvaškega ordinalica, tiskanega celo v latinici in glagolici, nam je bolj razumljivo, zakaj se je mudilo tiskati hrvaški cerkveni red za verske občine, ki nikakor še niso bile toliko številne in ne samostojne, da bi ga res potrebovale, pa vendar so vsake izdaje tiskali prav toliko (po 400 izvodov), kakor Trubarjevega.[23]

Predgovor ordinalicu je za Slovence posebej zanimiv, ker je morala Trubarjeva knjiga iziti brez njega.[24] Nemški »Vorred An die recht Christlichen Versamlungen und ire Diener in Crabaten« je dobesedno enak hrvaškemu »Predgovor pravomu kršćanskomu zborišću i njih služabnikom v hrvackoj zemlji«.

Na podlagi sv. pisma razlaga, da so nekateri obredi, predvsem krst in sveta večerja, nujni tudi v krščanstvu, ker jih je Kristus zapovedal in so jih apostoli opravljali. Tudi je nujno, da se ti obredi opravljajo po določenem redu. Nikakor pa niso v skladu z božjo besedo vsi tisti različni obredi, ki jih je papeška Cerkev uvedla po judovskem zgledu in da bi

---

[17] Podatek o izvodu v Berlinu je Badalić verjetno povzel po Bučar—Fancevu, onega v Dresdenu so poznali vsi, ki so ga doslej omenjali, Bučar—Fancev navaja (str. 113) zanj signaturo: Liturg. 532.

[18] Vsi, ki navajajo obe izdaji, omenjajo, da sta vsebinsko identični. Badalić (str. 83, št. 109) navaja, da so glagolski izvodi v Dresdenu, Stuttgartu in Tübingenu, najbrž po Bučar—Fancevu, ki navaja (str. 112) tudi signaturi za Dresden (Lit. slav. III. 117) in Stuttgart (Wirt. R. 8°), v Tübingenu naj bi ga bil v Univerzitetni knjižnici. — Iz Badalića sta posnetka na prejšnji strani.

[19] F. Kidrič, nav. d. 31—32, 42—43.

[20] Trubarjevo pismo z dne 17. junija 1562 (v Elzejevi izdaji: Primus Trubers Briefe, 184) navaja F. Kidrič, nav. d. 88.

[21] Prim. F. Kidrič, nav. d. 18.

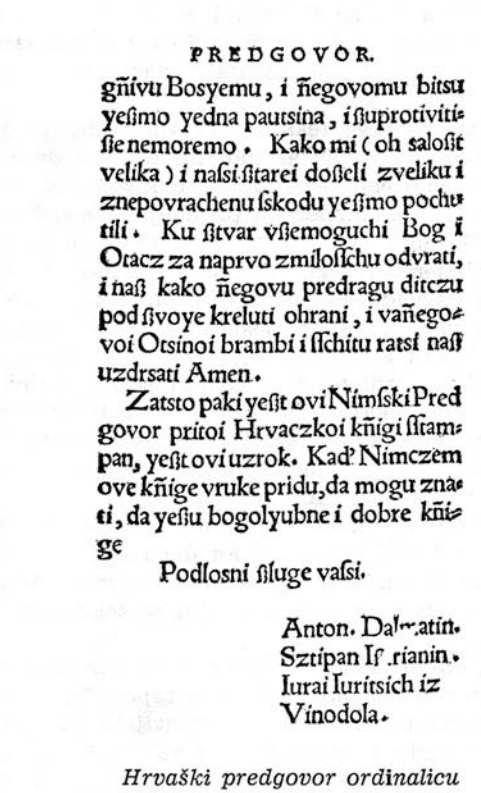
[22] Prav tam, 42—43.

[23] Th. Elze, nav. d. 59 in 60.

[24] F. Kidrič, nav. d. 45—57; drobec nemškega predgovora, kakor se je ohranil v rokopisu, a ni bil tiskan, obj. M. Rupel v: Slavistična revija 12 (1959/60), 266—268.

dala pašo očem preprostih ljudi. Vendar je razen krsta in svete večerje potreben določen red tudi glede pouka otrok v krščanski veri, poroke vernih zaročencev, blagoslavljanja in obiskovanja bolnikov, zaradi vere v Jezusovo in naše vstajenje pa so potrebni tudi obredi za krščanski pogreb.

V zadnjem odstavku hrvaškega predgovora je opravičilo, zakaj je v Hrvatom namenjeni knjižici potreben tudi nemški uvod: »Kad Nimcem ove knjige v ruke pridu, da mogu znati, da jesu bogoljubne i dobre knjige«. Podpisani so Anton Dalmatin (v nemškem Dalmata; ne gre ga zamenjati s prevajalcem slovenske biblije Jurijem Dalmatinom!), Stipan



PREDGOVOR.

gnivu Bosyemu, i negovomu bitsu yesmo yedna pautsina, i ssuprotivitisie nemoremo. Kako mi (oh salost velika) i nasi sitarei dossli zveliku i znepovrachenu skodu yessmo pochutili. Ku stvar vsemoguchi Bog i Otacz za naprvo zmilosschu odvrati, i nas kako negovu predragu ditczu pod svoye kreluti ohrani, i vanegovoi Otsinoi brambi i sschitu ratsi nass uzdrsati Amen.

Zatsto paki yest ovi Nimski Predgovor pritoi Hrvaczkoi knigi sstampan, yest ovi uzrok. Kad' Nimczem ove knige vruke pridu, da mogu znati, da yesu bogolyubne i dobre knige

Podlosni sluge vassi.

Anton. Dalmatin.
Sztipan Istrianin.
Iurai Iuritsich iz
Vinodola.

ORDINALICZ. 7.

sskrozi molitvu pred Bosye licze postaviti, i za Milost i dar svetoga Krsta prossiti. Tako sada hochemo possluschati to Evanyelie od ditcze kako S. Marko pisse na 10. Kapituli.

Po Marku 10. Kap.

VOno vrime pristahu ka Issusu mladencze, dabisseih dotaknul, Vtseniczi paki a karahu onih kie prinasshu, kada paki to Issus vidi, rasirdisse i retse nim, pustite mladencze kmeni priti i nebranite nim, yere takovih yest Kralevstvo Bosye: Istino govoru vam, ki godi kralevstva Bosyega ne prime kako dite, ta vanc nevnide. I kadye v'na rutsai prie, i postavivshi ruke svrhu nih, blagosslovie.

a odrivahu.

Dragi p..yateli, mi iss toga Evanyelia slisimo, kakosse priyaznivo Szyn Bosy gospodin nass ISKT protiva toi ditczi skazuye. Szkim on otsito i stanovito naznanie daye, kako vavelikoi nevoli

Hrvaški predgovor ordinalicu *Evangelij pri krščevanju*

Istrijanin (Isterreicher, večkrat imenovan Konzul) in Juraj Juričić iz Vinodola.

Ob teh podpisih moramo rešiti vprašanje, kdo je avtor oziroma prevajalec ordinalica. Prva dva izmed podpisnikov sta bila Trubarjeva sodelavca v Urachu, lahko bi rekli referenta in prevajalca Trubarjevih spisov v hrvaščino. Oba sta tudi oskrbela »cenzurni« prevod Trubarjeve Cerkovne ordninge v nemščino, da so jo mogli teologi preveriti glede čistosti nauka. Nekaj časa (od junija 1562 do junija 1563) je bil z njima v Urachu tudi Juričić. V literarni zgodovini se je zasidralo prepričanje, da je bil prav

on tisti, ki je »sam, bez ikakvih pomoćnika« prevedel ordinalic in sestavil predgovor.[25]

Med pripravljanjem izdaje Trubarjeve Cerkovne ordninge za zbirko Kondor me je njen komentator Drago Šega opozoril,[26] da Juričićevo avtorstvo ni tako nedvomno, kajti Klombner, ki je vse delo vodil iz Ljubljane, je pisal Ungnadu 11. novembra 1563, da mu pošilja prevedeni württemberški cerkveni red s predgovorom vred, in da je to napravil »Georg« v Metliki. V istem pismu je isti Jurij omenjen tudi v začetku, in tam je izdajatelj pisma Iv. Kostrenčić v oklepaju dodal priimek Cvečić.[27] Jurij Cvečić je v Metliko prišel sredi leta 1563,[28] nasprotno pa je bil Jurij Juričić vsaj 27. septembra še v Ljubljani.[29] Zamenjava je nastala najbrž samo zaradi tega, ker je obema, Cvečiću in Juričiću, ime Jurij. Ker je v pismu 11. novembra Klombner govoril samo o enem Juriju, ni zapisal priimka, kakor je bilo nujno v pismu 10. julija 1562, ko sta omenjena in izpisana oba.[30] Ker sta Elze in Bučar tako odločno pripisala ordinalic Juričiću, je to mnenje ostalo vse do danes.[31] Hrvaški literarni zgodovinarji naj bi zdaj ob tej ponovni najdbi teksta le presodili, ali je bolj verjeti Kostrenčiću (avtor je Cvečić) ali Elzeju (avtor je Juričić).[32]

Besedilo ordinalica se začne na tretji tiskarski poli (A), kjer se začne tudi izvirno štetje listov.[33] Najprej je poglavje o nauku in pridigovanju (f. 1), nato o krstu (f. 3), sledi katekizemski del, v katerem so najprej stanovski nauki, nato pa vprašanja in odgovori (f. 16, ki je v resnici f. 17, ker se tu začne pola C). Na f. 28 se začne spet obredni del, in sicer najprej o pokori in odpuščanju, nato o Gospodovi večerji (f. 35), v zvezi z njo pa dolgo poglavje o litanijah, prošnjah za vse potrebe, kjer so tudi kratke molitve za posamezne praznike (f. 42). Dosledno po nemški predlogi je nato kratek odstavek o cerkvenih pesmih (f. 57), nato pa navodila za opravila v cerkvenem letu (f. 58). V naslednjem obrednem delu so navodila za cerkveno poroko (f. 64), za obiskovanje in obhajilo bolnikov (f. 69) in za pogreb (f. 71). Z naslovom tega oddelka se končajo v Ljubljani ohranjeni listi.[34]

---

[25] Th. Elze, nav. d. 59; F. Kidrič, nav. d. 18; F. Bučar, Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije. Zagreb 1910, 121 (njegov je citat); Enciklopedija Jugoslavije, zv. 5. Zagreb 1962, 162; Povijest hrvatske književnosti, zv. 3. Zagreb 1974, 168.

[26] V pismu dne 4. aprila 1975.

[27] Iv. Kostrenčić, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559—1565. Wien 1874, 197, vendar je tu objavljen le povzetek Klombnerjevega pisma Ungnadu, o tem povzetku pa Th. Elze (nav. d. 59, op. 2) pravi, da je »ganz ungenügend«; Elze prav tam pravi, da je ordinalic prevedel Juričić in napisal predgovor.

[28] Klombnerjevo pismo Ungnadu 28. julija 1863: povzetek pri Kostrenčiću, nav. d. 184; tudi Bučar, nav. d. 116.

[29] Jošta Gallenberga pismo Ungnadu 5. oktobra 1563: prepis pri Kostrenčiću 194.

[30] Isti Jošt je pisal Ungandu 10. julija 1562 in izpisal oba priimka: prepis pri Kostrenčiću 91.

[31] O Juriju Cvečiću (Swetschitsch, Zwetzitsch) prim. Bučar, nav. d. 108—117; Enciklopedija Jugoslavije, zv. 2. Zagreb 1956, 508; Povijest hrvatske književnosti, zv. 3. Zagreb 1974, 168.

[32] Upoštevati bi bilo treba celotno Klombnerjevo pismo 11. novembra 1563, ki ga je Kostrenčić le povzel.

[33] Oba predgovora sta na nenumeriranih listih, poli sta označeni z A in B v frakturi, zadnji trije listi pole B so prazni. V izvodu, ki ga je popisal Bučar—Fancev (Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije. Zagreb 1938, Starine XXXIX, str. 112), naj bi bilo le 13 nenumeriranih listov, kar je razložljivo le tako, da je štel samo potiskane liste, ali pa tako, da so v vezanem izvodu izrezali prazne liste, ki so dobro vidni v ljubljanskem primerku, ker ni bil nikoli vezan. Naslednje tiskarske pole, kjer so listi numerirani, so označene v latinici (pole A, B, C, D, E, F, G, H, I in K).

[34] Manjka torej celotna pola K z listi 72, 73, 74 in še dva neoštevilčena lista z »registrom« (po Bučarju).

II. NAČIN PREVAJANJA MOLITEV V DOMAČEM JEZIKU

Oba dosedanja ocenjevalca Trubarjevega deleža pri slovenski Cerkovni ordningi (F. Kidrič in D. Šega) poudarjata, da je Trubar prav zato doživljal toliko nasprotovanja od svojih somišljenikov, zlasti Klombnerja, ker je hotel Slovencem dati v roke posebej zanje napisano besedilo, ne pa zgolj »pravoveren« prevod nemškega obrednika.[35]

Liturgičnega zgodovinarja mora seveda zlasti danes zanimati, kako je Trubar po svoje oblikoval obredna besedila.[36] Za natančno primerjavo bi potrebovali več prostora, kot ga je v reviji, več časa, in zlasti bi morali uporabljati tiste nemške predloge, ki jih je uporabljal. Dokler pa ni na voljo ne časa ne tekstov za primerjavo, bi vendarle lahko opravili vsaj nekaj dela. Ker se lahko zanesemo, da je Cvečić prevajal ordinalic zelo dobesedno, nam najdeni hrvaški prevod za silo nadomesti nemško predlogo, za kontrolo pa lahko pritegnemo še poznejši slovenski Dalmatinov prevod istih besedil v Agendi iz leta 1585.[37]

Ker je Kidrič z natančno analizo že 1919. leta ugotovil, koliko teksta je Trubar v Cerkovni ordningi prevedel iz württemberškega cerkvenega reda, in ker je zdaj celotni slovenski tekst dostopen v faksimilni izdaji, se sama po sebi ponuja vabljiva naloga, primerjati vse tri prevode. S tem bodo nazorno prikazane prevajalske sposobnosti in načela ljudi, ki so sicer sodelovali pri istem delu, a bili vsak po svoje drugače usmerjeni in vzgojeni. Za prvi poskus takšnega primerjalnega dela lahko postrežem le s prepisom nekaterih zanimivih odstavkov, kakor so v Trubarjevem (CO 1564, in ponatis v Mali agendi 1575), Cvečićevem (Ordinalic) in Dalmatinovem (Agenda 1585) prevodu. V Trubarjevem besedilu so polkrepko natisnjeni vsi odstavki, ki jih je dodal.

Glede prenašanja slovenskih tekstov iz bohoričice v gajico se ravnam po dosedanji praksi M. Rupla v Slovenskih protestantskih piscih in F. Drolca v Kondorjevi izdaji Cerkovne ordninge.[38] Za hrvaško besedilo nimam vzorca, a upam, da slavistov ne bo preveč motil po slovenskem prirejeni zapis. Tisk v izvirni transkripciji bi bil preveč zamotan, težko čitljiv za nestrokovnjake in za naš namen manj koristen. (Faksimili nekaterih strani lahko posredujejo vtis, kakšno je izvirno besedilo.)

A. Protestantski obredni teksti

1. Krst

Celotni krstni obred po Trubarju (= po božji postavi inu wirtemberski cerkovni ordningi, šegi inu navadi) vsebuje najprej kratek nagovor in

[35] F. Kidrič, nav. d. 149; D. Šega, nav. d. 132, 136.

[36] D. Šega, prav tam 133: ». . . če pustimo vnemar nekatere Trubarjeve preureditve in prikrojitve obrednih določil, ki so čisto liturgičnega pomena in nas zato tu manj zanimajo . . .«, in 134: »še manj kot v obredna in druga določila posega Trubar v obredne in molitvene obrazce.« Pokazalo se bo že v tem kratkem pregledu in primerjavi ordninge z ordinalicem in Dalmatinovo Agendo 1585, da so ti sklepi prehitri.

[37] Dalmatinovo avtorstvo pri Agendi 1585 je zdaj splošno sprejeto: Enciklopedija Jugoslavije zv. 2. Zagreb 1956, 651; v svoji razpravi v reviji Jezik in slovstvo (gl. op. 1) sem obe agendi pripisal Trubarju.

[38] Nobena od molitev, ki jih primerjamo, ni bila sprejeta v izbor, tiskan v Kondorjevi zbirki, zato se mi prepis morda ni popolnoma posrečil.

BOGOSLOVNI VESTNIK 1976

RAZPRAVE

ALEKSIČ JAKOB
Arheologija in sv. pismo 221

AMBROŽIČ LOJZE
Obsedenec v Kafarnaumu (Mr 1, 21—28) 53

BENEDIK METOD
Preroški duh usmerja 13. stoletje 145

BEVK VINKO
Kdo je ordiniral redovnike? 520

DOLINAR FRANCE
Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina 462

GRMIČ VEKOSLAV
Verovanjsko religiozna zrelost človeka 186
Teološke osnove ekumenskega dialoga danes 301

JANEŽIČ STANKO
Vera in mladost 176
Pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja 324

KRAŠOVEC JOŽE
Stilistika antiteze in izkustvo ničnosti pri Pridigarju 482

METLIKOVEC ALBERT
Pastoralni načrt 233

NADRAH ANTON
Evharistija in življenje 153
Redovništvo kot karizma v službi Cerkve 344

OJNIK STANKO
Ustavne prvine katoliške Cerkve 506

ORAŽEM FRANCE
Znamenja časov spoznavamo v luči vere 200
Ob stoletnici rojstva dr. Janeza Zoreta 46

RAJHMAN JOŽE
Duhovnikovo mesto v sodobni pastoraciji 35
Problem duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju 355

RODE FRANC
Ekumenska usmerjenost sodobnega oznanjevalca 314

ROZMAN FRANCE
Hudi Duh skuša Jezusa 62
Ti si Peter 365

SMOLIK MARIJAN
Slovenci-doktorji teologije na dunajski univerzi zadnjih dvesto let 211
Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga 445

STEINER ŠTEFAN
Narava pastoralne teologije 1

STRLE ANTON
Teologija upanja 163
Velikonočna skrivnost v Cerkvi 334
Bistvo službenega duhovništva 492

VALENČIČ RAFKO
Nova podoba krščanskega občestva 15

PREGLEDI

Hans Küng: Christsein (Msgr. Weber) 92
Kaj je po Hansu Küngu posebnost krščanstva (Heinrich Fries) 105
Tudi teologija mora iti v šolo krščanske askeze Anton Strle) 115
Ne smemo se zanašati le na božjo pomoč, ampak ... (Anton Strle) 124
Nadnaravno spočetje druge božje osebe — resnica ali midraš? (Fr. Rozman) 125
Delna in krajevna Cerkev (France Perko) 129
Duh in ogenj (Intervju s H. U. von Balthasarjem) 242
H. U. von Balthasar in »protirimski afekt« (A. Strle) 255
Tridentinski koncil o dolžnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom (A. Nadrah) 271
Kristusovo srce in današnja pastorala 275
Kar največjega upoštevanja vredna listina o poučevanju teologije (A. Strle) 384
Deset let po odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (V. Fajdiga) 392
Teolog Bernard F. Lonergan (L. Bratina) 396
Če teologija »olajšuje ladjo, ki je na morju zašla v stisko« (A. Strle) 541
Za resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve (A. Strle) 551
Psihološke preiskave in pravice človeške osebnosti (Documentation catholique) 556

DOKUMENTI

Pomembnost novozaveznih nravnih norm za krščansko življenje (H. Schürmann) 33

Ljubezen in veljavnost zakona (Pavel VI.) 280
Razmerje med cerkvenim učiteljstvom in teologijo (MTK) 401
Cerkveno učiteljstvo in teologija (Msgr. Coffy) 410
Temeljne družbene vrednote in človekova sreča (Škofovska konferenca ZRN) 559

OCENE

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN
Božje okolje (Anton Strle) 135

SCHUMACHER JOSEPH
Der »Denzinger« (Anton Strle) 140

FRA ŠTAMBUK IVAN
Psalmi (France Rozman) 282

ZERWICK MAX
Poslanica Efežanima (France Rozman) 284

GALOT JEAN
Il mistero della sofferenza di Dio (A. Nadrah) 286

CARILLO GIUSEPPINA
Mons. Francesco Faberj (France Oražem) 290

CENACCHI GIUSEPPE
Tomismo e neotomismo a Ferrara (J. Janžekovič) 292
Dizionario degli Istituti di perfezione (Bruno Korošak) 292

TOKAREV S. A.
Vera v zgodovini narodov sveta (V. Fajdiga) 423

CONGAR Y.
Un peuple messianique (A. Strle) 565
Dizionario degli Istituti di Perfezione (Fr. Oražem) 570

GINO CONCETTI (dir.)
Il prete per gli uomini d'oggi (A. Strle) 572

MOLTMANN JÜRGEN
Gott kommt und der Mensch wird frei (Ciril Sorč) 576

POROČILA

Bulletin signalétique (CNRS-Paris) (Marijan Smolik) 142
Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega (Franc Perko) 294
Prvi zlati jubilej teološkega doktorja naše fakultete (Marijan Smolik) 297
»Zakramenti v spremenjeni Cerkvi in družbi« — Zborovanje pastoralnih teologov, Dunaj 1976 (Marijan Smolik) 298
Dva jubileja (Marijan Smolik) 578

ODMEVI

FRA IVAN ŠTAMBUK
Primjedba na ocenu dr. F. Rozmana mog prijevoda i kratkog tumača psalama 436

FRANCE ROZMAN
Zoper dejstvo ni dokaza 444

IN MEMORIAM

Pater Vigilij Alt (Stanko Ojnik) 579

branje evangelija (tega vzamem za primer prevajanja), nato daljšo razlago o krstu otrok, molitev za otroka, očenaš, nagovor botrom, odpoved hudemu in izpoved vere, krst sam in molitev o potrditvi Svetega Duha (seveda brez maziljenja), povabilo k molitvi in molitev, opozorilo botrom glede njihovih dolžnosti in blagoslov.

Forma tiga kerščena (CO f. 88).

(Lepi pravi evangeli, kir per tim krstu se ima brati.)

V tim času, **kadar je Jezus na tim svejtu po judovski deželi hodil inu pridigal,** so nemu tudi ti mladi otročiči bili naprej perneseni, de bi se nih doteknil, ti jogri pak so te, kir so te otročiče pernašali, svarili. Kadar je pak Jezus to zagledal, je za zlu vzel, inu je djal k nim: pustite te otročiče k meni priti, inu nim ne branite, zakaj tacih je tu kralevstvu božje. Risničnu jest vom povejm, kateri tiga božjiga kralevstva ne prime, koker enu dejte, ta v tu istu ne pride. Inu je nje objel, je na nje te roke polužil in je nje žegnal.

Način svetoga krsta (ordinalic f. 7).

V ono vrime prinašahu ka Isusu mladence, da bi se ih dotaknul. Učenici paki karahu (na robu: odrivahu) onih, ki je prinašahu. Kada paki to Isus vidi, rasrdi se i reče nim: pustite mladence k meni priti i ne branite nim, jere takovih jest kralevstvo božje. Istino govoru vam: ki god kralevstva božjega ne prime kako dite, ta vane ne vnide. I kad je v naručaj prije i postavivši ruke svrhu nih, blagoslovi je.

Agenda 1575, 412—413: kakor CO.

Agenda 1585 (f. A 2^{v}).

V tem istim času so k Jezusu otročiče pernašali, da bi se on nih doteknil, jogri pak so te svarili, kateri so nje nosili. Kadar je pak Jezus tu vidil, je za zlu vzel, inu je rekal k njim: Pustite otročiče k meni priti, inu jim nikar ne branite, zakaj tacih je krajlestvu božje. Risničnu jest vam povem, kateri božjega krajlestva ne prejme kakor enu ditece, ta noter v tu istu ne pride. Inu on je nje objemal inu roke na nje polagal inu nje žegnoval.

2. **Krst v sili**

V katehetskem navodilu Trubar opozarja, da je v smrtni nevarnosti treba krstiti, da morajo babice to znati in kako naj naredijo. Krstiti smemo le otroka, ki je že rojen, ker je krst drugo rojstvo. Ženske krščujejo, če ni mogoče dobiti moškega. Če otrok ozdravi, ga prinesejo v cerkev, in če je bil v redu krščen, se nad njim opravi samo »dopolnilni obred«, ki vsebuje nagovor, branje evangelija, razlago, molitev (ta je tu prepisana) in voščilo.

Od tiga nagliga oli drugoč kerščovana (CO f. 92^{v}).

(Molitev, f. 95.)

Vsigamogoči Bug inu **večni** Oča našiga Gospudi Jezusa Kristusa, kir si le-tu dejte skuzi ta krst inu S. Duha druguč rodil, inu si nemu vse nega grehe cilu odpustil, potrdi je vže s tujo gnado, pobulšaj v nim tujga S. Duha, de na tej duši inu telesu bo gori raslu h timu izveličanu, inu v tim novim božjim živote, h katerimu si je druguč iz noviga rodil, gori jemalo, inu daj nega starišem inu nom vsem, de mi na le-timu ditetu tebi

zvejstu bomo služili, de skuzi le-tu dejte inu skuzi nas vse tuje svetu ime **pred inu pred** tar vselej bo posvičenu, inu tuje kralevstvu bo restegnenu **inu vegše raslu** skuzi našiga Gospudi Jezusa Kristusa, **kateri s tebo inu S. Duhum regira inu vse riči rovna zdaj, vselej inu vekoma.** Amen.

Od nagloga krsta (ordinalic f. 15ᵛ).

Vsemogući večni Bože i Oče Gospodina našega Isukrsta, ki si ovo dite skrozi vodu i Duhom Svetim preporodil i vse grihe si nemu odpustil, ukrepi je jure s tvoju milostju, umnožaj mu tvoj Sveti Duh, da v telu i v duši spasitelno raste, i da v novom božanstvenom životu, h komu si ga

CZRIKVENI

Nato vßi molimo.

VSZemoguchi vetsni Bose i Otse goſpodina naſſega ISKTA, kißi ovo dite ſkrozi vodu i Duho Stim preporodil i vße grihe ſi nemu odpußtil, ukrepie yure ſitvoyu miloſtyu, umnosaimu tvoi ſveti Duh da vtelu i vdußi ſpaſitelno raßte: I da vnovom Bosaſtvenom sivotu, hkomußiga ti preporodil poſpeſſa. Idai negovim roditelem i vßim nam, dami tebi ſiada naovom ditetu verno ſlusimo, da ſtim takoye ſkrozſne vßih naß bude tvoye Bo atveno Ime ſivech no i tvoye krale ſtvo razſsireno, ſkrozi goſpodina naſſega IS̄KRSZTA, Amen.

Kßivrſſenyu reczi.

Mir goſp odna budi ſtobu i ſ: jimi mi Amer

Buduli paki lyudi dite Hkrß eßu, na upita:

ORDINALICZ. 50.

nomu, i ußkriſſenyem vßemu ſivitu zdravye poſudil, i poli toga zaveßu naſſega ſpaßenya ſtobu utsiníl: Proßimote, ratsí naſſe selinye kaovakovoi vetsnoßiti zbuditi, i podati nebeßki dar ſvrſſene ſlobodſſchine, nato da mi ta iſiti Szakrament kißmo vaveri prieyeli ſivlenyem pelamo, i da mi toga koga v'naſſem ſpoznanyu ſlavimo, takoye zdeli naſſleduyemo, tim iſtim goſpodinom naſsim IS̄KTOM, Amen.

NA VZNESZENYE

Goſpodne.

OVSzemoguchi Bose, proßimote, podainam da takoye zmißalyu nanebeßih prebivamo, ka nebeßka yeßu iſſchemo i mißlni budemo kako veruiemo, daye tvoi yedinoroyeni Szin naſſ ſpaßitel nanebeßa vzaſſal, tim iſtim Goſpodinom naſsim IS̄KTOM, Amen.

NA DVHOVV.

G iij Oboſ

Hrvaška molitev po krstu v sili *Hrvaška molitev za vnebohod*

ti preporodil, pospeša. I daj njegovim roditelem i vsim nam, da mi tebi sada na ovom ditetu verno služimo, da s tim takoje skrozi nje i vsih nas bude tvoje božanstveno ime svećeno i tvoje kralevstvo razšireno skrozi Gospodina našega Isukrsta. Amen.

(Agenda 1575 tega obreda nima.)

Agenda 1585 (f. B 3).

O vsimogoči Bug inu Oča našiga **lubiga** Gospuda Jezusa Kristusa,
454 kir si ti letu dete skuzi vodo inu S. Duha drugič rodil, inu njemu vse

njega grehe odpustil, potrdi je vže s tvojo gnado, gmeraj v njemu tvojga S. Duha, de na duši inu telesi izveličansku gori raste, inu v tem novim božjim lebni, h katerimu si je ti iz nov rodil, gori jemle. Inu daj njega starišem inu nam vsem, de mi tebi v letim nad letim Ditetom zvestu **inu zveličansku** služimo, de bo tudi skuzi tu dete inu skuzi nas vse tvoje božje ime vselej posvečenu, inu tvoje krajlestvu reširjenu, skuzi našiga Gospuda Jezusa Kristusa. Amen.

3. **Odpuščanje grehov**

Poglavje »Od te pokure, od očite izpuvidi, od odrešitva oli absolucije« se v Trubarjevi Cerkovni ordningi začne na f. 106 z dolgo katehezo. V njej zavrača zunanjo spokorno prakso v prejšnji (= katoliški) Cerkvi in zagovarja le »evangeljsko« pokoro, to je, naj pridigarji pri vsaki pridigi opozarjajo k spreobrnitvi, in vsak, kdor z vero to posluša in sprejme, je že odvezan od grehov. Vendar naj na to isto opozarjajo tudi posamezne spokornike, zlasti zvečer pred Gospodovo večerjo, ki jo bodo prejeli naslednji dan. Nato pridigar vse skupaj povabi, naj skupno izpovedo svojo grešnost. Čeprav so grehi s tem že odpuščeni, je primerno, da nad spokorniki molijo še besedilo odveze (tu prepisano). Razen te molitve ima na voljo še dve drugačni besedili.

Forma te absolucije (CO f. 110^{v}).

Ta **večni,** vsigamogoči Bug **inu Oča nebeški,** ta se je čez vas vsmilil, inu za volo tiga zaslužena te nersvetejše martre, trplena, smrti inu gorivstanena našiga Gospudi Jezusa Kristusa, Sinu nega diniga, je vom odpustil vse vaše grehe. Inu jest kakor **nega inu** te nega krščanske Cerkve **poklican inu** postavlen služabnik, vom **inu vsem tim, kir v Jezusa Kristusa prov verujo, inu naprej hote nih stan inu leben pobulšati,** po poročenu inu vkazanu našiga Gospudi Jezusa Kristusa oznanujem taku odpuščane vsih vaših grehov v tim imenu Boga Očeta, tiga Sinu, inu tiga S. Duha. Amen.

Način odrišenja (ordinalic f. 33^{v}).

Vsemogući Gospodin Bog je vas pomiloval skrozi zasluženje presvete muke, smrti i vskrišenja svoga dragoga Sina Gospodina (f. 34) našega Isukrsta, vam odpušća vse vaše grihe, i ja kako odlučeni sluga krstijanske Crikve vam navišćujem iz obećanja i zapovedi Gospodina našega Isukrsta proščenje vsih vaših grihov, va ime Boga Oca i Sina i Duha Sveta. Amen.

(Agenda 1575 nima.)

Agenda 1585 (f. B 6 b).

Ta vsigamogoči Bug se je čez vas vsmilil, inu skuzi tu zasluženje tiga narsvetejšiga trplenja, smrti inu gori vstajenja našiga Gospuda Jezusa (f. 6 b^{v}) Kristusa, svojga lubiga Sinu, odpusti on vam vse vaše grehe. Inu jest, koker en postavleni služabnik te krščanske Cerkve, oznanim vam po poročenju inu vkazanju našiga Gospuda Jezusa Kristusa takovu odpuščanje vseh vaših grehov, v tem imeni Boga Očeta, Sinu inu S. Duha. Amen.

4. **Gospodova večerja**

Obširno Trubarjevo poglavje »od te večerje Kristusove, tu je od te stare prave maše, koku se ima držati inu obhajati« (f. 112^{v}) obsega daljšo

razlago in navodilo za predstojnike. Nato je molitev v začetku obreda, molitev in ponovitev Jezusovih besed pri zadnji večerji, očenaš, Jagnje božje, razdeljevanje obhajila in molitev po obhajilu. Drugo besedilo te molitve je tu prepisano in pa prva oblika blagoslova, t. im. Aronov blagoslov (5 Mojz 6), ki ga poznamo tudi iz prenovljenega Rimskega misala.

Ena druga molitov po obhajili (CO f. 117).

Mi tebi, **naš** Gospud **inu ohranenik** Jezu Kriste, vso čast **inu visoko** hvalo damo, kir si nas s tejmi tujmi daruvi tujga telesa inu tuje krij, ohladil, **inu spet h ti duhovski moči v ti veri perpravil,** natu mi tuje milosti **pohlevno iz srca** prosimo, da le-ti tuji daruvi **nom inu** noter v nas ratajo k ani močni, **trdni inu stonoviti** veri pruti tebi, inu k ani pravi, srčni lubezni vmej nami vsemi, **de se naprej taku deržimo, de so vsem našim djanem inu rovnanem, tebi vselej dopademo, inu po tuji voli z veselem služimo,** kir z Bugom Očom sred S. Duhum kraluješ vselej inu vekoma. Amen.

Na koncu ima ta žegen reči:

Ta Gospud žegnaj vas inu vas obari.
Ta Gospud resveti suje obličje čez vas, inu vom bodi milostiv (f. 117^{v}).
Ta Gospud vzdigni suje obličje čez vas inu vom daj ta **večni** mir. Amen.

Drugo hvalivzdavanje po pričešćenju (ordinalic f. 41^{v}).

Hvali vzdajemo tebi Gospodine Isukrste, da si nas ovimi spasitelnimi dari Tela i Krvi tvoje spokojil, i prosimo tvoju milost, da nam ovo daš k teku veri proti tebi, i k gorućoj ljubavi meju vsimi nami, ki v jedinstvi z Bogom Ocem i Duhom Svetim živeš i kraljuješ va veki. Amen.

(f. 42) Način blagoslova:

Gospodin te blagoslovi i čuvaj.
Gospodin prosveti lice svoje nate i budi ti milostiv.
Gospodin dvigni lice svoje nate i daj ti mir. Amen.

Agenda 1575, 461—463: Kakor CO.

Agenda 1585 (f. B 8 b).

Ena druga zahvalna molitev

Mi tebe zahvalimo Gospud Jezu Kriste, de si ti nas skuzi lete izveličanske daruve tvojga telesa inu kriji oživel inu prosimo tvojo milost, de leti tvoji daruvi notri v nas postano k močni veri pruti tebi inu h pravi srčni lubezni mej nami vsemi, ker ti z Bugom Očetom inu S. Duhom živeš inu kraluješ vekoma. Amen.

Žegen:

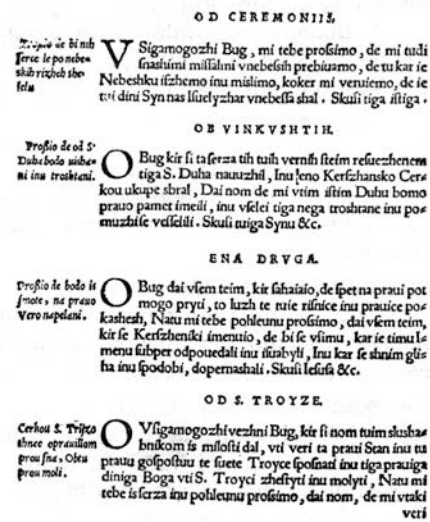
Gospud žegnaj vas inu vas obari.
Gospud resvejti svoje obličje čez vas inu vam bodi milostiv (f. 8 b^{v}).
Gospud vzdigni svoje obličje čez vas inu vam daj večni mir. Amen.

B. Prazniške molitve iz misala

V drugi skupini primerjanih besedil sem izbral nekaj molitev iz misala: protestanti so jih prevzeli iz stare skupne krščanske molitvene zakladnice.

Tu nam bo za temelj latinski tekst iz oglejskega misala,[39] ki so ga v svoji katoliški dobi uporabljali slovenski protestanti.

Trubar omenja (CO f. 122), da so te prazniške molitve (zdaj jim pravimo »glavne prošnje«) vzete iz »mašnih bukev«: »Te kolekte, gmain molitve, katere Cerkev ob nedelnih inu ob drugih praznikih moli, inu v tih mašnih bukvah stoje, te se tudi mogo po pridigi inu kader se obhaje moliti, potehmal se one s tejm očenašom inu s tejmi psalmi glihajo«. Na koncu knjige v »regištru« (kazalu) omenja, da so se »na tih velikih praznikih v lejti v ti cerkvi latinski molile«. Tudi württemberški nemški cerkveni red jih je prevzel iz misala,[40] zato so prevedene tudi v hrvaškem ordinalicu. Kakor



OD CEREMONIJH.

Proſsio ze bi nih ſerce le po nebeſkih rizheh obeſela

VSigamogozhi Bug, mi tebe proſsimo, de mi tudi ſnashimi miſſalni vnebeſih prebiuamo, de tu kar ſe Nebeshku iſzhemo inu mislimo, koker mi verujemo, de ſe tvi dini Syn nas liuelyzhar vnebeſſa shal. Skuſi tiga iſtiga.

OB VINKVSHTIH.

Proſsio ze od S. Duha bodo vuhe ni inu troshtani.

OBug kir ſi taſerza tih tuih vernih ſteim reſuezhenem tiga S. Duha nauuzhil, Inu ſeno Kerſzhansko Cerkou ukupe sbral, Dai nom de mi vtim iſtim Duhu bomo prauo pamet imeili, inu vſelei tiga nega troshtane inu pomuzhile veſeldi. Skuſi tuiga Synu &c.

ENA DRVGA.

Proſsio ze bodo ti ſmote, ne prauo Vero nepelani.

OBug dai vſem teim, kir ſahaiaio, de ſpet na prauí pot mogo pryti, to luzh te tuie rúſnice inu prauice poſkashesh, Natu mi tebe pohleunu proſsimo, dai vſem teim, kir ſe Kerſzheníki imenuio, de bi ſe vſimu, kar ie timu Imenu ſirbper odpouedali inu ſtrahyli, Inu kar ſe ſtuim glíha inu ſpodobi, dopernashali. Skuſi Ieſuſa &c.

OD S. TROYZE.

Cerkou S. Troyzo shnee oprauillom prou ſne. Obtu prau moli.

OVſigamogozhi vezhni Bug, kir ſi nom tuim ſkushabnikom ſi miloſti dal, vti veri ta prauí Stan inu tu prauu goſpoſtuu te ſuete Troyce ſpoſnati inu tiga prauiga diniga Boga vti S. Troyci zheſtyti inu molyti, Natu mi tebe ſi ſerza inu pohleunu proſsimo, dai nom, de mi vtaki veri

OD VVNANIH BOSHYH SLVSHBI. 1584.

veri vſimu ſkegu ſtonouitu ſirbper ſtoymo, inu de pred vſo nefrezho bomo obarouani. Skuſi tuiga Synu Ieſuſa &c.

ENA DRVGA OD SVETE TROYCE.

Cerkou ta ena Bogaſtua vti S Troyzi, proſsi ſa prauo terdno Vero.

VSigamogozhi vezhni Bug, kir ſi nas nauuzhil upratui veri veiditi inu ſpoſnati, de ſi ti vtryeh Perſonah oli Imenih, ene zhaſty, mozhy inu oblaſti, en ſam vezhni Bug, inu ſa tacíga od nas hozheſh derzhan inu molen biti. Natu mi tebe pohleunu inu ſi ſerza proſsimo, De nas per taki veri vſag zhas ſtonouite obdershish, inu ſirbper vſe shlah: Hudyzheue Iskushnaue miloſtiuu obaruiesh, kir ſi shiu inu kraluiesh vſelei inu vekoma, Amen.

ENA KRATKA FORMA TE Gmain molytue.

POtehmal ſe zheſtu pergodi, de ſe te Dolge Molytue, kóker ſmo popreí poſtauili, ne mogo dopernesti, Obtu ſe lete Molytue poredupo tei prydigi mogo tim ludem napreí gouoriti, letaku.

VI Iſuoleni Boshy, Potehmal mi vſi ſmo vudi tiga enega Telessa, kateriga ſe Criſtus ta glaua, obtu ſe ie ena vud tiga druziga poiblaſtiti, eden ſa druziga proſsyti, Inu mi imamo tu iſtu po porozhenu inu vkaſanu nashiga Goſpudi Ieſuſa Criſtuſa inu ſuetiga Paula radi lena volnu diati inu dopernesti. Natu molyte letaku ſa meno.

Matth. 7. 1 Tim. 2.

VSigamo-

Slovenske mašne molitve kot prošnje za vse potrebe

Slovenska ordninga s prošnjami za vse potrebe

v zgornji skupini primerov prevajanja, nam tudi tukaj hrvaški prevod nadomešča nemški vzorec (v Dalmatinovi Agendi 1585 teh molitev ni), saj je skoraj nemogoče vedeti, ali se je Trubar pri prevajanju bolj držal latinske ali bolj nemške predloge. Morda bo to kdaj ugotovila podrobna jezikovna analiza, naši zgledi naj bodo samo spodbuda za to, da bomo Trubarja ovrednotili tudi kot prvega prevajalca misala.

---

[39] Za primerjavo sem vzel eno izmed zadnjih izdaj oglejskega misala, ki je bil tedaj v rabi v naših cerkvah: Missale Aquileyensis Ecclesie cum omnibus requisitis atque figuris nuper quam emendatissime perlustratum. Anno 1517 Die 5 Augusti Venetiis ex officina litteraria Petri Liechtenstein. Izvod v Semeniški knjižnici v Ljubljani je sicer pomanjkljiv, vendar ima maše za vse praznike in nedelje do sv. Rešnjega telesa. — Isto leto 1517 je izšla še ena izdaja oglejskega misala, tiskana 15. septembra pri tiskarju Jakobu Penci. Dve leti pozneje je bil oglejski misal natisnjen zadnjič: 15. septembra 1519. Znane so tudi starejše izdaje 1494, 1507 in 1508; prim. J. Wheale — H. Bohatta, Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCLXXIV impressorum. London 1928, 14—15. F. Ušeničnik, Obrednik oglejske cerkve v ljubljanski škofiji, v: BV 4 (1924), 2—4, je poznal nekaj teh izdaj.

[40] F. Kidrič, nav. d. 75—76; latinski naslovi teh molitev v württemberškem obredniku so znamenje, da so vzete iz misala, druge molitve imajo namreč nemške naslove.

Izmed 14 kolekt naj za primerjavo zadoščajo tri, ki so v celoti ohranjene tudi v ljubljanskem izvodu ordinalica.

1. **Božič**

Ad maiorem missam (= in Nativitate Domini; f. 8^{v}).

Concede quaesumus omnipotens Deus, ut nos unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet, quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet. Per eundem (Dominum nostrum Jesum Christum filium tuum... Amen).

Ob božiču (CO f. 122).

Vsigamogoči večni Bug, pomagaj ti nom, de mi tiga noviga telesniga rojstva tujga lubiga Sinu bomo dileżni, inu od tiga našiga stariga grešniga rojstva bomo odrešeni. Skuzi tiga istiga gospudi našiga Jezusa Kristusa etc.

Na rojstvo Gospodina (ordinalic f. 48).

Vsemogući večni Bože, pomozi da budemo toga mladoga pltenoga rojstva tvoga dragoga sina dileżni, i da budemo od našega staroga grišnoga rojstva oslobojeni tim istim tvojim sinom gospodinom našim Isukrstom. Amen.

2. **Vnebohod**

In die Sancto (= Ascensionis); f. 74.

Concede quaesumus omnipotens Deus ut qui hodierna die unigenitum tuum redemptorem nostrum ad caelos ascendisse credimus ipsi quoque mente in caelestibus habitemus. Per eundem...

Na velikih križih[41] (CO f. 123).

Vsigamogoči Bug, mi tebe prosimo, de mi tudi z našimi misalmi v nebesih prebivamo, de tu kar je nebešku iščemo inu mislimo, koker mi verujemo, de je tuj dini Sin naš Izveličar v nebesa šal. Skuzi tiga istiga...

Na vznesenje Gospodne (ordinalic f. 50).

O vsemogući Bože, prosimo te, podaj nam da takoje z misalju na nebesih prebivamo, ka nebeska jesu išćemo i mislni budemo, kako verujemo, da je tvoj jedinorojeni Sin naš Spasitel na nebesa vzašal, tim istim Gospodinom našim Isukrstom. Amen.

3. **Sveta Trojica**

De sancta trinitate (f. 80).

Omnipotens sempiterne deus qui dedisti famulis tuis in confessione verae fidei aeternae trinitatis gloriam agnoscere et in potentia majestatis adorare unitatem, quaesumus ut eiusdem fidei firmitate ab omnibus semper muniamur adversis. Qui in trinitate...

Od S. Trojice (CO f. 123^{v}).

O vsigamogoči večni Bug, kir si nom tujim služabnikom iz milosti dal, v ti veri **ta pravi stan inu tu pravu gospostvu** te svete Trojice spoznati inu tiga praviga diniga Boga v ti S. Trojici čestiti inu moliti, na tu mi tebe **iz srca inu pohlevnu** prosimo, daj nom, de mi v taki (f. 124) veri **vsimu zlegu stanovitu zuper stojimo, inu de** pred vso nesrečo bomo obarovani. Skuzi tujga Sinu Jezusa etc.

[41] Trubarjevo ime za praznik vnebohoda se zdi nenavadno, vendar se prošnji dnevi pred vnebohodom marsikje še danes imenujejo križev teden, pa tudi praznik je v Slovenskih gorícah »križevo«, v Beli krajini »križi«, na Krasu »križni četrtek«: prim. N. Kuret, Praznično leto Slovencev II. Celje 1967, 10.

Od svete trojice (ordinalic f. 50ᵛ).

O vsemogući večni Bože, ki si nam slugam tvojim iz milosti dal, va ispovedanju prave vere večne troice slavu spoznati, i v jedinstvi jednaku (f. 51) kripost i veličastvo moliti, prosimo te daj, da sa ovu veru vazda tvrdostani budemo protiva vsim suprotivšćinam Isukrstom Sinom tvojim ki s tobu v jedinstvi togoje Duha Sveta živi i kraluje istini Bog va veki. Amen.

Ugotovitve

V biblični perikopi (primer A 1) za branje pri obredih je Trubar v začetku dodal lokalizacijo dogodka in najpotrebnejše opombe, da bi ljudje laže in bolje poslušali. Cvečić in Dalmatin sta se držala splošne liturgične tradicije. (Ob tem lahko poudarimo še to, da katoliški obredniki te dobe niso poznali branja sv. pisma ob delitvi zakramentov; to je uresničila šele pokoncilska prenova bogoslužja).

V molitvi pri krstu v sili (potem ko ozdravljenega otroka prinesejo v cerkev) je Trubar z domače povedanimi dodatki ob koncu molitve (primer A 2) napravil ustaljene liturgične izraze bolj razumljive (kar je spet v skladu s prakso prevajanja naše dobe).

Pri odvezi grehov (primer A 3) je dal Trubar v začetku Bogu nekaj domačih nazivov (poleg tistih v predlogi), nato je dodal misel, da je pridigar za odvezovanje grehov pooblaščen tudi od Kristusa, ne le od Cerkve (dogmatično pomemben dodatek), za vernike pa še misel o pravi veri v Kristusa in o trdnem sklepu poboljšanja, kar naj bi bil dokaz resničnega kesanja. Vsega tega v predlogi ni, morda je Trubarjeva oblika celo bolj katoliška.

Tudi poobhajilna molitev (primer A 4) je v Trubarjevi obliki mnogo bolj bogata in ljudem blizu kot pa predloga in oba dobesedna prevoda v ordinalicu in Dalmatinovi agendi. Že začetni nagovor je toplejši kot kratek »zahvalimo«, za vero pravi, naj bi ne bila le močna, ampak tudi trdna in stanovitna, prava ljubezen pa naj se pokaže v dejanju in ravnanju ter veseli službi Bogu.

V drugi skupini molitev iz misala se je Trubar najbrž hoté držal bolj v mejah tradicionalne latinske redkobesednosti. Morda je tridesetletna duhovniška praksa, ko je vsako leto ponavljal iste molitve ob nedeljah in praznikih, tudi v Trubarju utrdila prepričanje, da se častitiljivih molitev ne sme lotiti bolj svobodno. Vendar je zlasti molitev k Sveti Trojici (primer B 3), ki je vsebinsko najtežja, povedal svobodno in ljudem bolj razumljivo, danes bi rekli: »v oznanjevalnem jeziku«.

Navedeni zgledi naj bi bili predvsem spodbuda, da bi se kdo lotil ugotavljanja, kako je rastel (ali padal) slovenski liturgični izraz: v dolgi, še ne dokončno ugotovljeni vrsti molitvenikov od Trubarja do novega misala v slovenščini bi lahko na osnovi istih molitev, ki so v latinščini stoletja ostale nespremenjene, spoznal izrazno moč in spretnost posameznih prevajalcev. Kot spodbudo k primerjalnemu raziskovanju naj tu omenim, da je prvi katoliški prevod mašnih prošenj za nedelje in praznike v t. im. Kalobškem rokopisu, pesmarici iz srede 17. stol., torej manj kot 100 let po Trubarju.

Ker je besedilo zdaj dostopno, bi ga bilo vredno raziskati tudi s teološkega vidika.[42]

Ker je Trubarjeva Cerkovna ordninga tako mnogovrstno bogato besedilo, ki je za razvoj slovenskega teološkega pisanja neprecenljive vrednosti, je razumljivo, da že zbuja pozornost raziskovalcev[43] in da bo še mnogim hvaležno gradivo za znanstveno delo.

Ta razprava, ki jo je spodbudila naključna najdba hrvaškega obrednika, hoče biti predvsem usmeritev k novemu načinu raziskovanja, da bi s primerjanjem besedil, ki so jih prevedli različni ljudje, utrdili mnenje, do katerega je prišel že France Kidrič,[44] da je bil namreč Trubar pri vsem svojem delu zelo samostojen. Württemberški cerkveni red je zavestno bogatil z drugimi besedili,[45] da bi svojim sodelavcem in naslednikom dal na voljo primerno gradivo,[46] v katerem bi mogli izbirati, ne samo mehanično brati. Navedeni primeri pa so pokazali, da je tudi predlogo sámo po svoje oblikoval, bogatil, napravil primernejšo preprostemu slovenskemu človeku, ki mu je hotel posredovati božje razodetje. V enem in drugem je torej sam od sebe in na jezo svojih kritikov ravnal tako, kot komaj v našem času upamo in smemo ravnati z bogoslužnimi besedili.

Kako začudeni so morali Trubarjevi sodobniki sprejemati njegovo prilagodljivost v iskanju slovenskega izraza, lahko zaslutimo ob srečanju z ljudmi, ki še danes, kljub izrečnim navodilom, naj bomo pametno svobodni pri prevajanju cerkvenih bogoslužnih besedil, hočejo imeti vse čim bolj dobesedno.

Povzetek. MARIJAN SMOLIK: HRVAŠKI CRIKVENI ORDINALIC IN SLOVENSKA CERKOVNA ORDNINGA — SLOVENŠČINA V OBREDNIKIH II.

Najdba skoraj popolnega izvoda zelo redke (morda celo edine ohranjene) hrvaške protestantske knjige: Crikveni ordinalic (Tübingen 1564) v ljubljanski Semeniški knjižnici je spodbudila primerjanje tega Cvečićevega hrvaškega in Dalmatinovega (Agenda, Wittenberg 1585) slovenskega prevoda württemberškega cerkvenega reda z bolj samostojnim Trubarjevim obrednikom Cerkovna ordninga (Tübingen 1564). Primerjava nekaterih liturgičnih besedil za krst, krst v sili, odpuščanje grehov in Gospodovo večerjo ter molitev iz misala za božič, vnebohod in Sv. Trojico je nazorno potrdila ugotovitev, da Trubar ni bil le tog prevajalec, ampak je znal vernikom čim

[42] Kalobški rokopis: Liber Cantionum Carniolicarum je nastal sredi 17. stol. in ima svoje ime po najdišču Kalobje pri Šentjurju pri Celju. Kritično izdajo je pripravil Lino Legiša: Liber Cantionum Carniolicarum. Ljubljana 1973 (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, razred za filološke in literarne vede, dela 27). Na str. 163 te izdaje se L. Legiša sprašuje, kakšen namen bi mogel imeti prevajalec teh molitev (nedeljskih in prazniških mašnih prošenj), ki so bile pri maši le latinske. Morda prav Trubarjeva vključitev istih molitev za »prošnje za vse potrebe« razodeva tedanjo splošno prakso, da so te vrste molitve opravljali v domačem jeziku po pridigi. V katoliških lekcionarjih so jih pri nas tiskali v 19. stoletju, prevedene so bile tudi v uradnem »Cerkvenem molitveniku« (za ljubljansko in mariborsko škofijo: Ljubljana 1930, str. 271—346) z navodilom (prav tam na str. 61), naj jih molijo po pridigi in popoldne pri ljudskih večernicah, kar se je ohranilo najdalj.

[43] Doslej F. Kidrič, D. Šega; najnovejši: J. Rajhman, Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordningi, v: Znamenje 5 (1975), 348—354. Na naši teološki fakulteti je bil že sprejet predlog, naj bi tako mnogovrstno knjigo začeli raziskovati z različnih vidikov. V drugem zvezku izdaje pri Trofeniku v Münchenu bodo zbrani različni prispevki o Cerkovni ordningi.

[44] F. Kidrič, nav. d. 149.

[45] F. Kidrič prav tam na str. 88—89 navaja odstavke, ki jih je Trubar vzel iz brandenburško-nürnberškega, kurbrandenburškega, hallskega, mecklenburškega reda, Dietrichove agende in frankfurtske latinske liturgije.

[46] F. Kidrič, nav. d. 90.

bolje približati tudi najtežje verske resnice. Razprava s tem prispeva k spoznanju, kako so v preteklosti liturgični prevajalci oblikovali slovensko teološko govorico.

Zusammenfassung, MARJAN SMOLIK: KROATISCHE UND SLOVENISCHE KIRCHENORDNUNG — SLOVENISCHE SPRACHE IN DEN RITUALBÜCHERN II.

In der Bibliothek des Priesterseminars (Seminarbibliothek) in Ljubljana wurde ein fast vollständiges Exemplar des sehr seltenen (vielleicht gar einzigen) kroatischen protestantischen Buches Crikveni ordinalic (Tübingen 1564) entdeckt. Diese von Cvečić gemachte und auch die von Dalmatin herausgegebene (Agenda, Wittenberg 1585) slovenische Übersetzung der württembergischen Kirchenordnung werden mit einer ähnlichen von Trubar verfassten slovenischen Kirchenordnung (Cerkovna ordninga, Tübingen 1564) verglichen. Am Beispiel einiger liturgischen Texte für die Taufe, Nottaufe, Vergebung der Sünden und Herrenmahl, wie auch einiger Gebete aus Missale für Weihnachten, Himmelfahrt und Hl. Dreifaltigkeit wird bewiesen, dass Trubar kein einfacher Übersetzer war, sondern seinen Gläubigen die schwierigsten Glaubenswahrheiten schön verständlich erklären wusste. Diese Abhandlung will ein Beitrag zur besseren Kenntnis der Arbeit slovenischer liturgischer Übersetzer für die Bildung der slovenischen theologischen Sprache sein.

Résumé, MARIJAN SMOLIK: LES RITUELS PROTESTANTS EN LANGUE SLOVENE ET CROATE — LA LANGUE SLOVENE DANS LES RITUELS II.

Dans la bibliothèque du séminaire théologique (Semeniška knjižnica) de Ljubljana on a trouvé récemment un exemplaire mutilé du livre rarissime croate protestant Crikveni ordinalic (Tübingen 1564). L'auteur compare ce livre qui est la traduction du rituel allemand (Kirchenordnung, Württemberg) evec la traduction slovène du même rituel (Dalmatin, Agenda 1585) et le livre de Trubar Cerkovna ordninga (Tübingen 1564) qui est un rituel beaucoup plus original. Quelques exemples des textes pour le baptême, le baptême en danger de mort, la rémission des péchés et la Cène, et aussi des prières du Missel pour Noël, l'Ascension et la Trinité dans les trois versions prouvent bien que Trubar n'était pas un simple traducteur, mais qu'il a su expliquer les vérités les plus subtiles à son peuple. La dissertation veut contribuer à la connaissance de la part active des traducteurs liturgiques dans la formation de la langue théologique slovène.

France Dolinar

PASTORALNA DEJAVNOST LJUBLJANSKEGA ŠKOFA KARLA JANEZA HERBERSTEINA

Uvod

Ustanovitev ljubljanske škofije[1] je bila za Slovence izrednega pomena predvsem zaradi njene osrednje lege v slovenskem narodnostnem prostoru. Novo ustanovljena škofija je bila teritorialno razmeroma velika, vendar zelo razkosana, saj se je, razdeljena na šest ločenih predelov, raztezala čez tri dežele.[2] Večina župnij je bila izvzeta izpod jurisdikcije škofa, kar je zelo slabilo njegov položaj in mu oteževalo pastoralno dejavnost. Svojo naravo in področje dejavnosti je spremenila škofija šele ob jožefinskih reformah ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja. Na predlog ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina je cesar Jožef II. odločil, da se morajo škofijske meje kriti s političnimi oziroma geografskimi mejami posameznih dežel in okrožij.[3]

Herbersteinovi življenjski podatki

Karel Janez Herberstein izhaja iz stare avstrijske plemiške rodbine, ki je bila zelo aktivna takó na političnem kot tudi na cerkvenem področju. Rodil se je 7. julija 1719 v Gradcu. Filozofijo, civilno in cerkveno pravo je študiral na tomistično usmerjeni benediktinski univerzi v Salzburgu, kjer je prejel tudi tonzuro in štiri nižje redove. Študijska leta v Salzburgu so bila zelo pomembna za Herbersteinovo duhovno in intelektualno formacijo predvsem zaradi njegove temeljite pravne izobrazbe, ki se je pozneje očitno kazala v njegovem jasnem sistematiziranju dušnega pastirstva. V Salzburgu pa se je Herberstein seznanil tudi z razsvetljenstvom. Z velikim zanimanjem je prebiral zlasti spise italijanskega učenjaka Muratorija, v katerih kritizira cerkvene razmere na teološkem, disciplinskem in političnem področju.[4]

Teologijo je študiral v Rimu, kjer je bil 8. junija 1743 v lateranski baziliki posvečen za duhovnika,[5] in ne v Salzburgu, kot predvideva Einspieler.[6] Vprašanje, kje je pravzaprav študiral v Rimu, mora za zdaj še ostati odprto, vemo pa, da je bil Karel Janez pozneje v pismenih stikih z ljudmi, ki so pripadali janzenističnemu krogu pri Chiesa Nuova v Rimu.[7] V tem času je bil Rim važno središče italijanskega janzenizma.[8] Znani voditelji rimskega janzenističnega gibanja so bili: kardinal Domenico Passioneri (1682—1761), ki je veljal za protektorja janzenistov, mons. Giovanni Gaetano

[1] Cesar Friderik III. 6. decembra 1461, papež Pij II. 6. septembra 1462.
[2] Primerjaj karto št. 2: Cerkev pri nas leta 1550 v: **Cerkev na Slovenskem.**
[3] Kratek zgodovinski oris ljubljanske škofije v: **Cerkev na Slovenskem**, 44—47.
[4] **Muratori** Ludovico Antonio (1678—1786), duhovnik, zgodovinar, učenjak. Znan predvsem po: Antiquitates italicae Medii Aevi, Rerum Italicarum Scriptores in po Annales d'Italia.
[5] ASV / P, vol. 157, fol. 410ff; VR/ Archivio storico, Liber ordinationis 1743—48, foll. 7, 14, 25.
[6] V. EINSPIELER, **J. K. Herberstein**, 17—23; NDB VIII. (1969) 578.
[7] B. Zamboni, G. Zola, F. Mamachi in drugi. Primerjaj: SBL I./306.
[8] E. DAMMIG, **Il movimento giansenista a Roma**, Città del Vaticano 1945, VII.

Bottari (1688—1775) in mons. Pier Francesco Foggini (1713—1783). Za janzeniste 18. stoletja je značilno njihovo trdno prepričanje, da so poklicani k radikalni reformi Cerkve. Kljub njihovim očitnim galikanističnim, febronianističnim in jožefinističnim tendencam niso politično, ampak izrazito versko usmerjeni.[9] Borijo se predvsem proti pretiravanju v kultu in ljudski pobožnosti, to je procesijam, božjim potem, odpustkom, češčenju svetnikov in relikvij, križevemu potu in pobožnosti k Srcu Jezusovemu. Prav tako si prizadevajo za reformo misala in brevirja in zahtevajo omejitev praznikov. Škofje skušajo izriniti redovnike iz cerkvenega življenja in pomnožiti število dušnopastirskih postojank v škofiji. Njihovo zanimanje za religiozno izobrazbo je naklonjeno metodični katehezi, ki si jo prizadevajo vpeljati kot učni predmet v šole. Pod vplivom razsvetljenstva so janzenisti 18. stoletja odprti ideji demokracije in tolerance v cerkvi in se trudijo razširiti škofovo avtoriteto na cerkvenem področju.

Tej, tako imenovani rimski janzenistični struji se je pridružil tudi Karl Janez Herberstein. Najboljši dokaz za njegovo janzenistično usmerjenost nam nudi njegova privatna knjižnica, v kateri so zastopana vsa glavna janzenistična dela, kot na primer: C. Jansenius, Pierre Nicole, P. Quesnel, A. Natalis, P. G. Arnauld, J. J. Duguet, Du Pin, Van Espen, L. Habert in drugi. Poleg teh tudi dela nasprotnikov laksizma in probabilizma (Concina, Antoine), zastopniki episkopalizma (Febronius) in jožefinizma (Pehem, Riegger, Wittola).[10]

Pri presojanju Herbersteinovega delovanja ne gre prezreti, da je živel, ko se je naglo povzpela Avstrija, ki se je za vladanja Marije Terezije (1740—1780) razvila v velesilo. Obsežne, po pruskem vzoru navdihnjene reforme se še stopnjujejo za vlade njenega sina Jožefa II. (1780—1790, sovladar od 1765), tipičnega predstavnika razsvetljenskega absolutizma. Da bi podvrgel Cerkev absolutistični državi, je uvedel civilni zakon, ustanavljal državna semenišča za izobrazbo klera, odpravil veliko samostanov, izvedel sekularizacijo cerkvene posesti in omejil praznične dni.[11]

Vse te glavne ideje tedanjega časa se kažejo tudi v Herbersteinovi miselnosti, kakor tudi v njegovem celotnem delovanju, ko je bil ljubljanski škof, značilno pa je, da jim že od začetka skuša vtisniti svoj pečat.

Zunanji potek škofove pastoralne dejavnosti

1769, november 20 — Herberstein imenovan za pomožnega ljubljanskega škofa s pravico nasledstva.[12]

---

[9] V odnosu razsvetljenske države do Cerkve in papeštva so reprezentativni nekateri sistemi, ki so dobili svoje ime po prizorišču njihovega nastanka ali po svojih začetnikih. V Franciji — **galikanizem**, ki zahteva superiornost splošnih koncilov, odklanja papeževo nezmotljivost v verskih vprašanjih in določa privolitev lokalnih cerkva kot nujno potrebno za veljavnost juridičnih aktov papeža. S tem je načelno priznal državno cerkev. V Nemčiji — **febronianizem**: papež je le prvi med enakimi, kot predstavnik celotne Cerkve oziroma njenega episkopata. Tudi febronianizem zahteva za papeževe odločitve soglasje lokalnih cerkvá. V habsburških deželah — **jožefinizem**: državne cerkvene reforme, povezane s sekularizacijo velikega števila samostanov, preureditvijo škofijskih in župnijskih meja in preuredbo teoloških študij. Primerjaj: **LThK** I (1957) 1056—1063.

[10] SBL I./ 304.

[11] J. HARTMANN, **Cronologia della storia universale**, 90.

[12] ASV/ Cons. 1769/70, foll. 285, 286, 309.

1771	Prva Herbersteinova **vizitacija.** Novi škof se seznani z dejanskim stanjem v škofiji. V letih 1771—1779 Herberstein praktično vsako leto vizitira svojo škofijo; kasneje mu slabo zdravje tega več ne dopušča.[13]
1772, december 5	Herberstein umeščen v ljubljanski stolnici za 20. **ljubljanskega škofa.**[14]
1773, januarja	Herbersteinovo **pastirsko pismo duhovnikom** ljubljanske škofije, v katerem jih prosi naj z vsem srcem sledijo svojemu poklicu in se popolnoma posvete duhovniški službi.[15]
1773, julij 21	razpust jezuitskega reda.
1773, nekako sredi leta	Herbersteinov **prvi predlog** glede preureditve škofijskih meja na Notranjem Avstrijskem. Herberstein utemeljuje svoj predlog, češ da se bodo tako zmanjšali stroški škofijskih vizitacij in omogočila enotna cerkvena disciplina.[16]
1773	Jurij Japelj pride iz Trsta v Ljubljano z nalogo, da prevede v slovenščino sveto pismo in liturgične knjige.[17]
1774, februar 22	Herbersteinov **drugi predlog** glede preureditve škofijskih mejá; le-te naj bi se prilagodile deželnim mejam.[18]
1774, junij	**Ljubljanska škofijska sinoda:** reforma klera in določitev možnosti in oblik aktualnega dušnega pastirstva.[19]
1775, november 13	**tretji predlog** glede preureditve škofijskih meja, v katerem ponovi prejšnje razloge.
1778, januar 10	**Relatio ad limina;** opravi jo njegov opolnomočeni delegat Aurelianus de Angelis.[20]
1778, julij	Škofijska **sinoda v Gornjem gradu:** potrdi in dopolni dekrete ljubljanske škofijske sinode.[21]
1781	**Razpust kontemplativnih redov:** na teritoriju današnje Slovenije so razpustili 55 različnih samostanov.[22]
1781, november 11	Herbersteinov **četrti predlog** glede preureditve škofijskih meja; odgovor dunajskega dvora je zopet odklonilen.[23]

---

[13] Obširna poročila o njegovih vizitacijah v letih 1771, 72—74, 76, 79 v: ŠAL/ V.

[14] SBL I./ 304.

[15] Epistola pastoralis ad totum clerum tam saecularem quam regularem eiusdem ecclesiae anno 1773, in ASV/ ANV vol. 137, foll. 89ff.; M. GOLIA, **J. K. Herberstein,** Ljubljana 1949, Dokument št. 2, 177—185.

[16] V. EINSPIELER, **J. K. Herberstein,** 59—61.

[17] Jurij Japelj (1744—1804) je leta 1779 najprej prevedel Veliki katekizem, nato lekcionar, cerkveno pesmarico in molitvenik. V letih 1784—86 je prevedel Novo zavezo in organiziral prevod stare zaveze, ki je izšla do leta 1802.

[18] V. EINSPIELER, **n. d.** 62—65.

[19] ŠAL/ S (1774).

[20] ŠAL/ P, vol. 40, foll. 286—296.

[21] ŠAL/ S (1778).

[22] Razpustili so vse samostane, v katerih se redovniki niso ukvarjali z dušnim pastirstvom, šolstvom ali dobrodelnostjo. Na ozemlju današnje Slovenije so takó po letu 1781 odpravili samostane dominikancev, cistercijanov, servitov, karmeličanov, avguštincev in benediktincev. Od teh sta bila pozneje obnovljeni samo cistercijanska opatija v Stični leta 1898 in kartuzijanci v Pleterjah leta 1899.

[23] V. EINSPIELER, **n. d.** 66—67.

1782	**Pastirsko pismo** duhovnikom in vernikom ljubljanske škofije, v katerem v preprostem jeziku obravnava probleme, ki predstavljajo sporne točke v odnosih med Cerkvijo in državo: pravica katoliškega kneza poseči na področje zunanje cerkvene discipline; vloga in funkcija papeža kot središča cerkvene edinosti; služba in pravice škofov; časovna pogojenost in nepotrebnost redovnikov; nujnost verske tolerance.[24]
1782, marec 16—17	Papež Pij VI., ki se na poti na Dunaj mudi v Ljubljani, pokaže svoje odklonilno stališče do škofa tudi s tem, da noče stanovati v škofijskem dvorcu, ampak prenoči v samostanu nemškega viteškega reda, kjer sprejme tudi škofa v avdijenco.[25]
1782—1785	**preureditev župnijskih meja.**[26]
1785—1788	**preureditev škofijskih me**ja. To preureditev izvedejo po Herbersteinovem predlogu, da se namreč škofijske meje ujemajo z deželnimi mejami.[27]
1785	Jožef II. predlaga Herbersteina za ljubljanskega nadškofa. Pij VI. imenovanja noče potrditi, ker je škof osumljen herezije in drugih nevarnih zmot.[28]
1787, maj 16	Breve Pija VI. Herbersteinu: v njem papež zahteva od škofa, da javno prekliče vse in posamezne zmote.[29]
1787, oktober 7	Herberstein umre.

HERBERSTEINOVA PASTORALNA DEJAVNOST

Herberstein je pojmoval svojo škofovsko službo kot veliko odgovornost pred Bogom in jo je vzel zelo resno: vernikom, ki so mu bili zaupani, je hotel biti predvsem dober dušni pastir in neutruden oznanjevalec božje besede.

1. Objektivni problemi Herbersteinove pastoralne dejavnosti

Z dejanskim stanjem v škofiji se je Herberstein seznanil že l. 1771, ko je kot Petazzijev pomožni škof prvič vizitiral vso škofijo. Že pri tej vizitaciji mu je postalo jasno, da je nemogoče enotno in urejeno voditi škofijo, kot je ljubljanska. Od samega začetka je bil soočen z dvema velikima problemoma, ki sta zahtevala nujno rešitev:

Ljubljanska škofija je bila predvsem **teritorialno razdrobljena,**[30] župnije velike in anahronistične. Na ta svoj pastoralni problem opozarja Herber-

[24] ASV/ ANV, vol. 137: v latinščini fol. 89—100, v nemščini fol. 101—137, v francoščini fol. 138ff. Italijanski prevod iz leta 1785 v arhivu ni ohranjen.
[25] ASV/ ANV, vol 160, fol. 10. 10b.
[26] **Cerkev na Slovenskem,** 33.
[27] Prav tam, 33—34.
[28] V. EINSPIELER, **n.d.,** 100—135.
[29] F. MAASS, **Der Josephinismus** II., N. 255, str. 472—512; M. GOLIA, **J. K. Herberstein,** Dokument št. 5, str. 214—250.
[30] Primerjaj karto št. 2: Cerkev pri nas leta 1550, v: **Cerkev na Slovenskem.**

stein zlasti v svojem drugem predlogu o preureditvi škofijskih meja 22. februarja 1774: v obstoječem stanju je dušno pastirstvo zelo oteženo; duhovniki morajo često hoditi k umirajočim čez druge župnije; verniki hodijo k božji službi v najbližjo cerkev in vidijo svojega župnika velikokrat le enkrat na leto, kar zelo otežuje katehezo, »examen paschale« in kontrolo velikonočne spovedi; prezreti pa ni niti finančnih težav, ker so stroški vizitacij za ljudi in tudi za škofa zelo veliki. Škofijske meje naj se torej krijejo z deželnimi. Ljubljanska škofija naj obsega celotno Kranjsko, župnije v drugih deželah pa naj pripadajo ustreznim škofijam.[31]

O pastoralnih problemih svoje, teritorialno tako razdrobljene škofije poroča Herberstein tudi v Rim in zahteva, naj nemudoma urede nove meje njegove škofije.[32]

Za te probleme ljubljanskega škofa pa nimajo razumevanja njegovi sosedje. To velja zlasti za oba goriška nadškofa, grofa Attemsa in njegovega naslednika grofa Edlinga, ker se bojita, da bi takšna ureditev škofijskih meja oslabila njuno moč. Tudi dunajski dvor se dolgo ne more odločiti, da bi izvedel reformo škofijskih meja v velikem stilu, kot je to želel Herberstein. Tako je bila preureditev škofijskih meja na Notranjem Avstrijskem izvedena šele v letih 1785—1788, in sicer po Herbersteinovem načelu: meje posameznih škofij so bile usklajene z deželnimi mejami. Ljubljanska škofija obsega po tej reformi celotno ozemlje Kranjske.

Druga zadeva, s katero se je soočil Herberstein ob nastopu svoje škofovske službe, je bila **razdrobljenost jurisdikcije v škofiji.** Od 80 župnij na ozemlju ljubljanske škofije[33] jih je bilo pod škofovo upravo le 23, 37 župnij je bilo podrejenih jurisdikciji stiškega in 17 kostanjeviškega opata, 3 župnije pa jurisdikciji opatinje dominikank v Velesovem. V takih razmerah je je bilo seveda komaj mogoče govoriti o enotnem dušnem pastirstvu in še manj o možnostih izvesti versko in moralno obnovo škofije.

V luči teh razmer v škofiji moramo torej gledati na Herbersteinovo neutrudno prizadevanje za preureditev župnijskih in škofijskih meja na Notranjem Avstrijskem. Škofovi nameni so bili v prvi vrsti verski oziroma pastoralni: zvest je bil svojim rimskojanzenističnim nazorom, zato je hotel biti v prvi vrsti dober dušni pastir in si je tudi prizadeval uresničiti vse možnosti in oblike dejavnega dušnega pastirstva. Ker se niti opata niti opatinja niso hoteli odpovedati svojim pravicam do jurisdikcije, je lahko razumeti škofovo odklonilno stališče do redovnikov, ki se je z določeno jožefinistično usmerjenostjo sčasoma še stopnjevalo. V svojem znanem pastirskem pismu leta 1782 piše, da so redovi zgolj človeška ustanova. Ob njihovem nastanku so jih sicer občudovali, sčasoma pa so se spridili. Zato je treba vse eksemptnosti redovnikov odpraviti. Prav tako je treba odpraviti vse samostane, kjer niso redovniki neposredno zaposleni v dušnem pastirstvu, dobrodelnosti ali šolstvu. Vsi redovniki, ki so v aktivnem dušnem pastirstvu, morajo biti neposredno podrejeni škofu. Enkrat se Herberstein celo izrazi, da ne bo več nastavljal redovnikov v dušnem pastirstvu, češ da kvarno vplivajo na versko pojmovanje in izobrazbo vernikov.[34]

---

[31] V. EINSPIELER, n. d., 62—65.
[32] Relatio ad Limina, 10. januarja 1778: ŠAL/ P, vol. 40, fol. 287, 291.
[33] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 289.
[34] M. GOLIA, n. d., dokument št. 4, str. 201—205.

Herberstein zlasti ni maral frančiškanov, ker ti — po njegovem mnenju — uživajo velik ugled med ljudstvom in zaradi tega svojega vpliva zlahka širijo vse mogoče zmote. Pri tem namiguje predvsem na različne oblike ljudskih pobožnosti, kot so shodi, procesije, bratovščine in podobno. Posebno malopridno se mu zdi, da skušajo frančiškani izigrati vernike proti škofijski duhovščini in jo tako postaviti v zelo neljubo situacijo.

Herberstein prav tako ni bil naklonjen jezuitom, saj so ti onemogočali njegova prizadevanja s svojim monopolom nad šolstvom in izobraževanjem klera.[35] Ker je šlo škofu predvsem za to, da bi osredotočil vso oblast v dušnem pastirstvu v svojih rokah, si je jasno prizadeval dobiti pod svoj vpliv tudi šolstvo in predvsem celotno izobrazbo klera.

S svojimi negativnimi poročili o redovnikih na Dunaj in zlasti s svojim delovanjem in pisanjem v svoji škofiji, je Herberstein vsaj posredno sodeloval pri prepričevanju cesarja, da je nujno reformirati samostane.

2. Vizitacije

Herberstein se je dobro zavedal, da lahko samo z rednimi vizitacijami dobi natančen vpogled v dejansko stanje svoje škofije. Teža škofovske službe ga sili k budnosti, je zapisal ob vizitaciji stolnega kapitlja. Vizitacija je ena glavnih dolžnosti škofa, ker mu omogoča neposreden stik z duhovniki in verniki. Ob tej priliki lahko namreč odstrani morebitne napake, utrdi pravovernost in pospešuje cerkveno disciplino in moralo.[36]

Že ob svoji prvi vizitaciji je mogel ugotoviti, da škofija ni v najboljšem redu. Vedno bolehni škof Petazzi ni obiskal nekaterih župnij že več kot 25 let. Nič čudnega, če so se pri duhovnikih in vernikih zakoreninile mnoge nepravilnosti. Predvsem duhovniki so bili deloma zanikrni deloma nepoučeni.

Tako je postala obnova klera Herbersteinova prva skrb, kot izhodišče zanjo pa so mu rabile prav škofijske vizitacije. Te so mu namreč omogočile ugotoviti kar moč pravilno »diagnozo« razmer v škofiji in od začetka je bil odločen boriti se z vsemi sredstvi za odstranitev pomanjkljivosti in zanikrnosti tako pri duhovnikih, kot pri vernikih. Vse neurejene zadeve, s katerimi se je Herberstein srečeval pri svojih vizitacijah, jasno odsevajo iz njegovih pastirskih pisem duhovnikom v letih 1773, 79, 80 (2 ×), 81 in iz njegovih vsakoletnih navodil v direktoriju ter iz dekretov obeh škofijskih sinod (Ljubljana 1774, Gornji grad 1778).

3. Reforma duhovnikov

Herbersteinova velika želja je bila dati zaupanim vernikom predvsem dobrih in zglednih duhovnikov. Samo tako je smel upati, da bo mogel izvesti temeljito in trajno versko in nravno obnovo vernikov.

V prvem pastirskem pismu piše duhovnikom: Moja prva pozornost velja vam, ki ste z nami poklicani v božjo službo. Vi ste naši pomočniki pri delu za blagor duš, pri oznanjevanju evangelija in delitvi zakramentov. Škof jih roti, naj z vsem srcem sledijo svojemu poklicu in se popolnoma

[35] V. EINSPIELER, n. d., 77.
[36] ŠAL/ P, vol. 39, fol. 111 (Labaci 6. 2. 1774).

posvete duhovniški službi.[37] Nato jim v pismu predstavlja podobo dobrega duhovnika, čigar prva naloga je pridigati svojim vernikom predvsem s svojim zgledom. Duhovnik naj bo — po njegovih besedah — mož molitve. Njegovo mesto je v cerkvi, kjer naj pogosto obiskuje Najsvetejše in pred njim moli. Pri izpolnjevanju duhovniških nalog je mogoče najbolj jasno ugotoviti, če kdo resnično živi notranje življenje v povezanosti z Bogom.[38]

Prva skrb vsakega duhovnika bodi sveta maša. Nanjo naj se vsak skrbno pripravlja in mašuje natančno po predpisanih rubrikah. Isto velja tudi za brevir. Prav v tej zadevi je namreč opazil mnoge pomanjkljivosti pri vizitacijah, zato je zahteval, da ima vsak duhovnik celoten brevir in proprij ljubljanske škofije in ne samo del brevirja, ki je povrhu še zamazan in raztrgan. Poleg maše je namreč brevir največji vir duhovnega življenja vsakega duhovnika, zato naj moli iz brevirja vestno in z veseljem. S tedanjo obliko brevirja pa ni bil zadovoljen in tu prihaja njegova janzenistično-reformatorska miselnost zopet jasno do veljave. Resno se je namreč ukvarjal z mislijo glede reforme brevirja, vendar za svoje ideje ni našel dovolj somišljenikov. Tudi cesar Jožef II., ki ni hotel tvegati novega spora z Rimom, ni bil za tovrstne reformne ideje navdušen in je dal Herbersteinu jasno vedeti, naj misel o reformi brevirja opusti.[39]

Kar zadeva življenje duhovnikov, je bil Herberstein nepopustljiv. »Audivimus saepe ut utinam nostris oculis non vidissemus«, piše svojemu kleru, da ste se oprijeli mnogih posvetnih poslov.[40] O njegovi strogosti in natančnosti pričajo mnogi pozivi na odgovornost duhovnikov, zlasti prva leta njegove škofovske službe in ostre kazni, s katerimi je kaznoval prestopke. Z njimi je hotel odpraviti obiske gostišč, pijanost in prepire med duhovniki, trgovanje in podobno. Duhovnik naj skrbi samo za svoja duhovniška opravila in se posveča dušnemu pastirstvu, da bo mogel biti svojim vernikom zgled pravega krščanskega življenja. Nič lepšega vam ne morem priporočiti, piše dalje v pastirskem pismu, kot branje in premišljevanje knjige Janeza Krizostoma o duhovništvu, v kateri je tako lepo opisano pravo duhovništvo, zato skušajte po njej oblikovati svoje lastno življenje.[41]

Ljubljanska škofijska sinoda leta 1774 je zahtevala, naj se duhovnik že po svoji obleki loči od drugih ljudi. Duhovnikova uniforma je črna obleka, kolar in tonzura. Zdi pa se, da v tem duhovniki niso bili preveč natančni. V škofovem protokolu zasledimo namreč več dekretov, s katerimi predpisuje obleko svojim duhovnikom. 19. oktobra 1774 je na primer zagrozil s suspenzijo vsem duhovnikom, ki ne bodo upoštevali njegovih predpisov, klerikom pa, da jim ne bo podelil višjih redov. Da se ne bi mogel nihče izgovarjati, češ da ne pozna dekreta, ga je ukazal izobesiti v zakristiji.[42] Kljub temu je moral čez dve leti že tako stroge sankcije še poostriti. Župniki niso smeli nikomur pustiti, da bi bil maševal, če ni prišel duhovniku primerno oblečen v zakristijo.[43] Isto je zahtevala tudi škofijska sinoda v Gornjem gradu leta 1778.

[37] M. GOLIA, **n. d.**, dokument št. 2, str. 177—185.
[38] Prav tam, 178.
[39] J. KUŠEJ, **Joseph II.**, 15 in V. EINSPIELER, **n. d.** 97.
[40] M. GOLIA, **n. d.** dokument št. 2, str. 179.
[41] Prav tam, 181.
[42] ŠAL/ P, vol. 39, fol. 174—176.
[43] ŠAL/P, vol. 40, fol. 49—50.

Ljubljanska škofijska sinoda zahteva od klera poleg pospeševanja primerne duhovniške obleke tudi skrb za čistost in red cerkva in snažnost cerkvenih posod. Z vsem, kar rabi bogoslužju, naj ravnajo in hranijo s spoštovanjem. Cerkve morajo biti čiste in brez vsake navlake. Brez izrecnega dovoljenja ordinarija ne sme nihče postaviti v cerkvi novega oltarja ali izobesiti kakšne slike.[44]

O skrbi in odgovornosti, s katero se je Herberstein posvetil obnovi duhovnikov, pričajo tudi dekreti obeh škofijskih sinod. Velik del teh dekretov je posvečen izvajanju duhovniške službe. Od župnikov ne zahtevajo samo vestno spoštovanje rezidence, temveč priporočajo vsem duhovnikom župnije skupno življenje v isti hiši. Duhovniki naj bodo sicer svojim vernikom vedno dostopni, vendar morajo paziti, da se ne bodo predolgo mudili v pogovoru z ženskimi osebami. Župnijske knjige (status animarum, mrliška, krstna, birmanska knjiga in knjige, ki so potrebne za cerkveno upravo) morajo natančno voditi. Duhovnik je v svoji župniji oznanjevalec božje besede in posredovalec božjih skrivnosti. Za pridigo, ki naj bo »carniolico expressa«, to je v slovenskem jeziku, naj se temeljito pripravi. Pridiga naj bo preprosta in jasna, da jo bodo mogli ljudje razumeti. Pri tem pa morajo duhovniki skrbno paziti, da se v župniji ne bodo širile zmote in praznoverja.[45]

Razumljivo je torej, da je Herberstein skrbno spremljal vzgojo in izobrazbo duhovnikov. Ljubljansko semenišče je bilo v zvezi z jezuitskim kolegijem, to pa škofu ni bilo preveč po volji, ker so bili tako mladi duhovniki preveč izpostavljeni vplivu jezuitov. Vendar se je znašel v zelo neljubi situaciji, ko je bil 1773 odpravljen jezuitski red. Manjkalo mu je namreč predvsem dobrih profesorjev, ki bi njegovi usmeritvi primerno vzgajali mlade teologe. Prav takó se je moral boriti z finančnimi težavami, ker je vzdrževanje semenišča sedaj prišlo popolnoma njemu v skrb. Na obeh sinodah, v Ljubljani in Gornjem gradu, je spodbujal duhovnike, naj semenišče tudi materialno podpro, da bi se mogli teologi skrbno in temeljito pripraviti na svoj duhovniški poklic. Herberstein se je ukvarjal tudi z mislijo, da bi odpravil stiški samostan in v njem uredil semenišče. Z zemljiškimi posestvi stiškega samostana bi namreč z lahkoto uredil težko finančno stanje semenišča; vendar je bil ta njegov načrt odklonjen. Kljub temu je mogel v svojem poročilu v Rim 1778 zapisati, da ima v semenišču 20 teologov, ki so »sub cura duorum sacerdotum et directione mei vicarii generalis«.[46]

Zelo značilno je, da si je kljub težavam tako prizadeval za lastno škofijsko semenišče, in to tedaj, ko je dunajski dvor v Avstriji uvajal tako imenovana skupna semenišča. V tem se je odločno oddaljil od uradne jožefinistične smeri dunajskega dvora in mu je tudi uspelo ohraniti v Ljubljani lastno semenišče. Svoja prizadevanja je utemeljeval s tem, da je njegova dolžnost kar se da dobro poznati svoje duhovnike in jih preizkusiti, če so sposobni in zmožni za dušno pastirstvo, da bi jih mogel potem nastaviti njihovim sposobnostim primerno.

---

[44] ŠAL/ CSL, 45.
[45] Prav tam, 30—55.
[46] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 294.

Odločnost, da si vzgoji vzoren kler, ki se bo z vnemo in nesebičnostjo posvetil dušnemu pastirstvu, se kaže tudi v tem, kako je nastavljal nove duhovnike na župnije. Novomašnike so v dušnopastirsko delo uvajali župniki, ki jih je sam izbral. Pod njihovim nadzorstvom so mladi duhovniki lahko spovedovali, pridigali, učili verouk in delili ostale zakramente. Po tej šestmesečni pripravi so morali opraviti kaplanski izpit; s tem so dobili pravico do samostojnega kaplanskega mesta. Če so duhovniki po najmanj enoletni kaplanski službi uspešno opravili tudi župnijski izpit, so smeli računati na lastno župnijo.[47]

Kako resno je Herberstein vzel obnovo klera, potrjuje tudi dejstvo, da je prav v prvih dveh letih svoje škofovske službe nastavil mnogo novih župnikov. Bili so to večinoma njegovi somišljeniki, ki so ga podpirali v njegovem prizadevanju za obnovo verskega življenja v njegovi škofiji.[48]

4. Dušni pastir svojega ljudstva

Herberstein je hotel biti predvsem dober dušni pastir. Vsa njegova navodila duhovnikom, njegova pastirska pisma, njegova prizadevanja za dobro urejeno dušno pastirstvo v škofiji nam odkrivajo njegovo globoko religiozno osebnost, ki se je vsa posvetila nalogam škofovske službe. Vernike je hotel temeljito versko, moralno in intelektualno izobraziti in očistiti njihovo vero vsakega praznoverja in pobožnjakarstva. Apostolski nuncij na Dunaju, Giuseppe Garampi, je dal temu škofovemu prizadevanju priznanje kmalu po svojem prihodu na Dunaj. V pismu z dne 6. junija 1776 hvali škofovo modro skrb in gorečnost, s katero vlada svojim vernikom.[49]

Po Herbersteinovi izjavi so bili verniki njegove škofije pobožni in so živeli kljub nekaterim pomanjkljivostim »brez herezije in v pokorščini sv. rimski Cerkvi.«[50] V tej izjavi zbudi pozornost Herbersteinov poudarek pokorščine rimski Cerkvi. Brez dvoma je Herberstein v tem času že imel svoje lastne nazore o pravicah škofa in o vlogi častnega primata v Cerkvi, nikakor pa ni bil protirimsko usmerjen. Trudil se je pač, da bi odpravil nepravilnosti med ljudstvom. V središču tega njegovega prizadevanja je bila predvsem njegova skrb za urejeno in učinkovito **katehezo**, za katero je predpisal rimski katekizem. V njem je namreč videl odličen pripomoček za kateheta. Ko je Marija Terezija 1777 za avstrijske dežele predpisala takó imenovani Novi katekizem, je Herberstein poveril Juriju Japlju (1744—1804), naj ga nemudoma prevede v slovenščino. Za ta prevod, ki je izšel leta 1779, je značilno, da se zelo naslanja na ljudsko govorico. Že pred tem pa je ljubljanska škofijska sinoda uvedla za odrasle takó imenovani »examen paschale«. Poleg nekaterih molitev (znamenje križa, Oče naš, Zdrava Marija, Angel Gospodov, Vera, 10 božjih in 5 cerkvenih zapovedi, 7 zakramentov), so se morali ljudje naučiti na pamet vrsto vprašanj in odgovorov iz katekizma.[51] Vsak župnik je bil pod kaznijo suspenzije dolžan vsako leto poskrbeti, da so vsi ljudje njegove župnije opravili predpisani »examen

[47] SBL I./ 311; V. EINSPIELER, **n. d.** 141.
[48] ŠAL/ P, vol. 39.
[49] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 92.
[50] ASV/ Congregatione del Concilio, Relationes ad Limina, Labacensis, 10. januarja 1778; ŠAL/ P, vol. 40, fol. 294.
[51] ŠAL/ CSL (1774), 64—82.

paschale«. Potrdilo o »izpitu« so morali nato oddati spovedniku pri velikonočni spovedi, spovednik pa jim je dal v zameno potrdilo o opravljeni spovedi, ki ga je nato vsak moral predložiti svojemu župniku. Sinoda v Gornjem gradu je razširila dolžnost tega »examen paschale« tudi na otroke.[52]

Vzporedno s prizadevanjem za versko obnovo ljudstva si je Herberstein prizadeval tudi za gojenje slovenskega jezika. Sam sicer ni bil Slovenec, zavedal pa se je pomena **narodnega jezika** pri oznanjevanju božje besede. Bil je globoko zakoreninjen v miselnosti časa, ki je pospeševala ljudsko omiko v narodnem jeziku, zato je skrbel za to, da so njegovi duhovniki dobro obvladali slovenski jezik.[53] V tem času se je tudi med Slovenci izoblikovalo več kulturnih krogov, ki so skrbeli za vzgojo ljudstva in za slovensko literaturo.[54]

Tudi škof Herberstein se je zavedal, kako pomembno je dati ljudem knjigo v njihovem materinem jeziku, če hoče pri vernikih prodreti s svojimi prosvetljenskimi idejami. Ker sam ni dobro obvladal slovenščine, je leta 1773 poklical iz Trsta Jurija Japlja in mu zaupal skrb, da prevede v slovenščino pomembnejše liturgične knjige. Japelj je 1779 prevedel najprej Veliki katekizem, ki je pozneje izšel še v več izdajah, lekcionar, ki je prav tako doživel več izdaj, cerkveno pesmarico in molitvenik. Prav takó je organiziral slovenski prevod sv. pisma, ki je izšlo v posameznih zvezkih do leta 1802, to je nekako 200 let za protestantskim. Iz pesmarice in molitvenika veje hladna janzenistična strogost. V njih zaman iščemo molitev v čast Materi Božji in svetnikom. Ta puritanizem, ki ga je prenesel tudi na druge oblike ljudske pobožnosti, je izzval hudo nasprotovanje med verniki, včasih celo odkrit odpor. Val nezadovoljstva, ki ga je sprožila že odprava procesij, se je stopnjevala še z odpravo nekaterih prazničnih dni, božjih poti, bratovščin,[55] in prepovedjo zvonjenja ob hudi uri. V mnogih župnijah je bil župnik naravnost prisiljen naprej praznovati odpravljene praznike. Če ob hudi uri ni zvonilo, so ljudje za nastalo škodo obdolžili duhovnika in ga tako prisilili, da je posredoval pri krajevnih oblasteh, naj vsaj tolerirajo zvonjenje, če ga že nočejo izrečno dovoliti. Znani pa so tudi primeri odprtega odpora. V Kaplji so na primer ljudje vdrli v Marijino božjepotno cerkev, ki so jo oblasti ukazale zapreti. Z Marijinim kipom so organizirali slovesno procesijo okoli cerkve, nato pa noč in dan stražili cerkev, dokler niso tako cerkvene kot politične oblasti popustile in zopet dovolile uporabo Marijinega svetišča.[56]

Čeprav so bile v ljudski pobožnosti med verniki zakoreninjene marsikatere nepravilnosti in pretiravanja, kaže Herberstein v svojem reformnem programu določeno zmernost. Značilno je namreč, da je svojim duhovnikom priporočil Muratorijevo knjigo: »Librum de vera et regolata devotione.« Muratori ugovarja sicer proti izrodkom svetniškega kulta in češčenja reli-

[52] ŠAL/ CSO (1778), št. 47.
[53] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 291.
[54] Uveljavila sta se predvsem dva kroga. Prvi se je oblikoval okrog bosonogega avguštinca **P. Marka Pohlina** (1735—1801). Njegove knjige so bile zelo priljubljene med preprostim ljudstvom, ker je pisal v preprostem jeziku in duhu ljudske pobožnosti. Drugi krog se je izoblikoval okrog **Tomaža Linharta** (1756—1795), ki je pisal brez dvoma najlepšo slovenščino, zastopal pa je ideje francoskih enciklopedistov.
[55] Samo na Kranjskem je bilo ukinjenih 396 različnih bratovščin.
[56] KUSEJ, **Joseph II.** 321—327.

kvij ter proti praznoverskim razvadam, kaže pa zmernost v teoloških, disciplinskih in političnih sporih in ga torej po izjavi zgodovinarja H. Jedina ne moremo imenovati janzenista.[57]

Ta zmernost je očitna predvsem v škofovih navodilih glede **spovedne prakse**, v katerih se Herberstein drži v glavnem navodil tridentinskega koncila. V spovedni praksi ni sledu o janzenistični strogosti, pač pa nekoliko omeji podeljevanje obhajila. Duhovnik naj rad spoveduje. Poleti naj bo že ob peti uri, pozimi pa ob šestih zjutraj, torej eno uro pred mašo, v cerkvi, da bodo ljudje imeli priliko za spoved. Pod kaznijo suspenzije za eno leto je prepovedal spovedovati ženske zunaj spovednice. Močno pa je vedno naročal spovednikom, da morajo natančno paziti, če so izpolnjeni vsi pogoji za odvezo.[58]

Velike težave je imel Herberstein v svoji škofiji s **postno postavo.** Njegov prednik Petazzi je bil zelo širokosrčen pri podeljevanju dispenz in postnih olajšav. Takojšnjih sprememb ustaljenih razvad seveda ni bilo mogoče izvesti. To so izkoristili škofovi nasprotniki in ga tožili v Rim. Dne 7. februarja 1778 piše Herbersteinu dunajski nuncij Garampi, da je sv. oče z veliko žalostjo sprejel poročilo o njegovem lahkomiselnem podeljevanju dispenz od postne postave. Zgled cesarice Marije Terezije jasno priča, da ta postava ni težka. Kljub svoji starosti in visokemu položaju spoštuje celotno postno postavo s takšno resnobo in strogostjo, da je lahko celo redovnikom v zgled. Škof ima dolžnost vernike natančno in pravilno poučiti o postni postavi. Zato naj takoj izda potrebna navodila vsem župnikom, spovednikom, katehetom in pridigarjem. Če je kljub temu potreben kakšen individualen spregled, naj pazi da bo »ratio semper cautissima ac prudentissima«. Nikdar ne sme podeliti splošne dispeze, temveč vedno le za posamezne primere. Toda tudi v tem primeru je najprej dolžan tistemu pojasniti celotno postavo.[59]

Na nuncijevo pismo je Herberstein odgovoril 10. marca in ga obvestil, da je sicer pravočasno dobil njegov odlok o postni postavi in ga tudi objavil v svoji škofiji, da pa je zaradi tega odloka nastalo med ljudmi nepričakovano negodovanje. Ugovorov ni preprečila niti objava nuncijevega pisma v tisku. Zaradi tega se je začasno zadovoljil s tem, da je ukazal odlok o uradni cerkveni postni postavi izobesiti na vidno mesto v zakristiji župnijskih cerkva.[60]

To negodovanje vernikov osvetli nekoliko javno mnenje, ki je v tem času vladalo o škofu med ljudstvom. Ljudje so na splošno odklanjali janzenistični rigorizem. Strogost pri podeljevanju obhajila jim ni bila po volji. Značilen je npr. primer iz Št. Ruperta na Dolenjskem, kjer je žena poleti 1774 ukradla hostijo v cerkvi, da bi se mogla obhajati.[61] Ljudje so verjetno tudi v tej strogi postni postavi videli izraz škofovega rigorizma in se mu zaradi tega tudi upirali.

Skladno z nuncijevim navodilom je objavil 9. marca 1778 pastirsko pismo, v katerem zahteva od mestnih pridigarjev in spovednikov, da v Ljub-

[57] LThK VII (1962) 692.
[58] ŠAL/ CSL in CSO.
[59] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 323—326.
[60] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 326—327; ASV/ ANV, vol. 137, fol. 85.
[61] SBL I 312.

ljani resno in potrpežljivo ter natančno razlagajo ljudem celotno postno postavo. Za njegovega prednika Petazzija da so se zakoreninile mnoge razvade, ki jih od sedaj ne sme več trpeti. Ljudje niso dovolj poučeni, zato ne znajo ločiti, kaj je njihova dolžnost in kaj zgolj dovoljenje oziroma izjema. Vsi morajo vzeti nuncijeve opomine zelo resno in se truditi, da njegova navodila tudi natančno izpolnjujejo.[62]

Posebna Herbersteinova skrb pa je veljala **bolnikom in umirajočim.** Duhovnikom je pogosto naročal, naj bodo vsako uro podnevi in ponoči pripravljeni z veselim srcem iti k bolniku. Vernike je treba navaditi, da ne bodo do zadnjega odlašali z zakramenti, temveč takoj klicali duhovnika, čim kdo hudo zboli. Ta navodila so posebno močno poudarjena v dekretih ljubljanske sinode. Toda stanje se tudi po sinodi ni bistveno spremenilo. Leto dni pozneje, 5. oktobra 1775 je Herberstein namreč pisal duhovnikom in katehetom, da je moral z veliko žalostjo ugotoviti, kako počasni in nemarni so ljudje glede zakramentov za umirajoče. Zato ponovno opominja vse duhovnike svoje škofije, naj natančno pouče vernike o teh tako pomembnih stvareh za večno zveličanje njihovih duš.[63]

5. Preureditev cerkvene uprave

Herberstein je bil neutruden dušni pastir, ki je budno zasledoval uresničitev svojega reformnega programa za versko, nravno in intelektualno obnovo zaupanega mu ljudstva. O tej njegovi neutrudni gorečnosti priča tudi njegovo poročilo v Rim, iz katerega je razvidno, da je v prvih petih letih svoje škofovske službe vizitiral 144 cerkva, posvetil 21 novih in 197 oltarjev in birmal 66.381 birmancev.[64]

Kljub vsemu svojemu prizadevanju pa ni opazil nobenega pravega napredka pri obnovi vernikov. Zaradi teritorialne in juridične razdrobljenosti svoje škofije je bolj živo kot kateri koli drugi škof v Avstriji čutil neobhodno nujnost reforme na tem področju. Po skorajda desetletnem prizadevanju je bil z reformo samostanov storjen prvi korak na juridičnem področju.

a) Reforma samostanov

Podobno kot janzenistična, je tudi jožefinistična cerkvena reforma težila za tem, da bi v škofovi roki osredotočila celotno oblast v dušnem pastirstvu. Vsi redovniki, ki so vključeni v redno dušno pastirstvo, naj bodo podložni škofu, druge samostane pa je treba razpustiti. Njihovo premoženje je bilo predvideno za vzdrževanje novih župnij oziroma njihovim duhovnikov.

Reforma samostanov, ki je bila na področju današnje Slovenije izvedena leta 1781, je odpravila težko škofovo breme na področju jurisdikcije, ker sta bila z njo odstranjena oba velika škofova rivala, cistercijanska samostana Stična in Kostanjevica.[65] Herberstein je to reformo utemeljil s teološkimi

---

[62] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 327—328; ASV/ ANV, vol. 137, fol. 86.
[63] ŠAL/ P, vol. 39, fol. 255—257.
[64] ASV/ Congr. Concilio, Relationes ad Limina, Labacensis, 10. januar 1778; ŠAL/ P, vol. 40, fol. 191.
[65] Cerkev na Slovenskem 32—33.

razlogi v svojem pastirskem pismu 1782: odprava eksemptnih samostanov in kontemplativnih redovnikov ne pomeni za vero nobene škode, ker so ti tako zgolj človeška ustanova.[66]

b) Preureditev škofijskih meja

Že nekako sredi leta 1773, torej praktično na začetku svoje škofovske službe, je poslal na Dunaj predlog o novi ureditvi škofijskih mejá na Notranjem Avstrijskem. Ker bi bila s predlagano ureditvijo najbolj prizadeta goriška nadškofija, je dvor vprašal tamkajšnjega nadškofa grofa Attemsa, kaj meni o Herbersteinovem predlogu. Odgovor je bil suh in odločen: v Avstriji ni potrebna nikakršna preureditev škofijskih meja, ki je povrhu celo prepovedana z dekreti tridentinskega koncila. Na Notranjem Avstrijskem bo z lahkoto mogoče doseči enotno cerkveno disciplino, če si bo ljubljanski škof za svojega metropolita izbral Gorico.[67]

Po smrti grofa Attemsa je Herberstein 22. februarja 1774 ponovno pisal na Dunaj. Njegov predlog je tokrat bolj konkreten. Škofijske meje naj se ujemajo z deželnimi mejami. Ljubljanska škofija naj obsega celotno Kranjsko, njene župnije v drugih deželah pa naj pripadajo ustreznim škofijam. V Celju naj ustanove novo škofijo, Ljubljano pa povzdigne v nadškofijo. Svoj predlog utemeljuje podobno kot prvič: dušno pastirstvo je v obstoječih razmerah zelo oteženo. Duhovniki morajo z zakramenti za umirajoče često čez druge župnije. Ljudje gredo v najbližjo cerkev in vidijo svojega župnika le enkrat na leto. Zaradi tega so zelo otežene tudi kateheza, »examen paschale« in kontrola velikonočne spovedi. Podcenjevati pa ni niti finančnega vidika, ker so stroški vizitacij tako za ljudi, kot škofa zelo veliki.

Novi goriški nadškof grof Edling je na Herbersteinov predlog odgovoril podobno kot njegov prednik in obenem ponovno zahteval, da se ljubljanski škof ukloni goriškemu metropolitu. Za Herbersteinov predlog je ostal gluh tudi dunajski dvor, ker še vedno ni upal tvegati podobne preureditve v velikem stilu, kot je to želel ljubljanski škof.[68]

Dne 13. novembra 1775 predloži Herberstein osebno dunajskemu dvoru že tretji predlog o preureditvi škofijskih meja. Komisija »in publico ecclesiasticis« odgovori le, da je cesar obljubil goriškemu nadškofu, da ne bo spreminjal škofijskih meja. Poleg tega očita Herbersteinu, da je pri njegovem prizadevanju za te reforme preveč čutiti njegove ambicije, da bi postal nadškof in metropolit, kateremu naj bi bila podložna tudi Gorica.[69]

Da bi pravilno obrazložil svoje nagibe in jasno dokazal nujnost takojšnje preureditve škofijskih meja, je svojemu četrtemu predlogu 11. novembra 1781 predložil tudi karto svoje škofije, ki se je raztezala čez tri dežele, pri tem pa niti na Kranjskem ni sestavljala zaokrožene celote. V bistvu ponavlja v tem predlogu prejšnje razloge. Dodaja le, naj bi Ljubljana zaradi svojega velikega ozemlja dobila še dva kapitularna škofa, ki bi bila v strogi odvisnosti od njegove jurisdikcije. Dvor je tudi tokrat odgovoril odklo-

[66] M. GOLIA, **n. d.** dokument št. 4, str. 201—205.
[67] Herberstein se ni hotel ukloniti leta 1751 ustanovljeni goriški nadškofiji in si je izbral za svojega metropolita nadškofa v Granu (Esztergom). Prim. V. EINSPIELER, **n. d.** 59—61.
[68] Prav tam, 62—65.
[69] Prav tam, 66—67.

nilno. Cesar Jožef II. je na predlog 19. decembra 1781 lastnoročno zapisal: »Reponatur«.[70]

Preureditev škofijskih meja so vendar izvedli v letih 1785—1788, in sicer po Herbersteinovem načelu: škofijske meje so bile usklajene z deželnimi mejami. Sedež krške škofije je bil prenesen v Celovec, pod tamkajšnjega škofa pa je odslej spadala vsa Koroška (le majhen vzhodni del dežele je ostal v lavantinski škofiji). Do sedaj majhna lavantinska škofija s sedežem v Št. Andražu je dobila celotno južno Štajersko, ki je do reforme pripadala delno pod upravo oglejskega patrijarhata, delno pa goriške in ljubljanske škofije.

Ljubljanska škofija je dobila celotno Kranjsko. Preostalo tržaško-goriško ozemlje naj bi dobila novoustanovljena gradiška škofija. Jožef II. je hotel prvotno povzdigniti Gradec v nadškofijo za notranje avstrijske dežele, zaradi nasprotovanja salzburškega nadškofa pa se je odločil za Ljubljano. Rim je bil pripravljen potrditi novo metropolijo, vendar le pod pogojem, da Herberstein ne bi bil imenovan za njenega prvega nadškofa. Spor, ki je zaradi tega nastal med Dunajem in Rimom, se je uredil šele z Herbersteinovo smrtjo. Njegov naslednik baron Mihael Brigido je bil nato imenovan za prvega (in do leta 1961) edinega ljubljanskega nadškofa.[71]

c) Preureditev župnij

Vzporedno s preureditvijo škofijskih meja si je Herberstein prizadeval tudi za boljšo ureditev župnij. Problem je bil pereč ne le v ljubljanski škofiji, temveč v vsej Avstriji. Na pobudo nekaterih avstrijskih škofov, med njimi tudi Herbersteina, je Marija Terezija poverila posameznim škofom, naj izdelajo načrt o novi ureditvi župnij v Avstriji. Reformo so izvedli šele za vlade njenega sina Jožefa II. v letih 1782—1785, in sicer po naslednjih načelih:

a) Nihče naj ne bo od farne cerkve oddaljen več kot pol ure. Če pomislimo, da so pred reformo imeli nekateri ljudje do farne cerkve tudi po več kot štiri ure hoda in so bili po vrhu pozimi često čisto odrezani od župnijske skupnosti, je pomenila preureditev po tem načelu veliko olajšanje za vernike.

b) Novo župnijo ali vsaj ekspozituro naj ustanove, kjer morajo ljudje do svoje farne cerkve čez druge župnije, čez visoke hribe, prek velikih rek, ali tam, kjer pozimi ovirajo dostop slabe poti ali velik sneg.

c) Soseska, ki ima več kot 700 prebivalcev, prav tako oblikuje svojo župnijo, na področju diaspore pa že, če obsega več kot 500 prebivalcev, ker je tam zaradi nevarnosti odpada večja potreba po verskem pouku. Prednost imajo soseske in cerkve, kjer je nekoč že bil duhovnik ali so vsaj na razpolago sredstva za njegovo vzdrževanje.[72]

Ob reformi župnijskih meja je na Kranjskem, to je na ozemlju, ki je pripadalo ljubljanskemu škofu, živelo 386.963 prebivalcev in 523 duhovnikov v dušnem pastirstvu. Po reformi je bilo v škofiji ustanovljenih 142 novih

---

[70] Prav tam, 68—73.

[71] Z bulo »In universa gregis dominicae cura« je bila 7. marca 1788 ukinjena goriška nadškofija in ustanovljena metropolija v Ljubljani. **Brigido Michael** (1788—1806) se je pozneje odpovédal svoji nadškofovski časti in se umaknil v Zips (Spiš na Slovaškem). Prim. J. KUŠEJ, **n. d.** 213.

[72] J. KUŠEJ, **n. d.** 250—251.

župnij.[73] Herberstein je sicer predlagal še več župnij, vendar se jih pozneje od novoustanovljenih kar 13 ni moglo ohraniti.[74]

Vzporedno z novo ureditvijo župnij so tudi poenostavili in centralizirali dušno pastirstvo. V vsakem kraju naj bi se ohranila samo ena cerkev, vse druge pa naj bi eksekrirali in prodali v prid verskega zaklada. Po drugi strani pa je smel vsak kraj imeti eno cerkev ali kapelo, tudi če ni imel duhovnika.

Hkrati je bila izvedena tudi reforma dekanij. V tej zadevi so imeli škofje proste roke. Morali so le obvestiti krajevne oblasti o novi ureditvi in o navodilih, ki so jih dali dekanom. S to ureditvijo dekanij je za nekaj časa prenehala funkcija arhidiakonatov kot vmesna inštanca med škofom in dekani.[75]

Reforma župnij je pomenila za vernike resnično olajšanje in so jo večinoma zelo dobro sprejeli.

ODNOS DO RIMA

Janzenistične ideje, ki se jih je Herberstein navzel med svojim študijem teologije v Rimu, so vedno bolj zorele in se vedno jasneje kazale v škofovi vsakdanji praksi. (Primerjaj njegova prizadevanja za reforme na liturgičnem in juridičnem področju). Zdi se, da v začetku ni imel težav z rimsko kurijo. Na svoje poglede o papeštvu je verjetno prvič jasneje opozoril, ko leta 1778 ni hotel osebno »ad limina« v Rim. Pismeno »Relatio status Ecclesiae Labacensis«[76] je poslal v Rim po svojem opolnomočenem zastopniku Aurelianu de Angelis, ne da bi bil svoj izostanek kakor koli opravičil. Svojemu poročilu je le pripisal, da je »legitime impeditus«, ni pa pojasnil, s čim je obiska »zakonito opravičen«. Morda smemo v tej izjavi že videti izraz tistega prepričanja, po katerem papež ne sme posegati v juridično področje posameznih škofov in temu primerno tudi škofje niso dolžni o svojem delovanju dajati računa Rimu.

V odkrito nasprotje z Rimom je prišel s svojim pastirskim pismom 1782, ki je razširil njegovo ime daleč izven mejá ožje domovine in je, preveden v latinščino, francoščino in italijanščino, doživel sedem izdaj.[77] Ostro reakcijo Rima je povzročilo predvsem:

a) škofovo teološko utemeljevanje pravice deželnega kneza, da sme posegati na področje zunanje cerkvene discipline;[78]

b) Herbersteinov nazor o »neomejeni« škofovi oblasti v svoji škofiji in o odnosu škofov do papeža;[79]

---

[73] V svojem poročilu v Rim piše Herberstein 10. januarja 1778: »Ecclesiae parochiales et curatae in espiscopatu meo reperiuntur 80, filiales seu non curatae 6, oratoria publica 5, privata vero 12.« ŠAL/ P, vol. 40, fol. 289.

[74] V lavantinski škofiji je bilo ustanovljenih 23 novih župnij, v krško-sekavski 52, v tržaški in goriško-gradiški škofiji 23.

[75] V nekaterih škofijah so pozneje spet uvedli arhidiakonate. Ljubljanska škofija je bila na primer leta 1900 razdeljena na pet arhidiakonatov. Prim. J. Kušej, n. d. 293, op. 1.

[76] ŠAL/ P, vol. 40, fol. 286—296.

[77] »Hirtenbrief an die Geistlichkeit und das Volk der laibachischen Diözes von dem Bischof zu Laibach,« 1782.

[78] M. GOLIA, n. d. dokument št. 4, str. 197—199.

[79] Prav tam, 199—201.

c) Herbersteinovo zagovarjanje verske tolerance, po kateri ima vsak prirojeno pravico pripadati tisti veroizpovedi, ki jo po svojem prepričanju in vestnem premisleku ima za pravilno.[80]

Papež Pij VI. je ob svojem potovanju na Dunaj tudi na zunaj jasno pokazal svoje odklonilno stališče do škofovih nazorov. Ko se je mudil v Ljubljani, ni hotel stanovati v škofijskem dvorcu, temveč je prenočil v samostanu nemškega viteškega reda, kjer je škofa tudi sprejel v avdienco.[81] Vsebina njunega pogovora ni znana, ker se o njem ni ohranilo nobeno uradno poročilo. Zelo značilno je, da tudi papež v svojem govoru v tajnem konzistoriju 23. septembra 1782, torej kmalu po svoji vrnitvi z Dunaja, z nobeno besedo ne omenja pogovora s Herbersteinom, medtem ko na primer podrobno poroča o svojem srečanju s princeso Marijo Ano v Ljubljani.[82]

Stališče Rima je postalo enoumno, ko je cesar Jožef II. v skladu s svojim reformnim programom in preureditvijo škofijskih meja na Notranjskem Avstrijskem hotel povzdigniti Ljubljano v nadškofijo, Herbersteina pa za prvega ljubljanskega nadškofa. Pij VI. je bil sicer pripravljen potrditi novo nadškofijo, v nobenem primeru pa ne Herbersteina, osumljenega herezije in drugih nevarnih zmot, za njenega prvega nadškofa.[83]

V tem nista bila niti papež niti cesar pripravljena popustiti; kljub nekaterim poskusom nista našla kompromisne rešitve. Herberstein, od katerega je papež zahteval, naj prekliče spotakljiva mesta v svojem pastirskem pismu, je z odgovorom dolgo odlašal. Ko se je 17. aprila 1786 končno uklonil, je imel Rim njegovo pojasnilo za zelo nejasno in nezadovoljivo. Ker je cesar grozil, da bo v primeru, če ne bo kmalu rešen Herbersteinov primer v Rimu, prisiljen seči po sredstvih, ki jih v nujnih primerih predvideva stara cerkvena disciplina,[84] je papež 16. maja 1787 pisal Herbersteinu obširno pismo, v katerem ga je jasno opozoril na vse njegove zmote in zahteval, da tudi vse in posamezne javno prekliče.[85] Vsi nadaljnji izgovori in opravičevanja niso odslej več pomagali. Rim je odločno vztrajal pri svojem in se grožnjam Dunaja ni uklonil. To odločilno krizo avstrijskega političnocerkvenega katolicizma je razrešila šele Herbersteinova nenadna smrt 7. oktobra 1787.

Teoretična načela, ki jih je Herberstein razvil v svojem pastirskem pismu, so bila sad njegovega skoraj desetletnega razvoja. V njem ni pravzaprav povedal nič novega. Vse to je že davno izvajal v vsakdanji praksi, ne samo glede vmešavanja politične oblasti na versko in cerkveno področje, ampak tudi glede zakonske dispenze. V teh stvareh Herberstein ni imel pomislekov:[86] ne samo ko je šlo za dispenze »tertii et quarti consanguinitatis gradus«, ki so bile pravzaprav sporne,[87] temveč je bil širokosrčen tudi pri podeljevanju drugih dispenz. V »Protocollum officii episcopalis« zasledimo neverjetno veliko podeljenih dispenz,[88] iz katerih smemo zaključiti, da je

[80] Prav tam, 207—211.
[81] ASV/ ANV, vol. 160, fol. 10. 10b.
[82] ASV/ ANV, vol. 160, fol. 288, 289.
[83] F. MAASS, **Der Josephinismus** II., N. 235, str. 449.
[84] Ibidem, N. 239, str. 451.
[85] Prav tam, N. 255, str. 472—512; M. GOLIA, **n. d.** dokument št. 5, str. 214—250.
[86] Prav tam, N. 176, str. 394.
[87] Prav tam, N. 175, str. 392.
[88] SAL/ P, vol. 39, 40, 41, 43, 44.

imel razumevanje za težave svojih vernikov, čeprav je bil na zunaj strog in ni dopuščal odstopov od poti, ki jo je štel za pravilno.

Teže je seveda ugotoviti, na kakšen odmev je naletelo njegovo pastirsko pismo med ljudstvom, ki je verjetno postalo nanj bolj pozorno zaradi nastale polemike, kot pa zaradi njegove vsebine. Glavni škofovi nasprotniki so bili seveda redovniki, frančiškanski provincial Weibl, ki je prav tako študiral teologijo v Rimu, je prvi jasno napadel škofa v svojih pridigah. Razen tega je objavil brošuro, v kateri stavek za stavkom zavrača Herbersteinove zmote. Škofa imenuje »napol luterana«, njegovo pastirsko pismo pa da je nastalo v dunajski framasonski loži. Značilno pa je, da se Herberstein v to polemiko ni vmešal in je dovolil, da so njemu nasprotni spisi prišli v javnost med ljudstvo.

V celotnem sporu se kaže vsa tragika moža, ki je hotel služiti le Cerkvi in si je z vsemi močmi prizadeval posredovati svojim vernikom le pravi nauk Cerkve. Zavzemal se je za mirno sožitje med svetno in cerkveno oblastjo, postal pa je kamen spotike in nasprotovanja med Cerkvijo in državo v Avstriji.

HERBERSTEIN IN DUNAJSKI DVOR

Herbersteina večinoma predstavljajo kot eno najvažnejših osebnosti v sporu med Cerkvijo in državo v Avstriji, kot nemirnega reformatorskega duha, ki je s svojimi reformnimi predlogi prehiteval celo cesarja Jožefa II. Ne nameravamo podrobneje obravnavati Herbersteinove vloge v tem sporu,[89] ker smo se omejili na njegovo pastoralno dejavnost, ki je bila v dosedanjih študijah o njem zelo zanemarjena. Vendar se ne moremo strinjati z izjavo zgodovinarja H. Hantscha, da je bil Herberstein »najzvestejši izvrševalec cesarjeve volje«.[90] Herberstein je skušal na novo določiti mejo med cerkvijo in svetno oblastjo. Čeprav je rešitev tega problema, ki jo je najjasneje izrazil v svojem pastirskem pismu leta 1782, postavil zelo v prid jožefinistični državi, se je v nekaterih bistvenih točkah oddaljil od uradne državne politike. Postavil se je sicer na čelo reformnega gibanja, hotel pa mu je že od začetka vtisniti svoj lastni pečat.

Po odpravi jezuitskega reda je bila na Dunaju ustanovljena dvorna komisija za šolstvo. Zasnovana je bila na načelu, da mora biti šolski sistem pod državnim vodstvom in v službi habsburškemu državnemu idealu.[91] Kljub temu si je Herberstein prizadeval, da bi celotno šolstvo na Kranjskem dobil v svoje roke in mu je dejansko tudi uspelo, da je bil dolgoletni predsednik komisije za šolstvo v svoji škofiji.[92] Imel je namreč namen nastaviti le take učitelje, ki so obvladali slovenski jezik. Vztrajal je, da se otroci v šoli ne uče samo nemščino, verouk in lepega vedenja, ampak bolj popolno kot doslej tudi svoj (slovenski) materin jezik.[93] Ni pa pospeševal samo pouk otrok, temveč tudi odraslih, zlasti v tako imenovanih nedeljskih šolah. Njegovi

[89] O tem je leta 1951 V. EINSPIELER napisal svojo disertacijo na Dunaju.
[90] H. HANTSCH, **Die Geschichte Österreichs**, II., str. 237.
[91] **Staatslexikon**, IV., col. 657.
[92] V. EINSPIELER, **n. d.** 134—145.
[93] Prav tam, 143.

duhovniki so morali oznanjati božjo besedo v slovenščini, ljudstvu je dal v domačem jeziku sv. pismo, katekizem, pesmarico in molitvenik, in to v času, ko je bila razglašena nemščina za uradni jezik na ozemlju današnje Češkoslovaške in Madžarske. Kako zelo je bila škofu pri srcu vzgoja ljudstva, je razvidno tudi iz njegove oporoke, v kateri je za dediča določil normalko in ubožnico.[94]

Odklanjal pa je tudi zahtevo države, da na ozemlju Avstrije ustanove tako imenovana skupna semenišča. Da bi mogel bolje poznati svoje duhovnike, se je prizadeval za lastno **škofijsko semenišče** v Ljubljani; to je bilo dejansko odprto vse do Herbersteinove smrti.

Herbersteinova očitna janzenistična usmerjenost pride jasno do veljave zlasti tedaj, ko je zaradi njegovega pastirskega pisma 1782 nastal odprt spor med Dunajem in Rimom. V Rimu vzgojeni janzenisti, ki so bili močno pod vplivom razsvetljenstva, so se često radi povezovali s svetno oblastjo, da bi mogli nastopiti proti »absolutizmu rimske kurije«. Pri tem pa so si prizadevali za resnično in temeljito prenovo Cerkve, seveda v janzenističnem duhu.[95]

Takšna janzenistična obnova Cerkve je bila tudi Herbersteinu pri srcu. Da bi mogel predvsem v svoji škofiji izvesti temeljito cerkveno prenovo, se je zelo naslonil na politično oblast, vendar se je od nje takoj oddaljil, če po njegovem mnenju ni bila združljiva z njegovo zamislijo cerkvene prenove.

SKLEP

Herberstein je imel brez dvoma pomembno vlogo v zgodovini ljubljanske škofije in katolicizma na Slovenskem sploh. Kot ljubljanski škof je globoko posegel v življenje slovenskega ljudstva in zastavil prevladujoče značajne poteze svoje osebnosti za oblikovalno načelo svojega delovanja. Morda so prav zaradi tega sodbe o Herbersteinu, o njegovi osebnosti, o njegovi škofovski dejavnosti tako različne. Vendar je bil Herberstein brez dvoma globoka religiozna osebnost in se je iskreno in neutrudno prizadeval za božjo čast in blagor svojih vernikov.

Glavna načela njegove pastoralne dejavnosti bi mogli na kratko takole povzeti: kot škof si je Herberstein prizadeval:

1. Izboljšati cerkveno upravo v svoji škofiji. Trudil se je:
a) dobiti v svoje roke celotno dušno pastirstvo;
b) preurediti škofijske meje in izvesti novo razdelitev župnij;
c) razširiti in določiti meje svoje škofovske oblasti.

2. Da bi mogel izvesti versko in moralno obnovo v svoji škofiji, je bila njegova prva skrb posvečena obnovi duhovščine, s tem da jim:
a) omogoči boljšo izobrazbo;
b) določi načela njihove pastoralne službe (narodni jezik pri liturgiji in katehezi, zgledno življenje, poznavanje faranov).

3. Glavna sredstva te reforme so bila: vizitacije, klicanje duhovnikov na odgovornost, pastirska pisma in škofovski sinodi.

[94] SBL I/ 312.
[95] E. DAMMIG, **Il movimento giansenista a Roma**, 395—401.

V celotni pastoralni dejavnosti škofa Herbersteina pride torej jasno do izraza njegova janzenistična usmerjenost, ki si jo je pridobil že za časa svojega teološkega študija v Rimu. Za svoje sodelavce je izbral pretežno janzenistično usmerjene može, ki jih je poklical v Ljubljano in jo tako napravil za važno janzenistično središče. Ta usmerjenost oblikuje vse njegovo prizadevanje za obnovo in poglobitev verskega mišljenja v škofiji. Vendar v njegovi pastoralni dejavnosti ni opaziti neobičajne strogosti. Pri delitvi zakramentov je zahteval, da se spoštujejo predpisi rimskega obrednika, za sklepe obeh škofijskih sinod so bili odločilni odloki tridentinskega koncila. Pobožnost in delovanje bratovščin je hotel urediti tako, da se ne bi širili krivi nazori, da ne bi trpela božja čast in da Cerkev ne bi trpela škode. Odkrito pa kaže svoje nasprotovanje do redovnikov, predvsem frančiškanov in jezuitov. Vsi redovniki, ki so bili sprejeti v dušno pastirstvo, so se morali brez izjeme podreči jurisdikciji škofa. Tudi za Herbersteinov odnos do Rima in Dunaja je značilna njegova janzenistična usmerjenost, s katero je skušal na novo določiti meje med svetno in cerkveno oblastjo.

Herberstein je bil torej otrok svojega časa, osebnost, v kateri so se stikali vsi važnejši problemi dobe, v kateri je živel, mož, ki je s svojimi odločitvami prenekaterokrat prehiteval svoj čas.

Povzetek. FRANCE DOLINAR: PASTORALNA DEJAVNOST LJUBLJANSKEGA ŠKOFA KARLA JANEZA HERBERSTEINA

Ljubljanski škof grof Karel Janez Herberstein je s svojo pastoralno dejavnostjo globoko posegel v zgodovino slovenskega naroda. Prizadeval se je predvsem izboljšati cerkveno upravo v svoji škofiji. Njegova prva skrb je bila posvečena obnovi duhovščine, tej je omogočil boljšo izobrazbo in jim določil načela njihove pastoralne službe. V celotni pastoralni dejavnosti škofa Herbersteina pride jasno do veljave njegova janzenistična usmerjenost, ki je oblikovala vse njegovo prizadevanje za obnovo in poglobitev verskega in moralnega življenja v škofiji.

Zusammenfassung: FRANCE DOLINAR: DIE PASTORALTÄTIGKEIT DES BISCHOFS VON LJUBLJANA, KARL JOHANN GRAF VON HERBERSTEIN

Der Bischof von Ljubljana, Karl Johann Graf von Herberstein, griff durch sein pastorales Wirken tief in das Leben des slowenischen Volkes ein. Vor allem bemühte er sich die Kirchenverwaltung in seiner Diözese zu verbessern. Die erste Sorge des Bischofs war der Reform seiner Geistlichen gewidmet, denen er auch eine bessere Ausbildung ermöglichte und die Grundprinzipien der Seelsorge genau vorschrieb. In der ganzen Pastoraltätigkeit Bischof Herbersteins kam seine jansenistische Gesinnung klar zum Ausdruck, die er der Erneuerung und Vertiefung des religiösen Denkens in seinem Bistum zu Grunde legte.

Résumé. FRANCE DOLINAR: L'ACTIVITÉ PASTORALE DE L'ÉVÊQUE DE LJUBLJANA MGR. CHARLES-JEAN COMTE DE HERBERSTEIN

Mgr. Herberstein, évêque de Ljubljana au XVIII[e] siècle, a marqué profondément, par son activité pastorale, l' histoire de la Slovénie. Il a essayé d'abord, d'améliorer l'administration ecclésiastique de son diocèse. Pour y

parvenir il oeuvra à la réforme du clergé en vue d'une meilleure formation théologique et pastorale. Dans son ensemble l' activité pastorale de Mgr. de Herberstein se ressent d'une forte influence janséniste.

Kratice

AC	Acta Camerarii
ANC	Archivio della Nunziatura di Vienna
ASV	Archivio segreto Vaticano
Cons	Consistoria
CSL	Constitutiones synodales Labacenses (Ljubljana)
CSO	Constitutiones synodales Oberburgenses (Gornji grad)
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LV	Lettere dei vescovi e prelati
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
P	Protocollum officii episcopalis
PC	Processus concistorialis
RHM	Römische Historische Mitteilungen
S	Sinode
SBL	Slovenski biografski leksikon
Š	Škofje
ŠAL	Škofijski arhiv Ljubljana
V	Visitationes
VR	Vicariato di Roma

BIBLIOGRAFIJA

A) Neizdani viri

I. Archivio Segreto Vaticano (ASV)

1. Acta Camerari, vol. 37.
2. Archivio della nunziatura di Vienna, voll. 137, 139, 160.
3. Concistoria 1769/1770.
4. Lettere di vescovi e prelati, voll. 293, 295.
5. Processus Concistorialis, vol. 157.

II. Škofijski arhiv v Ljubljani (ŠAL).

1. Protocollum Officii Episcopalis, voll. 39, 40, 41, 42, 43, 44.
2. Sinode, fasc. 4.
3. Vizitacije, fasc. 2.
4. Škofje, fasc. 5a, 5b, 5c, 5d.

III. Vicariato di Roma — Archivio storico

Liber Ordinationis 1743—1748.

B) Izdani viri

1. M. GOLIA, **Škof Karel Herberstein. Prispevki k problematiki jožefizma na Slovenskem,** Ljubljana 1946, tipkan izvod hrani ŠAL.

2. F. MAASS, **Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich 1760—1790,** Band 2, **Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770—1790,** Wien 1953.

Literatura

Allgemeine Deutsche Biographie, Band 12, Leipzig 1880.

BRADLER E. — ROTTMANN, **Die Reform Kaiser Joseph II.,** Göppingen 1973.

BRUNER S., **Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich 1770—1800,** Mainz 1869.

DAMMIG E., **Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII,** in **Studi e testi,** N. 119, Città del Vaticano 1945.

DÖRRER F., **Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und der apostolischen Nunziatur Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,** in: RHM, 4 (1960/61) 63—246.

DÖRRER F., **Römische Stimmen zum Frühjosephinismus,** in: MIÖG, 63 (1965) 460—483.

EINSPIELER V., **Johann Karl Graf von Herberstein, Bischof von Laibach. Sein Leben, Wirken und seine Stellung in der Geschichte des Josephinismus,** tipkana dizertacija, Wien 1951.

Cerkev na Slovenskem, Ljubljana 1971, ed.: Z. Reven, M. Miklavčič, etc.

FRANZ H., **Studien zur kirchlichen Reform Joseph II.,** Freiburg 1908.

GARM E. — CORNIDES, **Ludovico Antonio Muratori und Oesterreich,** in: RHM 13 (1971) 333—351.

GRM F., **Biografski okvir in podobe ljubljanskih škofov,** Ljubljana 1964, tipkan izvod hrani ŠAL.

HANTSCH H., **Die Geschichte Oesterreichs,** Band II., Graz[5] 1969.

HARTMANN J., **Cronologia della storia universale,** Firenze 1972.

Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, vol. VI., Patavii 1958, ed. Ritzler P. — Sefrin P.

KUŠEJ J., **Joseph II. und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs,** Stuttgart 1908.

LEGIŠA L. — GSPAN A., **Zgodovina slovenskega slovstva,** zv. I., **Do začetkov romantike,** Ljubljana 1956.

Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5, Freiburg 1960.

MERRIGI B., **Le Letterature della Jugoslavia**, in: Le Letterature del mondo, vol. 24, Milano 1970.

MIKLAVČIČ M., **Zgodovina Cerkve v Jugoslaviji**, Ljubljana 1960, ciklostil.

MORONI G., **Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica**, vol. 40, Venezia 1846.

Neue Deutsche Biographie, Band 8, Berlin 1969, ed. Hartmann — Heske.

NOACK F., **Das Deutschtum in Rom seit dem Ausgang des Mittelalters**, II. Bände, Berlin 1927.

PASTOR L., **Storia dei Papi dalla fine del Medio Evo**, vol. XVI/3, Freiburg 1933.

PODLOGAR L., **Zgodovinske črtice o vladarjih ljubljanske škofije**, Gozd pri Kamniku 1924, tipkan izvod hrani ŠAL.

RAINER J., **Quellen zur Geschichte der Grazer Nunziatur 1580—1622**, in: RHM, 2 (1959) 72—81.

REINHARDT R., **Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg — Oesterreich in der Neuzeit**, in: Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Heft 2, Wiesbaden 1966.

Slovenski biografski leksikon, zvezek 1, Ljubljana 1925—35, ed.: Iz. Cankar. — F. Lukman.

SEPPELT F., **Das Papstum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung**, in: **Geschichte der Päpste**, Band 5., München 1959.

TOMEK E., **Kirchengeschichte Oesterreichs**, 3. Teil, **Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus**, Innsbruck 1959.

VISCONTI E., **Nuntiaturberichte 1767—1774**, Band 1, Wien 1970.

WAGNER W., **Die Bestände des Archivio della Nunziatura di Vienna bis 1792**, in: RHM, 2 (1957/58) 81—203.

WINTER E., **Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizsmus 1740—1748**, Berlin 1962.

WODKA J., **Kirche in Oesterreich**, Wien 1959.

Jože Krašovec

STILISTIKA ANTITEZE IN IZKUSTVO NIČNOSTI PRI PRIDIGARJU

Uvod

Klasik eksegeze stare zaveze, F. Delitzsch, je pred sto leti bodoče generacije opozoril na brezplodnost pri iskanju formalne enotnosti v morda najbolj originalni starozavezni knjigi — Pridigarju[1]. Zelo raznovrstne sentence, ki pričajo o Pridigarjevem pestrem izkustvu v odnosu do narave, življenja in človekovega socialnega zadržanja, so v knjigi res nanizane brez kakšne vidne povezave in torej že na prvi pogled potrjujejo Delitzscheva spoznanja. Vendar perikope mora nekaj povezovati, knjiga mora biti sestavljena po nekem določenem redu. Ta misel je v zadnjem stoletju raziskovalce navajala k iskanju prvin, ki takó ali drugače povezujejo sentence med seboj in jim dajejo središčni pomen. Kljub temu

[1] Glej **Koheleth**, Leipzig 1875, 195: »Alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, alles beherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mussten bisher und werden inskünftig scheitern«.

obstajata danes glede na to vprašanje dve različni struji: eni poudarjajo bolj posamezne sentence in jih presojajo same zase, drugi pa nasprotno izhajajo iz celotnega miselnega konteksta knjige.

Med temi, ki poudarjajo globljo enoto knjige, ima precej vidno vlogo O. Loretz[2]. Ker ga zanimajo predvsem stilistične značilnosti, opozarja na nekatere formalne prvine, ki se pogosto ponavljajo in že s tem dajejo knjigi značaj enote, kakor npr. govorjenje v prvi osebi ednine in konstantno ponavljanje besede »ničnost« (**hbl**)[3]. Posebno pozornost posveča avtor vprašanju topike in posreduje celo seznam važnejših topičnih formulacij[4]. Žal pri tem ostaja vse preveč pri statističnem ugotavljanju in topičnih primerov ne analizira glede na njihovo vsakokratno stilistično funkcijo in značilnost. Avtor sicer pravilno ugotavlja, da se Pridigar giblje v ustaljeni tradiciji izraelske modrostne tematike in terminologije, a ne naredi koraka naprej do specifičnega Pridigarjevega stila, torej do samostojnih Pridigarjevih formulacij tradicionalnih motivov, ki pri njem zelo pogosto dobijo čisto svojevrstno funkcijo. Šibka točka Loretzove metode je dalje vidna v njegovem prizadevanju, da bi na podlagi topičnih izraznih sredstev odkril specifičnost Pridigarjevega stila in enotnost njegove knjige, to pa nasprotuje definiciji topike, ki ne označuje nekaj individualnega, ampak nekaj skupnega v določenem kulturnem krogu, torej skupni prostor (Gemeinplätze) določenih miselnih in izraznih oblik.

Topika je pri Pridigarju res navzoča; avtor uporablja mnogo izrazov, ki so značilni ne le za celotno izraelsko, ampak tudi za neizraelsko modrostno literaturo. Toda bistvene motive je Pridigar izrazil takó svojevrstno, da so v sedanji obliki pri njem odločilne formulacije, ki niso več topične narave[5]. Takšnih originalnih stilističnih prvin je pri Pridigarju več, kakor se na prvi pogled zdi. Posebno pomembne so antitetične formulacije, ki se jih O. Loretz skoraj ne dotakne. Pri Pridigarju ima antiteza, ki je le delno tradicionalne narave, kakor se kaže predvsem v knjigi Pregovorov, posebno vlogo glede na podčrtavanje motiva »ničnosti« in pomisleka glede tradicionalnih tez. Vendar tovrstne antiteze ne moremo presojati drugače kakor v smislu osnovne antiteze med človekom in med skrivnostnim božjim delovanjem, torej antiteze, ki je vodilo Pridigarjevega skepticizma. Zato bo razprava potekala v naslednjih dveh delih, ki jima bodo sledile sklepne misli:

I. Antitetični paralelizem in izkustvo ničnosti.

II. Nedoumljivost božjega reda v svetu.

---

[2] Glej **Qohelet und der Alte Orient. Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet**, Freiburg—Basel—Wien 1964.

[3] Ta beseda se pojavlja celo 29-krat.

[4] Glej strani 196—212. W. Kayser, **Das sprachliche Kunstwerk**, Bern—München ^{8}1962, 72, opredeljuje **topoi** (iz grške besede **tópos** — »kraj, prostor«) kot ustaljene miselne in izrazne sheme, ki izvirajo iz starejših kultur. Avtorji jih zavestno ali nezavestno uporabljajo in jih bolj ali manj podrejajo svojemu individualnemu stilu. Klasik raziskovanja topike v evropski literaturi je R. Curtius, **Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter**, Bern—München 1969. Glej dalje O. Pöggler, »Dichtungstheorie und Toposforschung«, **Jahrbuch für Aestetik und allgemeine Kunstwissenschaft** 5 (1960) 89—201.

[5] Te formulacije sestavljajo torej specifični Pridigarjev stil, kar je vidno tudi iz definicije stila pri W. Kayserju, n. d., 292: »Stil ist, von aussen gesehen, die Einheit und Individualität der Gestaltung, von innen her gesehen die Einheit und Individualität der Perzepzion, das heisst eine bestimmte Haltung.«

I. Antitetični paralelizem in izkustvo ničnosti

Pridigar vsebuje nekaj primerov antitetičnega paralelizma tradicionalne narave in se z njimi torej najbolj približa modrostnemu izročilu. Nekateri primeri so v neposredni zvezi z motivom »ničnosti«. Tako npr. 2, 26:

On (Bog) daje človeku, ki mu je všeč,
modrost, znanje in veselje;
grešniku pa daje muko, da zbira in kopiči
in potem zapusti tistemu, ki je Bogu všeč.
Tudi to je ničnost in obtežitev duha.

Zaključni stavek o »ničnosti« v modrostni tradiciji trdno zasidrano nasprotje med dobrim (**twb**) in grešnikom (**hwt'**) »pred Bogom« na videz popolnoma razveljavi. Če bi izhajali le iz te perikope, bi morali imeti Pridigarja za grešnikovega pripadnika. Toda že sami drugi primeri tradicionalnega antitetičnega paralelizma pričajo nasprotno. Pridigar je dejansko zagovornik vsega pozitivnega, in to največkrat izraža s pojmom »modrosti«:

2, 14:
Modri ima oči v svoji glavi,
bedak pa hodi v temi.

V nadaljevanju avtor ugotavlja, da oba zadene ista usoda, kar ga prav tako vodi do sklepa »ničnosti« (v. 15). Razumljivo je, da se avtor z ugotavljanjem »ničnosti« ne postavlja na bedakovo stran, ampak na stran modrega. Isto velja za nekatere druge primere antitetičnega paralelizma, samo da motiv »ničnosti« v njih vsaj v neposredni bližini manjka:

7, 4:
Srce modrih je v hiši žalosti,
srce bedakov pa v hiši veselja.

10, 2:
Pamet modrega je na njegovi desnici,
pamet bedaka pa na njegovi levici.

10, 12:
Besede iz ust modrega so polne miline,
bedakove ustnice pa njega samega pogubijo.

Ker je iz konteksta teh analiz jasno vidna Pridigarjeva pripadnost pozitivnemu bloku, je njegovo stališče v prvem navedenem primeru (2, 26) gotovo le navidez drugačno. Vendar pa se o tem lahko prepričamo šele tedaj, če pri presojanju formulacije izhajamo iz osnovnih Pridigarjevih pogledov na človekovo dojemanje njegove lastne usode in dogajanja v svetu. Ker Pridigar vseskozi dvomi, da bi človek s svojo logiko lahko dojel božje delovanje v svetu, hočeš nočeš tudi glede nasprotja »dober« — »grešnik« podleže svojemu teološkemu determinizmu. Njegov problem je v tem, da vidi vse dogajanje v svetu — najsi bo pozitivno ali negativno —

tako zelo določeno od Boga in torej za človeka nedoumljivo[6]. Iz te zavesti človekove nebogljenosti se porajajo njegovi pesimistični sklepi.

Ničnost človekovega bivanja in delovanja je vidna na vseh področjih, zato Pridigar išče za svoja mnoga spoznanja različna izrazna sredstva. Tudi antitetični primeri so glede na obliko zelo različni. Takó v 3, 16 nahajamo svojevrsten primer iz področja pravičnosti:

Na mestu (**mqwm**) pravice je tam hudobija,
na mestu pravičnosti je tam krivica.

Avtor ima pred očmi posamezne primere brezpravnega in protipravnega ravnanja med ljudmi. Naslednji verz govori o božji sodbi nad pravičnimi in hudobnimi ter o »času« (**ʿt**) za vsako dejanje. Ugotavljanje, kaj pomeni ta verz, je zelo težavno, kajti v naslednjih verzih pridejo na površje novi vidiki, ki vodijo do nenavadnega retoričnega vprašanja, ki oporeka antitezi med človekom in živaljo glede usode po smrti:

Kdo ve, ali življenjski dih (**rwh**) ljudi gre navzgor
in ali življenjski dih (**rwh**) živine gre navzdol v zemljo? (3, 21).

Zaradi slabe miselne in formalne povezave med posameznimi verzi je težko ugotoviti, ali med tem in med 17. verzom obstaja vzročna zveza. Vendar to vprašanje ni bistveno, ker je tudi nepovezanost med posameznimi sentencami vseskozi takó običajna, da moramo več ali manj vsak posamezni primer razlagati izhajaje iz osnovne Pridigarjeve drže, ki pride v tem verzu svojevrstno do veljave. Ker pridigar govori iz splošne perspektive »ničnosti«, mu glede na njegovo vero v le tostransko božjo sankcijo ni bilo težko na vprašanje smrti človeka in žival postaviti na isto raven in jima prisoditi isto usodo. Vendar masoreti spričo kasnejših spoznanj glede človekovega posmrtnega življenja (prim. Dan 12, 2) do takšnega izenačevanja niso mogli biti tolerantni in so vprašalno členico **hᵃ** — »ali« razumeli in temu primerno vokalizirali kot samostalniško členico **hā**. S tem so formulaciji dali popolnoma nov smisel: nihče ne pozna po bistvu človekovega duha, ki gre navzgor, in duha živali, ki gre navzdol v zemljo[7]. Ta masoretska vokalizacija je v nasprotju tako s prevodom LXX kakor Vulgate, ki verz prevajata v navedenem smislu[8].

Kako bi človekova ničnost mogla priti bolj do veljave kakor v takšnem niveliziranju človeka z živaljo? Vendar ta skrajni primer ni edini, le da pridejo drugod na površje drugi vidiki in gre v njih za prisojanje iste usode le znotraj človeške vrste. Najlepši takšen primer imamo v začetku 9. poglavja, kjer avtor za poudarek »ničnosti« razveljavi tradicionalne antiteze med »pozitivnim« in »negativnim«:

---

[6] Glej K. Galling, **Die fünf Megilloth. Der Prediger**, Tübingen 1969, 92 sl.: Wie es 3, 16 ff. und 7, 15f. besonders deutlich bezeugen, bestreitet Qohelet eine dem Menschen begreifliche Logik im Lebensschicksal. Dergestalt muss man die Kennzeichnung der beiden Menschentypen in 26 mit Qohelets Grundthese von der Unbegreiflichkeit Gottes und der Undurchsichtigkeit seines Handelns zusammen sehen. Der eine gefällt Gott, der andere missfällt ihm.

[7] Prim. K. Galling, n. d., 97.

[8] Glej Vulgato: »Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum / et si spiritus iumentorum descendat deorsum?«

Vse se pripeti enako vsem:
enaka usoda za pravičnega in krivičnega,
za dobrega in hudobnega[9],
za čistega in nečistega,
za tistega, ki daruje, in tega, ki ne daruje,
enako dobremu kakor grešniku,
temu, ki prisega, kakor temu, ki ne prisega (9, 2).

V tej polarizaciji je viden namenski popravek tradicionalnega prepričanja, da med človekovim pozitivnim zadržanjem in pozitivno usodo oziroma negativnim zadržanjem in negativno usodo obstaja vzročna zveza. V njej se kažejo izsledki Pridigarjevega opazovanja, njegovega izkustva, in predstavljajo povzetek njegove misli. To vidimo tudi iz nekaterih primerov antitetičnega paralelizma, v katerih se tradicionalne antiteze diametralno križajo. Pridigar ne le opaža primere, ki pričajo za enako usodo nasprotnih si tendenc, ampak celo primere, da se hudobnežu in neumnežu godi boljše kakor dobremu in modremu. S temi primeri avtor gotovo ne namerava uveljaviti novih pravil, ampak spodbija le absolutno vrednost starega pravila. Njegov pomislek dobi toliko večjo veljavo, čim več križajočih se primerov mu izkustvo posreduje. Ker znotraj stare zaveze podobnih formulacij ni, so le-te toliko bolj pomembne[10]. V 7, 15 se pojavi naslednji primer:

Je pravičnik, ki se ugonobi kljub svoji pravičnosti,
a je tudi hudobnež, ki dolgo živi kljub svoji hudobiji.

V naslednjih dveh verzih je že jasno viden namen navedbe tega kri žanja. Avtor svari takó pred pretirano pravičnostjo in modrostjo kakor tudi pred pretirano hudobijo in neumnostjo, ne da bi seveda prezrl bistveno prednost modrosti pred neumnostjo in pravičnosti pred krivico. V naslednjih treh primerih križajočih se antitez je namen nekoliko drugačen. Gre namreč za neposreden poudarek »ničnosti«, ki stoji pred sentencami ali za njimi:

8, 14:
Je ničnost, ki se zgodi na zemlji:
so pravični, ki se jim godi, kakor da bi delali hudobno;
in so brezbožni, ki se jim godi, kakor da bi delali pravično.

8, 10:
In tako sem videl, da so hudobni
imeli pogreb in so šli (k miru),
medtem ko so tisti, ki so delali dobro,
morali proč iz svetega kraja in so bili pozabljeni v mestu.
Tudi to je ničnost.

[9] V hebrejskem tekstu obstaja le beseda **twb** — »dobri«, ki glede na ostale pare pozitivnega in negativnega po vsej verjetnosti priča, da je izpuščen nasprotni pojem **r'** — »hudobni«, kakor je razvidno tudi iz LXX in Vulgate.

[10] Vsaj do neke stopnje podobni primeri obstajajo v grški gnomiki. Prim. J. Pedersen, »Scepticisme israélite«, **Revue d'histoire et de philosophie religieuses** 10 (1930) 348 sl.; K. Galling, n. d., 107 sl.

10, 5—7:

Je zlo, ki sem ga videl pod soncem,
pomota, ki prihaja od vladarja:
bedaka postavljajo na visoka mesta,
plemeniti pa sedijo v nižini;
videl sem hlapce na konjih
in kneze, ki so hodili peš kakor hlapci[11].

II. Nedoumljivost božjega reda v svetu

Križajoče se antiteze so najmočnejše izrazno sredstvo Pridigarjevega vsesplošnega skepticizma glede dogajanja v svetu. Ker so njegovi pomisleki skoraj redno naperjeni proti tradicionalnim tezam, ki jih označuje trdna vera v božje delovanje v svetu in s tem v zvezi jasen optimizem, nastane vprašanje, kako je s Pridigarjevo vero v eksistenco Boga in v njegovo delovanje v svetu.

Pri reševanju tega vprašanja bo prav tako treba izhajati iz celotne Pridigarjeve duhovne drže, ki je v posameznih sentencah največkrat le implicite izražena. Vendar obstaja nekaj izrecnih formulacij glede misli o božji dejavnosti, glede njegovega skrivnostnega delovanja v svetu in glede človekovega razmerja do njega. Ko npr. avtor spregovori o svojem zelo negativnem izkustvu o ženski (7, 26), zaključuje popolnoma v tradicionalnem antitetičnem smislu:

Kdor je Bogu všeč, ji ubeži,
kdor pa greši, se ujame v njej.

Isto negativno izkustvo vodi Pridigarja do še bolj pomembnega sklepa:

Glej, samo to sem ugotovil,
da je Bog ljudi ustvaril iskrene,
a oni iščejo mnogo spletk (7, 29).

Glede vere v obstojnost Boga Pridigar torej nima problemov. Le-ta pride večkrat bolj ali manj neposredno do veljave. Toda kakšna so Pridigarjeva spoznanja glede razmerja med Bogom in človekom? Izhodišče za reševanje tega vprašanja nam nudi opis razmerja med božjim delovanjem v svetu in med človekovim dojemanjem tega delovanja, 3, 10—11:

[11] Podobne križajoče se antiteze nehajamo v tako imenovanih Ipu-werjevih svarilih iz egiptovske literature (napisanih v času 1350—1100 pred Kr.). Tekst izraža kritiko nad preteklo in trenutno administracijo v Egiptu:
Zakaj plemenitniki žalujejo, medtem ko se ubogi veseli ... (II)? Zakaj so otroci plemenitnikov vrženi na ceste? Tisti, ki nekaj zna, govori: »da (tako je)«, neumni pa govori: »ne (ni tako)« ... (III).
Glej, žene plemenitkov so zdaj nabiralke in plemenitniki so v delavnici. A tisti, ki nikoli ni spal na deski, imajo zdaj posteljo ...
Glej, lastniki svečanih oblek so zdaj v cunjah. A tisti, ki nikoli ni zase tkal, ima zdaj dragoceno platno (VII).
Glej, žene plemenitnikov postajajo lačne, a kraljevi možje so nasičeni s tem, kar so pridelali (X).
Glej v J. B. Pritchard, **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Third Edition with Supplement**, Princeton 1969, 441—443.

Videl sem nadlogo, ki jo je Bog dal
ljudem, da se mučijo z njo.
Vse je naredil lepo ob svojem času (°t);
tudi večnost jim je položil v srce,
samo da človek ne more doumeti dela,
ki ga je Bog naredil od začetka do konca.

Ta antiteza je brez dvoma ključnega pomena za razumevanje celotne Pridigarjeve problematike. V njej se je utelesila njegova stiska v zvezi z njegovim doživljanjem antiteze med Bogom oziroma med njegovim delovanjem »od začetka do konca« in med človekom, ki mu je vse to skrivnostno božje delovanje popolnoma prikrito. V tem doživljanju koreninijo vsi njegovi zaključki »ničnosti« glede človekovega prizadevanja. Verjetno je treba tudi antitetično formulo v 5, lb razumeti iz tega vidika: »...zakaj Bog je v nebesih, ti pa si na zemlji«.

Osnovna antiteza med Bogom in človekom, ki je le tu in tam izrecno formulirana, je vodilo Pridigarjevega razmišljanja. Zato so nadaljnji teksti, ki nakazujejo to problematiko, toliko bolj pomembni, zlasti če so sami na sebi premalo jasni in jih moramo presojati iz celotnega Pridigarjevega miselnega konteksta. Takšen primer je njegova slavna perikopa o »času« v 3, 1—8 (prim. tudi 3, 17), ki brez dvoma stoji v neposredni vzročni zvezi s pravkar navedeno formulacijo v 3, 10—11. Perikopa se glasi:

Vse ima svoj čas
in vsak opravek ima svojo uro pod nebom:
je čas rojstva in čas umiranja,
čas, da se sadi in čas, da se vsajeno izruva,
čas ubijanja in čas ozdravljanja,
čas podiranja in čas zidanja,
čas jokanja in čas smejanja,
čas žalovanja in čas plesanja,
čas za metanje kamenja in čas zbiranja kamenja,
čas objemanja in čas, ko se zdržiš objemanja,
čas pridobivanja in čas izgubljanja,
čas zbiranja in čas razmetavanja,
čas trganja in čas šivanja,
čas molčanja in čas govorjenja,
čas ljubezni in čas sovraštva,
čas vojne in čas miru.

14 nasprotnih si primerov ponazarja smisel začetnega stavka: »Vse ima svoj čas...« Gre za poudarek, da je vedno mogoče storiti le eno dejanje če bi naj torej človek smiselno uravnaval svoje ravnanje, bi se moral zavedati, da ima vsako dejanje »svoj čas«[12]. Nasprotujoči si pari bi sami po sebi sestavljali meristično izrazno sredstvo v smislu poudarka »vsega«. Toda pojem »časa«, ki je v perikopi središčnega pomena, skrajnosti ne

[12] Prim. G. von Rad, **Weisheit in Israel**, Neukirchen 1970, 182; K. Galling, »Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets«, **Zeitschrift für Theologie** und Kirche 58 (1961) 1 sl.

povezuje, temveč jih izključuje: za vsako dejanje je določen njegov lasten čas, ki je torej različen od časa drugega dejanja. Takó se nasprotne besede v parih izključujejo med seboj prav glede na čas. O tem, da ima vsako dejanje svoj čas, nam spričuje izkustvo. Ni vsako dejanje enako uspešno in torej ni vedno zadet pravi čas. Zato ni čudno, da je vprašanje »pravega časa« tudi sicer v stari zavezi, zlasti v modrostni literaturi, izredno pomembno[13].

Čas, ki človeku postavlja meje, je tudi po Pridigarjevem mnenju določil Bog, a največkrat ostane človeku prikrit. To dejstvo poraja v njem duševno stisko, ki pride izrecno do veljave tudi v 8, 17 in v začetku 9. poglavja. 8, 17 se glasi:

Tedaj sem videl vse božje delovanje:
človek ne more doumeti delovanja,
ki se vrši pod soncem;
kadarkoli se človek trudi, da ga preišče,
ga vendar ne doume;
in četudi modri misli, da ga pozna,
ga vendar ne more doumeti.

Občutek stiske v zvezi z zavestjo človekove omejenosti pride različno do veljave. V njej ima najbrž svoje korenine tudi formulacija, ki poudarja nasprotje med človekom in svetom:

En rod odide in drugi rod pride,
a zemlja ostane za vedno (1, 4).

Sklep

Pridigarjevi pesimistični pogledi na človekovo dojemanje božjega delovanja v svetu so znotraj stare zaveze nekaj izjemnega. Nekateri drugi pisatelji so antitezo med Bogom in človekom vsaj izrecno še bolj podčrtali, pa so njihovi pogledi na človekov odnos do božjega reda vendarle optimistični. Kje so razlogi za to razliko?

Kaže, da pogojujejo razlike različna izhodišča in ne le različna intenzivnost izkustva. Drugi pisatelji so antinomije v svetu premagovali z vero v Boga, ki posega v svetovni red in s človekom vzpostavlja dialog. Pridigar pa ostaja vse preveč ujet v svet in v antinomije v njem. Njegov Bog je premalo Bog zgodovine in torej ni »njegov« Bog. Če torej pri njem ne moremo govoriti o krizi vere v Boga kot takšnega, lahko govorimo o krizi v osebnega Boga[14]. V Pridigarju govori bolj splošni orientalni kakor spe-

[13] Glej Job 5, 26:
V zreli starosti greš v grob
kakor se žitna kopica pospravlja ob svojem času.
Jer 8, 7:
Celo štorklja pod nebom pozna svoj čas (mwʿd),
golob, lastovka in žerjav se drže časa (ʿt) svojega prihoda, moje ljudstvo pa ne pozna Gospodove pravice.
Ezek 16, 8 govori o »času ljubezni«; Preg 15, 23; 25, 11 in Sir 4, 23 o »besedi o pravem času« itd.

[14] Prim. A. Lauha, »Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet«, **Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Professor H. H. Rowley**, Leiden 1969, 183—191.

cifično izraelski duh, kar ne preseneča več, če resno upoštevamo npr. močan feničanski vpliv na Pridigarja.[15] Spričo tega tudi ne preseneča, da je tekst v kasnejši zgodovini doživljal določene spremembe.

Pomanjkanje zgodovinske perspektive pride toliko bolj do veljave, če Pridigarjevo razmišljanje o »času« primerjamo s teologom zgodovine, prerokom Izaijem, ki je v slavni perikopi 28, 23—29 spregovoril o čudovitem božjem načrtu, ki se kaže v določanju pravega časa, ki ga človek odkriva tako rekoč na vsakem koraku:

Prisluhnite in čujte moj glas,
pazite in čujte mojo besedo!
Mar oratar vse dni orje, da bi sejal,
mar vedno brazda in brana svojo njivo?
Ni li tako: ko poravna njeno površino,
raztrosi koper, poseje kumino,
dene po vrsti pšenico in ječmen
kot poseben del in pirjevico na robu?
Ta, ki ga poučuje o pravem ravnanju,
je njegov Bog, ki ga uči.

Kajti koper se ne mlati s sanmi,
tudi se ne vlači po kumini vozno kolo,
ampak s palico se otepa koper in s šibo kumina.
Ali se krušno žito drobi?
Ne, kajti ne mlatijo neprestano
in ne ženejo čezenj voznega kolesa in konjev,
da ga ne zdrobijo.
Tudi to prihaja od Gospoda nad vojskami.
Čudovit je njegov načrt,
velika njegova modrost.

Povzetek. JOŽE KRAŠOVEC: STILISTIKA ANTITEZE IN IZKUSTVO NIČNOSTI PRI PRIDIGARJU

Pridigar vsebuje več različnih oblik antiteze. Najbolj opazni so primeri antitetičnega paralelizma, ki jih poznamo iz drugih modrostnih tekstov stare zaveze. Vendar so za Pridigarja bolj značilne križajoče se antiteze, ki poudarjajo ravno nasprotno kakor tradicionalne antiteze in predstavljajo torej Pridigarjevo lastno izkustvo. Posebno pomembne so antitetične formulacije, v katerih je izraženo nasprotje med Bogom in človekom. V ozadju je po eni strani mogoče opaziti naziranje, da Bog določa vse dogajanje v svetu, po drugi pa, da človek božjega reda in zato tudi »časa« svoje lastne aktivnosti ne more spoznati. Iz te zavesti se poraja občutek stiske, ki je največkrat izražena z značilno besedo **hbl** — »ničnost«.

[15] Prim. M. Dahood, »Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth«, **Biblica** 33 (1952) 30—52. 191—221. Na podlagi Dahoodovih lingvističnih kriterijev prihaja W. F. Albright v svoji razpravi »Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom«, **Wisdom in Israel and in the Ancient Near East**, 1—15, do sklepa, da je avtor knjige vpliven Jud, ki je živel nekje v južni Feniciji okrog 300 pred Kristusom. Spričo tega pisana oblika knjige izdaja feničanski vpliv v pravopisu, oblikoslovju, besednem zakladu, sintaksi in vsebini (stran 15).

Zusammenfassung. JOŽE KRAŠOVEC: STILISTIK DER ANTITHESE UND DIE ERFAHRUNG DER NICHTIGKEIT IM BUCHE QOHELET

Qohelet enthält verschiedene Formen der Antithese. Auffallend sind zuerst einzelne Beispiele des antithetischen Parallelismus, welche schon aus anderen alttestamentlichen Weisheitstexten bekannt sind. Charakteristischer für ihn sind jedoch die sich überschneidenden Antithesen, die genau das Gegenteil von traditionellen Antithesen ausdrücken und daher die eigene Erfahrung Qohelets darstellen. Besonders bemerkenswert sind antithetische Formulierungen, in welchen der Gegensatz zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck kommt. Es liegt ihnen einerseits die Auffassung zugrunde, dass Gott alle Geschehnisse in der Welt bestimmt, und andererseits, dass der Mensch die Setzungen Gottes und daher auch die »Zeit« seiner eigenen Aktivität nicht erkennen kann. In diesem Bewusstsein liegt die Ursache seiner Mühsal, die ihren Ausdruck im Wort **hbl** »Nichtigkeit« findet.

Résumé. JOŽE KRAŠOVEC: LE STYLE ANTITHÉTIQUE ET L'EXPÉRIENCE DE LA VANITÉ DE TOUTES CHOSES CHEZ QOHÉLET

Dans le livre de Qohélet on trouve plusieures formes d'antithèse, les plus frappantes étant celles du parallelisme antithétique, que l'on trouve par ailleurs dans d'autre livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Qohélet se sert volontiers des antithèses croisées pour accentuer juste le contraire de l'antithèse traditionnelle, ce qui représente son expérience propre. Très importantes sont les formules antithétiques où s'exprime l'antagonisme entre Dieu et l'homme. Il apparait que c'est Dieu qui mène l'histoire du monde et que l'homme ne peut pas connaître le plan divin, c'est pourquoi il lui est également impossible de reconnaître l'heure de son activité. De cette expérience surgit une impression de détresse qui s'exprime le plus souvent par le mot »**hbl**« — vanité.

Anton Strlè

BISTVO SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA

Staro načelo vseh prevratnežev je: Če hočeš razbiti kak stan in ga vreči na tla, da ne bo več mogel opravljati svoje naloge, potem moraš doseči, da bo postal negotov samega sebe, da ne bo več dobro vedel, zakaj sploh je tukaj, kaj je njegova »identiteta«.

To velja tudi glede duhovnikov in duhovništva. Če kdo sploh ne ve, kaj pravzaprav jé duhovništvo, ali pa mu je bistveno jedro duhovniške službe le nekaj meglenega in nejasnega, nekaj problematičnega, bo nujno izgubil delovni polet in postal globoko nesrečen, če je že duhovnik; če pa še ni, pač pa je šele na poti, bo o prvi priliki poiskal drugo pot, pa naj je

* Razprava je bila uporabljena za referat 4. avgusta 1976 v Splitu v okviru 4. simpozija o duhovniški duhovnosti, ki ga je organiziral svet za kler pri Jugoslov. škofovski konferenci.

bil še takó dolgo prepričan, da ga Bog kliče v duhovništvo. Čemú bi neki žrtvoval svoje življenje poslanstvu, kateremu ne vidim pravega smisla? »Če ni nikakršne koristi od tega, ko preprosto opravljam svoje duhovniško delo, potem se moram lotiti pač česa drugega.«[1] Res danes nekateri radi govorijo o »tveganju« in mislijo, da se s tem približajo miselnosti mladih ljudi. Toda, če ima kdo vtis, da ladja sploh ne ve, kam je namenjena in je prav zaradi tega na tem, da se bo potopila, tedaj tudi mlad človek ne bo maral s tako ladjo na pot, če je le pameten.

Ne glede na celo vrsto vprašanj, ki se nam ob tem odpirajo, moremo posebej glede novih duhovniških poklicev ponoviti za kardinalom Garronom: »Koliko poklicev je bilo zadušenih že v kali zaradi toliko nepremišljenega govorjenja o tej stvari, govorjenja, ki je napravljalo vtis ali prepričanje, da — in to kljub koncilu in sinodi — Cerkev sv. Vincencija Pavelskega, sv. arškega župnika ali sv. Janeza Boska še ne ve, kaj je duhovnik!«[2]

Vsekakor je nedvomno zelo pomembno nekoliko od bliže pogledati, kaj je bistvo službenega duhovništva. Storili bomo to v naslonitvi na nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora in škofovske sinode iz l. 1971 (Šks), v naslonitvi na nauk Cerkve ne le sv. arškega župnika, ampak tudi bl. Leopolda Mandića in bl. Maksimiljana Kolbeja ter božjih služabnikov Martina Slomška in Friderika Baraga. Potrebno se zdi, da se v I. delu najprej ustavimo nekoliko ob Kristusovem duhovništvu in ob deležnostnem duhovništvu celotne Cerkve; takó bomo v II. delu iz vloge, ki jo ima službeno duhovništvo v odnosu do Kristusovega duhovništva in do duhovništva vseh udov Cerkve, laže in jasneje videli, kaj je za službeno duhovništvo najodločilnejše in zato v resnici njegovo bistvo.

I. KRISTUSOVO DUHOVNIŠTVO IN DUHOVNIŠTVO CELOTNE CERKVE

1. Kristusovo duhovništvo kot vsebina vsakega novozaveznega duhovništva

Najprej je pomembno, da pravilno dojamemo absolutno edinstvenost in novost, ki jo je prinesel Kristus s svojim vesoljnim odrešenjskim poslanstvom in delom. Novozavezno duhovništvo je mogoče razumeti samo iz Kristusove skrivnosti, ki je hkrati skrivnost Cerkve. V novi zavezi ni mogoče priznati nobenega drugega veljavnega duhovništva razen tistega, ki pripada Kristusu ali pa je zgolj deležnost pri Kristusovem duhovništvu ter v vsakem trenutku po vsej svoji vsebini in moči odvisno od njega. Kristus je — pravi sinoda — »z darovanjem samega sebe izvršil najvišje in edino duhovništvo; takó je dopolnil in presegel vsa obredna duhovništva in daritve stare zaveze, pa tudi poganska; svoji daritvi je pridružil vso človeško bedo in daritve vseh časov, tudi napore tistih, ki trpijo zaradi pravice, ki jih muči vsakodnevna zla usoda... Jezus je nesel na križ vse naše grehe in nas je, ko je vstal od mrtvih in postal Gospod vsega (prim. Flp 2, 9—11), spravil z Bogom ter postavil temelj Cerkvi, božjemu ljudstvu nove zaveze« (Šks I, 1, 1: AAS 903 s). Malo naprej pravi sinoda: »Ko govorimo

[1] J. Daniélou v konferenci v Arsu, 4. 8. 1970, v: DC 52 (1970) 978—981, tu 978.
[2] Kardinal G. M. Garone v »Esprit et Vie«, 3. 1. 1974, nav. G. Daix, Les séminaires ont-ils fait leur temps, v: L'Homme nouveau, 5. 5. 1974, 3.

o Kristusovem duhovništvu, moramo imeti pred očmi edinstveno resničnost, ki je brez primere in vključuje preroško in kraljevsko službo učlovečene božje Besede« (Šks I, 1, 3).

Kristus ne izhaja iz duhovniškega rodu, marveč je po telesu iz Davidovega rodu (Rimlj 1, 3); vendar se izkazuje kot izpolnitev in hkrati preseženje tistih idej o kralju, duhovniku in preroku, ki določajo Izraelovo zgodovino. Čeprav se Jezus skupaj s svojimi učenci udeležuje tempeljskega bogoslužja, kljub temu ne sprejme iz tega bogočastja prav ničesar, kar bi nato vgradil v svojo ustanovo, ki je Cerkev. Jezus sicer ne odpravlja Mojzesove postave, vendar jo dopolnjuje takó, da to pomeni konec do tedaj veljavne obredne postave (prim. Apd 15, 6—29), pa tudi konec slehernega samostojnega zgolj človeškega duhovništva (prim. Hebr 7, 18—25; 8, 13; 9, 8—17).[3]

Izmed novozaveznih spisov samo eden prideva Kristusu naslov »hiereus« in »archiereus« (duhovnik, veliki duhovnik) ter opisuje Kristusovo delo v duhovniških kategorijah. A prav ta spis, namreč pismo Hebrejcem, zelo naglaša razlike Kristusovega duhovništva od vsakega drugega duhovništva in nam prav s tem omogoča bolje razumeti, zakaj drugi spisi nove zaveze o Kristusovem duhovništvu molče. Staro bogočastje je bilo obredno, zunanje, konvencionalno; vsekakor je bilo táko, da je človek daroval živali ali kaj drugega, kar je potreboval za vzdrževanje svojega življenja; ni pa daroval res samega sebe in svojega življenja. Nasproti temu postavlja pismo Hebrejcem realno, osebnostno, eksistencialno bogočastje, kakršno je začel Kristus. Staro pojmovanje je duhovništvo povezovalo z negativnim posvečenjem, ki se je izvrševalo z obrednimi ločevanji. Nasprotno pa je Kristusovo posvečenje nekaj bistveno pozitivnega; pridobljeno je — če se naj ne ustavljamo ob hipostatičnem zedinjenju — in se uveljavlja v konkretni eksistenci, v globoki življenjski daritvi brezpogojnega spolnjevanja božje volje.

Dojetje te radikalne razlike Kristusovega duhovništva od vsakega drugega duhovništva je kristjane nagnilo, da v prvem času sploh niso uporabljali duhovniško-daritvenih izrazov. Šele pozneje so postali bolj občutljivi za to, da je Kristusova skrivnost **tudi dovršitev starozaveznega bogočastja,** duhovništva in daritev; takó so začeli uporabljati stare kategorije, le da so pri tem z vso močjo naglašali razlike.[4]

Pri starem bogočastju poudarja pismo Hebrejcem zlasti obstoj raznih ločenosti: najprej ločenost med ljudstvom in velikim duhovnikom, ki edini more stopiti v svetišče; dalje ločenost med duhovnikom in darovano žrtvijo, saj duhovnik ne more darovati samega sebe, zato daruje kot žrtev nerazumno žival, žrtev pa ne more darovati sama sebe, temveč jo daruje duhovnik; končno je tukaj še ločenost med žrtvijo in Bogom, kajti daritvena žival ne more doseči resničnega zedinjenja z Bogom.

V Kristusu pa so odslej **odpravljene vse te ločenosti.** Kristusu ni treba iskati žrtve zunaj sebe, marveč daruje prav sam sebe. Namesto nerazumne živali je Kristus daroval Bogu svojo osebno poslušnost, ljubečo pokorščino,

[3] Prim. J. Auer, v: J. Auer — J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik VII, Pustet, Regensburg 1972, 298—301.

[4] O tem več J. M. R. Tillard OP, La »qualité sacerdotale« du ministère chrétien, v: NRTh 95 (1973) 481—514.

ki je šla prav do kraja, do najsramotnejše smrti navideznega hudodelca (Hebr 7, 27; 9, 14. 25; 10, 5—10; Flp 2, 8). Jezus ni iskal simboličnih, konvencionalnih obredov, marveč je vzel svojo lastno eksistenco pred Bogom tako, da je do kraja in z največjo velikodušnostjo izpolnil Očetov večni načrt odrešenja in prenovitve človeštva in vesoljstva. V Kristusu je torej odpravljena ločenost med **duhovnikom in žrtvijo;** prav takó ločenost **med (daritvenim) bogočastjem in življenjem;** in še tretje: ta daritev, to je spolnitev vse božje volje, preoblikuje — s poveličanim vstajenjem in z vnebohodom — Kristusovo človeško naravo in jo popolnoma zedini z Bogom. Tako je Kristus odstranil razdaljo in ločenost med **žrtvijo in Bogom,** med **daritvenim duhovnikom in Bogom,** hkrati pa tudi še zadnjo ločenost — ločenost med **duhovnikom in ljudstvom.** To zadnje zaradi tega, ker je bila Kristusova daritev dejanje največje solidarnosti z ljudmi, dejanje, v katerem je Kristus kot glava in predstavnik vsega človeštva sprejel nase smrt ljudi kot grešnikov. In vsem omogočil, da »po novi in živi poti vstopimo v svetišče« (Hebr 10, 19. 20), ki je navsezadnje Bog sam (prim. Raz 21, 22).[5]

Z odstranitvijo teh ločenosti se je položaj ljudi pred Bogom globoko, bistveno spremenil. Postavljen je bil obenem »temelj Cerkvi, novozaveznemu božjemu ljudstvu« (Šks I, 1, 1), ki naj bi kot »sveto, kraljevo duhovništvo« s svojimi »duhovnimi daritvami« novega življenja (prim. 1 Pet 2, 9, 5) sredi sveta oznanjalo vélika božja dela in se takó v moči Kristusovega duhovništva uveljavljalo kot »vesoljni zakrament odrešenja« (C-LG 48, 2; CS—GS 45, 1) za vse človeštvo in célo vesoljstvo. — Tako naj zdaj na kratko označimo »skupno duhovništvo« vseh udov velikega duhovnika Kristusa.

2. Skupno duhovništvo celotne Cerkve

Cerkev ima svoj izvor in svoje stalne korenine v dejavnosti, ki je bila bistveno duhovniška, z Bogom združujoča; posebno še v najvišjem, edinstvenem duhovniškem dejanju, v Kristusovi daritvi na križu. Zato lahko rečemo, da je bistveno duhovniška tudi Cerkev.[6] Celotna Cerkev je poklicana, da razglaša in napravlja dejavno navzočo velikonočno skrivnost, veselo odrešenjsko oznanilo Jezusa Kristusa, učlovečenega božjega Sina, ki je umrl in vstal in bo ob koncu časov zopet prišel, da do kraja uveljavi vstajenjsko zmago nad smrtjo in slehernim zlom ter izvede obljubljeno prenovitev vesoljstva (prim. C-LG 48; CS—GS 18, 2; 22, 6). Koncil pravi: »Kristusovega duhovništva so različno deležni tako služabniki svetišča kakor verno ljudstvo« (C—LG 62, 2). Verniki laiki so še posebej poklicani, »da po njih Cerkev postaja pričujoča in dejavna na tistih krajih in v tistih okoliščinah, kjer more Cerkev samo po njih postati sol zemlje« (C—LG 33, 2).

Sv. pismo nove zaveze jasno kaže, da je zaradi Kristusove daritve **ograja med ljudstvom in Bogom odpravljena.** Vsi verniki imajo zdaj pravico, približati se Bogu, pravico, ki je bila nekoč pridržana samo vélikemu duhovniku. Celo višjo pravico imajo; kajti veliki duhovnik ni mogel stopiti v svetišče vsak trenutek; to je smel storiti le enkrat v letu, v obhajanju slo-

[5] Prim. A. Vanhoy SJ, Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapports, v: NRTh 97 (1975) 193—207, tu 193—195; M. Schmaus, v: Schmaus (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960, 56 sl.

[6] Prim. kardinal J. Höffner, v: DC 53 (1971), 959 sl.

vesnega obreda sprave (3 Mojz 16, 2; Hebr 9, 7). Kristjani pa niso podvrženi nobeni taki omejitvi; vstop v svetišče nebes jim je vedno odprt. — Seveda gre za stvarnost, ki so ji bili starozavezni obredi le senca (prim. Hebr 8, 5; 10, 1). »Ker smo iz vere opravičeni, imamo mir z Bogom po našem Gospodu Jezusu Kristusu, po katerem smo z vero dobili tudi dostop v to milost, v kateri stojimo, in se ponašamo z upanjem na slavo božjo,« piše sv. Pavel (Rimlj 5, 1. 2). Isto, a z drugačnimi izrazi in še jasneje pove apostol, ko pravi, da verniki sestavljajo vsi skupaj božje svetišče (1 Kor 3, 16; prim. 6, 19; Ef 2, 22; 1 Pet 2, 5) in da imajo vsi po Kristusu« v enem Duhu dostop k Očetu« (Ef 2, 18; prim. 3, 12).

Pismo Hebrejcem še razločneje namiguje na bogoslužje spravnega dne in naglaša nasprotje do starozevaznih omejitev. Polno svobodo (parrhesia) imamo, »da z Jezusovo krvjo vstopimo v svetišče po novi in živi poti, ki nam jo je odprl« Kristus s svojim daritvenim prehodom v poveličano življenje pri Očetu (Hebr 10, 19—22; prim. 7, 25).

Sveto pismo nove zaveze vse kristjane brez razlike vabi k **daritvam nove vrste.** V upodobitvi po Kristusu in v povezanosti z njim naj ne darujejo kakih konvencionalnih obredov, temveč svoje lastno življenje v iskanju in spolnjevanju konkretne božje volje (prim. 12, 1.2; Flp 2, 8; Rimlj 5, 19; Hebr 10, 7—10. 36; 13, 21). Naj darujejo »duhovne daritve« (1 Pet 2, 5), zavržejo sleherno hudobijo in se oklenejo dobrih del (1 Pet 1, 22—2, 12). Kristjanovo bogočastje torej ne obstoji v materialnih obredih, marveč v daritvah, ki so hkrati **duhovne in realne,** to se pravi v daritvah, ki izhajajo iz globine duše, poslušne Svetemu Duhu, in ki se raztezajo na vse življenje in vse odgovornosti, osebne, družinske, socialne, narodne in mednarodne.

Sv. Pavel tega vidika vsakega krščanskega življenja ne označuje z izrazom **»duhovništvo«.** Saj niti za Kristusa ne uporablja te besede. Tudi pismo Hebrejcem ne pravi izrečno, da so kristjani »duhovniki«, čeprav jim pripisuje duhovniške pravice; pač pa stori to vključno, ko izjavlja, da so kristjani postali deležni Kristusa (3, 14), kar v miselni zvezi pomeni, da so postali deležni Kristusovega duhovništva (prim. 2, 17; 3, 1; 10, 14; 2, 10; 5, 9; 7, 28).[7]

Izrecno označuje kristjane kot »duhovnike« knjiga Razodetja (1, 6; 5, 10; 20, 6). Zlasti pa je ta misel bogato podana v prvem Petrovem pismu (2, 4.5; 2, 9). Tu je najprej navedena realna, eksistencialna daritev Jezusa Kristusa, ki so ga ljudje zavrgli, a ga je Bog poveličal; nato pa je izražena poklicanost kristjanov, da opravljajo podobne daritve — ne obrednih, marveč »duhovne«, to je pod vplivom božjega navdihovanja izvršene realno-življenjske daritve. Realnemu Kristusovem duhovništvu torej ustrezno realno duhovništvo vseh živih kamnov »duhovne hiše« (2, 5; prim. Hebr 3, 5), katere vogelni kamen je Kristus.

Vsa svetopisemska mesta pa, ki kakorkoli govorijo o »skupnem duhovništvu«, imajo vedno pred očmi kristjane v **množini,** kot skupnost. **Nikdar ne** gre tukaj za **individualno duhovništvo,** marveč v polnem pomenu **skupno** duhovništvo, za duhovništvo celotnega Kristusovega telesa, ki je Cerkev. Beseda »hierátеuma«, ki je tukaj uporabljena, nima nikoli abstraktnega pomena, nikoli ni ime za abstraktno vzeto lastnost ali dostojanstvo; vedno

[7] Prim. A. Vanhoy, n. d., 196—200; J. Auer, v op. 3 n. d., 296—302; zlasti obširno Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat, 2. éd., Paris 1954, posebno 160—250.

je to konkretna beseda, ki kaže na **skupnost ali organizem »duhovnikov«**. Beseda tudi nima antikultne, antilevitske osti sploh; s spiritualiziranjem duhovništva in daritve nikakor ni odklonjena sleherna, tudi ne zunanja daritev — zlasti ne sodarovanje evharistične daritve, ki takó in tako nikdar ne more biti zgolj obredna daritev. Gre le za nasprotje do starozaveznih daritev, ki so zdaj z eno samo Kristusovo daritvijo vse prežene.[8]

Hkrati pa sv. pismo povsod, kjer govori o skupnem duhovništvu Cerkve — ali neposredno ali pa v miselni zvezi — zelo jasno uči, da so **kristjani sposobni uresničiti to svoje duhovništvo izključno le v zedinjenju s Kristusom in vedno samo v odvisnosti od njega.** Le v združenju s Kristusovim sredniškim duhovništvom in z njegovo odrešenjsko daritvijo morejo svoje življenje dvigniti prav do Boga in svojo konkretno eksistenco odpreti za preoblikujoče božje delovanje (prim. Hebr 9, 14; 7, 25; 13, 15.21; Ef 2, 18; 3, 12; Rimlj 5, 1; 1 Tim 2, 5). Cerkev je v svoji celoti »duhovniško ljudstvo« samo v odvisnosti od Kristusovega duhovništva in more svoje »odrešenjsko poslanstvo« sredi sveta izvrševati le v Kristusovem imenu in njegovi moči in se nikdar ne more in ne sme zapreti vase (Šks I, 4, 1 in 4; AAS 905 s). — In ravno na tem mestu se neposredno postavlja pred nas vprašanje, kaj je bistvo službenega duhovništva.

II. VLOGA SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA V ODREŠENJSKI SKRIVNOSTI KRISTUSA IN CERKVE

Vnaprej je izključeno, da bi bistvo službenega duhovništva mogli zares ustrezno povzeti v kakršnokoli abstraktno definicijo; saj ima svoje korenine v docela nadnaravni skrivnosti odrešenja. Rajši si zastavimo bolj jasno vprašanje: Kaj je po nauku koncila in škofovske sinode iz l. 1971 bistvena in nepogrešljiva vloga službenega duhovništva v uresničevanju poslanstva, ki ga ima celotna Cerkev kot »vesoljni zakrament odrešenja«. Pri tem je pač najbolje, če svoj pogled naravnamo v tri smeri: 1. na Kristusa kot edinega vélikega duhovnika nove zaveze in vesoljnega srednika; 2. na Cerkev in skupno duhovništvo vseh njenih udov; 3. na duhovniško službo glede na učiteljsko, posvečevalno in vodstveno poslanstvo.

1. Službeno duhovništvo kot »zakrament« Kristusovega sredništva

Kristusovo duhovništvo je po svojem bistvu sredništvo med Bogom in ljudmi. To sredništvo se uveljavlja v dveh smereh: v smeri navzdol se po Kristusu Bog sam podarja človeku in ga s tem odrešuje ter priteguje v neizrekljivo polnost in srečo svojega troedinega življenja; v smeri navzgor pa se po Kristusu človeštvo z vsem svojim življenjem dviga k Bogu in ga poveličuje z vrednim češčenjem. Ravno tukaj ima po nauku koncila in sinode svoje mesto in svojo nalogo službeno duhovništvo. Po njem naj bi na ravni zgodovinske vidnosti, primerne človeku kot zgodovinsko-telesnemu bitju, Kristus do konca časov nadaljeval svoje sredništvo. S postavitvijo službenega duhovništva je poskrbljeno za to, da bi se Cerkev nikdar ne zaprla vase (a), ampak da bi v njej vedno ostal dejavno navzoč Kristus kot srednik, glava Cerkve in dobri pastir v odrešenje vsega človeštva (b).

a) Da bi se Cerkev nikdar ne zaprla vase

Po večnem božjem načrtu naj bi se po Kristusovem odhodu s tega sveta njegovo delo do konca časov nadaljevalo takó, da bi pri uresničevanju odrešenja s svojim svobodnim sodelovanjem prispevalo tudi človeštvo. Zato je Gospod dvanajstere apostole napravil deležne tistega posvečenja ter poslanstva in tiste oblasti, ki jo je sam prejel od Očeta (prim. Šks I, 4, 2 in 3). Kristus ni ravnal takó, da bi bil najprej postavil kakšno občestvo in mu šele pozneje določil tudi potrebno vodstvo (ali pa bi si bilo celó občestvo poskrbelo za takšno vodstvo). Pač pa je zbral dvanajstere apostole kot svoje prve učence in jih napravil za kal in temelj poznejše Cerkve.[9] To Cerkev vidimo zbrano pod avtoritativnim vodstvom apostolov šele po Gospodovem vstajenju in vnebohodu.

Škofovska sinoda pravi v vsebinsko zelo bogatem besedilu: »**Na apostole postavljena**, v svet poslana in v njem potujoča Cerkev je bila ustanovljena zato, da bi bila **zakrament tistega odrešenja, ki je od Boga v Kristusu prišlo do nas.** V njej je sredi sveta dejavno navzoč Kristus kot Odrešenik takó, da se medsebojno srečujeta ljudem ponudena božja ljubezen in njihov odgovor. Sveti Duh zbuja v Cerkvi in po njej zanos svobodne velikodušnosti, s katero človek sprejema nase delež pri samem delu stvarjenja in odrešenja« (I, 3, 2).

Apostoli so si pri izvrševanju svojega poslanstva privzemali pomočnike in sodelavce. Svojim naslednikom, to je škofom, so izročili od Kristusa prejeto posvečenje in poslanstvo v takšni polnosti, da morejo škofje delež te polnosti izročati tudi drugim, svojim sodelavcem, to je prezbiterjem (prim. D—PO 2, 2; C—LG 28, 1). Cerkev torej že takoj od začetka in nato brez prestanka stopa pred nas ne kot brezlična množica, marveč kot **organsko urejeno občestvo;** na čelu temu občestvu stoji v imenu in moči »najvišjega pastirja« (1 Pet 5, 1—4) vodstvo, ki se zlasti ob kritičnih trenutkih, kadarkoli nastopijo, vedno sklicuje na apostolsko nasledstvo in govori podobno kakor sv. Pavel Galačanom: »Apostol ne od ljudi, tudi ne po človeku, temveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu, ki ga je obudil od mrtvih« (Gal 1, 1).

Sinoda ugotavlja: Ta prvotna »bistvena zgradba Cerkve, sestavljena iz črede in namenoma za to odbranega pastirja, je po izročilu Cerkve vedno bila in vedno ostaja pravilo [semper **normativa** fuit et manet]«. Takoj za tem pa dodaja sinoda: »Prav zaradi te zgradbe Cerkev nikdar ne more ostati zaprta sama vase, ampak se vedno podreja Kristusu kot svojemu izvoru in glavi« (I, 4, 3).

Ta zadnja trditev je vredna posebne pozornosti; saj je z njo izrečeno zares nekaj bistvenega glede službenega duhovništva. Spričo dejanskega stanja človeške narave je službeno duhovništvo po svojem notranjem bistvu nujno potrebno sredstvo, ki — ob stalni podpori obljubljenega Svetega Duha preprečuje, da bi se Cerkev kdaj zaprla vase; službeno duhovništvo je sredstvo za to, da Cerkev ostane svojemu Ženinu Kristusu vedno zvesta

[8] Elisabeth Schüssler Fiorenza, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, Aschendorff, Münster 1972, celotno delo 450 str.

[9] Prim. L. E. Henríquez, Il sacerdozio ministeriale nel documento del sinodo dei vescovi, v: Gino Concetti (dir.), Il prete per gli uomini d'oggi, Editrice A. V. E., Roma 1975, 431—449, zlasti 438 ss.

nevesta in skozi vse čase resničen zakrament odrešenja. Zgodovina ima polno dokazov, da bi se bila Cerkev neštetokrat zaprla in zagledala vase ter se oprijela najrazličnejših gnosticizmov in ideologij, če bi ne bilo na apostolskem nasledstvu sloneče duhovniške službe. Podredila bi se bila drugim gospodom namesto edinemu svojemu Gospodu, ki je Gospod tudi vesoljne zgodovine in hoče biti po Cerkvi studenec življenja za vse človeštvo.

Seveda se tukaj indikativu pridružuje imperativ: Nositelji službenega duhovništva naj ne bodo odprti najprej in v prvi vrsti za svet in za »duha časa«, kakor bi tudi danes nekateri radi.[10] Prvo in odločilno je čim globlja osebna povezanost s Kristusom in odprtost za Kristusovega Duha. Po pravici je neki anglikanski škof rekel: Duhovnik naj daje prednost ne duhu časa, ampak Duhu časov. Če se poroči z duhom časa, je v nevarnosti, da bo jutri ostal vdovec.[11] Kristusov Duh pa je Duh neprestano ustvarjalne novosti; on edini bo tudi dajal dovolj velikodušnosti in modrosti za pravo odprtost, ko gre za potrebe sveta v vsakokratnem času in položaju.

b) Ponavzočevanje Kristusa srednika in glave cerkvenega občestva

Ob službenem duhovništvu vidimo, kako v Cerkvi v vsakem trenutku vse prihaja od Kristusa, edinega duhovnika in srednika med Bogom in ljudmi. Nihče nima duhovništva sam iz sebe, iz svojih zaslug in moči, tako rekoč v lastni režiji. Vse je zajeto iz Kristusa, v horizontali in vertikali. V horizontali vidne odrešenjske zgodovine: nihče ne more prejeti duhovniškega posvečenja in poslanstva drugače kakor le s polaganjem rok, ki prihaja po nepretrganem nasledstvu prav od apostolov in pridružuje tudi prezbiterja zboru škofov kot naslednikov zbora apostolov v izpolnjevanju njihovega od Kristusa prejetega poslanstva. Pa tudi v vertikali: poveličani Kristus je tisti, ki z močjo Svetega Duha notranje posveti in usposobi za živo orodje svojega duhovniško-odrešenjskega delovanja.

To ima pred očmi škofovska sinoda v odstavku, ki je za vprašanje o bistvu službenega duhovništva pač najodločilnejši in zasluži kar največje upoštevanje. V nekoliko svobodnejšem, a vsebinsko povsem zvestem prevodu se besedilo glasi:

»Med različnimi karizmami in službami obstoji ena sama duhovniška služba nove zaveze, ki nadaljuje službo Kristusa srednika [unum sacerdotale NT ministerium, quod Christi mediatoris munus continuat] in se od skupnega duhovništva vseh vernikov razlikuje po bistvu in ne le po stopnji (prim. C—LG 10). Ta duhovniška služba daje trajnost bistvenemu delu apostolov [perenne reddit Apostolorum opus essentiale]. Kajti z učinkovitim oznanjevanjem evangelija, z zbiranjem in vodstvom občestva, z odpuščanjem grehov in zlasti z obhajanjem evharistije napravlja Kristusa, Glavo občestva, navzočega v izvrševanju njegovega dela v odrešenje človeštva in v popolno poveličanje Boga [Christum, Caput communitatis, praesentem reddit in eius humanae redemptionis et perfectae Dei glorificationis opere exercendo]« (I, 4, 5; AAS 906).

---

[10] Prim. Š. Konciper, Mesto laikov v novi Cerkvi pri nas, v: Znamenje 6 (1976) 60—69; 62: »Kristus je izročil Petru tudi posebno oblast, ali bolje posebno nalogo, da bi v duhu tistega časa skupaj z drugimi apostoli vodil Cerkev.«

[11] Kardinal J. J. Wright, In presbitero per l'oggi, v: Concetti, Il prete (gl. op. 9), 869—876, tu 875.

Tu so povedane zlasti tri stvari: — 1. Novozavezna duhovniška služba je **samo ena**, tako da je v nobenem trenutku nihče ne more izvrševati drugače kakor le v pridruženosti zboru škofov in prek njih zboru apostolov. — 2. Ta duhovniška služba je **nadaljevanje službe Kristusa srednika.** — 3. Po njej **se trajno nadaljuje bistveno delo apostolov** in prav s tem Kristusova sredniška služba, za katero so apostoli prejeli posvečenje in poslanstvo.

Ustavimo se predvsem pri 2. točki: »Duhovniška služba nadaljuje službo Kristusa srednika«. Predsinodalni osnutek je v naslonitvi na izražanje 2. vatikanskega koncila (prim. D—PO 2 in 12) trdil, da duhovnik »ponavzočuje Kristusa kot Glavo občestva in pred tem (cerkvenim) občestvom«. To zadnje izražanje je manj primerno zaradi tega, ker zakriva eno izmed Kristusu lastnih funkcij, ki obstoji v tem, da postavlja človeštvo v odnos do Boga. Nasprotno nam govorjenje o Kristusovem sredništvu daje pravilnejšo perspektivo tudi glede na odnos do Boga; pri tem pa tudi ni zastrta, ampak — nekoliko zatem — izrečno omenjena funkcija Kristusa kot Glave cerkvenega občestva. Poleg tega trditev, da duhovnik »ponavzočuje Kristusa glavo«, laže daje povod za avtoritaristično pojmovanje duhovniške službe.

S svoje strani pa formula škofovske sinode lahko prebudi napačno misel, ko pravi »Christi mediatoris munus continuat«. Besedo »continuat« (= nadaljuje, hrv. prev.: »je nastavak službe Krista posrednika«) bi mogel kdo tako razumeti, kakor da so duhovniki sami sredniki, medtem ko je bil v svojem času srednik Kristus. Dejansko pa seveda službeno duhovništvo ne sestavlja sredništva, ki bi bilo dodano Kristusovemu sredništvu; to duhovništvo je marveč le **zakrament**, to je znamenje in orodje Kristusovega sredništva (zakrament v tistem smislu, v kakršnem 2. vatikanski koncil govori o Cerkvi kot »zakramentu«). Edino sredništvo v pravem in polnem pomenu je še zdaj in vedno bo samó Kristusovo sredništvo.

Tu je kakor pri **mašni daritvi**, ki spada v središče duhovniške službe. Mašna daritev ni (samostojna) nova daritev (žrtev, sacrificium), ki bi bila dostavljena Kristusovi kalvarijski daritvi, marveč je le **zakrament** (ponavzočevanje, zakramentalno obnavljanje, nikakor ne »obnavljanje« brez dostavka) **edine kalvarijske daritve.**[12] Mašna daritev nima kakšne nove, samostojne odrešenjske moči in vrednosti. Mašna daritev tisti môči in vrednosti, ki jo ima kalvarijska daritev, ne dodaja prav ničesar, podobno kakor znanje učenca osnovne šole ničesar ne doda učiteljevemu znanju. Vsa moč in vsa vrednost evharistične daritve izhaja le iz daritve na križu. Kljub temu pa je mašna daritev pomembna. Saj je to zakramentalno sredstvo, ki s svojo znamenjskostjo vernike vabi, naj daritev svojega osebnega življenja zedinijo s Kristusovo daritvijo, ki je bila darovana za vse ljudi. In ne le vabi. Mašna daritev je obenem »orodje«, s katerim Kristus svojo Cerkev povzema in vključuje v svojo lastno daritev. S tem se v svoji odrešilni moči in vrednosti uveljavlja v vsakokratnem času in kraju prav Kristusovo kalvarijsko daritveno dejanje. Evharistična daritev ne nadomešča daritve na križu in ni nekaj poleg nje, marveč ji je podrejena, je

[12] Prim. Jorge Medina Estévez, Il ministero sacerdotale secondo la Commissione teologica internazionale, v: Gino, Il prete (op. 9), 451—479, tu 457—459.

res njen zakrament, to je znamenje in orodje, po katerem prihaja do nas odrešenjska moč kalvarijske daritve.[13]

Podobno velja glede službenega duhovništva kot »nadaljevanja« Kristusovega sredništva. Zato bi bilo pač bolje reči »sacramentaliter continuat«, ne le »continuat«, kakor rečemo za mašno daritev, da je »zakramentalno obnavljanje« kalvarijske daritve, ne le »obnavljanje«.[13a] Vendar smemo reči, da je sinodalni tekst tudi brez tega dostavka dovolj jasen, če le količkaj upoštevamo bližnjo in daljno miselno zvezo in celo izrečne izraze na tej črti. Jasno je, da po nauku sinode duhovnik ni sam srednik, kakor da bi mogel nadomestiti Kristusa ali bi se postavljal oziroma smel postavljati med Kristusa in druge vernike (tudi sam je vernik). Duhovnik je marveč le živo znamenje in orodje Kristusovega sredništva. Službeno duhovništvo je in mora biti že s samim svojim obstojem in z vsem svojim delovanjem neprestano pričevanje, da je Kristus edini srednik in da vsak trenutek vse odrešenje prihaja od njega. Po sholastičnem izražanju je Kristus »causa principalis« (glavni vzrok), »medtem ko je nositelj duhovniške službe le »causa instrumentalis« (orodni vzrok). To zlasti jasno vidimo pri evharistični konsekraciji, velja pa po svoje za celotno področje duhovniške dejavnosti. Tudi oznanjati evangelij in dajati jamstvo, da je tukaj res božja in ne zgolj človeška beseda, nihče ne more na svojo roko in iz svoje moči ter avtoritete, temveč le kot služabnik (minister, diákonos) Kristusa srednika, Glave (prim. D—PO 12, 1; Šks I, 4, 4; I, 5, 1) in Pastirja (prim. D—PO 6).

Tako vidimo: službeno duhovništvo je resnično »zakrament« Kristusovega sredništva in prvenstveno osebnostna služba Kristusa in za Kristusa, ki hoče po Cerkvi do konca časov nadaljevati svoje odrešenjsko delo.[14] Skoraj takoj za odstavkom, ki smo ga nekoliko analizirali, nadaljuje sinoda: »Duhovnik je znamenje vnaprej zasnovanega božjega načrta, ki se danes oznanja in deluje v Cerkvi. Duhovnik je tisti, ki napravlja Kristusa, odrešenika celotnega človeka, zakramentalno navzočega med brati, in sicer takó v njihovem osebnem kakor tudi v socialnem življenju. On je pôrok tako za prvo oznanilo evangelija, ki naj zbere cerkveno občestvo, kakor tudi za nenehno prenavljanje že zbrane Cerkve. Brez navzočnosti in delovanja te službe, ki je prejeta s polaganjem rok skupaj z molitvijo, Cerkev ne more imeti popolne gotovosti o svoji zvestobi in o svojem vidnem nepretrganem nadaljevanju« (I, 4, 7).

2. Odnos med službenim duhovništvom ter skupnim duhovništvom vseh udov Cerkve

Pravkar navedeni tekst jasno pove, da je službeno duhovništvo kot znamenje in orodje Kristusovega sredništva bistveno naravnano na Cerkev, ki jo je Kristus v njeni celoti hotel napraviti deležno svojega duhovništva. Prav službeno duhovništvo naj bi omogočalo uveljavljanje skupnega duhovništva vseh vernikov, da bi bila celotna Cerkev bolj in bolj sposobna za resnični »zakrament tistega odrešenja, ki prihaja do nas od Boga po

[13] Prim. R. Laurentin, Notre Dame et la Messe, Paris 1954, 25—29; Ch. Journet, La Messe, présence du sacrifice de la Croix, Paris (Desclée de Br.) 1958, zlasti str. 11 sl.

[13a] Prim. J. Medina Estévez, n. d. (op. 12), 458 sl.

[14] Prim. J. Auer, v op. 3 n. d., 303 sl.

Kristusu« (Šks I, 3, 2) in bi tako »božji odrešitveni sklep bolj in bolj dosegal vse ljudi vseh časov in krajev na zemlji« (C—LG 33, 4).

V primerjavi s skupnim duhovništvom je službeno duhovništvo v določenem pogledu nekaj drugotnega, podrejenega. Službeno duhovništvo ni cilj, temveč je sredstvo za vzpostavljanje zveze med Kristusovo eksistenco in eksistenco kristjanov. Službeno ga imenujemo prav zato, ker je postavljeno v službo Kristusovega duhovništva in s tem v službo skupnega duhovništva vseh udov Cerkve. Brez Kristusovega duhovništva bi službeno duhovništvo ne imelo nikakršne vsebine, nobene vrednosti — ničesar ne bi ponavzočevalo; in brez odnosa do skupnega duhovništva vseh vernikov ne bi imelo pravega smisla in koristi. V tem pomenu je službeno duhovništvo v primerjavi s skupnim nekaj drugotnega.

Kljub temu pa je nujno. Saj bi brez tega sredstva za povezavo eksistence kristjanov s Kristusom življenje kristjanov ne moglo biti preoblikovano v daritev, ki je vredna Boga. Zametati službeno duhovništvo je pravzaprav isto kakor zametati Kristusovo sredništvo in se obračati k religioznemu subjektivizmu in individualizmu ter se s tem postaviti v nasprotje z ojkonomijo učlovečenja in z obstojem Cerkve kot Kristusovega telesa.[15]

Skupno duhovništvo je res duhovništvo v nekem pravem, ne pa le v metaforičnem pomenu; vendar se po nauku koncila in škofovske sinode razlikuje od službenega duhovništva ne le po stopnji (kakor se prezbitersko duhovništvo razlikuje od škofovskega[16]), ampak po bistvu (C—LG 10, 2; Šks I, 4, 5). V nasprotju s tem se tudi še danes pojavljata dve zmoti.

Ena razliko med obojnim duhovništvom tako naglaša, da skupno duhovništvo praktično taji. To nesporazumljenje je pogosto skrito zlasti v zagnanem potegovanju za to, da bi bile tudi ženske osebe pripuščene k duhovniški službi. A. Vanhoy poroča s francoskega področja: »Pred nedavnim je bilo ob koncu članka, ki ga je napisala neka žena, mogoče brati tale stavek: V Cerkvi vsa asistenca poje ‚Ljudstvo duhovnikov' [Peuple de prêtres], ne da bi mislila na to, da je dobra polovica zbranih izključena od duhovništva. Avtorica je očitno mislila na žene, ki so izključene od službenega duhovništva; njeno izražanje je zelo jasno pokazalo, da v njenih očeh skupno duhovništvo sploh ni resnično duhovništvo.«[17] Podobno gledanje neredko najdemo tudi pri nas.

Nasprotno pa je tisti, ki hoče z vso močjo uveljaviti pomen skupnega duhovništva, v nevarnosti, da ne zna več razlikovati (seveda bi ločitev ne bila pravilna) in vse skupaj pomeša ter ne pusti službenemu duhovništvu nikakršnega mesta več. To se dogaja na dva različna in celo povsem nasprotujoča si načina: ali nastopa trditev, da so laiki v polnosti duhovniki v svojem življenju in ne potrebujejo nikakršnega službenega duhovništva; ali pa trditev, da je vse cerkvene službe mogoče izročati laikom, da lahko brez duhovniškega posvečenja izvršijo tudi evharistično konsekracijo. — Ko je bil maja 1974 v Dijonu kongres krščanskih skupin, so člani ene skupine odkrito izjavili, da bodo odslej obhajali evharistijo sami, ne da bi se kaj zmenili za to, da dobijo duhovnika; neka druga skupina pa je izjavila,

[15] Prim. A. Vanhoy, v op. 5 n. d., 202 sl.
[16] Prim. Rézette, Sacerdozio dei vescovi e sacerdozio dei presbiteri, v: G. Concetti, Il prete (gl. op. 9), 419—430.
[17] Vanhoy, n.d., 193 sl.

da njej sploh ni treba nikakršnega obhajanja evharistije, češ da dejanska solidarnost več pomeni kakor pa religiozna ceremonija. V obeh teh primerih nima službeno duhovništvo nikakršnega pomena več.[18]

Vpraševanje, katero od obeh duhovništev je višje in odličnejše, pogosto zakriva v sebi misel, da se razlikujeta le po stopnji in ne bistveno; hkrati pa jo uporablja za višjost in nižjost neevangeljske kategorije. Tudi je takšno vpraševanje podobno npr. poizvedovanju: Kaj je imenitnejše in potrebnejše — ali oči ali ušesa? Na to ni mogoče zares veljavno odgovoriti. Službeno duhovništvo je na drugačni ravni kakor skupno in ni le nekakšno stopnjevanje ali intenziviranje dostojanstva in poslanstva, kakršnega postane človek deležen že z uvedbenimi zakramenti. — Tudi je treba pristaviti, da je skupno duhovništvo **res skupno**, to se pravi duhovništvo vsega zedinjenega Kristusovega telesa, vse Cerkve. Zmotno je, če včasih nekateri pojmujejo skupno duhovništvo kot prihranjeno laikom. Nasprotno je res: vsi kristjani in torej tudi prezbiterji, škofje in papež, vsi so poklicani, da izvršujejo skupno duhovništvo; v tem so vsi bratje in vsi samo po sebi enaki. (Prim. C—LG 32). Če bi **tega** duhovništva ne izvrševali, bi njihovo zedinjenje s Kristusovo daritvijo ne bilo realno. Službeno duhovništvo samo po sebi ne pomeni večje bližine Bogu, večje osebne svetosti.[18a] Tako je možno, da duhovnik sicer veljavno izvrši evharistično konsekracijo, a se ne vključi realno v Kristusovo daritev, ker npr. ohrani voljo po maščevanju: sam se torej ne približa Kristusu, vendar pa omogoči vernikom, da se realno zedinijo s Kristusovo žrtvijo. Seveda pa bi taka ločitev obojega z duhovnikove strani bila abnormalna. Službeno duhovništvo dejansko vključuje poklicanost k temu, da nositelj izvršuje ne le zakramentalno, ampak tudi realno duhovništvo, to je, da se zedinja s Kristusovo žrtvijo z darovanjem vsega svojega življenja. Evangeljska poročila o poklicanosti apostolov ne ločujejo obeh vidikov (le razlikujejo ju): Kristus kliče svoje apostole k osebnostni zavzetosti, ko jim daje oblasti, ki niso človeške.[19]

3. Razmerje med tremi duhovniškimi službami in počelo enote vsega duhovniškega delovanja

Po mislih 2. vatikanskega koncila naj tudi na prezbiterjeva duhovniška opravila gledamo v luči treh škofovih služb: učiteljsko-oznanjevalne, posvečevalne in vodstvene. Saj je ravno v zvezi s škofom in s kolegijem škofov prezbiterjevo duhovništvo bistveno povezano s posvečenjem in poslanstvom dvanajsterih apostolov. Prezbiterjeva duhovniška služba torej bistveno in nujno obsega vse tri službe (prim. Šks I, 4, 6). Nobena od njih ni sama zase zadostna za pravo izvrševanje službenega duhovništva. In nobena od njih ni povsem neodvisna od drugih dveh. Vse tri skupaj so v medsebojni zvezi že zaradi tega, ker so sestavine in stopnje prav istega uresničevanja odrešenjskega procesa, ki je samo eden, le da se ne izvršuje celoten v enem samem trenutku in ne vedno enako. Vse tri službe so take, da zahtevajo druga drugo, čeprav mora biti v skladu z različnimi okoliščinami pozor-

[18] Vanhoy, n. d., 194.

[18a] Več o tem A. Strle, Premiki v teologiji duhovništva, v: Cerkev v sedanjem svetu 4 (1970) 10—14.

[19] To globoko razvija H. U. von Balthasar, Amt und Existenz, v: Internat. kath. Zeitsch. 1 (1972) 297—298.

nost in prav posebna prizadevnost Cerkve in posameznega duhovnika obrnjena zdaj bolj na eno zdaj bolj na drugo. Seveda pa je tukaj za doseganje čim večjega ideala praktično izvajanje »zakramentalnega bratstva« (D—PO 8, 1; C—LG 28, 3) še posebno potrebno. V današnjem času, ko tudi v tkim. krščanskih pokrajinah več ali manj v vsakem okolju naletimo na razkristjanjenost celih ljudskih plasti, bi bilo prav gotovo narobe, če bi ne imeli izrazitega čuta za potrebnost evangelizacije v ožjem in širšem pomenu.

Če imamo pred očmi enoto skrivnosti odrešenja, tedaj še posebno vidimo neločljivost treh duhovniških služb. Celo razlikujejo se med seboj mnogo manj, kakor bi se zdelo na prvi pogled; zlasti to velja o medsebojnem odnosu med evangelizacijo in posvečevalno službo.[20]

Če vzamemo evangelizacijo v ožjem pomenu, to je kot prvo oznanilo odrešenja in vabilo k veri v odrešenje ter k oklenitvi Odrešenika, tedaj se evangelizacija razlikuje od zakramentalno-posvečevalne službe in je le nujno potreben uvod vanjo. Sama po sebi še ne vsebuje polne deležnosti pri Kristusovem odrešenju. — Lahko pa »evangelizacijo« vzamemo v širšem in polnejšem pomenu, ko mislimo na res učinkovito oznanjevanje odrešenja. Višek take učinkovitosti doseže božja beseda šele tedaj, ko odrešenje ne le razglaša, temveč ga z razglašanjem tudi uresničuje. In to se dogaja v zakramentih, posebno v evharistiji. Obhajanje evharistične daritve kot ponavzočevanje velikonočne skrivnosti, te najvišje in najglasnejše besede odrešenjske ljubezni, s katero nas je nagovoril Oče (Šks I, 1, 1: ASS 903 — »supremum verbum amoris divini, quo Pater nos allocutus est«), je ne le daritev, ampak tudi najvišje in najučinkovitejše oznanilo odrešenja, oznanilo odrešenjske osvoboditve in prihodnje prenovitve človeštva in vesoljstva. Evharistija obsega »ves duhovni zaklad Cerkve [totum bonum spirituale Ecclesiae], Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki ... daje ljudem življenje in jih vabi ter navaja, naj obenem z njim darujejo sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo. Zaradi tega je evharistija vir in višek vsega oznanjevanja [fons et culmen totius evangelizationis]« (D—PO 5, 2).

Pa tudi vodstvena služba, ki ne obstoji le v zunanji organizaciji, marveč predvsem v vodenju vernikov po poti zveličanja in v prebujanju ter pospeševanju mnogoterih karizem pri posameznih kristjanih in pri skupnostih, dobiva v obhajanju evharistije največjo moč za oblikovanje pristnega cerkvenega občestva, da postane »učinkovito orodje, ki kaže ali utira pot h Kristusu in njegovi Cerkvi tistim, ki še ne verujejo« (D 6; prim. Šks I, 4, 5 in 7).

Ko sta se pri koncilskih razpravljanjih o naravi in bistvu duhovniške službe pokazali dve različni gledanji na službeno duhovništvo — ena smer je v prezbiterju gledala predvsem človeka evangelizacije, druga pa je videla v njem osredotočenost v prvi vrsti na bogočastje, na liturgijo in daritev —, je prišlo do medsebojnega soglasja in do sinteze obeh gledanj ob opozorilu na gledanje sv. Pavla. Ta večkrat, zlasti pa v pismu Rimljanom že v začetku in nato še bolj proti koncu, jasno zatrjuje, da z oznanjevanjem evangelija izkazuje Bogu »duhovno«, to je iz moči Svetega Duha izvrševano in zato Bogu všečno češčenje (1, 9), s tem pa si kot Kristusov služabnik

[20] Prim. G. Rambaldi, L'unità delle funzioni dei presbiteri, v: G. Concetti, Il prete (gl. op. 9), 483—505.

(leitourgós) prizadeva, da bi vse življenje narodov postalo prijetna, v Svetem Duhu posvečena daritev (15, 16; prim. 12, 1.2). Takó je koncil sprejel besedilo: »Prezbiterji so po svoji meri deležni službe apostolov... Apostolsko oznanjevanje evangelija sklicuje in zbira božje ljudstvo, tako da vsi, ki spadajo k temu ljudstvu — ker so posvečeni s Svetim Duhom — sami sebe darujejo kot ‚živo, sveto, Bogu prijetno daritev' (Rimlj 12, 1). Po prezbiterski službi se duhovna daritev vernikov dovršuje v zedinjenju s tisto daritvijo edinega srednika Kristusa, ki se po njihovih rokah v imenu vse Cerkve daruje v evharistični daritvi na nekrvavi način in zakramentalno, dokler Gospod ne pride. Na to je naravnana in v tem se dovršuje služba prezbiterjev. Kajti njihovo delovanje, ki se začenja z oznanjevanjem blagovesti, zajema vso svojo moč iz Kristusove daritve. A cilj tega delovanja je, da bi vse odrešeno občestvo, to je zbor in skupnost svetih, kot vesoljna daritev [universale sacrificium] darovalo Bogu po velikem duhovniku, ki je tudi sam sebe daroval za nas v trpljenju, da bi bili telo tako vzvišene Glave' (Avg., De civ. Dei 10, 6)« (D—PO 2, 4; prim. tudi Šks I, 4, 7).

Misel ob koncu pravkar navedenega besedila jemlje koncil iz sv. Avguština. Beseda oznanjevanja je po tem gledanju bistveno naravnana na daritev, na liturgijo, na vesoljstveno, kozmično liturgijo, v kateri naj bi celotno odrešeno človeštvo, s spremenjenjem ob vstajenju postalo skupaj s poveličanim Kristusom tako rekoč velika, vesoljstvena »hostija« in gesta poveličevanja Boga in s tem »božje kraljestvo«, v katerem bo vse stvarstvo doseglo svojo dovršitev.[21]

Takó moremo vse duhovniško delovanje umevati kot evangelizacijo, ki dobiva v obhajanju evharistije svoj višek in enoto, moč in rodovitnost, kakor je to mogoče videti npr. pri sv. Janezu Vianeyu in množici drugih duhovnikov, pri katerih niso najraznovrstnejša opravila duhovniške službe nikjer med seboj raztrgana. Koncilski odlok o službi in življenju prezbiterjev je premišljeno uvedel za obhajanje evharistije staro ime »synaxis«, ki neprekosljivo jasno izraža bistvo tega obhajanja: to je zbiranje ljudi v Kristusa in v njegovo odrešenjsko daritev Očetu. In prav to zbiranje v enoto s Kristusom in prek tega tudi v edinost ljudi med seboj, je v svojem središču, v dejanju spremenjenja, obenem najodličnejše oznanjevanje Gospodove smrti in vstajenja, razglašanje odrešenja in prihodnje prenovitve vesoljstva.[22] Koncilski odlok pravi o tem: Pri maši z njenim besednim bogoslužjem »dobiva neločljivo enoto troje: oznanjevanje, oznanjevanje Gospodove smrti in vstajenja, odgovor poslušajočega ljudstva in daritev sáma, tista daritev, s katero je Kristus zapečatil novo zavezo v svoji krvi in pri kateri dobivajo verniki svoj delež z molitvami in prejemanjem zakramenta« (D—PO 4, 2).

S tem je z vso jasnostjo izražena evangelizacijska, še več, misijonarska narava krščanske liturgije, posebej evharistije, če le besedo »misijonarski« vzamemo v vseobsežnem, ne zgolj na pogane zoženem pomenu. Zlasti pa je s tem jasno označeno bistvo duhovnikove poklicanosti in obenem težišče

[21] Prim. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf (Patmos) 1970, 391

[22] Glej Ratzinger, n. d., 391 sl.

njegove duhovnosti: Duhovnika ne smemo umevati s stališča obredno pojmovane liturgije, marveč s stališča zbiranja božjega ljudstva v Kristusa, zato pa s stališča oznanjevanja, evangelizacije, torej bistveno »misijonarsko«.[23] Prav obhajanje evharistije kot ponavzočevanje Kristusove daritve v odrešenje sveta najmočneje spominja in spodbuja k spolnjevanju Jezusovega velikega naročila: »Pojdite torej in napravljajte za (moje) učence vse narode« (Mt 28, 19).

* * *

Za povzetek ob koncu samo tole: Bistvo službenega duhovništva je mogoče dojeti samo iz hkratnega dvojnega odnosa: z ene strani do edinstvenega in neprimerljivega Kristusovega duhovništva, z druge strani do Cerkve, ki naj kot v organsko enoto urejeno duhovniško ljudstvo v Kristusovem imenu in v njegovi môči kot Kristusov »zakrament« do konca sveta izpolnjuje vesoljno odrešenjsko poslanstvo (prim. Šks I, 3, 2; I, 4, 1). Najgloblje se ta dvojni odnos uveljavlja v obhajanju evharistije, kjer se krščansko bogočastje in skupaj z njim službeno duhovništvo razodeva v svoji absolutni izvirnosti in kjer vsa raznovrstna duhovnikova dejavnost najde svoj višek in svojo enoto, hkrati pa neusahljivi studenec luči in moči za zvestobo in plodovito izvrševanje službe Kristusu in Cerkvi v odrešenje sveta.

Najboljši življenjsko praktičen odgovor na vprašanje o bistvu službenega duhovništva pa nam dajejo premnogi odlični duhovniki apostoli, predvsem svetniki. Spomnimo se le na bl. Leopolda Mandića, na b. sl. Slomška in Baraga, na bl. Maksimilijana Kolbeja. O zadnjem moremo celo reči, da je pretrpel mučeniško smrt posebej kot duhovnik. Na surovo vprašanje »krvavega Fritscha«, vsega prepadenega zaradi drznosti tega jetnika, ki je hotel nadomestiti enega od obsojencev: »Kdo si ti?« — je Maksimilijan preprosto in jasno odgovoril: »Katoliški duhovnik!« To je bil odgovor na vprašanje o identiteti, zapečateno z najvišjim pričevanjem.[24]

Povzetek. ANTON STRLÈ: BISTVO SLUŽBENEGA DUHOVNIŠTVA.

Razprava (uporabljena za referat 4. avgusta 1976 v Splitu, na 4. simpoziju o duhovniški duhovnosti, ki ga je organiziral Svet za kler pri Jugoslov. škofovski konferenci) prikaže bistvo službenega duhovništva s tem, da očrta njegovo vlogo v odnosu 1. do Kristusovega duhovništva in 2. do »skupnega duhovništva« celotne Cerkve; nato pa oriše še 3. medsebojne odnose evangelizacijske, posvečevalne in vodstvene službe, ki svoj višek in središče ter počelo enote in učinkovitosti dobivajo v evharistiji kot »synaxis«.

Zusammenfassung. ANTON STRLÈ: DAS WESEN DES AMTSPRIESTERTUMS.

Die Abhandlung (gedient als Referat am 4. Symposium über priesterliches Geistesleben, das am 4. August 1976 vom Rate der Jugoslawischen

[23] Ratzinger, n. d., 392.

[24] Glej o tem Kardinal Wojtyla, v: DC 53 (1971) 954 sl. — Problematiko o službenem duhovništvu na široko obravnavajo razni avtorji že navedenega zbornika G. Concetti, Il prete (gl. op. 9), ki obsega 918 strani. Posebej omenjam J. Galot, L'essenza del sacerdozio ministeriale, 317—342 (čeprav se od njega v nekaterih točkah oddaljujem, gre le bolj za drugačen vidik). Prim. tudi J. Galot, Visage nouveau du prêtre, Paris (Duculot-Lethielleux) 1970, zlasti 102—130.

Bischofskonferenz für Klerus in Split organisiert wurde) beschreibt das Wesen des Amtspriestertums; darum bezeichnet sie seine Rolle in Beziehung 1) zum Priestertum Christi und 2) zum »allgemeinen Priestertum« der ganzen Kirche; danach stellt dar 3) wechselseitige Beziehungen des Verkündigungs-, Heiligungs- und Führungs-amtes, die alle zusammen ihren Höhe- und Mittel-punkt und Grundlage der Einheit ebenso wie der Wirksamkeit in der Eucharistie als »Synaxis« bekommen.

Résumé. ANTON STRLÈ: L'ESSENCE DU SACERDOCE MINISTÉRIEL.

La présente étude, qui est un rapport lu le 4 août 1976 à Split au IV Symposium sur la spiritualité sacerdotale, organisé pa la Commission pour le clergé auprès de la Conférence episcopale yougoslave, essaie de clarifier la question sur l'essence du sacerdoce ministériel, décrivant sa réalité en référence au sacerdoce du Christ (I) et au sacerdoce commun des fidèles (II), et aborde la question des relations mutuelles entre la fonction prophétique, sacerdotale et royale dans le ministère sacerdotal qui atteint dans l'Eucharistie comme »Synaxis« son sommet et son centre ainsi que son principe d'unité et d'efficacité (III).

Stanko Ojnik

USTAVNE PRVINE KATOLIŠKE CERKVE

Ponovno smo začeli govoriti in pisati o prenovi Cerkve na Slovenskem. Ker je Cerkev vse obsegajoč zakrament zveličanja, se mi zdi potrebno, da si najprej osvežimo in vsaj nekoliko poglobimo spoznanja o najosnovnejših sestavinah cerkvene ustave. Odpadlo bo veliko nepotrebnega govorjenja o avtoriteti in vodstvu, ljubezni in preroštvu, človekovem dostojanstvu in demokraciji, o klerikalizmu in politizaciji Cerkve, če bomo gledali na vse to skozi prizmo najosnovnejših resnic o Kristusovem odrešenjskem občestvu.

Cerkev, ki živi v določenem prostoru in času, roma kot popotnica skozi veke, najde v znamenjih časa vedno nove spodbude in naloge. Drugi vatikanski cerkveni zbor je ta vprašanja zelo lepo osvetil. Poglobljen teološki študij, delno pa tudi nova spoznanja, nalagajo tudi cerkveni zakonodaji nove dolžnosti. Koncilske izjave o članstvu v Cerkvi, hierarhiji, kolegiatnosti, subsidiarnosti, o cerkvenih službah in stanovih o laikih in klerikih, posebej pa še o duhovniški službi, zahtevajo dokajšnjo preureditev tudi cerkvenega ustavnega prava.

Poleg koncilskih izjav imamo tudi številne pokoncilske izvršne določbe, ki prav tako terjajo preureditev pravnih ustanov.

Komisija za revizijo cerkvenega prava je 1969. leta pripravila osnutek osnovnega zakona (Lex fundamentalis Ecclesiae).[1]

Sodobna ekleziologija poudarja, da je Cerkev odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija, v obhajanju Evharistije in drugih zakramentov in končno v vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju. Ker pa je Cerkev tudi vidno občestvo, Kristus tudi vidno po nosilcih hierarhičnih služb, ki jih posebej vodi po Svetem Duhu, vlada svojo Cerkev.

F. Perko pravi, da je premostitev »navideznega nasprotja med Cerkvijo kot odrešenjskim dogajanjem v pojmovanju Cerkve kot odrešenjskega občestva.«[2]

Ker je občestvenost Cerkvi lasten element, ji je lastna tudi pravna ureditev. Pri opredelitvi Cerkve kanonisti izhajamo iz teoloških izjav, vendar se s tem ne moremo zadovoljiti. Tudi dosedanje pravne opredelitve nam ne morejo zadostovati, zato bomo skušali iz znanih in nespornih ugotovitev posameznih ustavnih elementov Cerkve priti do takega pogleda na Cerkev, ki je njenemu bistvu in poslanstvu najbližji.

Najprej bomo ugotovili, da je Cerkev nujna družba, ki ima določen namen. Njeni sestavni deli so Beseda in zakramenti, strukturno, hierarhično, zborno in subsidiarno načelo.

I. CERKEV JE NUJNA DRUŽBA

»Katoliška Cerkev in apostolska stolica imata naravo pravne osebe po sami božji uredbi« (kan. 100, 1). S pravno osebo mislimo tako družbo, ki je po pravni ureditvi sposobna pravic in dolžnosti, kot fizične osebe.

Najprej se moramo vprašati, ali je Cerkev svobodna ali nujna družba. Svobodne so tiste družbe, kjer voljo in namen družbe določajo člani, drugače povedano: v svobodni družbi si enakopravne osebe določijo ustavo družbe. Nujna družba pa je nadkolegiatna, namen in volja sta nad družbo. Svobodno družbo ustanovi krog ljudi, nujna pa je ustanovljena za ljudi, tako da je volja članov vedno podrejena ustanoviteljevi volji.

1. Koncilske izjave

Nedvomno je izvor Cerkve v božji volji. »Iz ljubezni večnega Očeta izhajajoča, od Kristusa Odrešenika v času ustanovljena, v Svetem Duhu zedinjena, ima Cerkev odrešitveni in eshatološki cilj, ki ga je mogoče v polnosti doseči šele v prihodnjem veku. Toda že tukaj na zemlji je navzoča, zbrana iz ljudi, to je iz udov zemeljske družbe, ki so poklicani k temu, da že v okrilju zgodovine človeškega rodu sestavljajo družino božjih otrok, ki naj se do Gospodovega prihoda neprestano množi. To družino, zedinjeno zaradi nebeških dobrin in z njimi obogateno, je Kristus ‚na tem svetu ustanovil in uredil kot družbo' ‚in jo oskrbel' s sredstvi, pripravnimi za vidno in družbeno edinost. Tako Cerkev, ki je hkrati ‚vidna družba in duhovno občestvo', potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s

[1] Shema Legis Ecclesiae Fundamentalis cum Relatione, Vatican 1969 v Com 3/1971/ 50—69; Com 6/1974/ 59—93.

[2] Perko F.: Cerkev Institucija in odrešenjsko dogajanje, BV 30/1970) 105.

svetom isto zemeljsko usodo, in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino.« (CS 40) V dogmatični konstituciji o Cerkvi pa beremo: »Edini srednik Kristus je svojo sveto Cerkev, skupnost vere, upanja in ljubezni, ustanovil in jo nenehno vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost.« (C 8)

Te izjave odločno poudarjajo božji izvor Cerkve, nakazujejo Kristusovo odločilno vlogo pri ohranjevanju Cerkve in prikazujejo Cerkev kot občestvo ljudi, ki roma kot božje ljudstvo proti končnemu cilju. Ima potrebna zveličavna sredstva in je vidno znamenje božje milosti.

Koncil je razločno pokazal, da sta dva bistvena sestavna elementa Cerkve: družba ljudi kot »božje ljudstvo« in pa »zakramentalnost«, ker ima Cerkev sredstva milosti in je Kristus njena glava.

Poglejmo pa tudi, kaj pravi sveto pismo o izvoru in bistvu Cerkve.

2. Sveto pismo

Jezus ni oznanjal samo splošnih religioznih idej.

Srčika njegovega oznanjevanja je božje kraljestvo, ki ga ni mogoče misliti brez pripadajočega božjega ljudstva.

Za ustanovitev božjega kraljestva je Jezus klical ljudi, da bi mu sledili (Mt 10, 6; Mr 6, 34). Vsem, ki vanj verujejo in sprejmejo njegov evangelij, je obljubil zveličanje (Mt 11, 28 sl., 21, 31 sl., Mr 2, 17). Ker se Izrael njegovemu klicu ni odzval, je krog k zveličanju razširil. Da bi uresničil svoj odrešitveni načrt, je zadoščeval »za mnoge« (Mr 14, 24). Njegova zadostilna smrt je osnova za nov od Boga dan zveličavni red — novo zavezo.

Čas med njegovo smrtjo in njegovim vstajenjem ter dopolnitvijo božjega kraljestva ni samo obdobje pričakovanja in mirovanja, temveč čas zbiranja in utrjevanja novega božjega ljudstva.

Določena Kristusova dejanja in njegove besede imajo izrazito cerkveno ustavodajno naravo.

Zbiranje učencev kaže na to, da je Jezus hotel zbrati okrog sebe božje ljudstvo (Mr 2, 13 sl. Jan. 1, 35—51).

Ustanovitev kroga dvanajsterih kaže na Jezusovo željo po celotnem izraelskem ljudstvu. Simbolično število dvanajst predstavlja eshatološki Izrael (Mt 19, 8; Lk 22, 30). Dvanajstere je poslal med Izrael oznanjat in jih obdaril z zveličavnimi močmi (Mr 6, 7 sl.).

Izrael je sicer v glavnem odklonil njegovo povabilo, toda kljub temu Jezus ostaja pri svojem načrtu. Obdržal je pri sebi širši krog učencev in jim zagotovil, da so božji izvoljenci. Njim je dano spremljati njegovo trpljenje in smrt prejemati posebna navodila (Mr 8, 31). Ustanovitev evharistije je prav tako dokaz, da je hotel Jezus, naj njegova družba živi naprej. Pri tem ni šlo za izjemen zgodovinski dogodek, temveč za vedno na novo ponavljajoče se dejanje »To delajte v moj spomin« (Lk 22, 19, 1 Kor 11, 24). Tistim, ki bodo obhajali njegov spomin, je obljubil delež pri nebeški gostiji, kar pomeni eshatološko dopolnitev božjega kraljestva.

Tudi besede »jaz pa sem prosil zate, da ne opeša tvoja vera. In ko boš nekoč šel vase, potrdi svoje brate« (Lk 22, 32) imajo podoben pomen.

Naloge, ki jih je Kristus zaupal apostolom po vstajenju, imajo izrazit ekleziološki pomen[3].

Da je Cerkev Kristus ustanovil, izhaja nedvomno tudi iz Jezusovih besed: »Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo cerkev in peklenska vrata je ne bodo premagala in dal ti bom ključe nebeškega kraljestva. In karkoli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih, in karkoli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.« (Mt 16, 18—20). To pomeni, da je Jezus svoje odrešenjsko občestvo postavil na Petrovo osebo in ji zagotovil nesmrtnost. Peter bo s svojo oblastjo odpiral ljudem vrata v nebeško kraljestvo v nasprotju s pismouki in farizeji, ki zapirajo vrata in branijo ljudem vstopiti (Mt 23, 13). Cerkev je mesto, kjer se daje zveličanje tistim, ki žele priti v božje kraljestvo.

Ne bi mogli trditi, da je Jezus izdelal ustavo svoje Cerkve, vendar pa lahko rečemo, da ji je dal vsaj osnovne temelje. Sam ostane gospodar svoje Cerkve (Mt 28, 18 sl.). Petru zaupa posebno mesto v krogu njegovih bratov (Lk 22, 32; Jan 21, 15). Oblast zavezovati in razvezovati prejmejo tudi ostali apostoli, posebej še oblast odpuščati grehe. Obljuba Svetega Duha pa kaže na to, da se bo morala cerkvena ustava še naprej razvijati.

3. Prakrščanska skupnost

Ako se ozremo na razmere v prakrščanski skupnosti, opazimo, da kljub navezanosti na judovsko kultno skupnost ohranja svojo samostojnost in neodvisnost. Prakrščansko občestvo se vedno zaveda, da so družba Mesija Jezusa in je njihova naloga klicati Izrael k veri in spreobrnjenju. Imajo svoje kultno življenje in vedno bolj raste med njimi tudi misijonska zavest. Po sprejemu Svetega Duha na binkošti se izkaže eshatološko zveličavno občestvo poklicano k svetosti in bratski ljubezni. Zato ni čudno, da se nazivajo »sveti« in »Cerkev božja« (Apd 9, 13; 26, 10; 1 Kor 15, 9, Gal 1, 13).

Prave teološke poglede na prvo Cerkev najdemo pri sv. Pavlu. V ospredju je misel o univerzalni in enotni Cerkvi iz Judov in poganov. Novo občestvo je zakoreninjeno v zakramentih, in sicer v krstu in evharistiji (1 Kor 10, 17; Ef 4, 4). Izredno pomembna je Pavlova prispodoba Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa (1 Kor 12, 12 sl).

Pastoralna pisma pa prinašajo že navodila za življenje v občestvu. Cerkev je temelj resnice (1 Tim 3, 15). Poudarja odgovornost do služb in do tistih, ki opravljajo te službe po polaganju rok (1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6). Opozarja na važnost poučevanja in ohranitve čistega nauka (1 Tim 1, 10; 4, 5, sl.; 11—16). Tukaj vidimo, da Pavel že predpostavlja institucionalne elemente, kar pa nikakor ne nasprotuje eshatološki usmerjenosti prve krščanske občine.

Iz povedanega lahko sklepamo, da je Kristusova Cerkev božja ustanova. Za Cerkev uporabljene prispodobe in simboli kažejo zelo enotno podobo Cerkve. Cerkev je živ organizem, v katerem občestvo in njen ustanovitelj sestavljajo neločljivo enoto. Nedvomno je umljivo, da ima Cerkev vidno in nevidno stran povezano v enoto, ki jo preveva in nosi

[3] Vögtle A.: Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 243—252.

delovanje Svetega Duha. Poudarek je mogoč na eni ali drugi komponenti, ker pa se cerkvenopravna znanost ukvarja v glavnem z vidnimi stvarmi, je razumljivo, da bo predmet naših obravnav predvsem zunanja vidna podoba Cerkve.

II. NAMEN CERKVE

Poslanstvo Cerkve je razumljivo le v luči Kristusovega poslanstva. Kristus nam takole pojasnjuje nalogo, ki jo je prejel od Očeta: »Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da naznanim ujetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane in oznanim leto božjega usmiljenja« (Lk 4, 18.19). »Sin človekov je namreč prišel iskat in zveličat, kar je izgubljenega« (Lk 19, 10).

Podoben namen ima tudi Cerkev, ki je sicer postavljena v čas, toda njen končni namen je v večnosti.

Koncil pravi takole: »Cerkev je v Kristusu nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Zakrament je tukaj mišljen v širšem smislu, kakor so to razumeli stari cerkveni očetje.[4] Gre za večni božji načrt, da se človeštvo v Kristusu po odrešenjskem občestvu združi z Bogom. Zelo jasno je izrazil to misel isti dokument: »Ko je bil namreč Kristus povzdignjen z zemlje, je vse pritegnil k sebi (Jan 12, 32). Ko je vstal od mrtvih (Rimlj 6, 9), je poslal svojega oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja.« (C 48) Zveličanje in odrešenje vsega človeštva sta naloga in namen Cerkve. Potujoča Cerkev, ki je vidno znamenje, je v Bogu združena z nevidno Cerkvijo in je z njo v nedeljivi celoti. Sedmo poglavje omenjene konstitucije ima naslov, ki to misel lepo izraža: »Eshatološki značaj potujoče Cerkve in njeno zedinjenje z nebeško Cerkvijo.«

III. ZAKRAMENT IN BESEDA

1. Zakrament kot temeljni kamen Cerkve

»Ker je Cerkev v Kristusu (nekak) zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu, namerava ta koncil nadaljevati učenje prejšnjih koncilov in svojim vernikom ter vsemu svetu pobliže razjasniti naravo in vesoljno poslanstvo Cerkve.« (C 1). V nasprotju s tem danes večkrat slišimo govoriti o nasprotju med zakramentalno Cerkvijo in pravno Cerkvijo. O nasprotju med pravom in zakramentom. Za lažje razumevanje pravne strukture zakramentov nam naj rabi analogija pravnih simbolov. Pravni simbol je lahko predmet (žezlo, krona, prstan, ipd.) ali pa kako dejanje, ki v zaznavnem deju izraža nekaj nevidnega (udarec roke ali dotik stvari pri raznih pogodbah). Take simbolike je še veliko ohranjeno v liturgiji.

Podobno vidimo tudi pri zakramentih. Vendar pa je pri zakramentu vidno zveličavno dejanje več kakor samo pravni simbol. Zakramen-

[4] Liber de unitate Ecclesiae, PL II 504.

talna znamenja, ki učinkovito nekaj simbolizirajo, presegajo naravni red in podajajo nadnaravne učinke. Božje ljudstvo ni samo vidno znamenje, ki nekaj simbolizira. V nasprotju s pravnim simbolom. Ker so zakramenti kot sredstva odrešenja namenjeni božjemu ljudstvu, je zelo vidna njihova naravnanost k Cerkvi kot družbi.

Za pravno graditev Cerkve imajo različni zakramenti različen pomen. Vendar vsak zakrament deluje v Kristusovem skrivnostnem telesu, zato se nanaša tudi na vidno stran Cerkve, na njeno pravno strukturo. Različno delovanje posameznih zakramentov pogojuje tudi raznolikost v zakramentalni graditvi Cerkve.

»Verniki, s krstom včlenjeni v Cerkev, so z neizbrisnim znamenjem določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerojeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga. Zakrament birme jih popolneje zveže s Cerkvijo, jih obogati s posebno močjo Sv. Duha in jim tako nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in dejanjem razširjajo in branijo vero. Ko se udeležujejo evharistične daritve, ki je vir in višek vsakega krščanskega življenja, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo sami sebe; tako vsi, ne sicer enako, temveč vsak na drugačen način, izvršujejo svojo vlogo v liturgičnem opravilu tako z daritvijo kakor s svetim obhajilom. Nadalje v svetem obhajanju Evharistije pokrepčani s Kristusovim telesom nazorno razodevajo enoto božjega ljudstva, kot jo ta najzvišenejši zakrament pomenljivo označuje in čudovito uresničuje.

Tisti, ki pristopajo k zakramentu pokore, prejmejo od božjega usmiljenja odpuščanje Bogu prizadejane žalitve in se hkrati spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in katera se z ljubeznijo, zgledom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje. S svetim bolniškim maziljenjem in z molitvijo duhovnikov vsa Cerkev bolnike priporoča trpečemu in poveličanemu Gospodu, naj jim polajša in naj jih reši, celo spodbuja jih, naj prispevajo svoj delež k blagru božjega ljudstva tako, da se svobodno zedinjajo s Kristusovim trpljenjem in z njegovo smrtjo. Tisti izmed vernikov, ki so odlikovani s svetim redom, pa so postavljeni v Kristusovem imenu za to, da bi bili pastirji Cerkve z božjo besedo in milostjo. Končno krščanski zakonci z zakramentom svetega zakona označujejo skrivnost enotne in rodovitne ljudbezni med Kristusom in Cerkvijo in so te skrivnosti deležni . . .« (C 11).

Iz povedanega izhajajo naslednje pravne posledice:

a) Po krstu postane človek pravna oseba in član Kristusove Cerkve.

b) Birma poglobi zvezo posameznika s Kristusom in podeli Svetega Duha ter nalaga poslanstvo in dolžnost apostolata.

c) Mašniško posvečenje da neizbrisno znamenje, po katerem se učinkovito uresničujejo odrešenjske skrivnosti. Podeli pa tudi posebno poslanstvo za oznanjanje božje besede. Po krstu smo deležni splošnega duhovništva in se podeljuje zaradi osebnega posvečenja posameznika.

Posvečenje pa je poklic in služba za posredovanje odrešenja in za posebno delo božjega kraljestva. S posvečenjem se človek ne dvigne nad druge kristjane, pač pa so mu s tem naložene večje in bolj odgovorne

dolžnosti. Nepravilno je nasprotje med laiki in duhovniki, ker ravno različne funkcije posvečenja razodevajo povezujoči element.

č) Zakrament zakona ima pri graditvi Cerkve pomen, ker je osebna zveza zakoncev učinkovita podoba Kristusove ljubezni do njegove Cerkve.

Tudi evharistija, sveta pokora in bolniško maziljenje, ki dajejo milost in rodovitnost pri rasti Cerkve, imajo v skrivnostnem Kristusovem telesu pomembno vlogo v okviru vidne Cerkve in njeni pravni strukturi, evharistija pa je še posebej znamenje edinosti in ima vlogo graditelja in vzdrževalca občestva.

Poleg zakramentov ima pri gradnji božjega kraljestva odločilno vlogo tudi Beseda. Zakrament in Beseda so osnovni temelji Cerkve kot odrešenjskega občestva.

2. Beseda kot temeljni kamen Cerkve

Beseda je za dajanje odrešenja bistvenega pomena. V svojem oznanjevanju priča o Kristusovih odrešitvenih dejanjih. Oznanilo se uresničuje po naročilu in poslanstvu, ki ga je Kristus prejel od Očeta in izročil apostolom. Po razumevanju in dojemanju božje besede člani Cerkve dozorevajo, hkrati pa kličejo tudi druge k hoji za Kristusom. Člani Cerkve so postavljeni po Besedi pred odločitve in spoznanje, zato lahko rečemo, da je oznanjevanje v svoji osnovi usmerjeno k občestvu, ki se po tem ustvarja in ohranja.

Oznanila ni mogoče ločiti od Kristusove osebe. Sklicuje se na svojo božjo avtoriteto, kar pa obenem vključuje zahtevo po sprejetju evangelija »jaz pa vam pravim . . .« (Mt 5, 20). Sv. Janez nam odkriva usodno odločilnost tega oznanila za človeka: »kdor vanj veruje, ne bo obsojen, kdor pa ne veruje, je že v obsodbi, ker ne veruje v ime edinorojenega Sinu božjega.« (Jan 3, 18).

Tukaj gre torej za obvezno poslušnost, se pravi za pravno dolžnost. Ta Kristusova zahteva je še vedno živa po poklicu apostolov. Apostol pomeni poslanca, pooblaščenca, namestnika. Gospod pri tem uporablja izrazito pravne kategorije.

Zakonik cerkvenega prava je to zahtevo takole izrazil: »Gospod Kristus je izročil zaklad vere Cerkvi, da ta ob stalni navzočnosti Svetega Duha razodeto resnico sveto varuje in zvesto razlaga« (Kan 1322 1).

Koncil pravi podobno: »Tisto božje poslanstvo, ki ga je Kristus zaupal apostolom, bo trajalo do konca sveta. Evangelij namreč, ki naj ga ti posredujejo, je za vse čase za Cerkev počelo vsega življenja. Zaradi tega so apostoli v tej hierarhično urejeni družbi skrbeli za postavitev naslednikov« (C 20). Cerkev ima dolžnost ohranjati, varovati in oznanjati Kristusov odrešilni nauk. V službi Besede so tudi veroizpovedi in pa slovesne verske razglasitve.

Da bi vzpostavili svojo Cerkev po vsej zemlji do konca sveta, je Kristus zboru dvanajsterih izročil službo poučevanja, vodstva in posvečenja. Med njimi je izbral Petra in je nanj, potem ko je Peter izpovedal svojo vero, sklenil sezidati svojo Cerkev . . . pri tem pa Jezus Kristus ostane za vekomaj glavni temeljni kamen in najvišji pastir naših duš« (E 2).

Beseda in zakramenti so torej tudi pravne veličine pri graditvi Cerkve in sestavljajo temeljne sestavine vidne Cerkve, ki je edino tako lahko odrešenjsko občestvo.

IV. HIERARHIČNO NAČELO

Hierarhičnost kot strukturni element Cerkve je danes marsikomu težko razumljiva. Po kan. 108 je med kleriki »sveta hierarhija« se pravi službe, ki so druga drugi podrejene. Mnogi imajo skušnjave, da bi prav tukaj vnesli cerkveni ustavi tuje elemente, kot sta politično dokaj obremenjena pojma monarhičnost in demokracija. Cerkev je družba posebne vrste, in če že uporabljamo politične pojme, moramo reči, da je Cerkev kristokratična (Kristus glava Cerkve) in pnevmokratična (vodstvo Svetega Duha).

1. Pojem hierarhije

Etimološko izhaja izraz iz grškega (hieré arhé), pojem, ki pomeni sveti izvor svete oblasti.

V svetnem območju pomeni ta izraz razmerje podrejenosti in nadrejenosti.

V Cerkvi pa pomeni hierarhija strokovni izraz za položaj tistih članov Cerkve, ki so poklicani, da v skladu s strukurno naravo enotnosti med glavo in telesom Cerkve, vidno predstavljajo nevidnega Kristusa.

Cerkveno oblast »potestas ecclesiastica« ločimo po funkciji v posvečevalno »potestas ordinis« in vodstveno »potestas iurisdictionis«. V skladu s tem delimo cerkveno hierarhijo na posvečevalno in vodstveno.

2. Bistvo cerkvene hierarhije

Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo ima nalogo, da nadaljuje Kristusovo odrešilno delo. Posreduje ga naj vsem narodom v vseh časih. Za uresničenje te naloge je Kristus poklical zbor apostolov s Petrom na čelu in jim dal posebna pooblastila. Besede »kakor je mene poslal Oče, tako jaz vas pošljem« (Jan 20, 21), kažejo, da je hotel začeto odrešilno delo nadaljevati. Tudi beseda »apostolos« pove, da je Gospod postavil dvanajstere svoje namestnike. Jezus pa živi naprej po trajanju svojega poslanstva kot nevidna glava.

Cerkev je znamenje odrešenja. Vidno obliko odrešenjskega znamenja predstavlja zemeljska Cerkev. Koncil pravi takole: »Toda na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot dvoje stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene božje Besede. Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov duh, ki jo oživlja.« (C 8). Nadalje je rečeno »Naš Zveličar jo je
 po svojem vstajenju izročil Petru, da je njen pastir, in jo je njemu ter

ostalim apostolom zaupal, da jo razširjajo in vodijo, in za vedno jo je postavil kot ‚steber in temelj resnice'. Ta Cerkev na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstoji v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje v občestvu z njim« (C 8).

Vsebina petrinskega poklica je v tem, da v celotni Cerkvi kot tudi v lokalnih Cerkvah vidno nadomešča nevidnega Gospoda. Isto nalogo ima škof v določeni škofiji, duhovnik pa pri vsakem evharističnem bogoslužju. Tukaj je vidna tesna povezava med zakramentalnostjo Cerkve in hierarhično strukturo Cerkve.

Po božji ustanovitvi sestavljajo posvečevalno oblast škofje, duhovniki in diakoni. Koncil je tudi jasno povedal, da je škofovsko posvečenje zakrament, in sicer polnost zakramenta, duhovniki in diakoni pa so samo deležni polnosti posvečevalnega zakramenta (C 1; 26).

Vodstvena oblast se po božji ustanovitvi deli v primat (papež) in episkopat (škofje). Po cerkveni določbi pa imamo še najrazličnejše druge službe, ki so deležne oblasti primata ali episkopata: patriarh, metropolit, dekan, župnik, kaplan. Koncil pravi: »Ta sveti zbor hodi po stopinjah prvega vatikanskega koncila in v soglasju z njim uči in izjavlja, da je Jezus Kristus, večni Pastir, sezidal sveto Cerkev, ko je poslal apostole, kakor je njega poslal Oče. Hotel je, da bi bili njegovi nasledniki, to je škofje, v njegovi Cerkvi pastirji do konca sveta. Da bi bilo škofovstvo samo eno in nedeljeno, je na čelo ostalim apostolom dal svetega Petra in v njem postavil trajno in vidno počelo ter temelj edinosti vere in občestva. Sveti zbor ta nauk o ustanovitvi, trajnosti, o moči in pomenu svetega prvenstva rimskega škofa in o njegovem nezmotnem učiteljstvu znova predloži vsem vernikom, da ga trdno verujejo. Nadaljujoč to, kar je bilo tedaj začeto, je sklenil pred vsem svetom izpovedati in razglasiti nauk o škofih, naslednikih apostolov, ki s Petrovim naslednikom, Kristusovim namestnikom in vidno glavo vse Cerkve, vodijo hišo živega Boga« (C 18).

Koncilski nauk o hierarhični strukturi Cerkve je v kratki in lapidarni obliki povzel Mörsdorf K.: »Cerkev je v hierarhičnem redu živeče novo božje ljudstvo v službi božjega kraljevstva.«[5]

V. ZBORNO NAČELO V CERKVENI USTAVI

Kljub jasno poudarjenemu hierarhičnemu načelu imamo v Cerkvi tudi zborno načelo ali kolegiatni princip. Koncil je veliko razpravljal o zbornosti škofov in odnosu škofovskega kolegija do papeža. »Kakor so po Gospodovi določitvi sveti Peter in drugi apostoli en sam apostolski zbor, tako so na podoben način povezani med seboj rimski škof, Petrov naslednik, in škofje, nasledniki apostolov. Že prastari običaj, da so po vsem svetu postavljeni škofje bili v občestvu med seboj in rimskim škofom povezani z vezjo edinosti, ljubezni in miru, in prav tako sestajanje koncilov, na katerih so po skrbnem razgovarjanju in posvetovanju z mnogimi vse važnejše stvari skupno urejali — oboje je priča za zborno naravo in zborni

[5] Herders Theologisches Taschenlexikon III. Freiburg 1972, 287.

značaj škofovskega reda... Zbor ali telo škofov pa ima oblast le, če ga pojmujemo kot povezanega z rimskim škofom« (C 22).

Čeprav je v Cerkvi samo ena najvišja oblast, so nosilci te oblasti na eni strani papež, hkrati pa tudi škofovski zbor s papežem na čelu.

Poleg cerkvenih koncilov, ki izrazito kažejo na zborni element v Cerkvi, moramo omeniti tudi sinodo škofov. Videli smo, da so škofje s papežem nosilci vrhovne cerkvene oblasti (C 22). Ta oblast pa se ne izvaja samo med koncilom, temveč tudi v drugih primernih oblikah kolegialnega udejstvovanja: predvsem sinoda škofov je tak organ, ki lahko zelo učinkovito uresničuje kolegialne pravice škofovskega zbora, ker »imajo vsi škofje, ki so v hierarhičnem občestvu, delež na skrbi za vso Cerkev« (Š 5).

Cerkev kot družba pride do vidne veljave, ko se zbere na območju krajevne cerkve v evharistični daritvi. V krajevni cerkvi, ki je živa celica celotnega Kristusovega telesa, vlada tesna povezava med škofom, duhovniki in diakoni. Ta bratska povezava je osnovana v apostolski naravi cerkvene skupnosti, zato krajevne Cerkve niso samo administrativni deli večje organizacije.

»Zaradi skupnega deleža pri istem duhovništvu in isti službi naj škofje v duhovnikih gledajo brate in prijatelje... Radi naj jih poslušajo, z njimi naj se posvetujejo in razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije. Da bodo to učinkovito izvedli, naj se osnuje sedanjim razmeram in potrebam primeren odbor ali svèt duhovnikov, zastopnikov zbora duhovnikov, katerega sestava in delovanje bo še pravno urejeno: ti bodo mogli s svojimi nasveti uspešno pomagati škofu pri vladanju škofije« (D 7).

Cerkvene službe je treba razumeti kot enoto v nedeljenem bistvu Cerkve. Cerkvi kot celoti je zaupana naloga, da oznanja in posvečuje vse stvarstvo. Cerkev pa različno deli naloge in službe posameznim članom, kakor to zahtevajo krajevne in časovne razmere, vendar vedno v skladu s cerkveno ustavo.

»V dušnem pastirstvu pa imajo prvi delež škofijski duhovniki, ki so inkardinirani ali dodeljeni delni Cerkvi in se njej popolnoma izročijo v službo, da bi tako bili pastirji enemu delu Gospodove črede, zato sestavljajo en zbor duhovnikov in eno družino, katere oče je škof« (Š 38).

Zakramentalno posvečenje je deležnost pri enotni in celotni službi Cerkve. Že od apostolskih časov se uresničitev cerkvenih služb javlja v treh različnih stopnjah: episkopatu, prezbiteratu in diakonatu. Načelo kolegijalnosti povezuje te različne stopnje, ki so v zakramentalni povezavi s škofovskim posvečenjem. Enotnost in celotnost škofije ima svoje temelje v enem prezbiteriju. Škof je kot glava prebziterija nosilec celotne in nedeljive službe. Prezbiterij je nekaj prvotnega, osnovnega, zato ima vsak duhovnik v kolegiju nujno povezavo in odgovornost za vsa področja škofijskega udejstvovanja.

VI. SUBSIDIARNO NAČELO V CERKVENI STRUKTURI

Po načelu subsidiarnosti naj višja družba ne prevzema opravil, ki jih lahko opravlja nižja. Nobena družba naj si ne lasti tega, kar lahko opravi posameznik. Višja družba lahko posreduje le v primerih, ko nižja družba

ali posameznik ne bi mogla dosegati svojih namenov. To so načela, ki izhajajo iz naravnega prava in so sestavni del tudi cerkvene ustavne ureditve, kar izrecno učijo papeži Pij XI., Pij XII. in Pavel VI.[6]

1. Načela subsidiarnosti v odnosu med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami

Cerkev, ki jo je ustanovil Kristus po načelu »gratia supponit naturam«, ne zanika zemeljskih resničnosti, temveč jih upošteva in spodbuja njihov razvoj. Posredovanje milosti gre »mediante natura«, se pravi po uporabi človeških sredstev. Zato velja načelo subsidiarnosti tudi v življenju Cerkve, ne da bi pri tem trpelo hierarhično ali zborno načelo. Višja cerkvena oblast ne sme izpodriniti nižje, dokler slednja lahko opravlja svoje naloge. Zato tudi prištevamo načelo subsidiarnosti k ustavi Cerkve. To načelo je odličen pripomoček za pravilno urejanje odnosov med celotno Cerkvijo in delnimi Cerkvami, med škofijo in župnijo, med primatom in zbornostjo škofovskega kolegija.

Ako upoštevamo cerkveno strukturo, moramo reči, da vesoljna Cerkev ni samo vsota krajevnih Cerkva, temveč je urejen in samostojen organizem, kateremu načeljuje papež, ker le ta po božji uredbi vidno predstavlja Kristusa, ki je glava Cerkve.

Posamezne krajevne Cerkve pa prav tako sestavljajo urejeno celoto, v kateri so škofje, tudi po božji uredbi, vidni zastopniki Kristusa, pravega vladarja Cerkve. Delne Cerkve so dejanska uresničitev in reprezentanca vesoljne Cerkve.

Po kan. 218 ima papež kot naslednik Sv. Petra vrhovno in popolno pravno oblast nad vso Cerkvijo. Ta oblast je redna in neposredna tako nad vsemi in posameznimi Cerkvami kakor nad vsemi in posameznimi dušnimi pastirji in verniki. Glede škofov pa pravi kan. 239, da so nasledniki apostolov in po božji uredbi postavljeni na čelu posameznim Cerkvam, ki jih vladajo z redno oblastjo pod papeževim vodstvom. Papež in škof imata v določeni krajevni Cerkvi redno in neposredno oblast. Papež pa ima isto oblast nad vso Cerkvijo, vendar ne kot škof rimske Cerkve, temveč kot naslednik sv. Petra. Izvor obeh oblasti je v božjem pravu, toda škofovska oblast je teritorialno omejena. Na osnovi cerkvene hierarhične strukture bi lahko papež vladal posamezni krajevni Cerkvi tudi brez škofa, toda tudi papež je vezan po naravnopravnem načelu subsidiarnosti. To pomeni, da v kompetenčnem sporu pripada škofu primarno in originalno vodstvo škofije, seveda v okviru dolžne odgovornosti do papeža in celotne Cerkve.

Papež mora poseči v vodstvo škofije, ako je škof oviran ali izrablja svoje pravice ali zanemarja dolžnosti in s tem ogroža enotnost in blaginjo vesoljne Cerkve. Papeževa naloga je, da škofe podpira, jim pomaga in jih koordinira.

Subsidiarnost je razvidna tudi v kan. 312, ki pravi, da lahko papež **včasih** iz pomembnih in posebnih razlogov izroči vodstvo škofije apostolskemu upravitelju, ki vodi škofijo v papeževem imenu.

---

[6] AAS 23/1931/ 203; AAS 38/1946/ 145; AAS 55/1963/ 798 sl.

Po kan. 22 »splošni zakon nikakor ne odpravlja določb za posebne kraje«. Čeprav ima papež pravico izdajati zakone za vso Cerkev, se vseeno dosledno spoštujejo zakoni krajevne Cerkve. Posebnosti krajevne Cerkve je treba vedno upoštevati, kar je še posebej poudarjeno pri zedinjenih vzhodnih Cerkvah.

Že pred začetkom koncila so mnogi želeli, da bi se razne fakultete, ki jih dobivajo ordinariji od apostolskega sedeža, čimbolj razširile. Dne 30. 11. 1963 je izšel MP »Pastorale munus«, ki daje škofom 40 fakultet in 7 privilegijev. Vse to bo odslej po pravu pripadalo škofom.

Nekaj dni za tem promulgirana konstitucija o svetem bogoslužju v nasprotju s kan. 1527 pravi: »Urejevati sveto bogoslužje sme samo cerkvena oblast: to oblast ima apostolski sedež in v skladu s pravnimi določili škof. Po pravno poverjeni oblasti smejo bogoslužje v določenih mejah urejati tudi pristojni zakonito ustanovljeni škofovski zbori različnih vrst.« (B 22).

Dne 15. junija 1966 je izšel MP »De episcoporum muneribus«, kjer je načelo subsidiarnosti še posebej vidno. Škofom je podeljena splošna in redna oblast dajati spreglede od splošnih cerkvenih zakonov. V točki IX. je rečeno, da imajo škofje vse pravice, ki so potrebne za vodstvo škofije, ako si sveti sedež ni česa posebej pridržal v skrbi za enoten in skupni blagor celotne Cerkve.

Čeprav sta papeževa in škofovska oblast v škofiji hkratni, imata obe redno in neposredno od Boga podeljeno oblast, je ravno načelo subsidiarnosti tisto, ki nakazuje sprejemljive praktične rešitve. Papež ima v tem smislu predvsem nalogo, da krajevne Cerkve podpira, dopolnjuje in koordinira.

2. Načelo subsidiarnosti v odnosu primata in škofovske zbornosti

Ker so škofje nasledniki apostolov, so odgovorni tudi za celotno Cerkev in sestavljajo s papežem vrhovno zborno vodstvo. Vrhovno zborno vodstvo Cerkve je dejavno na vesoljnem cerkvenem zboru. Kan. 228 pravi: »Vesoljni cerkveni zbor ima vrhovno oblast nad vso Cerkvijo.« Isto oblast pa ima tudi papež (kan 218), to se pravi, da vrhovno oblast v Cerkvi izvaja papež sam ali pa vesoljni koncil. Imamo torej dva nosilca vrhovne oblasti, ki pa jo moramo gledati v luči Kristusovega namestništva.

Primarna naloga škofov je skrb za njihovo škofijo, šele nato kot člani škofovskega zbora skupaj s papežem skrbijo za enotnost in red v celi Cerkvi. Naloga papeža pa se prvotno in predvsem nanaša na vodstvo vesoljne Cerkve. Po načelu subsidiarnosti ima škofovski zbor, ki je pravno dejaven med vesoljnim cerkvenim zborom, predvsem dopolnilno nalogo. Papež skliče zborno vrhovno telo le takrat, ko meni da je to potrebno za enotnost in skupno blaginjo Cerkve. Drugi člani škofovskega zbora nimajo nobenega pravnega sredstva, da bi prisilili papeža, naj skliče koncil. Tudi proti drugim papeževim odločbam ni nobenega priziva na vesoljni cerkveni zbor (kan. 228).

3. Načelo subsidiarnosti v odnosu med škofijo in župnijo

Glede razmerja škofija — župnija moramo reči, da je pravi dušni pastir celotne škofije škof. Vodi jo po oblasti, ki jo je sprejel po božjepravnih določbah, zato škofijo upravičeno imenujemo delno Cerkev. Župnija pa je dušnopastirsko področje in ga po škofovem naročilu in pooblastilu vodi dušni pastir: župnik nima nadpastirske oblasti, pač pa redno oblast »potestas ordinaria« v območju uprave, spovedi, poroke ter spregledov. Zaupano mu je dušno pastirstvo župnije, zato je v okviru pravnih norm samostojen v odnosu do škofa. Čeprav župnik ni božjepravna ustanova, je v cerkvenem pravu osnovana samostojna služba, ki zahteva tudi določeno neodvisnost in samoiniciativo.

Škof ima sicer pravico, da se vmeša v upravo župnije, toda tudi tukaj je treba upoštevati načelo subsidiarnosti in se varovati samovolje. Čeprav je župnik bolj odvisen od škofa kot škof od papeža, bo škof interveniral glede njegovega dušnopastirskega dela župnije le, kadar ima za to zelo važne razloge. Odločno pa mora škof poseči, če grozi nevarnost razkola ali pa je ogroženo zveličanje duš, ker je »salus animarum suprema lex«.

Lahko bi naštevali tudi druge strukturne elemente, kot so: enotnost, svetost, vesoljnost in apostolskost, vendar sodi to v področje drugih teoloških znanosti.

VII. OPREDELBA CERKVE

Sedaj lahko sklenemo, da so opredelitve Cerkve kot pravno popolne družbe, nadalje Bellarminova, ki se prav tako nanaša samo na vidni element cerkve, pa tudi številne pozitivistične protestantske hudo nepopolne in v določenem smislu tudi zgrešene. Najbližja resničnosti je pavlinska opredelitev Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, ki jo Pij XII. podaja v okrožnici. »Mystici Corporis«. Takšno naziranje o Cerkvi gotovo ustreza bistvu Cerkve, ker podoba telesa upošteva polog notranjih elementov tudi zunanje in vidne pravne elemente. Zavračajo tudi teorije, da je bila Cerkev od začetka samo po ljubezni povezana, šele sčasoma pa bi se naj pravno organizirala. Med »Cerkvijo prava« in »Cerkvijo ljubezni« ni nobenega protislovja. S tem je zavrnjena tudi teza Sohma R., ki je trdil, da samo bistvo Cerkve nasprotujejo bistvu prava.

Pravna opredelitev Cerkve mora upoštevati vsaj vse tiste sestavne elemente Cerkve, ki so danes teološki in pravni znanosti razvidne. Lahko bi rekli takole:

Cerkev je družba, ki jo je za vse ljudi ustanovil Kristus. Je organsko razporejeno zveličavno občestvo, v katerem se dopolnjujeta hierarhični in zborni element ter načelo subsidiarnosti. Ima potrebna sredstva za zveličanje in se zaveda naloge, ki jo je prevzela od Kristusa: da pod vodstvom Svetega Duha razširja božje kraljestvo na svetu vse do dopolnitve ob koncu časov.

Povzetek. STANKO OJNIK: USTAVNE PRVINE KATOLIŠKE CERKVE.

Zadnji vesoljni cerkveni zbor je opredelil Cerkev za božje ljudstvo in za odrešenjsko občestvo. Oba pojma imata izrazito praven poudarek. Cerkvenopravna znanost mora raziskati in pojasniti osnovne sestavne elemente Cerkve ravno pod pravnim vidikom. Pri tem študiju Cerkve se nam pokaže družba, ki jo je ustanovil Bog in sloni na božji besedi in zakramentih. Je strukturno razvejana in po volji ustanovitelja hierarhično in zborno urejena. Pomembno vlogo ima tudi načelo subsidiarnosti, saj ureja strukturne hierarhične in zborne sestavine pri uresničenju namena Cerkve. Če si oživimo in poglobimo spoznanje o osnovnih sestavinah cerkvene ustave, nam bo v veliko korist pri teološkem in dušnopastirskem delu za obnovo Cerkve na Slovenskem.

Zusammenfassung. STANKO OJNIK: VERFASSUNGSELEMENTE DER KATH. KIRCHE

Das letzte allgemeine kirchliche Konzil definierte die Kirche als Gottesvolk und Heilsgemeinschaft. Beide Begriffe klingen ausgesprochen rechtlich. Die kirchenrechtliche Wissenschaft hat die Grundelemente der Kirche eben vom rechtlichen Standpunkt aus zu erforschen und zu erklären. Bei diesem Studium erscheint die Kirche als eine Gemeinschaft, die von Gott gegründet und auf Gotteswort und Sakramenten gebaut ist. Der Struktur nach is sie mannigfach und der Gründer wollte, dass sie hierarchisch und kollegial organisiert sei. Wichtige Rolle spielt dabei auch das Subsidiaritätsprinzip: bei der Verwirklichung des Zweckes, den die Kirche hat, bringt es strukturelle, hierarchische und kollegiale Elemente zum Einklang. Wenn wir die Erkenntnisse über die Grundelemente der Kirchenverfassung erfrischen und vertiefen, werden wir davon für unsere theologische und pastorale Arbeit bei der Erneuerung der Kirche in Slowenien grossen Nutzen ziehen.

Résumé. STANKO OJNIK: LES ELEMENTS CONSTITUTIONNELS DE L'EGLISE CATHOLIQUE

Le dernier Concile oecuménique a défini l'Eglise comme Peuple de Dieu et Communauté de Salut. Les deux concepts ont une détermination éminemment juridique. Le Droit canon en tant que science doit chercher d'éclaircir les éléments constitutifs fondamentaux de l'Eglise précisément sous cet angle. Cette recherche nous montrerait dans l'Eglise une société instituée par Dieu ayant pour base la Parole et les sacrements, et, dans ses structures multiformes, une constitution hiérarchique et collégiale. On y verrait aussi l'importance du principe de subsidiarité, puisqu'il équilibre les structures hiérarchiques et collégiales. Une vision plus profonde des structures fondamentales de l'Eglise serait profitable pour le renouveau théologique et moral de l'Eglise en Slovénie.

Literatura

ALLMEN J.: Lumen gentium, Irénikon 39/1966/ 5—45.

AUER J., Das »Leibmodell« und der »Kirchenbegriff« der katholischen Kirche, MThZ 12/1961/ 14—38.

AYMANS W., Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche, AKKR 139/1970/ 69—90.

BACHT H., Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche, Cath 25/1971/ 144—167.

BERTRAMS W., De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam partcularem, Per 56/1967/ 267—308.

BOUYER L., L'Eglise de Dieu, Paris 1970, 704 sl.

CONGAR Y., La personne »Eglise«, RevThom 71/1971/ 613—640.
DEMMER K., Kirchliches Lehramt und Naturrecht, ThGl 59/1969/ 121—213.
DORTEL-CLAUDOT M., Eglises locales, Eglise universelle, Paris 1973, 219 sl.
GOEKE H., Uberlegungen zum Diakonat, StZ 188/1971/ 311—323.
GUTIÉRREZ J., El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles, IusCan 11/1971/ 413—444.
HOLSTEIN H., Hiérarchie et peuple de Dieu, d'aprés »Lumen Gentium«, Paris 1970.
HUINZING P. J., The sacramental structure of church order and its implications, Jurist 32/1972/ 479—493; Magistère: Pouvoir ou Témoignage? RevDCan 25/1975/ 199—207.
KAISER PH., Bischöfe und Presbyter nach dem Zweiten Vaticanischen Konzil: Ortskirche — Weltkirche, Würzburg 1973, 371—383.
LUBAC H., Die Kirche, Einsiedeln 1969, 341 sl.
MÖRSDORF K., Die Rolle des Ortsbischof : Ortskirche — Weltkirche, Würzburg 1973, 439—453. Einheit in der Zweiheit, AKKR 134/1965/ 80—88.
POMPEI A., Il Magistero dopo i Concilio Vaticano I e II, MF 70/1970/ 367—402.
RAHNER K., Kirchliches Lehramt, StZ 178/1966/ 404—420.
RATZINGER J., Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 424 sl.
SEMMELROTH O., Die Kirche, das neue Gottesvolk, Freiburg 1966.
SPINDELER A., Papst, Bischof und Priester im sacerdotium Christi, MThZ 16/1965/ 271—277.
WACKER P. G., Kirche der Liebe? ThGl 60/1970/ 1—2.
WOLF E., Kirchenbegriff und Kirchenrechtlehre, ThLZ 85/1960/ 641—648.

Vinko Bevk

KDO JE ORDINIRAL REDOVNIKE?

Redovniki so po cerkvenem pravu odvisni od vodstvene in posvečevalne oblasti krajevnega škofa. Posvečevalna oblast pa obsega tudi ordinacije klerikov. Odvisnost redovnikov od krajevnega škofa pri sprejemanju nižjih in višjih redov pa ni bila vedno enaka, temveč je bil njen obseg v različnih časih pri raznih redovnih družinah od cerkvene zakonodaje različno določen. Posamezne redovne družine in posamezni samostani so si povrhu glede tega pridobili posebne pravice.

Skrčen zgodovinski pregled bi naj pokazal: a) kateri je bil doslej lasten škof pri ordinacijah regularjev; b) kdo je ordiniral redovnike z navadnimi obljubami; c) posebno pravico redovnih opatov podeljevati svojim podložnim in drugim nekatere redove.

Na podlagi tega zgodovinskega pregleda bo razumljivejša tudi sedanja zadevna cerkvena zakonodaja.

Uvod

O položaju redovnikov v prvih treh stoletjih: laiški in kleriški stan

Medsebojno razmerje med redovniškim in duhovniškim stanom ni bilo vedno táko, kakor je danes. V prvih časih so se puščavniki posvečali samó

premišljevanju in skrbeli v prvi vrsti ter skoraj izključno samo za lastno posvečenje. V puščavi, kamor so se zatekli ob preganjanih pod Decijem (249—251), Valerijanom (258—260) in Dioklecijanom (303—311), so prvi menihi živeli kot popolni samotarji. Vzdrževali so se vseh duhovniških opravil. Menili so, da je duhovništvo takó vzvišena in težka služba, da se ne da uskladiti z meniškim poklicem. Bili so prepričani, da isti menih ne more brez velike dušne škode opravljati obeh dolžnosti. Zato so bili prvi menihi vsi laiki razen tistih, ki so že pred nastopom redovniškega življenja prejeli mašniško posvečenje.

Sv. Pahomij, oče cenobitskega življenja, ni svojim redovnikom nikoli dovolil, da bi bili postali duhovniki. Vsi njegovi redovniki so namreč po redovnih pravilih, ki jih je sam napisal, ostali laiki. Samo tisti cenobiti, ki so bili že prej duhovniki, preden so prejeli redovno obleko, so ob nedeljah in sobotah obhajali božje skrivnosti. Če takih ni bilo, je sv. Pahomij raje poklical duhovnike iz bližnje okolice, da so obhajali liturgijo na slovesnejše praznike.[1] Podobno ne dovoljuje Regula Aureliani, episcopi Arelatensis (546 do 551) v 46. poglavju[2] opatu več kot enega duhovnika, enega diakona in enega subdiakona izmed menihov, če se tako zdi opatu primerno.

Toda pri tem ni ostalo dolgo. Vzroki, zaradi katerih se je nemalo menihov začelo krasiti z mašniškim dostojanstvom, so prišli deloma iz tedanjih razmer, deloma pa iz potreb samostanov.[3]

Prvi razlog, zakaj so menihi postali duhovniki, je bil: menihi v samostanu so potrebovali za maševanje in obhajanje lastnega duhovnika. Včasih je to službo opravljal svetni duhovnik, ki je stanoval v samostanu in ga je samostan vzdrževal. Polagoma pa so ti duhovniki dobivali vpliv na notranje samostansko življenje, kar je utegnilo imeti slabe posledice na samostansko disciplino.[4] Dalje je bilo težko najti duhovnike, ki bi bili hoteli živeti v samoti in puščavi. Menihi so bili zato prisiljeni hoditi v župnijsko ali škofijsko cerkev, ki pa je bila večinoma precej oddaljena od puščave.

Naraščajoče število menihov je dalje deloma povzročilo pomanjkanje duhovnikov. Zato so začeli škofje siliti menihe, naj se preselijo iz puščave v mesta, da bi tam oznanjali evangelij. Isto željo izraža tudi papež Siricij I. (384—399) v pismu, ki ga je l. 385 pisal škofu Himeriju.[5] Iz istega razloga je cesar Arkadij l. 398 izdal odlok: »Ako škofje mislijo, da jim primanjkuje duhovnikov, naj posvetijo sposobne iz vrst menihov«.[6] Menihi so zato vedno pogosteje zapuščali samoto in svoje celice prestavljali med mestno obzidje ter podpirali klerike v cerkvenih opravilih,[7] kar je bilo tembolj priporočljivo, ker je prevladovalo mišljenje, da je meniško življenje najboljša priprava na milost duhovništva.

Iz tega pa ne sledi, da so bili menihi duhovniki odslej takoj v večini, ampak nasprotno. Kljub želji škofov in cesarjevemu odloku so povečini še

[1] Prim. Vita s. Pachomii, Acta Sanctorum, Tom. III, 25, 18.
[2] Holstenius L.—Brockie M., Codex Regularum monasticarum et canonicarum, Augustae Vindelicorum 1759, I, 152.
[3] Thomassinus L., Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, Parisiis 1688, c. 13, n. 18.
[4] O tem piše S. Benedicti Regula Monachorum, ed. Woelfflin Ed., Lipsiae 1895, cap. 65, 64.
[5] Mansi J. D., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae-Venetiis 1759—1798, Parisiis 1905 sl., 3, 660. — Migne P L 13, 1144.
[6] Cod. Theod., XVI, 2, c. 32 de episcopis.
[7] Thomassinus, n. d., P. I, 1. III, c. 13, n. 12 sl.

naprej ostali laiki. Še za Gregorja Velikega so obstajali samostani brez svojega duhovnika. Tako je isti papež odpisal panormitanskemu samostanu na Siciliji, naj opat izbere izmed menihov svojega samostana nekoga in ga da ordinirati, da ne bodo menihi za svete skrivnosti več prisiljeni hoditi iz samostana ali klicati svetnega duhovnika.[8] Sv. Gregor je dal tudi sam izmed svojih menihov posvetiti mnogo duhovnikov in celo škofov.[9]

Čeprav pa je velika večina menihov ostala v laiškem stanu, se je vendar polagoma uvedla splošna navada, da smejo biti tudi menihi povzdignjeni na hierarhične stopnje. Pravila sv. Benedikta niso zato uvedla nič novega, ako v 62. poglavju določajo »O samostanskih duhovnikih« naslednje: »...če si kak opat želi koga ordinirati v duhovnika ali diakona, naj izbere izmed svojih tistega, ki je vreden opravljati duhovniško službo.«[10] Novo redovno pravilo je samo z zapisanim zakonom za svoje podložnike potrdilo tisto, kar je že preje vpeljal običaj in h čemur so vzpodbujali cerkveni odloki.

I.

DELIVEC ORDINACIJ REDOVNIKOM DO 10. STOLETJA

Ko so vpeljali običaj tudi menihom deliti svete redove, je nastalo vprašanje, od katerega škofa smejo in morajo redovniki prejemati ordinacije. Glede tega pa je bila v raznih dobah in krajih praksa precej različna. Zaradi lažjega pregleda zgodovinskega razvoja te pravne ustanove ločimo tri razdobja: pred kalcedonskim cerkvenim zborom, po kalcedonskem cerkvenem zboru do Gregorija Velikega; od Gregorija Velikega do 10. stoletja.

Pred kalcedonskim cerkvenim zborom

V času pred kalcedonskim koncilom so bili menihi popolnoma odvisni od krajevnega škofa, kjer je stal samostan, čeprav še ni določal noben pisan splošen zakon te obveznosti. Iz tega odnosa med škofom in menihi je kot nujna posledica izhajala tudi odvisnost od krajevnega škofa glede ordinacij. Samo 14. kanon 6. kartažanskega koncila l. 419 izraža z jasnimi besedami to, kar so kot običaj povsod izpolnjevali.[11] Edina izjema od tega pravila so bili po mnenju sv. Epifanija v tej dobi samostani »tujcev«. Iz njegovega pisma jeruzalemskemu škofu Janezu, ki nam ga je v latinščini ohranil sv. Hieronim,[12] sledi: samostani so bili »tujcev« oproščeni podvrženosti škofu ozemlja, kjer so stali ti samostani. Učinek te prostosti je bil tudi svoboda pri izbiri delivca ordinacije, kot je jasno razvidno iz besed sv. Epifanija.[13] Opat v samostanu menihov, ki so prišli od drugod in ustanovili samostan, je torej lahko dovolil, da je njegove podložnike posvetil drug škof. Njegov samostan ni spadal k ozemlju tiste province oz. cerkvene pokrajine.

---

[8] S. Gregorius, l. VI, ep. 42 — P L 77, 830.
[9] Thomassinus, n. m., n. 7.
[10] Woelfflin, 60.
[11] To je 80. kanon v »Codex canonum Ecclesiae Africanae«, v Bruns H. Th., Canones Apostolorum et conciliorum veterum selecti, Berolini 1839, I, 175.
[12] Migne P L 22, 517.
[13] Prim. François Chamard, De l'immunitè ecclesiastique et monastique, v Revue des questions historiques, Paris 22 (1877), 449 sl.

Ni pa znano, ali so se tega pravila držali povsod ali pa je samo mnenje sv. Epifanija. Verjetnejše je, da zaradi pomanjkanja splošnega pisanega pravila v tem času cerkvena disciplina še ni bila enotna.

Od kalcedonskega koncila do Gregorija Velikega

Na kalcedonskem koncilu so prvič izdali splošna pravila za samostane in njihovo razmerje do škofov, kar je bilo potrebno zato, ker so se samostani zelo namnožili in so se menihi splošno prizadevali, da bi se rešili oblasti škofov.[14] V 4. kanonu cerkveni zbor pohvali tiste, ki živijo pravo meniško življenje, in določa, naj nihče brez privoljenja krajevnega škofa ne ustanavlja samostana, da so menihi katerekoli pokrajine ali mesta podložni škofu in da mora mestni škof vestno bdeti nad samostani.[15]

Čeprav se je zdelo, da je v navedenem kanonu dovolj določeno, da so menihi podložni vodstvu krajevnega škofa, je vendar sveti zbor izdal še kanon 8 zoper tiste, ki so trdili, da so samó škofijski in metropolitanski kleriki podložni pokrajinskemu škofu, nikakor pa ne kleriki samostanov.[16] Ko Balsamon razlaga ta kanon, pravi: »Kot je verjetno, so nekoč trdili nekateri ... da menihi niso podložni škofu, čeprav so v njegovi škofiji, ampak tistim, ki so samostan in ostalo zgradili.[17] Sveti očetje so torej odklonili tako njihovemu kanonu nasprotno mnenje in določili, da so vsi pod oblastjo pokrajinskega škofa«.[18] Vsi menihi so podložni krajevnemu škofu, dasi je kakšen drug sezidal njihov samostan. Nobene izjeme tudi ni za tiste samostane, ki so jih ustanovili tuji menihi, tj. tisti, ki so prišli iz druge cerkvene pokrajine, zakaj vsi samostani brez izjeme so podložni škofu tistega ozemlja.

Kaj sledi iz gornjega pravila glede ordinacij za redovnike je odveč govoriti, posebno še, ker je isti koncil v kanonu 6 prepovedal vse nevezane ordinacije menihov. Ker je moral biti vsak menih ordiniran za kakšen samostan, samostani pa so morali biti vsi podvrženi krajevnim škofom, je jasno, da je mogel menihe ordinirati samo krajevni škof, kakšen drug pa samó z njegovim dovoljenjem. Omenjeno velja tudi za samostane »tujcev«, ker so tudi ti v vsem pokorni krajevnemu škofu.[19] Tak, se vsaj zdi, je bil namen cerkvenega zbora, čeprav nikjer ne omenja samostanov »tujcev«.

Kanoni kalcedonskega koncila so ostali osnovno pravilo za naslednje zahodne in vzhodne koncile. Popolnoma nov pa je bil naslednji odlok, ki ga je izdal III. arelatski cerkveni zbor l. 455: »Vsa laiška skupnost v samostanu je na opatovi skrbi, škof naj od nje ničesar ne zahteva in naj si ne drzne iz nje koga brez opatove prošnje napraviti za klerika. Pamet in pobožnost zahtevata, da se kleriki pri ordinaciji ozirajo na dolžno pokorščino škofu. Vso laiško samostansko skupnost pa svobodno ureja in z njo razpolaga samo opat, ki si ga je sama izbrala.«[20] Niti omenjeni zakon cesarja

[14] Hefele C. J. v., Conciliengeschichte, Freiburg in Breisgau 1873—1890, II, 508—509.
[15] Mansi 7, 374 — Hefele II, 508.
[16] Mansi 7, 375 — Hefele II, 512.
[17] Prim. Fuchs Vinzenz, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III., Bonn 1930, in Kanonistische Studien und Texte, Band 4.
[18] Balsamon Th., Canones ss. Apostolorum, conciliorum generalium et provincialium, sanctorum Patrum epistolae canonicae, quibus praefixus est Photii Constantinopolitani Patriarchae Nomocanon, Commentariis amplissimis explicata, Lutetiae Parisiorum 1620, 322—333.
[19] Prim. Comm. Zonarae in can. 8. Chalc. — P G 137, 414.

Arkadija[21] niti kalcedonski koncil ne govorijo o opatovi privolitvi pri ordinaciji menihov. Sedaj prvič določajo na pokrajinskem cerkvenem zboru, da je potrebna opatova privolitev, ali kar je isto, da naj menihe ordinirajo samo na opatovo prošnjo.

Takó so našli srednjo pot med popolno neodvisnostjo in brezpogojno pokorščino menihov krajevnemu škofu glede prejemanja svetih redov. S tem so se izognili dvojni nevarnosti: oblastnosti škofov, ki bi lahko škodovala razvoju redovniškega življenja po samostanih, če bi iz njih jemali menihe in jih privzemali za upravljanje cerkva, s tem da bi jim podeljevali redove proti njihovi volji in kljub opatovemu nasprotovanju; na drugi strani pa je bila nevrednim in premalo poučenim zaprta pot do oltarja, ker je bil samó krajevni škof, ki je menihe dovolj poznal, pristojen za njihove ordinacije. Sklep arelatskega koncila so pozneje sprejeli še drugi pokrajinski cerkveni zbori.

Od pravkar opisane discipline pa se nemalo razlikuje tista, ki je bila takrat v navadi v afriških cerkvah. Iz zapisov dveh kartažanskih cerkvenih zborov l. 525 in 535, je znano posebno pravo glede ordiniranja menihov v kartažanskem patriarhatu. Kljub kalcedonskim kanonom so se afriški samostani podrejali tujemu, ne meneč se za domačega škofa. Navajali so dva pravna razloga, zaradi katerih se lahko podredijo kateremu koli škofu. Prvi razlog je bil: ako so samostan ustanovili tujci, ki so prišli iz raznih afriških ali celo prekmorskih krajev in zato niso podložni krajevnemu škofu ne zaradi krsta ne iz kakega drugega razloga. Drugi razlog pa je bil: ako so samostan ustanovili s podporo staršev menihov in drugih redovnikov, torej neodvisno od krajevnega škofa. Ustanovitelji pa so lahko samostan podredili kateremukoli škofu.[22]

Seveda ta svoboščina ni bila nikaka imuniteta, temveč samo zamenjava oblasti in pokorščine.[23] Niso namreč škofu jemali oblast, ampak se je samo prenesla na drugega. Dosledno je bila prenesena tudi pravica ordinacij na tujega škofa. Tuj škof, ko je bil izbran, je bil torej lasten in izključen delivec ordinacij za menihe onega samostana. Menihi teh samostanov niso mogli prositi za ordinacije kateregakoli škofa, ampak samo tega, svobodno izbranega.

Od Gregorija Velikega do 10. stoletja

Že III. arelatski cerkveni zbor l. 455 in kartaginski l. 535 sta določila, da brez volje in dovoljenja lastnega opata menihom ne smejo podeljevati svetih redov. S tem so hoteli menihe zaščititi pred samovoljo škofov, ker bi utegnila škodovati meniškemu življenju.

Pontifikat Gregorija Velikega pa je bil nadaljnji korak v povečanju samostanskih pravic. Kar so namreč pokrajinski cerkveni zbori določili za svoja področja, to je Gregor I. (590—604), ki je bil nekoč sam menih, hotel, da bi spolnjevali povsod. Želel je, da bi škofje v prihodnje ne vznemirjali menihov, da bi ti tako lažje v miru služili Bogu. Hotel je samo braniti svobodo in mir po samostanih pred oblastnimi cerkvenimi knezi, nikakor

[20] Mansi VII, 908.
[21] C. 32 Cod. Theod. XVI, 2.
[22] Mansi 8, 653.
[23] Thomassinus, n. d., P. I. 1. III, c. 31, 9; Mabillon J., Annales Ordinis S. Benedicti, Lucae 1739—1745, t. I, p. 41, n. 19.

pa ni hotel oprostiti menihov čuječnosti in duhovne oblasti škofov. Salonitanskemu škofu Nataliju je zato avgusta l. 592 pisal: »... Bog ne daj, da bi svojim soduhovnikom v katerikoli cerkvi razbijal določila starih, saj samemu sebi škodujem, če mešam pravice bratov.«[24] Ničesar ni torej hotel spremeniti glede pravic škofov do menihov, le zaščitil je pravice opatov zlasti v tem, da je treba dobiti njihov pristanek pred ordinacijo menihov.

Ko so samostani varovali svojo svobodo, pa se niso takoj obračali na papeža. Ker niso zahtevali ničesar, kar bi bilo proti pravicam škofov, temveč so si samó prizadevali odstraniti krivične izpade, so samostani iskali pravico najprej pri napadalcih. Vpliv papeža se je namreč v takratnih viharnih časih zelo zmanjšal. Zato so samostani iskali pomoči drugod. Najpogosteje so poskušali dobiti pismeno potrdilo svojih pravil, da bi bili škofje, ki niso spoštovali določil cerkvenih zborov, vezani vsaj po svoji obljubi. Ker pa je taka škofova obljuba vezala samo njegovo osebo, nikakor pa ne njegovih naslednikov, so se samostani ali njihovi opatje za večjo potrditev svojih pravic zatekali k pokrajinskim cerkvenim zborom, kot se je zgodilo na arelatskem koncilu l. 455, ali pa so prosili še bližnje škofe, naj jim podpišejo listino o potrditvi. Še večjo trdnost je takim privilegijem podelila kraljeva potrditev. Kdor se je pregrešil zoper takó potrjeno listino, je to pomenilo žalitev kraljeve oblasti. Ko je končno tudi ugled kraljeve oblasti začel upadati, so se obračali za pomoč na papeža, ko je namreč znova lahko uveljavil svojo oblast.

Oseba, ki je prosila za te privilegije, se je po časovnih razmerah menjavala. Včasih je prosil zanje ustanovitelj ali lastnik samostana ali kraja, kjer je samostan stal. Včasih pa so se zanje potegovali menihi ali opati, ki so želeli imeti svoje pravice potrjene od škofov ali kralja. Vsak ustanovitelj je namreč vedel, kakšnim nevarnostim so samostani izpostavljeni. Prav zato so zlasti škofje podelili mnogo pravic tistim samostanom, ki so jih sami ustanovili. Prigodilo se je tudi, da je kralj določil pravice samostanu, še preden mu je škof potrdil njegove svoboščine.

Zaradi velikega števila teh, tako imenovanih privilegijev je med njimi nastala velika podobnost. Menih Marculf je zato mogel sestaviti seznam obrazcev, po katerih so jih navadno delili. Zadošča torej samo pregledati te obrazce, pa lahko spoznamo, kakšne svoboščine so uživali samostani.

Ti privilegiji so se večinoma sukali okoli premoženja. O vprašanju ordinacij pa govori 1. knjiga obrazcev meniha Marculfa. V njih so se škofje zavezali, da ne bodo v samostanu nikogar ordinirali brez opatove prošnje. Obenem so izjavili, da ne bodo za to opravilo sprejemali nobene nagrade.[25]

Grabežljivost simonističnih škofov je bila eden izmed mnogih razlogov, zaradi katerih so pravice samostanov pobliže določili.[26] Proti tej zlorabi, tj. za ordinacije menihov terjati materialne dobrine, so nastopili že pokrajinski cerkveni zbori. Določeno je bilo, da je treba po odlokih kalcedonskega zbora sicer prositi domačega škofa za ordinacije, toda brez vsake odškod-

[24] Jaffe Ph., Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198. Auspiciis Wattenbach ediderunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, Lipsiae 1885—1888, n. 1204- M G , E E I, ep, II, 50.

[25] Balusius, Capitularia regum Francorum, t. II, 272.

[26] Prim. Thomassinus, n. d., P. I, l. III, c. 29, n. 13.

nine.[27] Pozneje so papeži prav iz tega razloga podeljevali samostanom pravico prejemati redove od kateregakoli škofa.

Kraljeva zaščita in potrdilo pravic od škofov pa sta počasi postali nezadostni. Zato so pogosto kralji in škofje, da bi podkrepili privilegije, ki so jih podelili samostanom, katere so ustanovili, želeli doseči njihovo potrditev od papeža. Takó so začeli papeži potrjevati privilegije, (ki večinoma niso privilegiji v pravem pomenu besede, temveč samo posebna potrdila splošnega prava), ki so jih podeljevali kralji in škofje. Pozneje so pa tudi sami podeljevali samostanom privilegije, včasih celo prava izvzetja.[28]

Do 10. stoletja je torej povišanje menihov v cerkvene redove pripadalo škofu kraja, kjer je stala redovna hiša. Čeprav so bila takrat samostanom podeljena še številna izvzetja, vendar ni znan noben samostan (razen spodaj naštetih), ki bi bil izvzet tudi od škofove posvečevalne oblasti. Privilegiji so bili samostanom podeljeni samo v obrambo pred premočjo škofov in so samo potrjevali na poseben način že obstoječe, toda ogrožene pravice.

Precej drugačen kot v drugih deželah je bil odnos med škofi in samostani na Škotskem in Irskem ter v Burgundiji, zato je bil tudi delivec ordinacij za menihe drugače določen.

Na Škotskem in Irskem je bila velika večina duhovnikov menihov. Sv. Beda Častitljivi († 755) pa pripoveduje v 3. poglavju svoje Cerkvene zgodovine angleškega ljudstva,[29] da je imel opat samostana Jona na otoku Hy, ki ga je ustanovil Kolumban,[30] od koder se je razširil evangelij po vsej tisti pokrajini, najvišjo vodstveno oblast nad vso Škotsko in severnim delom Irske. Podložni so mu bili tudi škofje, ki niso imeli nobenega začrtanega ozemlja, temveč so stanovali v samostanu ali pa so hodili okoli, spreobračali ono deželo ter opravljali škofovske funkcije, vendar pa vedno v odvisnosti od opata duhovnika. Poleg samostana Jona so tudi drugi samostani imeli podobno oblast.[31] Včasih sta stanovala kar dva škofa v enem samostanu. Pogosto pa so tudi opatje imeli škofovsko posvečenje.[32]

Iz povedanega je razvidno, kdo je delil ordinacije tamošnjim menihom. Če je imel opat škofovsko čast, je gotovo sam delil redove svojim podložnikom. Ako ne, je to naročil drugim škofom. Ni bilo še strogo začrtanih cerkvenih provinc, ki bi bile dodeljene posameznim škofom. Povrhu so bili vsi tisti škofje popolnoma odvisni od opata prvotnega samostana in so le pod njegovim vodstvom opravljali svoje funkcije. Menihe je torej ordiniral tisti škof, komur je najvišji opat to ukazal. Vse je bilo odvisno od svobodnega ukrepanja glavnega opata, zato ni mogoče postaviti nobenega pravila.

Okoli l. 590 je sv. Kolumban s svojimi učenci prišel v Burgundijo. Tam je postopoma ustanovil tri samostane: anagratenskega, luxovienskega in fontanskega. Po zgledu irske ureditve so bili vsi ti samostani podložni sv. Kolumbanu, ki si je izbral luxovienski samostan za svoj sedež. Med spremljevalci sv. Kolumbana in še pozneje so prišli v Burgundijo tudi mnogi škofje

[27] C. 8 syn. Turonensis 1.567 — Hefele, n. d., III, 27; c. 3 syn. Braccensis 1.572 — prav tam 29; c. 5 syn. Romanae 1.595 — p. t. 58; c. 1 syn. Barcinonensis 1.599- p. t. 59; c. 8 syn. Toletanae 1.675 — p. t. 116.

[28] J L 2017 — P L 80, 483; J L 2105 — P L 87, 1141.

[29] P L 95, 120.

[30] Prim. Peter Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschte I[5], Freiburg in Br. 1911, 726.

[31] Loening Ed., Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Strassburg 1878, II, 413.

[32] Loening, n. d., II, 445.

brez svojega ozemlja. Kakor doma so tudi tukaj stanovali v samostanih ali pa so v onih pokrajinah oznanjali evangelij. Nekateri so s škofovskim dostojanstvom združevali oblast opata, ostali pa so, nastanjeni v samostanih, bili podložni opatom.[33]

Irska cerkvena organizacija je bila tako prenesena v Burgundijo. Nič čudnega pa ni, ako so te novosti obenem z mnogimi drugimi zbudile velik odpor tamošnjih škofov in duhovnikov. Sv. Kolumban je moral zbežati v Italijo, kjer je l. 614 ustanovil bobbienski samostan in naslednjega leta umrl. Središčna ureditev samostanov pod vodstvom luxovienskega hkrati z meniškimi pravili sv. Kolumbana pa je še dolgo živela v tej pokrajini. Tudi omenjeni škofje so po navadi svoje domovine izvrševali svoje funkcije, čeprav so s tem kršili pravice škofov, ki so tam imeli svoje škofije. Kakor na Irskem, so tudi tukaj še naprej ordinirali menihe in tako prestopali zakon, po katerem je krajevni škof pristojen deliti ordinacije. Pomanjkanje cerkvene discipline v merovinškem kraljestvu je namreč dopuščalo možnost takih prestopkov. Z obnovo cerkvenega življenja pod sinovi Karla Martela je bil odpravljen tudi ta vir vznemirjenja.

Nekaterim samostanom sv. Kolumbana pa so škofje sami podelili obširne privilegije. Ena izmed podeljenih svoboščin je bila tudi ta, da je opat lahko poklical kateregakoli škofa za ordinacijo svojih menihov.[34] Kar so drugi samostani delali včasih nepravilno in brez dovoljenja cerkvenih oblasti, to je bilo torej tem samostanom priznano s privilegiji. Zdi pa se, da je bilo teh, takó priviligiranih samostanov malo.[35] Medtem ko so v tem času povsod na zahodu naprošali krajevnega škofa za ordinacije, so bili edino ti samostani izvzeti od splošnega pravila. Afriška cerkev je bila namreč takrat po vdoru Arabcev že uničena in z njo tudi samostani s svojimi svoboščinami.

II.

DELIVEC ORDINACIJ REGULARJEM OD 10. STOLETJA DO TRIDENTINSKEGA CERKVENEGA ZBORA

Kalcedonski kanoni, ki so bili pred 10. stoletjem splošno pravilo v razmerju samostanov do cerkvene hierarhije po vsem zahodu, so veljali tudi še naprej. Zato so bili samostani dolžni prejemati sv. redove od škofa kraja, kjer je bil samostan. Zaradi tega so se škofje, zbrani na sinodi v Assa poleg Lyona[36], sklicevali na kalcedonske kanone zoper papeški privilegij, ki je dovolil clunyjskemu samostanu prejemati redove od kateregakoli škofa.

Kar so kot splošno pravo vsi priznavali, je končno I. lateranski koncil l. 1123 izrecno razglasil in potrdil. V 18. kanonu tega zbora je določeno: »Prepovedujemo tudi opatom in menihom dajati javno odvezo, obiskovati bolnike, deliti maziljenje in imeti javne pete maše. Krizmo, olje, posvetitev

---

[33] Loening, n. d., II, 446 sl.
[34] Pardessus J. M., Diplomata, chartae, epistolae, leges aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia, Lutetiae Parisiorum 1843—1849, II, p. 33, n. 270.
[35] Prim. Loening, n. d., II, 383.
[36] Mansi 19, 143; Hefele IV, 680.

oltarjev in ordinacije klerikov naj prejemajo od škofov, na katerih ozemlju so«[37]. S tem je bila prvič na vesoljnem cerkvenem zboru izrecno, ne samo posredno, priznana ordinacija menihov škofu tistega kraja, kjer je stal samostan.

Privilegiji regularjev prejemati redove do kateregakoli škofa do začetka beraških redov

Na koncu 9. in na začetku 10. stoletja je redovniško življenje po samostanih zelo propadlo. Nad tem se silno pritožuje trosleanska sinoda l. 909: »Mnogi samostani so porušeni in kolikor jih je še, jim manjka discipline. Nimajo svojih predstojnikov, ampak jih vodijo tujci. Službo opatov opravljajo laiki in stanujejo v samostanih skupaj z ženskami, otroki, vojaki in psi. Nravnost je propadla in klavzure se ne držijo. Zato je treba postaviti svoje opate in opatinje ter obnoviti in držati redovno disciplino. Iz samostanov je treba umakniti razkošje in menihom je treba ukazati, naj se ne klatijo okoli«[38].

Toliko zaželene prenove se je lotila clunyjska opatija v Burgundiji. Ustanovil jo je l. 910 akvitanski vojvoda Viljem, postala pa je središče slavne benediktinske clunyjske kongregacije. Še za prvega opata Bernona († 928) je sedem drugih samostanov sprejelo njena obnovitvena pravila. V vseh pridruženih samostanih so natanko spolnjevali pravila sv. Benedikta in redovno življenje se je obnovilo. Število takih samostanov je počasi naraslo na 2000.

Papeži, ki so zelo želeli, da bi se meniško življenje obnovilo, so z vsemi močmi podpirali clunyjsko obnovo. Da bi ta samostan svobodneje služil svojemu namenu, so mu podelili najpopolnejše izvzetje in naklonili velike privilegije. Med njimi je bil tudi tisti, ki ga je podelil v l. 998—999 Gregor V. (996—999). Menihom tega kraja je dovolil prejeti katerokoli stopnjo cerkvenih redov, kjerkoli se bo zdelo opatu in njegovim naslednikom primerno, in za njihovo posvečenje lahko pokličejo kateregakoli škofa hočejo[39].

Ni znano, ali so papeži prvič podelili privilegij take vrste, ker ni povsem določen čas njegove podelitve, vendar je postal najslavnejši zaradi svojih zgodovinskih posledic. Samostanom podeljeni privilegiji so nekatere škofe spodbudili k odporu proti svoboščinam menihov. Med vsemi zadevnimi spori je bil največjega pomena tisti, ki so ga matisconski škofje zanetili proti Clunyju. Prvih sto let po ustanovitvi so bili odnosi med samostanom in matisconsko škofijo najboljši. L. 1025 pa je med njima vzplamtel spor zaradi gornjega privilegija. Papeži so ta privilegij ponovno potrdili, toda šele odločnosti Gregorja VII. (1073—1085) se je l. 1080 posrečilo ukloniti odpor škofov.

Urban II. (1088—1099) je 9. januarja 1097 vse clunyjskemu samostanu podeljene privilegije raztegnil na vse njemu pridružene samostanske skupnosti[40], to pa je povzročilo nove napetosti in prepire. Že l. 1120 je Kalikst II. (1119—1124) to razširitev privilegija preklical[41]. Toda česar ni mogla trajno

[37] Mansi 21, 304.
[38] Hefele IV, 572—573.
[39] J L n. 3896 — P L 137, 935.
[40] J L n. 5676 — Prim. A. Hessel, Cluny u. Macon, in ZfKG 22, 516 sl.
[41] J L 6821 — P L 163, 1164.

doseči clunyjska kongregacija, to so dosegle druge meniške kongregacije tedanjega časa. Ker so papeži podpirali meniško obnovo in so se središčno združevali samostani, kar že po svoji naravi teži k čim večji prostosti, so nastala mnoga izvzetja valombrožanske[42] in kamaldulenške kongregacije[43]. Morda je bil omenjeni privileg raztegnjen na vse samostane tudi pri kartuzijanih[44].

Vse tri kongregacije ali vsaj prvi dve sta mogli razširjanje svojega privilegija ne samo doseči, ampak tudi ohraniti. Razlog za to razliko od clunyjske kongregacije gotovo ni bila volja papežev. Tudi Cluny je spočetka dosegel omenjeno razširitev, toda njena uporaba se je morala spopasti s tolikimi različnimi težavami, da so jo morali papeži zaradi ohranitve miru preklicati. Toda zakaj je v clunyjskem primeru izvajanje privilegija naletelo na tolike težave, ne pa pri drugih dveh kongregacijah? Clunyjska obnova se je širila po samostanih, ki so obstajali že mnogo prej in so bili prej podložni vodstveni oblasti krajevnih škofov. Težko je bilo sedaj te samostane izvzeti, ne da bi bili s tem zbudili odpor krajevnih škofov. Nasprotno pa so se kamaldulenška, valombrožanska in kartuzijanska kongregacija širile ne s priključevanjem starih samostanov svoji meniški skupnosti, temveč z ustanavljanjem novih samostanov, ki niso bili nikoli podložni krajevnim škofom. Povrhu je bila organizacija poslednjih mnogo bolj enotna, kar je olajšalo obrambo njihovih pravic, medtem ko je clunyjska kongregacija sprejemala v svojo skupnost kaj različne elemente[45].

Zaradi opisane razširitve privileg »od kateregakoli« nikakor ni postal splošen. Užival ga je samo manjši del samostanov. Vseeno pa je izvzetost redovnikov glede prejemanja redov v 10. in 11. stoletju zelo napredovala. Saj niso bili samo posamezni samostani obdarovani s to posebno pravico, temveč cela organska telesa novih benediktinskih kongregacij. Usmerjenost te dobe je bila, lahko rečemo, v podeljevanju privilegijev za redovnike ugodna.

Naslednja stoletja pa so bila izvzetju redovnikov ne samo manj naklonjena, temveč celo nasprotna. Nova redova cistercijanov in premonstratov sta iz nasprotovanja do predhodnih zlorab privilegijev sprejela podrejenost škofom celo v svoj program. Prostovoljno sta se podredila splošnemu pravilu, da ordinacije menihov pripadajo krajevnemu škofu. Listine o cisterci-janih niti ne omenjajo te obveznosti, ker je nimajo za sporno.

Tudi viteški redovi so bili podložni pri prejemanju redov krajevnemu škofu, kjer so bile njihove hiše. Templarski red je užival izvzetje samo pri ordinacijah svojih kaplanov v moči bule »Omne datum optimum« iz l. 1163[46]. Za klerike pa, ki so res pripadali samemu redu, ni mogoče najti nobenega takega privilegija.

V nasprotju z meniškimi kongregacijami prejšnjega stoletja so se novi redovi deloma prostovoljno deloma zaradi nemožnosti dobiti podobne privilegije obračali za ordinacije kar na krajevne škofe. V nekaterih primerih pa so tudi ti lahko prejemali redove od svobodno izbranega škofa. Taki

[42] J L 5423 — P L 151, 322.
[43] J L 6357 — P L 163, 330.
[44] Prim. Schreiber G., Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert, Stuttgart 1921, 177.
[45] Prim. Schreiber, n. d., 75—80.
[46] Ima Schreiber, n. d., 178.

primeri so bili: če je bil diecezanski škof razkolnik, krivoverec ali izobčenec; če ordinacij ni hotel podeliti brez gmotne odškodnine ali nalašč; včasih tudi v primeru izpraznjenega škofijskega sedeža. Posameznim samostanom, bodisi izvzetim ali neizvzetim, ki niso imeli prilegija »od kogarkoli«, so se že prej navadno dovoljevale te izjeme. Dokončno obliko te klavzule je sestavil Aleksander III. (1159—1181), prešla je tudi v skupni privilegij, ki je v Liber Cancellariae Curiae Romanae[47].

Kako je bilo urejeno s privilegiji raznih redov in samostanov v prvi polovici 13. stoletja, je lepo razvidno iz omenjenega Liber Cancellariae Curiae Romanae. Tam navedeni obrazci so namreč več kot obrazci, sestavljeni za rabo rimske pisarne, saj hkrati izražajo tudi takratno pravno stanje. Sestavek obrazcev kakor tudi ureditev knjige sega na začetek 13. stoletja, kakor meni Tangly[48]. Iz te knjige lahko zanesljivo spoznamo stanje skupnih privilegijev posameznih redov pred nastopom beraških.

Neposredno pred nastopom beraških redov je treba tako razlikovati tri vrste samostanov: a) samostane, ki niso imeli nobenega privilegija, niti splošnega, in so morali brezizjemno svoje podložnike pošiljati k diecezanskemu škofu; b) samostane s splošnim privilegijem: morali so na splošno prositi za ordinacije domačega škofa, pod naštetimi pogoji pa sosedne ali kateregakoli škofa; c) slednjič samostani, ki so uživali privilegij »od kogarkoli« in so lahko vedno prejemali redove od svobodno izbranega škofa. Število teh pa je bilo majhno, kajti zadnja dva stoletja pred ustanovitvijo beraških redov sta bila nenaklonjeni prostosti menihov od posvečevalne oblasti diecezanskega škofa.

Privilegiji beraških in drugih redov

Novi redovi, ki so načelno združevali duhovniško službo z redovnim življenjem, spočetka niso imeli nobenih posebnih privilegijev glede prejemanja redov, temveč so se prilagojevali tedanji splošni praksi. Toda dolgo ni ostalo pri tem. Stalnost bivanja na enem kraju, ki je stare redove več ali manj vezala, za nove redove ni bila tako obvezna. Mendikanti so navadno večkrat menjali kraj svojega bivanja in odhajali v druge škofije. V takih okoliščinah je bilo težavno obračati se za ordinacije na škofa kraja, kjer je bil njihov samostan. Zato so mendikanti prosili papeža, naj bi jim podelil privilegij svobodne izbire posvečevavca in ordinatorja.

Prvi je dosegel popolno svobodo prejemanja redov od kateregakoli škofa frančiškanski red. Aleksander IV. (1254—1261) jim je 16. oktobra 1255 s konstitucijo »Spodobi se« na prošnjo njihovega generala Janeza iz Parme, podelil to prostost[49]. Privilegij je bil dve leti pozneje raztegnjen tudi na dominikanski red[50]. Omenjeni privilegij so papeži obenem z drugimi večkrat znova potrdili.

V času velikega razkola so se papeški privilegiji spet namnožili, ker so skušali tako papeži kot protipapeži pridobiti redovnike na svojo stran.

---

[47] Izdal Tangl M., Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500, Innsbruck 1894.
[48] N. d., XXXVIII.
[49] Bullarium Franciscanum, ed. Sbaralea -Eubel, Romae- Quaracchi 1759—1929, II, 79- Potthast A., Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum 1198—1304, Berolini 1874—1875, 16063.
[50] Bullarium Ordinis Praedicatorum, ed. Ripoli, Romae 1729—1740, I, 349, n. 179.

Cerkveni zbor v Konstanci (1414—1418) je odpravil razkol in ustanovil »obnovitveno« komisijo, ki je izdelala predloge za obnovo cerkvene discipline. V 20. poglavju svojega memoranduma[51] je predlagala preklic vseh privilegijev, ki so jih med razkolom papeži podelili samostanom in regularjem brez pristanka škofov. Izjeme so bili samo tisti samostani in cerkve, ki so bili v tem času ustanovljeni pod pogojem, da bodo izvzeti. Toda zaradi velikega vpliva in ugleda, ki so ga redovi uživali, so ta predlog samo deloma izvedli. Za podeljevanje privilegijev v prihodnje pa je bilo postavljeno pravilo, da jih bodo podeljevali samo po zaslišanju prizadetih in na podlagi poznavanja razmer. Podeljevanje novih privilegijev je bilo s tem nekoliko obteženo, vendar pa ne nemogoče, kot je pokazala praksa.

Zadnje obdobje v razširjanju redovnih privilegijev in zato tudi privilegija »od kogarkoli« je sprožil pontifikat Siksta IV. (1471—1484). Z njim se je namreč začela doba tako imenovanih »marium magnorum«. S konstitucijo »Regimini universalis« je 31. avgusta 1474[52] potrdil vse stare privilegije frančiškanskemu redu in dodal še nove. Istega dne je podoben »mare magnum« podelil dominikanskemu redu. Privileg »od kogarkoli« je bil podeljen tudi drugim regularjem bodisi z neposredno podelitvijo bodisi »per communicationem«. V času tridentinskega koncila so vsi regularji uživali ta privileg[53].

Prevelika svoboda regularjev pa je povzročila razne zlorabe. Zato je že na V. lateranskem koncilu Leon X. (1513—1521) z bulo »Dum intra mentis arcana«, ki jo je na 11. seji dne 19. decembra 1516 prebral škof Janez iz Šibenika, naročil medikantom, naj škof izprašuje redovniške ordinande in naj prejemajo redove od škofa kraja, v katerem bivajo, ako ni po na ključju dolgo odsoten iz škofije ali ga ni nikakor mogoče pripraviti do tega, da bi delil redove on ali njegov namestnik z njegovim dovoljenjem[54]. Na isti seji v tč. 23[55] je hotel koncil z istim pravilom obvezati regularje vseh redov. S tem odlokom so bili preklicani vsi privilegiji »od kogarkoli«. Tuj škof je lahko ordiniral regularje samo v treh primerih: če je diecezanski škof neupravičeno ugovarjal; če je bil odsoten ali je dal dovoljenje. V istem smislu je tudi bližnji tridentinski koncil znova pretresal privilegije regularjev.

III.

O LASTNEM ŠKOFU ZA ORDINACIJE REGULARJEV PO TRIDENTINSKEM KONCILU

Ko je tridentinski cerkveni koncil urejal obnovo vsega cerkvenega življenja, ni mogel molče mimo vprašanja privilegijev regularjev glede ordinacij, o katerem so takrat veliko razpravljali. V 11. poglavju 7. seje de ref. je najprej znova preklical vse privilegije »od kogarkoli« z besedami: »Dovoljenja za ordinacije »od kogarkoli« bodo uporabljali samo tisti, ki imajo

[51] Mansi 28, 287.
[52] Bull. Francisc., VI, 163.
[53] Tako trdi Benedikt XIV. v buli »Impositi nobis«, 3. marca 1747, 2 — Gasparri P. — Seredi J., Codicis Iuris Canonici Fontes, Romae 1923—1935, II, n. 376.
[54] Mansi 32, 972.
[55] Hefele VIII, 717.

pismeno potrjen zakonit razlog, zaradi katerega jih ne morejo ordinirati lastni škofje. In tudi tedaj jih sme ordinirati samo škof, ki biva v njegovi škofiji ali namesto njega opravlja škofovsko službo, ter po vestnem predhodnem izpitu«. Nato je v 8. poglavju 23. seje de ref. še določil: »Vsakega naj ordinira lasten škof; če kdo prosi, da bi ga ordiniral drugi, naj mu tega nikakor ne dovolijo niti pod pretvezo kakršnegakoli splošnega ali posebnega reskripta ali privilegija niti ob določenih rokih, ako njegovih vrlin in nravnosti ne priporoča potrdilo lastnega ordinarija«.

Kljub tem odločbam so mnogi menili, da privilegiji regularjev niso bili preklicani, deloma zato, ker niso bili omenjeni, deloma pa tudi, ker ni razloženo, ali je poleg priporočilnega pisma redovnega poglavarja potrebno ordinandom tudi pismo krajevnega škofa. Tako je nastala kontroverza, ali koncilski odlok velja tudi za regularje in ali je s temi odloki preklican privilej regularjev »od kogarkoli«.

Sv. Pij V., ki je bil iz dominikanskega reda, je zato odločil, da 8. poglavje 23. seje de ref. ne veže regularjev in se lahko svobodno obrnejo na kateregakoli škofa[56]. Ker pa so nastajali vedno hujši spori, je Gregor XIII. (1572—1585) s konstitucijo »In tanta rerum« dne 1. marca 1573[57] Pijevo konstitucijo znova utesnil v okvir splošnega prava in tridentinskega koncila. Ko pa je umrl Gregor XIII. in je bil izvoljen za papeža Sikst V. (1585 do 1590)) iz frančiškanskega reda, so regularji mislili, da je napočil čas, ko se bodo lahko rešili konstitucije Gregorja XIII. Ko pa je Sikst V. stvar dobro premislil in zaslišal generalne prokuratorje regularjev, je pravice redovnega predstojnika in diecezanskega škofa bistroumno razmejil tako, da ima »regularni predstojnik pravico podeljevati svojim podložnikom dimisorije«, toda samo »diecezanskemu škofu, ako ta ni odsoten ali ne bo imel ordinacij«; tedaj namreč »lahko pošlje dimisorije kateremukoli škofu, da le posvečujoči škof ordinanda izpraša«[58]. Brez dvoma je hotel Sikst V. s tem odlokom rešiti dvome glede 11. poglavja 7. seje de ref. Končno je koncilska kongregacija l. 1596 vso sporno zadevo popolnoma preuredila, ko je na ukaz Klementa VIII. (1592—1605) izdala odlok, s katerim je natančneje pojasnila Sikstovo uredbo. Imel je veljavnost splošnega zakona in je ostal z nekaterimi spremembami v veljavi do nove kodifikacije.

Ko je bil izdan ta odlok, so po pravici upali, da o teh sporih ne bodo več slišali, toda zgodilo se je nasprotno. Nekateri škofje zunaj Italije so začeli zahtevali, da regularjem za sprejem redov ne zadoščajo samo dimisorije njihovih predstojnikov, temveč so jim potrebne še dimisorije škofov njihovega rojstnega kraja (originis), da bi jim škofje drugih krajev smeli podeliti redove. Na drugi strani pa so regularji v španskem kraljestvu menili, da se lahko izognejo klementinskemu odloku. Trdili so, da s tem odlokom niso bili odpravljeni apostolski privilegiji, ki so bili njihovim redovom podeljeni neposredno ali per communicationem, da jih namreč sme

[56] Konstitucija »Etsi mendicantium« 16. maja 1567, 2, n. 7 — Gasparri, Fontes I, 121.

[57] Bullarium diplomatum et privilegiorum SS. Romanorum Pontificum, ed. Taurinensis, 1857 do 1872, VIII, 39: »Ta bula je vračanje v meje splošnega prava in odlokov tridentinskega koncila treh od Pija V. izdanih konstitucij za beraške in druge redove« t.j. navedene »Etsi mendicantium«, »Ad exsequendum« z dne 1. novembra 1567 (Bull. R. VII, 628—630) in »Romani Pontifices« z dne 6. avgusta 1571 (Bull. R. VII, 938—939).

[58] Povzeto po buli »Impositi« 4. Glej Richter Ae. — Schulte Fr., Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione Romana a. 1834, Lipsiae 1853, 197, n. 2.

ordinirati katerikoli škof. Inocenc XIII. (1721—1724) je zato imenoval posebno komisijo kardinalov za ta vprašanja, v njej pa je bil prihodnji Benedikt XIV. tajnik. Ko je Inocenc XIII. zvedel za mnenje omenjene posebne komisije, je v apostolskem pismu »Apostolici ministerii« 23. maja 1723[59] v § 17. izjavil, da se morajo klementinskega odloka popolnoma držati tudi v Španiji. Glede privilegijev »od kogarkoli« pa je odločil, da je za omenjeni učinek dovolj, če so bili podeljeni po tridentinskemu koncilu, čeprav niso mlajši od klementinskega odloka, da so le bili podeljeni neposredno in ne per communicationem.

Toda stvar s temi določbami še ni bila zadosti urejena. Zato je Benedikt XIV. (1740—1758) v svoji konstituciji »Impositi nobis« 27. februarja 1747[60] celotno vprašanje glede ordinacij regularjev dokončno uredil. Najprej je potrdil vse, kar so v tej stvari odločili njegovi predniki Sikst V., Gregor XIII. in Klement VIII. v omenjenih odlokih. Dodal pa je nove sankcije in pravila, ki so natančneje določala dotedanje pravo. Določbe Benediktove konstitucije so veljale do novega kodeksa in so jih po večini nespremenjene sprejeli v novi zakonik.

O privilegijih regularjev prejemati redove od katerega koli škofa po tridentinskem koncilu

V 8. in 11. poglavju 23. seje de ref. je tridentinski koncil odpravil vse privilegije regularjev »od kogarkoli«. Koncilskih odlokov pa niso takoj izpeljali, ker so regularji domnevali, da se njih ne tičejo, in jih zato niso hoteli sprejeti. Spor je trajal, dokler niso papeži uredili splošnega prava glede delivca ordinacij regularjem z omenjenimi novimi odloki.

Toda nekateri redovi so po tridentinskem koncilu od apostolskega sedeža dosegli obnovo ali potrditev omenjenega privilegija. Nekaterim redovom je bil ta privilej tudi nanovo podeljen. Kako je treba soditi o teh privilegijih?

O znova podeljenih privilegijih je že Inocenc XIII. v navedeni konstituciji »Apostolici ministerii« 30. maja 1723 izjavil, da niso bili preklicani s klementinskim odlokom. Benedikt XIV. pa je v § 13. bule »Impositi« določil, da ti privilegiji več ne veljajo, ako niso bili podeljeni po tridentinskem koncilu imenoma in neposredno posameznim redovom, ne pa per communicationem[61]. Iz tega sledi, da je bil ta privilej po tridentinskem koncilu neprenosljiv.

Za privilegije pa, ki so bili podeljeni pred tridentinskim koncilom in pozneje potrjeni, je Benedikt XIV. v buli »Impositi« odločil, da ne veljajo več, »razen... kolikor se lahko reče, da so bili prej podeljeni in pozneje potrjeni, če so bile te potrditve narejene na poseben način z dobesedno navedbo starega indulta tako, da se lahko spozna, da so bile izrečno znova obnovljeni. Vse druge potrditve, imenovane v splošni obliki, pa nikomur in v ničemer ne pomagajo do omenjenega učinka...«

Z neposredno podelitvijo in posebno potrditvijo je bilo torej mogoče po tridentinskem koncilu pridobiti omenjeni privilej. Zelo pa so razpravljali

[59] Gasparri, Fontes I, n. 280.
[60] Gasparri, n. d., II, n. 376.
[61] Gasparri, n. m.

juristi po klementinskem odloku, ali je možen običaj proti temu odloku. Gre samo za čas po klementinskem odloku, ker pred njim so regularji napačno domnevali, da zanje velja tak privilegij. Omenjeni odlok je to možnost z jasnimi besedami dokončno odpravil. Nobena posebna klavzula pa ni branila morebitnih poznejših običajev. Vendar je vprašanje ostalo nerešeno.

Splošno pravo glede delivca ordinacij regularjem je po tridentinskem koncilu precej napredovalo. Po kratkem času pravne negotovosti, ali res vsi regularji uživajo privileg »od kogarkoli«, je bilo s papeškimi odloki zopet vzpostavljeno splošno pravo, preskušeno po starih koncilih in z večstoletno prakso. Natančneje so tudi določili vzroke, zaradi katerih so regularji oproščeni splošnega pravila, da morajo prejemati redove od krajevnega škofa. S strogo ločitvijo obojestranskih pravic so prenehala nesoglasja med škofi in regularji glede tega vprašanja. Premišljeno izdelani predpisi so končno skoraj nespremenjeni prešli v novi zakonik.

Po preklicu splošnega privilegija regularjev »od kogarkoli« je bilo tudi določeno, pod kakšnimi pogoji veljajo podobni privilegiji, ki so bili nanovo podeljeni ali potrjeni. Z odločbo, da so ti privilegiji neprenosljivi, je bil onemogočen razvoj, podoben tistemu tik pred tridentinskim koncilom. Prav zato je tudi razširitev teh privilegijev do današnjih dni ostala zelo omejena.

IV.

O DELIVCU ORDINACIJ REDOVNIKOM Z NAVADNIMI OBLJUBAMI

Po starem pravu si redovniškega stanu brez slovesnih zaobljub niso mogli niti predstavljati niti ga niso kot takega priznavali. Sv. Ignacij je prvi dopustil v svoji Družbi člane, ki so delali samo navadne obljube, o katerih je Gregor XIII. v konstitucijah »Quanto fructuosius« 2. februarja 1583[62] in »Ascendente Domino« 25. maja 1584[63] izrecno poudaril, da so pravi redovniki. Teoretično je bilo s tem rešeno vprašanje, ali navadne obljube pogojujejo obstoj redovniškega stanu. Odprta je tudi bila pot za ustanavljanje novih redovnih družin z zgolj navadnimi obljubami. Dalje so po tridentinskem koncilu nastale družbe s samo zasebnimi navadnimi obljubami, npr. misijonska družba sv. Vincencija Pavelskega, ustanovljena l. 1624. Nekatere izmed teh družb so si duhovniško in pastoralno službo izbrale za svoj drugoten namen. Ko so njihovi člani hoteli prejeti sv. redove, je bilo treba določiti, kateri zakoni so odločilni za njihovo ordinacijo, in posebej, kateri škof je njihov lastni ordinator.

Splošno pravo redovnikov z navadnimi obljubami

Nekateri predstojniki moških kongregacij z navadnimi obljubami so mislili, da morejo po načinu regularjev podeljevati svojim podložnikom dimisorije za diecezanskega škofa, bodisi zaradi oblasti, ki jo imajo nad svojimi podložniki, bodisi zato, ker podložniki potem, ko so naredili oblju-

[62] Gasparri, n. d., I, n. 150 — Bull. Rom., tom. 4, IV, 23—25.
[63] Gasparri, n. d., I, n. 153 — Bull. Rom., tom. 4, IV, 55—60.

be in bili pridruženi redovni družini, prenehali biti pod vodstveno oblastjo škofa rojstnega kraja ali prejšnjega domovališča, ampak so pod oblastjo diecezanskega škofa.[64] Preveč pa je bilo zaradi teh razlogov sklepati, da predpisi, določeni za ordinacije regularnih klerikov, veljajo tudi za ordinande kongregacij za navadnimi obljubami. Predstojniki moških ustanov z navadnimi obljubami, čeprav so dobili potrditev od apostolskega sedeža, niso mogli po splošnem pravu izdajati dimisorijev svojim podložnikom za prejem redov. Odlok Klementa VIII. z dne 15. marca 1596 in bula »Imposití« Benedikta XIV. govorita samo o regularnih predstojnikih in o njihovih podložnikih, prav tako regularjih. Regularji pa se imenujejo samo člani redov s slovesnimi zaobljubami. Sicer pa niti regularni predstojniki niso mogli izdajati dimisorijev svojim podložnikom regularjem z navadnimi obljubami za višje, ampak samo za nižje redove.[65]

Lasten škof teh redovnikov torej ni bil škof kraja, kjer je stala redovna hiša, temveč škof rojstnega kraja ali beneficija ali na poseben način umevanega domovanja, kot je bilo določeno v konstituciji Inocenca XII. »Speculatores« za svetne klerike.[66] Ker ni bilo mogoče za te ustanove uporabiti klementinskega odloka, je preostalo zanje samo še splošno pravo za svetne klerike. Članov teh ustanov ni mogel nihče ordinirati kot samo tam omenjeni škofje ali z njihovimi dimisoriji, drugi škofje.[67] Kar pa je veljalo za kongregacije z navadnimi obljubami, je veljalo še mnogo bolj za ustanove z zasebnimi obljubami.

Indult po načinu splošnega prava za regularje

Več kongregacij je prejelo od sv. sedeža indult, da smejo pošiljati svoje člane k diecezanskemu škofu ali v njegovi odsotnosti ali z njegovim dovoljenjem h kateremu koli škofu, da jih ordinira. Tako sta že Urban VIII. (l. 1632) in Aleksander VII. (l. 1655) dovolila Misijonski družbi pravico izdajati dimisorije.[68]

V starih indultih je bil često dodan pogoj, naj gojenca pred izdajo dimisorijev eskardinirajo iz njegove škofije. Razlog za ta pogoj je bil, da se ne bi člani redovnih kongregacij, posvečeni v duhovnike, če bi pozneje stopili iz reda ali bi jih odslovili, vrnili v lastno škofijo, kjer bi bili lahko škofu v veliko breme.

Ko pa je 4. novembra 1892 kongregacija za škofe in redovnike z odobritvijo papeža Leona XIII. izdala odlok »Auctis admodum«, je v njegovem § 13. določila, da ne smejo predstojniki več odpuščati članov ustanov z navadnimi obljubami potem, ko so prejeli sv. redove; kvečjemu to lahko store pod zelo težkimi pogoji kot v redovih regulatorjev. Če pa jih odpuste, nimajo

---

[64] Many S., Praelectiones de sacra ordinatione, Parisiis 1905, 409.

[65] Izjave Pija IX. (1846—1878), dane 12. junija 1858, art. 7 v Bizzarri A., Collectanea in usum secretariae S. C. Episcoporum et Regularium[2], Romae 1885, 855—857. — Prim. Leona XIII. odlok »Auctis«, 4. novembra 1892, 2 v ASS, XXV, 312.

[66] To bivališče zahteva s prisego potrjen namen vedno tam ostati ali nepretrgano bivanje 10 let ali precejšen čas bivanja z zgraditvijo hiše in prenosom v to škofijo večine premoženja, ako ni neznatno (Lucidi Ang., De visitatione sacrorum liminum seu instructio S. C. Concilii iussu S. M. Benedicti XIV. super modo conficiendi relationes de statu ecclesiarum, Romae 1878, t. I, c. 2., n. 87, p. 165).

[67] Prim. Vermeersch A., De religiosis institutis et personis, Brugis 1902, t. I, p. 293, n. 483 in Gasparri P., Tractatus canonicus de sacra ordinatione, Parisiis — Lugduni 1893—1894, II, n. 931.

[68] Honorante R., Praxis secretariae tribunalis Emi. et Revmi. Dmni. D. Cardinalis Urbis Vicarii[2], Romae 1762, c. XII, nota X, p. 127.

nobene pravice kaj zahtevati od svojega škofa, niti vzdrževalnine, temveč ostanejo v redu, dokler ne najdejo škofa, ki jih bo dobrohotno sprejel. Ker se po tem predpisu škofom ni bilo treba bati škode od redovnikov, je pogoj ekskardinacije odpadel. Novi indulti po l. 1894 tega pogoja res niso več zahtevali.[69]

Predstojniki, ki so imeli tak privileg, so bili torej na splošno dolžni odpošiljati svoje podložnike k škofu kraja, kjer je bila redovna hiša ordinanda. Kot regularni predstojniki pa so lahko odpošiljali svoje podložnike ordinirat h kateremu koli škofu v primeru odsotnosti diecezanskega škofa ali izostanka ordinacij v bližnjem zakonitem roku ali izpraznitve škofijskega sedeža. Podobno je bilo treba upoštevati dva pogoja pri odpošiljanju podložnikov h diecezanskemu škofu: da niso nalašč odlašali z izdajo dimisorijev do takrat, ko bo diecezanski škof odsoten ali ne bo imel ordinacij; drugič so morali navesti vzrok, zakaj jih pošiljajo k tujemu škofu: ker je namreč domači škof odsoten ali ne bo imel ordinacij. Ta dva pogoja zahteva klementinski odlok, ki je na podlagi privilegija obvezen tudi za te predstojnike.

Ako so bili privilegiji redovnih kongregacij raztegnjeni tudi na njihove novince, je tudi za njihove ordinacije veljalo splošno pravo regularjev. Sicer so se morali ravnati po splošnem pravu za svetne klerike kot novinci regularnih redov.

Privilegiji prejemanja redov od kateregakoli škofa

Nekatere ustanove z navadnimi obljubami in celo družbe z zgolj zasebnimi obljubami so od sv. sedeža prejele privileg prejemati redove od katerega koli škofa, ki živi v milosti in edinosti z apostolskim sedežem.

Zadnja leta so ta indult težje podeljevali. Teh privilegijev tudi ni bilo mogoče doseči per communicationem, temveč samo z neposredno, poimensko in izrečno podelitvijo. Kar je Benedikt XIV. v § 13. bule »Imposití« določil za regularje, je še veliko bolj veljalo za ustanove z navadnimi obljubami.

Redovne družbe z navadnimi obljubami so se takó glede ordiniranja svojih gojencev pred novim kodeksom delile na tri razrede: a) večina je bila podložna splošnemu pravu za svetne bogoslovce; b) mnoge ustanove so dobile indulte, da smejo svoje podložnike pošiljati ordinirat po določilih klementinskega odloka; c) najmanjši del teh družb pa je dosegel privileg prejemati ordinacije od kateregakoli škofa.

V.

O OBLASTI REGULARNIH OPATOV GLEDE ORDINACIJ

Škof je redni delivec sv. redov, ker ima v moči svojega škofovskega posvečenja brez kakršnegakoli dovoljenja oblast veljavno ordinirati. Nava-

[69] Glej ta obrazec pri Many, n. d., 412.

den duhovnik pa je njihov izreden delivec, ker ne more podeljevati vseh redov niti ne more veljavno podeliti nobenega reda brez papeževega pooblastila. Mednje štejemo tudi regularne opate. Že od nekdaj jim je bila dana oblast deliti tonzuro in nižje redove. Katerim regularnim opatom je bila torej ta oblast dodeljena in katerim regularjem so lahko delili redove?

Od začetka do tridentinskega koncila

Prva avtentična listina, ki govori, da je bila opatom podeljena oblast glede ordinacij, je 14. kanon II. nicejskega koncila l. 787, kjer beremo: »Vsak predstojnik samostana sme polagati roke za službo bravca, toda samo v lastnem samostanu, ako je namreč na tega predstojnika škof položil roke za službo hegumena in je le-ta sam tudi duhovnik.«[70]

Cerkveni zbor govori samo o bravstvu, ne pa o drugih nižjih redovih, morda zato, ker je bil takrat v vzhodni Cerkvi to edini nižji red pred subdiakonatom.[71] V zahodni Cerkvi pa je bila ta oblast raztegnjena na vse nižje redove.

Da bi mogel opat podeljevati red bravca, nicejski koncil predvsem zahteva, da je duhovnik, čeprav, kot pripominja Balsamon,[72] ne potrebuje duhovništva za to, da je predstojnik, pač pa, da more ordinirati bravce. Ni pa tako jasno, ali omenjeni kanon zahteva tudi opatsko blagoslovitev za opata ordinatorja. Heirothesia, ki jo zahteva kanon, je lahko tudi mašniško posvečenje.[73] Nazadnje določa kanon, da sme omenjeni red podeljevati samo »v lastnem samostanu«. Opatu ni dovoljeno podeljevati bravstva zunaj samostanskega obzidja; zdi se, da mu je dana oblast ordiniranja samo za tiste, ki so njegovi podložniki.[74]

Razlog za to pooblaščanje, kot pripominja Balsamon,[75] je bil, ker so menihi večinoma stanovali v puščavi, zato jim je bilo težavno hoditi v mesta in tam iskati škofe za prejem redov. Dalje poroča, da po mnenju nekaterih niti ta kanon ne dovoljuje opatom ordinacije brez škofovega dovoljenja. Če namreč opatu ni dovoljeno brez škofovega dovoljenja spovedovati svojih menihov, bi smel še mnogo manj ordinirati svoje podložnike brez tega dovoljenja. S tem mnenjem se on ne strinja.[78]

Nicejski kanon je bil sprejet v Gratianov Dekret v c. 1, D LXIX. Besede »po običaju nastavljanja opatov«, ki odstranjujejo vsak dvom glede nujnosti opatske blagoslovitve pri opatu ordinatorju, sicer manjkajo v izvirnem besedilu, toda dobro izražajo tedanje splošno veljavno pravo. Samo tisti opatje imajo torej oblast podeljevati redove, ki so duhovniki in so od škofa prejeli opatski blagoslov. Nicejski kanon v Gratianovi obliki navaja tudi dekretal Inocenca III. v c. 11, X, de aetate en qualitate et ordine praeficiendorum I, 14, kjer papež avtentično razlaga nicejski kanon o prvi tonzuri.

---

[70] Mansi 13, 753; Hefele III, 479 sl.
[71] Hallier Fr., De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo Ecclesiae usu, Romae 1739, p. II, sect. V, c. 1, art. II, n. 12.
[72] N. d., comment. in h. c., p. 533.
[73] Prim. Hallier, n. d., p. II, sect. V, c. 1, art. II, n. 12.
[74] Hallier, n. m.
[75] N. m.
[76] Prim. Morinus J., Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus, Antwerpiae 1695, p. III, exercit. IV, cap. IV, n. 6, p. 211—212.

Kar se tiče opatske blagoslovitve, ni bila absolutno potrebna za dosego te oblasti. Ker škofje niso hoteli blagoslavljati podložnih opatov, ki so jih cistercijani nastavljali namesto pokojnih ali odstavljenih, jim je zato Aleksander III. (1159—1181) l. 1169[77] dovolil, da smejo ti opatje blagoslavljati svoje menihe in delati vse drugo, kar spada k službi, če jih škof, ko je tretjič naprošen, ne bi hotel blagosloviti. Treba je bilo vložiti tri prošnje. Hostiensis (dekretalist Henrik de Sugesio, tako imenovan, ker je bil kardinal v Ostiji, umrl 1271) pripominja k temu, da kakor s trojnim opominom doženeš kljubovalnost podložnika, tako se s trojno prošnjo prepričaš o trdosrčnosti in trmi prelata. Povrhu svetuje, da se o tej poizvedbi napravi zapisnik. Če pa škof že prvo prošnjo izrečno zavrne, ga po njegovem mnenju ni treba več prositi, zakaj prepričati se je treba samo glede negotovih, ne pa glede gotovih stvari. Zahtevalo pa se je, da je škof odklonil to zlona merno, tj. brez navedbe upravičenega vzroka. Če škof odkloni iz upravičenega vzroka, tedaj se mora opat vzdržati uporabe privilegija in naj se obrne na predstojnika. Ako škof nato ne more dokazati svoje pravice, naj se kaznuje. Nekateri so menili, da se opatje lahko poslužijo privilegija, čeprav bi škof odklonil iz upravičenega razloga. Toda to mnenje so zavrnili Hostiensis, Inocens IV. in pa Joh. Andreae. Zdi se namreč, da papež s to uredbo ni izključil pametnega razloga, ki se splošno upošteva, tako na sodišču kot izven njega. Odsotnost upravičenega vzroka se dozdevno predpostavlja tudi v besedi »trdosrčnost«. Tako navaja Johannis Andreae, In V. libros Decretalium Novella Commentaria, Venetiis 1581, Comm. in h. c. n. 2. in comm. in h. decr. n. 6, 7 in 9.

Po splošno veljavnem pravu pred tridentinskim koncilom so regularni opatje, ako so prejeli opatski blagoslov od škofa ali so trikrat brezuspešno prosili zanj škofa, ki ga je neupravičeno odklanjal, ali če je škof njihovo prošnjo že prvič izrečno neupravičeno zavrnil, mogli deliti vse nižje redove in tonzuro menihom in novincem svojega samostana kakor tudi svojim svetnim podložnikom.

Od tridentinskega koncila do nove kodifikacije

Tridentinski koncil ni določil nič novega o zahtevanih pogojih, kakšen mora biti opat. Dal pa je nova določila o razsežnosti tega privilegija glede podložnikov. V c. 10. 23. seja de ref. je namreč predpisal: »Opatom ..., ki bivajo v mejah kake škofije, čeprav se imenujejo izvzeti, ali nobene škofije, ni dovoljeno odslej podeljevati tonzure in nižjih redov nikomur, ki ni regular in njihov podložnik.«

Odlok je omejil oblast regularnih opatov glede ordinacij na njihove redovne podložnike. Zato ni smel več ordinirati svojih svetnih podložnikov, še mnogo manj pa druge laike z dimisoriji, ako niso izrečno dobili ustreznega apostolskega privilegija po tridentinskem koncilu. Nekateri so ta privilej res prejeli.[78]

Mogli pa so ordinirati svoje podložnike, ki so napravili slovesne obljube, in po splošnem mnenju tudi tiste z navadnimi obljubami po noviciatu pred slovesnimi obljubami, čeprav ti niso regularji v strogem pomenu be-

[77] J L n. 7767.
[78] Benedictus XIV., De synodo doecesana, Romae 1755, II, XI, n. 16.

sede.[79] Med regularje pa se ne štejejo novinci, zato teh ne morejo ordinirati.

Ker sme regularni opat ordinirati samo svoje podložnike, zato naslovnemu opatu ni dovoljena kakršnakoli ordinacija. Nima namreč vodstvene oblasti niti nad svojimi podložniki. Podoben primer nastane, ako opat, čeprav blagoslovljen in regular, zapusti svojo opatijo. Če ordinira po odhodu iz opatije, je ordinacija neveljavna. Ker je zapustil svojo opatijo, ni več opat samostana niti nima več svojih podložnikov.

Mnogo pa so razpravljali avtorji po tridentinskem koncilu, ali opat, če je pravilno blagoslovljen ali kako drugače uživa privilegij delitve redov, nedopustno ali neveljavno podeli redove drugim, ki niso njegovi podložniki. O tem je obstojalo dvojno mnenje. Eni so mislili, da je taka ordinacija nedopustna, vendar veljavna. Drugi pa so bili mnenja, da je ordinacija v tem primeru ne samo nedovoljena, temveč tudi neveljavna. Dvom je ostal nerešen do novega kodeksa, ki se je odločil za drugo mnenje.

Ker ni tridentinski koncil glede pogojev v opatovi osebi ničesar spremenil, so ostali v veljavi vsi zadevni zakoni in privilegiji, ki so izšli in bili podeljeni pred tem koncilom. Po splošnem pravu še naprej niso mogli ordinirati, ako niso bili duhovniki in jih ni blagoslovil njihov škof ali ga niso vsaj trikrat ponižno prosili za blagoslovitev. Opata je blagoslovil škof dieceze, ako opatija ni bila nullius; bližnji škof, če je bila nullius; če je bil sedež dieceze ali bližnji škofijski sedež izpraznjen, pa metropolit. Mnogo redovnih družb pa je dobilo privileg, da njihove opate lahko blagoslovi kateri koli katoliški škof ali generalni predstojnik ali regular, ki ga oni pooblastijo, ali pa opatje, ko so izvoljeni, že veljajo za blagoslovljene.[80] Taki privilegiji, ki so jih podeljevali že pred tridentinskim koncilom, so ostali v veljavi, ker jih koncil ni nikoli preklical.

Benedikt XIII. (1724—1730) je 6. maja 1725 v konstituciji »Commissi« stvar še bolj opredelil.[81] Predvsem ukazuje opatom, da morajo prejeti blagoslovitev »v enem letu po izvolitvi«, in sicer pod kaznijo suspenzije latae sententiae za dobo enega leta od službe ali vsaj trikrat ponižno prositi škofa, v čigar škofiji je opatija (če je opatija zares nullius, bližnjega škofa) ali metropolita. Nadaljuje pa konstitucija: »... isti izvoljeni opati smejo med navedenim vmesnim rokom svobodno in dopustno opravljati opatska opravila«. V letu po izvolitvi, četudi ne bi prejeli ali trikrat zaprosili za blagoslovitev, opati uživajo svoj privileg. Od dolžnosti prejeti ali prositi za blagoslov škofa konstitucija izvzema tiste opate, ki so dobili od apostolskega sedeža privileg, da smejo prejeti blagoslovitev od svojih regularnih predstojnikov ali od prelatov, ki so jih ti pooblastili, ali da veljajo izvoljeni že za blagoslovljene. Vseh teh privilegijev se je treba »neomajno držati«, ukazuje Benedikt XIII. v omenjeni buli.

Regularni opatje so torej po splošnem pravu pred novim kodeksom mogli samo svojim podložnim regularjem deliti tonzuro in nižje redove. Da so imeli to blast, je bilo potrebno, da so bili duhovniki in so prejeli opatski blagoslov, katerega so morali prejeti v enem letu po izvolitvi ali

---

[79] Nasprotno mnenje zagovarja Gasparri, De s. ord., II, n. 949.
[80] Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum, Romae 1898—1927, I, 232, n. 1131.
[81] Bull. Rom., XII, 129.

zanj trikrat prositi. Brez tega blagoslova so mogli regularni opatje samo v treh primerih ordinirati: a) eno leto po izvolitvi; b) če jih škof na trojno ponižno prošnjo ni hotel blagosloviti; c) če so imeli poseben privileg.

Vsa ta zakonodaja je v novem kodeksu doživela precejšnje spremembe.

Povzetek, VINKO BEVK: KDO JE ORDINIRAL REDOVNIKE?

Delivec ordinacij redovnikom ni bil vedno isti. Skrčen zgodovinski pregled nam pove: a) kateri je bil doslej lasten škof pri ordinacijah regularjev; b) kdo je ordiniral redovnike z navadnimi obljubami; c) posebno pravico opatov podeljevati svojim podložnim in drugim nekatere redove.

Zusammenfassung, VINKO BEVK: VON WEM WAREN DIE ORDENSLEUTE ORDINIERT?

Es waren nicht immer dieselben, die ordinierten. Im kurzen Überblick zeigt der Verfasser: a) wer bisher »Ordinarius proprius« bei den Weihen der Regularkleriker war; b) wer die Ordensleute mit gewöhnlichen Gelübden ordinierte; c) das besondere Recht der Ordensäbte ihren Untergebenen und auch anderen einige Orden zu verleihen.

Résumé, VINKO BEVK: QUI CONFERAIT LES ORDRES SACRES AUX RELIGIEUX?

Le ministre de l'Ordre des Religieux n'a pas été toujours le même. Une vision succinte de l'historie nous informe sur a. l'Ordinaire des ordinations des clercs réguliers; b. sur le ministre de l'Ordre des religieux à voeux habituels; c. sur les droits spéciaux des abbés de conférer certains ordres à leurs sujets.

PREGLEDI

ČE TEOLOGIJA »OLAJŠUJE LADJO, KI JE NA MORJU ZAŠLA V STISKO«

(H. U. v. Balthasar)

Enajst nemških teologov, med njimi 7 profesorjev za dogmatično teologijo (A. Grillmeier, W. Kasper, K. Lehmann, K. Rahner, J. Ratzinger, H. Riedlinger, Th. Schneider), 1 za moralko (B. Stoeckle), 2 za sv. pismo, stare (A. Deissler) in nove zaveze (J. Kremer), pa tudi H. U. v. Balthasar, ki nikoli ni bil službeni akademski učitelj, so vsak pod posebnim vidikom kritično prerešetali »Christ sein« H. Küng a. Zbrali so svoje bolj kratke, a zgoščene razprave v knjigo, ki je izšla pod naslovom »Diskussion über Hans Küngs ‚Christ sein'«.

1. Na prvem mestu zastavlja J. **Ratzinger** vprašanje: **»Kdo je odgovoren za povedke teologije?«** (7—18). — Pri Küngu postane »historični Jezus«, tisti Jezus, ki si ga zamišlja »kritična« eksegeza, pravo merilo krščanskosti (»Christ-sein«), ne pa Jezus evangelijev, češ da je ta Jezus proizvod izročila, kakršno je živelo v prvem krščanskem občestvu, in sad redakcijskega dela evangelistov. Tak »historični Jezus« postane prava »norma normans« za teologijo in vero. To pa je — poudarja zoper Küng a Ratzinger — rekonstrukcija. »No in prav do temeljev spodbijam to, da bi človek mogel živeti od rekonstrukcije, ne glede na to, da ne morem s Küngom deliti njegovega optimizma glede stopnje izvedljivosti takšne rekonstrukcije, če pomislim na pojav eno- in polstoletne historično-kritične eksegeze. **Re**-konstrukcija, tudi najbolj posrečena, je vedno konstrukcija; torej nič prvotno-živega, marveč dodatno zamišljenega — življenje pa more prihajati le iz življenja« (11). »Tkim. historični Jezus se je, kjer hoče nadomestiti vero, še vselej izkazal za surogat, ki ni preživel nobenega od njegovih iznajditeljev. Küngova knjiga napravlja — s svojo **načelno odpovedjo dogmi kot dogmi** — na simptomatičen način bednost teologije sploh vidno, bednost, ki je zmaga nad njo daleč pomembnejša kakor pa spoprijemanje z raznimi oblikami, v katerih se teologija spet in spet konkretno pokaže« (17). — Ratzinger sicer priznava odlike Küngove knjige, tako da bi mogla mnogim pomagati k pristopu h Kristusu. »Morda niti ne bi bilo treba zelo veliko predrugačiti v posameznostih, da bi postala predkateheza«. K temu pa takoj dostavlja: »Vendar, kakor je zdaj celota zgrajena, ravno ne vodi onkraj sebe; bravca sicer sprosti v svobodo nečesa nedoločenega, a prav s tem zapre pot v določenost in nepoljubnost skupne cerkvene vere. Odprtost te knjige se zlomi na odločilnem mestu; in ta usmeritev je neopazno povsod navzoča. Ali pa naj bi vendarle ne upali, da bo Küng, ki nudi za to tako mnogo osnovnih pogojev, nekega dne svojo knjigo spremenil v pravo

[1] H. U. von Balthasar — A. Deissler etc., Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«, M.—Grünewald—V., Mainz 1976, 144 str.

‚Summa pro paganis'?« Tako končuje Ratzinger svojo dobrohotno in hkrati odločno kritiko.

2. W. **Kasper**, ki je Küngov kolega na tübinški univerzi, svoj sestavek prav tako naslavlja v obliki vprašanja: **»Christsein ohne tradition?«** (19 do 34). — Kasper predvsem naglaša, da sv. pisma nikoli ni mogoče brez zablod, ki vodijo v slepo ulico, trgati stran od apostolskega izročila in od apostolskega nasledstva v Cerkvi z njeno škofovsko službo. »V prvih stoletjih je Cerkev v obrambi zoper gnozo, v najhujšem spoprijemu, kar jih je morala kdajkoli prestati, postavila v svetlo luč tri nasipe in s tem tri temeljne stebre: kánon sv. pisma, apostolsko izročilo in apostolsko nasledstvo v škofovski službi. Vse to troje sestavlja neločljivo enoto, ker je sv. pismo in izročilo — kakor sta izrazito poudarjala npr. Irenej in Tertulijan — konkretno najti le v Cerkvi, in sicer v določeni Cerkvi, ki je v občestvu z apostolsko službo (Iren., Adv. haer 3, 4, 1; Tert., De praescr. 21). Združitev novozaveznih spisov v kánon in bramba sv. pisma zoper gnostične dostavke sta bili vendar delo Cerkve. Zato obstoji svetopisemski kanon le v povezavi z izročilom in apostolskim nasledstvom. Trajno normativni izvor imamo le v tem in prek tega, kar je iz tega izvora izšlo — poapostolska Cerkev. — Iz tega sledi dvoje: Cerkev je trajno vezana na sv. pismo kot na svoj ‚kanon', tj. merilo; vse oznanjevanje Cerkve more in sme biti le živo razlaganje sv. pisma. A to živo razlaganje sv. pisma more potekati **obvezno in kanonično** le v Cerkvi, ki stoji v občestvu z apostolsko službo. S tem, da je poapostolska Cerkev sestavila kanon, se je torej postavila **pod** sv. pismo, postavila pa se je hkrati **nad posameznikovo** subjektivno **razlaganje** sv. pisma ...« (25). H. Küng pa v svoji knjigi tega ne upošteva; iz nje ni vsaj mogoče razbrati takšnega, nujno potrebnega upoštevanja. Kasper odločno naglaša: resnične krščanskosti, kakršno je mogoče razbrati iz sv. pisma, katerega brez povezave z izročilom sploh ne moremo pravilno razumeti, ni brez Cerkve, in sicer Cerkve z apostolsko avtoriteto. In navaja besede, ki jih je o tem pred l. 1835 zapisal veliki tübinški teolog J. A. Möhler: »Rekel bo kdo: kam more to voditi kakor le do tega, da brez katoliške Cerkve in zunaj nje ni nikakršne objektivne gotovosti o krščanstvu in celotnem njegovem odrešenjskem nauku? Dejansko je tako, in prav to hočem pokazati. Slišim besede, ki izrekajo zaničevanje: Nič drugega kakor Cerkev, Cerkev, Cerkev; in jaz odgovarjam: nič drugače ne gre in ne more iti drugače; kajti brez katoliške Cerkve nimamo nikakršnega Kristusa in nikakršnega sv pisma. Odvzemite katoliško Cerkev le v mislih iz zgodovine krščanstva stran, in se vprašajte, kaj še veste potem o krščanstvu?« (33).

3. A. **Deissler** podaja pripombe h Küngovemu **»ravnanju s sv. pismom stare zaveze«** (35—43). Küng predvsem v najrazličnejših stvareh vse preveč postavlja v nasprotje podobo Boga postave in Boga milosti, preroštvo zoper institucijo in duhovništvo. Ne vidi, da je že v stari zavezi, predvsem pri prerokih in v Devteronomiju, takšno nasprotje zelo jasno pretrgano. Ko Küng podaja poteze »historičnega Jezusa«, ne pazi dovolj na to, da poleg diskontinuitete med obema zavezama ne bi hkrati prikrajševal kontinuitete v prikazovanju in ocenjevanju. Ta kontinuiteta je v »Christ sein« preslabotno

zapostavljena. Zato tukaj ni videti odrešenjsko-zgodovinske perspektive obeh zavez; ni videti, da se obe zavezi druga drugo legitimirata (43).

4. J. **Kremer** daje svojemu prispevku naslov: »**Marginalien eines Neutestamentlers. Zum Umgang mit den Ergebnisen der neueren Exegese**«: (44—59). — Küng — tako pravi Kremer — je sicer v mnogih točkah kritičen nasproti liberalni protestantski kritik in priznava meje historično-kritične metode, vendar pa praktično sprejema mnoge izsledke eksegeze, kakor jo sam izbira, kot resnico o Jezusu sploh. »Jezusovega stališča do postave, templja in bogočastja, kakor tudi pripovedi o praznem grobu, deviški roditvi in preeksistenci, nikakor vsi raziskovalci ne presojajo s takšno gotovostjo ali celo takó enostransko negativno, kakor to dela Küng. Marsikatera Küngova jezikovna formulacija razen tega izdaja ne sicer ‚prahu in proda dveh tisočev let', pač pa prah in prod 20. stoletja (ko govori npr. o Jezusovem ‚uporu zoper hierarhijo', o Jezusovi ‚nesakralni molitvi' itd.) ... in daje s tem spoznati vpliv modernih kategorij na Küngovo razlago. Za marsikatero Küngovih izvajanj o Jezusu iz Nazareta velja to, kar je F. Hahn ob sklicevanju na A. Schweitzerja zapisal l. 1972: ‚Historični Jezus v tistem trenutku, v katerem je odtrgan od skale cerkvenega nauka, zaide v zakleti krog vodíl tistega časa, ki je lasten razlagalcem« (48).

Kremer močno graja Küngovo ravnanje z Janezovim evangelijem in sploh s povelikonočnimi razlagami Jezusovega življenja, kakor da bi to sploh ne imelo zares prave vrednosti (48—51), zlasti ne povedki o Kristusovi preeksistenci. »Küng sicer s poudarkom — tega ne smemo prezreti, priznava, da Jezus ni preprosto človek kakor drugi ljudje in da ga je v pravem pomenu mogoče imenovati ‚Sina božjega' (npr. 439). Vendar pa marsikatere Küngove izjave in izvajanja o preeksistenci (npr. 435 ss.) zbujajo najmanj vtis, da je Jezus samo človek, čeprav edinstveno. A po povedkih nove zaveze Jezus presega razsežnosti človečnosti. Po pravici naglaša Küng — ko se pridružuje E. Käsemannu — pomen križa za Pavlovo oznanilo (388 sl.). Toda ali ni Pavlovo oznanilo o križu prav zato tako pomembno, ker je Križani Sin božji (prim. Rimlj 5, 10; 8, 32; Mr 15, 39)? In ali ni Pavlovo in pracerkveno razlaganje odrešenjsko-zveličavne pomembnosti Jezusove smrti bistveno odvisno ravno od tega, da nam prinaša odrešenje smrt Sina, ki ga je poslal Oče?« (51—52).

Kremer zlasti kritizira Küngovo razlago Jezusovega odnosa do Cerkve, kakor da bi Cerkev kot ustanova sploh ne izvirala od Kristusa. Kremer poudarja: »Kakor enoumno pričuje celotna nova zaveza, Jezusovo križanje ni pomenilo polom njegovega dela — in tudi Jezus ni mogel svoje smrti razumeti takó — marveč je to delo dobilo z njegovo smrtjo in vstajenjem preokret in nov začetek. — Na mesto Izraela, ki naj bi se spreobrnil in sprejel Jezusovo vabilo ter se naravnal na odrešenje vseh ljudi, je sedaj stopila — takó moremo sklepati iz podatkov nove zaveze — Cerkev iz Judov in poganov kot resničen Izrael, in sicer v povezavi s krogom učencev, posebno dvanajsterih, in s predvelikonočno Jezusovo dejavnostjo. Kajti ob sklicevanju na prikazovanja Vstalega in na izkustvo glede Sv. Duha, ki je prihajal od njega, so se po Jezusovi smrti zbrali razpršeni učenci v Jeruzalemu in so se kmalu razumevali — računati je treba s procesom, ki je

trajal mesece in leta — kot ‚božjo Cerkev' (1 Kor 1, 2; 1 Tes 1, 1), kot ‚božje ljudstvo' (Rimlj 9, 25.26; 1 Pet 2, 9.10), kot ‚Izraela božjega (Gal 6, 16; Rimlj 9, 6), kot ‚svete' (Rimlj 1, 7; 1 Kor 1, 2; 16, 15 in mnogokrat), kot ‚izvoljene' (Rimlj 8, 33; Kol 3, 12; 1 Pet 1, 1) ... Za današnjega raziskovalca je presenetljivo, kako močno se je prvotno Cerkev zavedala, da je z ene strani vezana na predvelikonočne Jezusove besede (ipsissima verba), in kako jih je z druge strani svobodno nanovo razlagala. Primerjajmo le navodila učencem, poslanim pred veliko nočjo (Mr 6, 8—11 vzpor.), z ravnanjem prvih krščanskih misijonarjev (prim. 1 Kor 9, 4—6) ...« (54). »Ne smemo pa diastaze med Jezusovim delovanjem pred veliko nočjo in novim začetkom njegovega dela v Cerkvi napačno razumeti v tem smislu, kakor da bi Cerkev ne imela nič ali komaj kaj opraviti z Jezusom in kakor da bi mogli celo, kakor se danes pogosto dogaja, Jezusa izigravati zoper Cerkev. To bi bilo povsem v nasprotju s temeljnim namenom nove zaveze ... Nikakor ni res, da bi Cerkev ne imela nikakršne pravice imeti se za Jezusovo Cerkev. Saj ni nobenega dvoma, da se je prvotna Cerkev že od začetka zavedala, da je vezana na Jezusovo pridigo in delovanje. To med drugim sledi iz tega, da evangelisti povelikonočnih naročil (Gospodovih besed) sploh ne razlikujejo od predvelikonočnih besed (ipsissima vox). V skladu s svojim razmerjem do zgodovine (ne da bi razlikovanje med časom pred veliko nočjo in po njej močno poudarjali) podajajo oboje v okviru predvelikonočnega Jezusovega delovanja (npr. poslovilne Jezusove govore, Jan 14—16). Po pravici se more prva Cerkev v gledanju nazaj na Jezusovo življenje imeti za sad njegovega delovanja. Saj vendar prva cerkvena občina izhaja iz predvelikonočnega kroga učencev, posebno iz poklicanosti in poslanosti ‚dvanajsterih', med katerimi je Simon kot Kefa zavzemal posebno mesto. S to poklicanostjo in poslanostjo ter izhajaje iz tega je velikonočno božje dejanje ustvarilo novo božje ljudstvo ... Jezus iz Nazareta po gledanju nove zaveze ne pripada preprosto preteklosti, marveč kot vstali Kristus in Gospod živi v Cerkvi in vodi v Cerkvi svoje delo do dovršitve. Po Janezovem razumevanju, ki je mogel v tej točki računati na pritrjevanje vse prvotne Cerkve, je Sv. Duh, katerega je posredoval Križani in Vstali, tisti, ki z ene strani ‚spominja' učence na predvelikonočno Jezusovo pridigo (Jan 14, 26) in z druge strani pa ‚vodi k popolni resnici' (Jan 16, 13). Z močjo svojega Duha torej vstali in živi Gospod legitimira in usposablja Cerkev za resnično in avtentično razlago evangelija. To se ni dogajalo le neposredno po veliki noči in binkoštih, marveč tudi še pozneje. Ko je Cerkev določene spise apostolske in poapostolske generacije sprejela v kanon sv. pisma nove zaveze, je apostolskemu času pripoznala posebno funkcijo za utemeljitev Cerkve« (56—57).

Tudi Küngova definicija Cerkve se izkazuje za bistveno pomanjkljivo, če pomislimo na to, da je po gledanju sv. pisma Cerkev »stvaritev Boga Očeta, Cerkev Jezusa in Sv. Duha«. Namesto da bi se bil Küng poglobil v biblične povedke o Cerkvi, pa »pa le na široko razklada, kaj vse Cerkev ‚mora' (469—500). O témi ‚Sveti Duh' se izraža le zelo na kratko (v bistvu samo komaj na štirih straneh: 459—463!) in poleg tega ne povsem stvarno (s polemiko zoper sklicevanje na Sv. Duha). Tudi pnevmatične razsežnosti krščanske eksistence (delovanja Kristusovega Duha v posameznikih in v

Cerkvi, kar je po veri in zakramentih posredovana deležnost pri božjem Duhu), kar je bilo za apostolsko oznanjevanje takó pomembno, se Küng komaj dotakne« (58).

Skratka: »Če naj Küngov ‚Christ sein' zadosti trditvi, da hoče podati ‚majhno sumo krščanske vere' in pokazati pot k ‚neprikrajšani resnici o krščanstvu in krščanskosti' (13—14), potrebuje v ta namen bistvenih dopolnitev« (59).

5. A. **Grillmeier** je znan strokovnjak zlasti za staro patristično kristologijo in za vprašanje o prvih koncilih. Njegova razprava **»Jezus von Nazaret — ‚im Schatten des Gottessohnes'. Zum Gottes- und Christusbild«** (60—82) je glede Künga med najbolj odklonilnimi, kar jih je v tej knjigi. Čeprav je razprava pomembna, naj navedemo le nekaj iz nje. — Küng — tako naglaša Grillmeier — pod vplivom že v glavnem zastarele in premagane liberalno—protestantske šole v kristologiji cerkvenih očetov in prvih koncilov, zlasti nicejskega in kalcedonskega, vidi polno helenizma, ki da je spačil podobo resničnega Jezusa iz Nazareta. Küng hoče Kristusovo podobo razlagati pravzaprav **samo »od spodaj«**, iz njegove človečnosti. Grillmeier pa poudarja: »Cerkveni očetje in prvi koncili so se skrbno držali podatkov sv. pisma, saj je bilo zanje edino res odločilno, kadar je šlo za vsebino vere in ne le za izrazne oblike. Resno so vzeli tudi kristologijo »od spodaj«. Vendar niso ostali samo pri tem. Kajti praktično so se živo zavedali: Če ni nikakršne **kristologije od zgoraj**, potem ne pade nobena luč v resnična brezna kenoze, trpljenja, zapuščenosti in smrti Jezusa Kristusa. Kajti če gre pri Jezusu iz Nazareta le za človeka, ki si ga je privzel Bog, za človeka, ki je postal poseben božji partner, potem je križ človeška usoda, ki jo more pretrpeti tudi vsak drug človek, ne pa križ tistega, ki se je — čeprav Sin — zaradi nas napravil za hlapca. Flp 2, 5—11 je potem pač mit. Potem tudi ni nikakršne sočlovečnosti **Boga** z nami. Potem bi bil namreč Jezus iz Nazareta k Bogu privedeni in z njim povezani človek, ne pa od Boga k nam prihajajoči Sin. Človeku, ki bi v temelju vendarle ostal zunaj Boga, bi Bog naložil breme, da bi demonstriral ljubezen ‚Boga' do nas, ne da bi nam dal to, kar je njemu najbolj lastno (prim. Rimlj 8, 23). — Šele na temelju resničnega Kristusovega sinovstva v Bogu v smislu Niceje dobijo formalne in prazne kategorije o reprezentaciji, funkciji in pomembnosti [Jezusa za današnjega človeka, o čemer toliko govori Küng] tisto polnost, ki jih more za trajno napraviti privlačne za modernega človeka. Poglejmo vendar jasno: predstavništvo, namestništvo, zastopništvo — to so trezni juridični pojmi, ki zgodovinarjem prava in juristom napravljajo več težav kakor pa teologom biblične besede o Očetu in Sinu. Iz tistega horror physeos, iz tistega strahu pred bitjo, naravo, bistvom, ki ga je K. Barth, nekdaj takó navdušeno češčeni Küngov mojster, modernim teologom tako trdo očital, se dá Küng sedaj neopazno pognati juristom v roke. Neskončno mnogo stopenj nadomestništva obstoji in s skrajno težko določljivimi učinki. Celo če more Küng povezavo z Bogom utemeljeno napraviti za vir **univerzalne pomembnosti**, obstoji vendarle neskončno mnogo stopenj zveze in enote z Bogom, ki pomenijo prav tolikere razlike v ‚pomembnosti'. Vsaka stvar, ki je izšla iz božje roke, ponavzočuje po svoje Stvarnika, ga reprezentira, posebno človek, sočlovek, brat. Vsak od njih

stoji za Kristusa oziroma namesto njega: ‚Kar ste storili kateremu izmed mojih najmanjših bratov, ste meni storili' (Mt 25, 40)...« (77—78). — Najtorej Küng z označitvijo Jezusa kot božjega oz. Očetovega zastopnika in sla [Vertreter und Botschafter] zadene tudi nekaj še tako pravilnega, »je to vendarle samo najnižje in najabstraktnejše, kar je povedanega za utemeljitev pomembnosti Jezusa iz Nazareta. Iskanje poslednjega in neprekosljivega temelja Jezusove enkratnosti in vsepomembnosti je treba znova začeti. Saj vodi k cilju le, če se konča pri tistem ‚edinem Sinu Očeta', v katerem tudi mi moremo postati sinovi (Gal 4, 4—6; Rimlj 8). Pri tem se ni treba nikomur bati, da bi bil prevaran za svojo resnično človečnost« (79).

»Neprekosljiva sinteza med povezanostjo z Bogom in udejstitvijo, še več, dovršitvijo resnične človečnosti je Kristus, kolikor ga umevamo v smislu Niceje in Kalcedona... H Kristusovi resničnosti brezpogojno sodi resničnost človečnosti v njej. To pa nikakor ne pomeni odpovedi resničnemu božanstvu v nicejsko-kalcedonskem smislu. Ravno če tega zadnjega ne skrčimo na zastopniško funkcijo človeka Jezusa, marveč če je Jezus Kristus resnično božji Sin, ki se je med nami napravil za človeka, najde človečnost svojo najbolj idealno in najbolj realno udejstvitev. Kristus je ‚pravi človek ne kljub temu, da je božji Sin, marveč ravno zato, ker je božji Sin. Kajti preeksistentni božji Sin je že po Kol 1, 15, po Hebr 1, 3 in po zgodnji teologiji očetov posrednik pri stvarjenju — funkcija, ki je Küng noče vključiti v svojo podobo o Kristusu; in to pomeni, da se tudi Kristusov privzem človeško-zemeljske eksistence izvrši ‚stvariteljsko'. Smiselna ustvaritev tega privzema ni absorbiranje človeške narave, kakor je to hotela zablodela monofizitska kristologija, marveč udejitev [Aktuieren] v resnično človečnost. Čim resničneje je človek Jezus Sin božji, tem enoumneje je uresničena njegova človečnost, ‚neločeno in nepomešano', kakor pravi Kalcedon. Človek Jezus ne stoji ‚v senci božjega Sina' — takšna formula izdaja globok nesporazum glede tistega, kar očetje mislijo z učlovečenjem; Jezus je marveč po gledanju Kalcedona ravno kot človek navzočnost luči, ki je Logos in Očetov Sin za svet (prim. Jan 1, 1—14)« (80—81).

Grillmeier je svojo razpravo razdelil v dva dela. Namen 1. dela je »odstraniti nezaupanje, ki je bilo z nepreverjenim govorjenjem o heleniziranju prebujeno zoper stare cerkvene zbore. Jasno je tole: Niceja ni helenizacija, marveč dehelenizacija ali osvoboditev krščanske podobe o Bogu od helenistične zožitve in razcepitve. Niso Grki napravili Niceje, temveč Niceja je premagala grške filozofe« (81). Takó postane pogled prost za to, kar je vsebina 2. dela, tj. krščanski monoteizem v smislu nicejskega cerkvenega zbora in njegova aktualnost za danes: »Gotovo, očetje 4. stoletja imajo velik strah pred tem, da bi o Bogu izrekli kaj več, kakor da je Bog enota Očeta, Sina in Sv. Duha; da obstoji v njem rojevanje in izhajanje. Le neradi so se spustili v to, da so govorili v filozofskih pojmih o tej skrivnosti, kakor to dela obrazec o treh hipostazah (osebah) v enem bistvu. Vendar pa so ustvarili podlago za to, da so kristjani mogli vedno bolj premišljevati o neskončni skrivnosti svojega Boga, ki ni mrtva bit in ne čista funkcija, marveč bit kot ljubezen, in to kot Oče in Sin in Sv. Duh.

Le tu je vir tiste mistike, ki jo je treba označiti za res pravo. V tej enoti v različnosti je kot pravzor dana tista temeljna struktura, ki jo ima Ciprijan iz Kartagine in z njim 2. vatikanski koncil za sestav cerkvenega občestva: ‚Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ‚ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha' (C 4)« (81—82). Küngova podoba o Bogu pa pravzaprav zajadra v monoteizem, kakršen je lasten judovstvu in islamu, ko s (sicer nekoliko zastrto) tajitvijo Kristusove preeksistence pride pravzaprav do monadično pojmovanega Boga (zlasti 66—67).

6. Duhovito, a hkrati stvarno, prepričljivo in odločno spodbija nekatera temeljna Küngova stališča H. U. v. **Balthasar** v zelo zgoščenem sestavku **»Gekreuzigt für uns«** (83—94). — H. Küng — pravi Balthasar — sicer trdi, da radikalno išče sredino krščanstva, namreč »Jezusa nove zaveze. Vendar je vprašanje za kakšno radikalnost tukaj gre. »Radikalni so najprej rezi, katere Küng uporabi z demitologiziranjem trditev nove zaveze; in najvišje pravilo za te redukcije mu je soglasje izbora eksegetov. Ničesar nimamo zoper ‚demitologizacijo', če so kje resnično mitološke predstave (za kar pa je v zelo mnogih primerih najti le zatrjevanje, ni pa dokazov) in če imajo namesto njih postavljene podobe ali pojmi isto povedno vsebino, ali bolje: isto povedno **veljavo** kakor izločene predstave. Demitilogizatorjem gre za olajšanje umevanja v prid modernemu človeku, ki živi v drugačnih umevanjskih obzorjih kakor pa ljudje Jezusovega časa. Nekdo more ladjo v nevarnosti na morju olajšati s tem, da mnogokaj pomeče v morje, kar ladjo napravi lažjo in s tem bolj neogroženo; toda ta oblika olajševanja je enakovredna izgubi teže. Prav nad takšnimi izgubami teološke veljave, globine in polnosti ter silnega bogastva skrivnosti tega, kar nam Jezus in celotna nova zaveza pove in pokaže o Bogu, je treba žalovati pri mnogih demitologizacijskih poskusih« (91). »Pri Küngu se kakor pri mnogih drugih vtihotaplja napaka, da ne le ne dovoli novi zavezi izreči, marveč tudi ne do kraja misliti; da ima najbolj zgodna fragmentarična pričevanja o zgodovinskem Jezusu za pomembnejša kakor pa velikonočno refleksijo o **celotnem** pojavu Jezusovega življenja, smrti in obuditve od mrtvih, refleksijo, ki se začenja s Pavlom in se (če je treba njega res nastaviti tako pozno) končuje z Janezom. Veljava tega, kar je predvelikonočni Jezus delal, učil in trpel (saj je tudi veliki petek predvelikonočen), je resnično pretehtana šele tam, kjer besede, kakršne so ‚Sin božji', ‚učlovečenje', ‚kenoza' in druge, razlože prvotno dojeti ‚za nas'. Ni treba spodbijati, da obstoje središča in obrobja, a nihče ne more tistih središč, ki jih nova zaveza sama jasno postavlja, razporejati drugače ali nadomeščati z novimi, tudi če jih naprti odgovornosti historičnega Jezusa. — Od križa kot središčne točke v dramatični peripetiji izhaja nepremakljivo celotno novozavezno oznanilo: v smeri nazaj v Jezusovo življenje in učlovečenje, v smeri navzgor k razodevajoči se Trojici, v smeri naprej k Cerkvi, k svetovni zgodovini, k eshatologiji. Polno vrednost te celote pa more križ nositi le, če se v njem zgodi mnogo mnogo več, kakor pa je tisto, kar mu pripisuje H. Küng — vsaj danes, kajti v njegovi ‚Richtfertigung' 1957 je vse zvenelo čisto drugače. Toda že v knjigi ‚Kirche' (1967) je teologija križa na obzorju skoraj izginila: med ‚Jezusovim oznanjevanjem', ‚evangelijem o božjem gospostvu' in pa ‚odrešenjskim občestvom poslednjih časov' ni obravnavan križ, marveč

‚dejstvo', da Jezus ni ustanovil nikakršne Cerkve. Küng se kaže vedno znova globoko občutljivega za neizmernost trpljenja na svetu. Tudi v ‚Christ sein' stojijo o tem lepe in globoke reči (prim. 418 ss.). Ni pa videti, da bi to mesto, ki stoji ob sklepu razlag Jezusove smrti, kazalo na notranjo povezanost med trpljenjem in grehom, trpljenjem in odrešenjem, tisto povezanost, ki je za teologijo križa nove zaveze odločilna« (92).

Ob koncu svojega sestavka H. U. v. Balthasar poudarja, kako »škodljiva je v telogiji zagrenjenost«, kakršna se zrcali izrazito tudi v Küngovem razpravljanju. Če bi te zagrenjenosti (Ressentiment) ne bilo, bi Küng ne mogel postavljati v izključujoče nasprotje stvari, ki se v bibličnem razodetju medsebojno dopolnjujejo, ne pa izključujejo, npr. strah pred Bogom in ljubezen do njega, institucija in karizma. »Zdavnaj je dokazano, in to so storili protestantski in anglikanski raziskovalci, da je protestantska teza, kakor da so preroki vstali zoper institucijo (tempelj, duhovništvo, hierarhijo), historično kratko in malo napačna. In kar velja o stari zavezi, to ne velja manj o novi zavezi, pri čemer smemo spomniti ravno na Käsemannov slavni odstavek o ‚stavkih svetega prava'. Res je, da oba pola cerkvene stvarnosti v njunem poenostranjevanju dajeta povod za zlorabo in sta dajala povod skozi celotno cerkveno zgodovino; kljub temu pa v smislu celotnega sv. pisma in — s stališča križa — prav posebno v novi zavezi neločljivo spadata skupaj. Cerkev je na temelju evharistije hkrati institucionalno kakor tudi mistično-karizmatično Kristusovo telo; Cerkev je živ **organizem** (Rimlj 12; 1 Kor 12; Ef 4), ki ne sme razpasti v zunanje establishmente in v notranji Pneuma. Natanko to je bil središčni uvid velikih Tübingenčanov, v katerih izročilo bi se Küng moral videti vključenega« (93). — »Zaletavati se zoper institucijo kakor Don Kihot zoper mline na veter, to more roditi vedno le takšno teologijo, ki je na svojem izvoru pogojena v protestu in zato vegasta teologija« (93).

7. Tudi Th. **Schneider** v sestavku **»Zur Trinitätslehre«** (95—104) ugotavlja, da je Küng nasedel raznim alternativam, ki jih v sv. pismu ni. Zgrešeno je npr. postavljati v nasprotje »ontologijo« in »dinamično delovanje« (101, 99), in podobno. Küng odločno premalo upotševa trinitarično strukturo božjega razodetja v sv. pismu nove zaveze; pravzaprav skoraj nič. Ali pa ne manjka potem nekaj povsem bistvenega za »krščanskost«? Kako je sploh mogoče brez poznanja in priznanja večne troedinosti v Bogu razumeti Kristusa in krščanstvo?

8. K. **Rahner** v sestavku **»Zur Ekklesiologie«** (105—111) izrecno pravi, da hoče le nekaj skromnih opomb h Küngovi ekleziologiji v »Christ sein« in se omeji le na str. 468—500). Proti Küngovi trditvi, da Jezus ni ustanovil Cerkve (468; prim. 211, 274—275), »marveč da se je za njen izvor treba zahvaliti edinole in samo veri v Jezusa, ki jo je izpovedovalo velikonočno občestvo« (469), poudarja Rahner: »Jaz pa mislim: Mi katoliški kristjani bomo tudi v hrihodnosti govorili s staro vero: Jezus je ustanovil Cerkev, čeprav moramo danes razločneje in brez zadrege vedeti in reči, da je treba in smemo ta stavek razumeti bolj diferencirano, kakor pa se je dogajalo v fundamentalnoteološki ekleziologiji do 2. vatikanskega koncila vključno« (107). — »Prehajam k vprašanju, ki se mi zdi glede Küngove ekleziologije navsezadnje odločilno ... Küng sprašuje (433), kdo od današnjih ljudi neki

bi še hotel postati Bog (v smislu grških cerkv. očetov). Očitno hoče na to vprašanje za danes in tudi zase odgovoriti odklonilno. Mene je to skeptično vprašanje v celotni knjigi pravzaprav najbolj osupnilo. Saj vendar to vprašanje ne more biti mišljeno kot odklonitev istovetnosti med Bogom in človekom (kajti na kaj takega cerkveni očetje nikdar niso mislili), marveč kot brezbrižnost do središčnega oznanila nove zaveze, da je v Pneuma in v blaženi posesti Boga v radikalni neposrednosti dana poslednja človekova določitev. To pa izreka sv. Pavel v svojem nauku o Duhu, v nauku, ki so zanj nastavki vendar tudi že v Jezusovem oznanilu o radikalni neposrednosti [odnosa do Boga] nad vse ustvarjene moči in oblasti (vključno tudi postavo). Drugače — tako bi dejal — si ravno današnji človek ne more misliti večnega življenja... Ta nauk o radikalni neposrednosti do Boga, o samopriobčenju Boga, o milosti in o neposrednem gledanju Boga, o ‚pobožanstvenju', pri Küngu pravzaprav sploh odpade... Pri Küngu je Bog tisti, ki napravi človekovo stvar [Sache] za sebi lastno, in Jezus daje za to poroštvo z naukom in vstajenjem; ne napravlja pa pravzaprav Bog najstrožje in najradikalneje samega sebe za človekovo stvar; in vendar je najbolj prava in poslednja človekova stvar Bog, on sam v svoji nedoumljivosti, v svojem blaženem življenju, v svojem najbolj lastnem veličastvu. Za Küngа so zaradi tega v temelju vzeto vendarle tisto poslednje in najprvotnejše načela in imperativi, ki jih Küng odkrije pri Jezusu in se meni (kakor jih formulira Küng) ne zdijo neločljivi od Jezusove osebe... Bravca celotne knjige moram prositi, naj pri branju pazi na to, ali še resnično obstoji pri Küngu pristen in neprikrajšan nauk o milosti, kakor obstoji pri Pavlu ali Janezu in v celotnem krščanskem izročilu, ali pa ni pri Küngu vse to v poslednjem vendarle pristriženo v ‚interpretament' za tisti (seveda ne le družbeno umevani) emancipatorični humanizem, ki ga Küng v Jezusovem oznanilu edino odkrije« (109—110). — Ta bistvena pomanjkljivost pa nato Küngа nekako nujno privede do njegove ekleziologije v »Christ sein«. Cerkev po takšnem gledanju ni »zgodovinska, trajna navzočnost absolutne božje pritrditve svetu, pritrditve v Jezusu Kristusu, križanem in vstalem... Tedaj iz tega prihajajo posledice ne le za nauk o Trojici (katerega v klasičnem smislu pri Küngu v resnici nič več ni), marveč tudi za nezmotnost vere v Cerkvi« (110).

9. K. **Lehmann** pod naslovom **»Christsein ökumenisch«** (112—121) razpravlja o snovi pod vidikom ekumenizma in povzema svojo sodbo v ugotovitev: »Spoštovanje za gigantski pogum za to sintezo se združuje z dvomom glede vse preveč suverenega sodnika, ki zna z visokostno gesto medsebojno ločevati ovce in kozle, hierarhe in vernike, preroke in dvorne teologe. Včasih tudi zaradi tega ta ekumenska ‚krščanskost' učinkuje spričo te drzne gotovosti vse preveč ‚fertig'. Nagli dvomi prihajajo, ali včasih nasilno izsiljena preprostost tega verovanja na koncu vendarle ne napravi človeka tudi revnejšega« (121).

10. H. **Riedlinger** govori o **mariologiji pri Küngu** (122—132). — »Küngov koncept o območju marijanske vere je, mislim, jasen. To je zamisel radikalno racionalnega razsvetljenjstva: versko spoznanje o Mariji naj se umakne nazaj na to, kar more danes vedeti kritični bravec sv. pisma — čeprav ni to seveda takó neposredno povedano« (126). »Samo dve potezi

cerkvene in marijanske podobe pozna Küng, ki ju ‚ne smemo v oznanjevanju zanemarjati' (449): da je Marija Jezusova mati in da je zgled ter vzor krščanskega verovanja« (127). »Katoliška Cerkev bi morala iti nazaj za tisto marijansko vero, ki so jo reformatorji 16. stol. imeli za neopustljivo; opustiti bi morala versko spoznanje vzhodne in zahodne Cerkve prvih stoletij; morala bi nazaj za Marijino podobo nove zaveze, da bi končno prišla do kraja, ki ji ga odkazuje razsvetljeni razum novega veka« (127). Tu odloča »funkcionalno mišljenje«. Zato pa je tukaj vse, kar je čudežnega, odpravljeno. »Kot samo po sebi umevno velja, da je tudi ob začetku Jezusovega življenja vse funkcioniralo normalno. O tem bi celo tedaj ne bilo dvoma, če bi vsi novozavezni avtorji pričevali za Jezusovo deviško spočetje. To, kar je nadnaravnega, načelno ni dopuščeno. Diskusije je vredno le vprašanje: Iz katerih virov priteka pripoved o Jezusovem deviškem spočetju? Mnogokrat menijo, da to ni nič drugega kakor v podobi prikazan teologumenon: Jezusa, edinorojenega Sina, ni mogel spočeti človeški oče« (131). In takó ne dopuščajo, da bi bil Bog v svojem odrešenjskem delovanju svoboden. Ravnati bi se moral po njihovih zamislih, ki jih v tem primeru nikakor ne morejo dokazati, da bi se jim potem vera morala umakniti. Ostra kritika in hkrati zelo stvarna kritika Küngove mariologije!

11. Na zadnjem mestu zavzema B. **Stoeckle** stališče **»Zum Ethos und zur Ethik«** (133—143) v Küngovem »Christ sein«. Že Kremer je ugotovil, da daje Küng v celotni knjigi etiki zelo širok prostor (58); a tudi drugi ponovno ugotavljajo isto. Stoeckle graja pri Küngovi etiki med drugim zlasti naziranje, da je treba celoten kompleks človeško-etičnih norm označiti kot nekaj relativnega in kontingentnega. Seveda sprejema Küng to od drugih in le nepreverjeno ponavlja za njimi. A ta modna smer našega časa je do sebe vse premalo kritična, ko zapira oči pred tem, da je »človek vendarle bistveno bolj zaznamovan s konstantami in je njegova spremenljivost znatno bolj omejena, kakor pa so danes še pod vplivom naivnega evolucionizma in prav tako naivnega futurizma mnogi pripravljeni priznati. Da človek najde pot do tega spoznanja, se ni treba brezpogojno takoj zateči k takemu metafizičnemu naravnemu zakonu, ki bi bil zgrajen mimo stvarnosti« (139). Stoeckle tudi spodbija Küngovo (od A. Auerja sposojeno) misel o »avtonomni morali« in trditev, da krščanska vera tisti etiki, ki jo je mogoče določiti z motrenjem gole človečnosti, dodaja le močne nove nagibe in nov namen. Saj takšna avtonomno-humana morala npr. ne more z gotovostjo trditi, da človek ne sme samega sebe usmrtiti, ali da je zakonska zveza brezpogojno nerazvezljiva. Za takšne zahteve more človeka usposobiti le radikalna izročitev Kristusovi ljubezni. Poleg tega vsebuje nova zaveza zoper vsa nasprotna zatrjevanja povsem originalne nravne usmerjenosti. Tako ni naključno, če so v sv. pimu nove zaveze navzoči seznami o krepostih preoblikovani v izrazito altruistično usmerjenost. Takó dobi tudi usmiljenje (eleos), ki ga je tedanja humana etika stoikov označevala kot pregreho, zelo visoko mesto pozitivno nravnega dejanja. Odločilni pri tem niso neposredno humani premisleki, marveč pogled na »Očeta vsega usmiljenja« (142). Biblicist A. Vögtle prihaja do sodbe, da ravno radikalno umevana zahteva novozavezne »agape« vsebuje

»,revolucionarno' tendenco, ki razbija in presega materialno-etične sodbe svojih sodobnikov« (143).

Ko tukaj navajam nekaj odlomkov iz sestavkov enajsterih teologov, ki so vsak pod svojim vidikom izrekli kritiko zoper Küngovo 676 strani obsegajoče delo »Christ sein«, nočem s tem reči, da sem navedel tisto, kar je objektivno najvažnejše, ali pa da sem najbolj upošteval tiste razprave, ki so najbogatejše. Poleg tega naj še enkrat naglasim, da bolj ali manj vsi avtorji priznavajo tudi nemajhne odlike Küngove knjige; grajo pa izrekajo pač zoper tiste prvine, ki se hočejo razbohotiti ne le pri H. Küngu, marveč tudi marsikje drugje, in imajo svoje korenine v nekakšnem novem razsvetljenstvu. Kdor kaj bolj spozna nekdanje razsvetljenstvo, bo dvomil, zelo dvomil o resnični rodovitnosti take smeri, in to kljub nekaterim zares hvalevrednim prvinam. H. U. von Balthasar ima pač prav, ko trdi, da se teologija ne sme vdati skušnjavi, da bi »olajševala ladjo«, ki je po njenem mnenju »na morju zašla v stisko«; s tem bi postala plitva in končno brez pomena — rajši naj se zaupa globinam neizčrpne vsebine božjega razodetja. Edinole takšno »tveganje« se v luči celotne cerkvene zgodovine izkazuje za rodovitno.

A. Strlè

ZA RESNEJŠE UPOŠTEVANJE SVETEGA DUHA V ŽIVLJENJU CERKVE*

N. Afanassieff je eden največjih teologov ruske emigracije, profesor na Institut Saint-Serge v Parizu. Umrl je l. 1966. Pričujoče delo je začel pisati v mračnem letu 1940—1941, ko se je začela druga svetovna vojna, in ga je pisal do svoje smrti, ne da bi mu bil mogel dati dokončno obliko. Za objavo je delo priredila z nekaterimi zvestimi Afanassieffovimi učenci njegova žena v francoskem prevodu. Je to znanstveno in logično napisana knjiga, čeprav avtor pripominja: »Pisati začenjam s krvjo in solzami svojega srca« (13).

Že l. 1934 je Afanassieff začel trditi, da je v zgodovini, začenši s sv. Ciprijanom, nastala velika sprememba v gledanju na Cerkev: prehod od evharistične ekleziologije na institucionalno ekleziologijo, ki je postala značilnost tako Vzhoda kakor Zahoda. Na Zahodu — trdi A. — se je razvil »primat«, na Vzhodu (iz Carigrada) pa se je uveljavila »skupnost patriarhatov«; to oboje pomeni »edinost« v kvantitativnem smislu, medtem ko po Afanassievem gledanju pravo, idealno, »kvalitativno« katolištvo sestoji iz ontološke enote oziroma edinosti, katere temelj more biti le Evharistija (kakor se to vidi izrazito npr. pri Ignaciju Antiohijskem). Iz tega, pravi A., se je, pozneje razvilo dvoje ekleziooloških pojmovanj, ki sta dobivali vedno močnejši poudarek: juridična vesoljnost okoli Petrovega naslednika; ekumenska vesoljnost, ki je postala klasična v pravoslavnem nauku (pripadnost Cerkvi, ki od zgoraj navzdol sicer ni hierarhizirana, vendarle pa je hierarhizirana znotraj avtokefalij). Po A. naziranju pa bi zares prava,

* Nicolas Afanassieff, L'Eglise du Saint-Esprit. Traduit du russe par Marianne Drobot. Préface de Dom O. Rousseau, Ed. du Cerf, Paris 1975, 374 str.

idealna, edinost, izvirajoča od apostolov in segajoča nazaj prav do apostolov, bila le edinost krajevnih cerkvá, ki so vse deležne Gospodove mize in tako med seboj zedinjene. (Takó povzema A. nauk O. Rousseau v Predgovoru, str. 9—11).

Pozorni moramo biti na navidezno malenkost že v pisavi »cerkev« in »Cerkev«, kakor to dela A.: Nikoli ne zapiše »Cerkev« (z veliko začetnico), če ne gre res za vesoljno Cerkev, marveč vedno le »cerkev«, kadarkoli gre za krajevno cerkveno občestvo v pomenu evharističnega občestva ali za povezavo več evharističnih občestev, posebej v okviru celotne škofije. S tem A. priznava, da je Cerkev vendarle samo ena in se mora tudi za takšno čutiti.

Knjiga »L'Eglise du Saint-Esprit« razvija še naprej tiste ideje, ki so nekako pri A. vzklile že v prvem času njegove emigracije, deloma pa sploh pri vseh ruskih emigrantskih ekleziologih. O. Rousseau v predgovoru k tej knjigi to pojmovanje Cerkve sploh postavlja precej tudi v zvezo z izkustvom težav, ki so jih ti ruski emigranti imeli s pravoslavno hierarhijo že takoj v začetku svoje emigracije. V jedru je Afanassieffova ekleziologija polna globokih misli in rodovitnih uvidov. Tudi njegova ideja o spremembi, ki da se je glede pojmovanja Cerkve začela s sv. Ciprijanom, ni istovetna z idejami kake liberalne teologije. Razvoja, ki se naj je začel s Ciprijanom, A. ne prikazuje kot prelom, marveč kot kontinuiteto normalnega razvitja pnevmatične realnosti, ki bi se naj vključila v napredek človeških resničnosti, v katerih pa je dejansko počelo organiziranja navsezadnje prav tako Sveti Duh. Tako je A. že zgodaj trdil: »Milost božja zadostuje za Cerkev nebes, a zemeljska Cerkev potrebuje prava« (to Rousseau nav. na str. 11). A. hoče s takimi poudarki predvsem preprečiti, da bi cerkvena zavest cerkvenih zakonov (kánonov) ne postavljala v isti red kakor državne zakone, to zamešavanje je — pravi A. — tisto, kar je rodilo razpore in razkole. A. poudarja ekleziologijo »občestva« (communio, koinonia), in sicer v zvezi z evharistijo. To teologijo je izdelal v naslonitvi na Ignacija Antiohijskega v njegovem pismu Rimljanom, »katerih cerkev načeluje v ljubezni [agape]«.

V **uvodu** (25—33) pove A., da je naslov svoje knjige vzel od Tertulijana (»Ecclesia Spiritus Sancti«) iz njegove montanistične dobe, ne da bi A. hotel zagovarjati montanizem, ki je dejansko rušil Cerkev in s tem zametal darove Duha (25). Naslov je primeren zato, ker je Cerkev **karizmatični organizem**..., ker živi in deluje po Duhu. Cerkev je kraj njegovega delovanja. Brez Duha ni življenja v Cerkvi, ni dejavnosti v njenem telesu, ni duhovništva; skratka, ni Cerkve kot take« (25—26). »V empirični realnosti se edinost in polnost božje Cerkve izražata v množici krajevnih cerkva, katerih vsaka ponavzočuje celotno božjo Cerkev... Edinost določene krajevne cerkve se izraža v svojem evharističnem zboru, ki je samo eden. Cerkev je ena, ker ima samo en evharistični zbor, ki zbira celotno božje ljudstvo, sestavljeno iz duhovnikov. [A. misli pri tem na kraljevo duhovništvo vseh udov Cerkve]. Kakor mnogoterost Evharistije v času in v krajih ne razdeljuje enega samega Kristusovega telesa — kajti Kristus je isti včeraj, danes in vekomaj —, prav tako mnogoterost evharističnih zborov ne uniči edinosti in enote božje Cerkve« (29). Žal, da danes ljudje

gledajo na Cerkev »kot na organizacijo, podvrženo človeškim zakonom in postavljeno v službo človeških ciljev. Človeška volja tukaj kraljuje kot gospodovalka. In ta volja — ki je Cerkvi tuja — skuša iz božje Cerkve napraviti sredstvo za dosego svojih ciljev. Nikoli, tako se zdi, niso verniki tako zelo spravljali v zasmeh Kristusove neveste« (32).

Prvo poglavje govori o »kraljevem duhovništvu« (—50). **Drugo** o »L'établissement des laics« (—64): s krstom je človek »vzpostavljen« za člana božjega ljudstva (»laos theou«) in ta vzpostavitev je naravnost »ordinacija laikov« (53) kot duhovniškega ljudstva, nosilca obhajanja evharistije, pri katerem pa ima vodstveno mesto vedno »proestòs«. (prim. 67, 70—72). »Le ministère des laics« (—121) je predmet **tretjega pogl.**, ki govori o vlogi laikov v zakramentalnem, administrativnem in doktrinalnem območju cerkvene dejavnosti. — Človek je pri branju teh poglavij v skušnjavi, da bi mislil na vpliv dogmatične konstitucije o Cerkvi, kakršno je razglasil 2. vatikanski cerkveni zbor. Vendar to ne drži. A. se je sicer na zadnjem zasedanju kot povabljenec tajništva za edinost kristjanov udeležil koncila; a to, kar je v teh treh poglavjih, je A. napisal že več kot dvajset let pred začetkom 2. vatikanskega koncila (prim. Rousseau, 9).

Nadaljnja tri poglavja spet sestavljajo enoto. — **Četrto** pod naslovom »L'oevre du ministère« (—189) govori o različnih cerkvenih službah; posebej obravnava vprašanje, kaj v sv. pismu nove zaveze pomenijo apostol, evangelist, prerok in učitelj. — V **petem poglavju**, ki nosi naslov »Les présidents dans le Seigneur« (—237), A. že takoj od začetka zavrača znano liberalno-protestantsko hipotezo, češ da je bilo vsaj izvenpalestinsko krščanstvo prvotno v trajnem stanju karizmatične anarhije in je konec te karizmatične anarhije istoveten z nastopom določene cerkvene organizacije, označene s škofovsko oblastjo, kakor da bi te oblasti v karizmatični periodi sploh ne bilo ali pa bi vsaj imela drugačen obraz, kakor pa ga je dobila ob koncu 2. stoletja (191). Že sámo ime Cerkev, kakršnega najdemo že takoj od začetka njenega obstoja, vsebuje misel o **organiziranem** ljudstvu, ne pa o množici, iz katere bi bil izključen vsak pojem reda ali strukture. Besede »cerkev« bi krščanska zavest sploh ne sprejela, če bi bila prvotna Cerkev postavljena v anarhijo in nered (195). To potem avtor pokaže na temelju sv. pisma in pričevanja izročila, ki govori o »proestós«, o škofih in prezbiterjih in o njihovih pomočnikih. — **Peto poglavje** o tem nadaljuje pod vidikom osrednjega dejanja Cerkve, obhajanja evharistije, in sicer pod naslovom »Celui qui rend graces« (—298). Posebno globoko je tu razpravljanje o povezanosti zemeljskega in nebeškega in naravnost kozmičnega bogoslužja.

Sedmo poglavje začne novo skupino in govori o škofu (—345) ter poudarja, da so škofje (a na svoji stopnji tudi prezbiterji) **predstavniki moči, ki jo ima v sebi ljubezen.** Podrejanje vseh udov škofije svojemu škofu ima svoj temelj v ljubezni; in v ljubezni podreja škof sebi vernike z namenom, da bi bili odprti za delovanje Svetega Duha. — **Osmo poglavje** z naslovom »Pouvoir de l'amour« (—372) in poveličuje moč, ki jo ima ljubezen, zajemana iz Evharistije in prek tega iz Svetega Duha.

Zelo lepa in globoka razpravljanja! Le da so nekateri vidiki pretirani ali vsaj nedognani. Omenimo troje.

1. Gotovo spada **karizmatični vidik** bistveno k Cerkvi. Vendar pa ta vidik A. večkrat tako poudarja, da je težko videti še drugo stran Cerkve — njeno institucionalnost, ki je v določenem pogledu gotovo nekaj drugotnega, vendar pa bistvena razsežnost Cerkve, kar sicer priznava po svoje tudi A. Tako npr. A. izrecno pravi, da »duhovništvo božjega ljudstva ne izključuje duhovništva cerkvene hierarhije, nasprotno« (49); in karizme ne izključujejo trdnega reda v Cerkvi (prim. 25—26, 70—72, 194—195). Vendar se človek nehote vpraša, ali ne zahaja A. v protislovje s samim seboj, ko sicer neko pravo in pravno ureditev v Cerkvi priznava (prim. 252 ss.), a z druge strani trdi, da Cerkev živi v »karizmatičnem redu«, kjer »ni mesta za pravo, kajti posameznik ne potrebuje, da bi ga kdo branil. Milost po svoji naravi izključuje pravo« (359). Ob takih trditvah pa tudi ne smemo pozabiti npr. na tisto, kar A. pravi drugje: »Če bi bilo božje razodetje **izvor anarhije**, potem bi bilo treba počelo anarhije iskati v Bogu, in tedaj bi bil Bog sam Bog nereda in ne Bog miru. Organizacija se v 20. stoletju po A. trditvi ne pojavi kakor deus ex machina; ta organizacija je marveč dediščina prvotne dobe. Že od začetka se krajevne cerkve pokažejo v dobro urejeni in organizirani obliki. To ni v protislovju s fluidnostjo življenja prvotnega krščanstva. Krajevne Cerkve so bile v stanju oblikovanja, iskale so svojo empirično organizacijo« (194). »Če karizmatična doba ni poznala prava v Cerkvi, to ne pomeni, da je bila... brez organiziranosti; saj nobena cerkev ni mogla živeti brez svojega ‚proestós'... In če si je Cerkev v teku zgodovine priličila pravo in je na tej podlagi osnovala svojo empirično organizacijo, to ne pomeni, da je bila brez karizmatičnih darov. Prav takó kakor v prvotni Cerkvi, živi v sedanji Cerkvi Sveti Duh; kakor v apostolski dobi, tako tudi v naših dneh podeljuje Cerkvi karizmatične darove. Karizmatična doba ni prenehala — nadaljuje se v Cervi, čeprav v drugačni obliki. Konec karizmatične dobe bi pomenil konec obstajanja Cerkve, ki je vedno bila in ostane karizmatični organizem« (192). Ugotovitve, ki se skladajo z 2. vatikanskim koncilom!

2. Kakor glede poudarka na karizmatičnih prvinah Cerkve, tako tudi glede **službenega (ministerialnega) duhovništva** A. ne sprejema protestantskih stališč. Veliko govori o apostolskem nasledstvu, katerega zakonito zagotavlja škof, ki je središče in globoki razlog za edinost krajevne cerkve. »Proestos« pri obhajanju evharistije ni nekdo, ki bi ga cerkveno občestvo »iz svojega« postavilo za »predsednika«; »proestos« je prvi v tem pomenu, da hodi pred čredo podobno, kakor je to delal Jezus, ki je bil »proestos« pri zadnji večerji, ne da bi ga bili za kaj takega poverili apostoli in drugi učenci (96—100, 195 ss.).

Z druge strani pa so tudi tukaj pri A. nejasnosti, tako da bo iz nekaterih mest marsikdo (npr. 36, 41—42, 44, 46, 49, 62—63) sklepal, kakor da je službeno duhovništvo le funkcija, ki jo nekdo iz »duhovniškega zbora ljudstva« opravlja v korist vseh. Premalo je vidno, da je nositelj službenega duhovništva tako rekoč »zakrament«, vidno in učinkovito znamenje dejavne navzočnosti velikega duhovnika Jezusa Kristusa, ki po »proestosu« kot svojem živem orodju podeljuje krščanskemu občestvu možnost, zedinjati se s Kristusovo daritveno predanostjo Očetu in dosegati s tem poslednji smisel svojega življenja. Dalo bi se pa tudi trditi, da ima A. stvarno isti

nauk o službenem duhovništvu kakor ga ima 2. vat. koncil, a drugačno izražanje.

3. Nejasnosti nastopajo tudi v prikazovanju **odnosa med krajevnimi cerkvami in vesoljno Cerkvijo.** V nekem pogledu A. jasno razlikuje med krajevno cerkvijo oz. krajevnimi cerkvami ter vesoljno Cerkvijo že s tem, da dosledno piše z veliko začetnico, če gre za vesoljno Cerkev, medtem ko pri govorjenju o kakršnihkoli krajevnih cerkvah vedno uporablja malo začetnico. V tem pogledu je celo bolj jasen, kakor pa so zdaj po koncilu neredki katoličani, glede katerih pravi sicer tako zelo ekumensko usmerjeni Y. Congar, da se med njimi »širi preveč simplicistična ideja, kakor da je 2. vatikanski koncil protestantskim skupnostim priznal kvaliteto Cerkva« (oz. cerkva) (v: Lumen vitae 27, 1972, 552). — Z druge strani pa A. v svojem sicer globokem in zelo upoštevanja vrednem povezovanju in skoraj **istovetenju Cerkve in Evharistije** zahaja v neke nejasnosti.

Krajevna cerkev — pravi A. — izraža in sestavlja celotno Cerkev. Vsaka cerkev okoli svojega oltarja je v zboru, kateremu predseduje škof (ali njegov predstavnik), Kristusova Cerkev. To ni efeška ali korintska ali carigrajska cerkev, marveč je Kristusova Cerkev, Kristusova Cerkev v Efezu ali v Korintu ali v Carigradu.

Temu moramo pritrditi kot nečemu, kar je klasično in česar se je treba bolj zavedati, kakor pa dejansko se (zlasti kadar začne kdo govoriti o slovenski, nemški, italijanski Cerkvi — A. bi tukaj pisal cerkev —, ko vendar tudi sv. Pavel nikdar ne govori o judovski, grški, scitski cerkvi). Dejansko je često pravi »proestos« evharističnega občestva oziroma zbora res Kristus, dejavno navzoč v škofu ali v prezbiterju. — Vendar A. preveč absolutno govori o krajevni Cerkvi tako, kakor da bi to bila edina **realnost** Cerkve, kakor da zunaj aktualizacije evharistije ne obstoji sploh nikakršna realnost Cerkve. Predaleč je v zvezi s tem rečeno, da npr. sv. Pavel ni mogel v korintskem cerkvenem občestvu odločujoče posegati drugače kakor s tem, da je bil tam fizično, lokalno navzoč. To je po Congarjevem izražanju tako imenovana **evharistična ekleziologija,** ki se je oklepa A. in mnogi današnji pravoslavni teologi. Ta ekleziologija se postavlja v nasprotje s tkim. univerzalistično ekleziologijo. Gotovo posega »evharistična ekleziologija« v globine, ki jih mnogokrat preveč zanemarjamo, a po upravičenem mnenju Y. Congarja vzbuja tri pomisleke:

a) **Mnoštvo krajevnih Cerkva sestavlja celoto.** Evharistija in krščanska ljubezen imata po svoji naravi značaj vesoljnosti ter ustvarjata občestvo vesoljnega značaja. To pa zahteva tudi **ustrezne strukture;** saj zgodovina dokazuje, da krajevna občestvena počela niso zadostna za ohranitev edinosti med različnimi strujami in strankarstvi, ki se spet in spet hočejo uveljaviti. To izkustvo bo moral napraviti celo sv. Ciprijan. b) Reči je treba, da obstoji tudi v sv. pismu utemeljeno izročilo, ki **v Petrovi funkciji, katere dedič je rimski škofovski sedež,** vidi **glavno sestavino ekumenske strukture Cerkve kot vesoljne Cerkve.** Zakramentalni vidik Cerkve, ki opozarja na povezanost z nebeško skrivnostjo, ne sme prezreti svojega družbenega vidika, ki se zahteva za vidno Cerkev, kakršno je ustanovil Kristus. — c) **Zgolj evharistična ekleziologija,** kakršno zagovarja poleg Afanassieffa npr. tudi Aleksander Schmemann, je **enostranska,** kakor je enostranska

zgolj univerzalistična ekleziologija, ki ne upošteva organskega značaja krajevne Cerkve. A treba je računati z **obojim**, pri tem pa se pokaže: Celotna Cerkev je navzoča v delni Cerkvi (oz. cerkvi), ker se v njej uresničuje ista skrivnost kakor v vesoljni Cerkvi; in **delna Cerkev je v celotni Cerkvi, ker je poklicana, da svoje vrednote vključuje v celotno Cerkev.** To seganje enega v drugo odseva na ravni škofov, ki so na čelu Cerkvam (cerkvam) in jih ponavzočujejo ter predstavljajo. Škof je posvečen zato, da bi stal v službi posamezne delne Cerkve in bi bil hkrati ud škofovskega zbora; in posveti ga več škofov, ki predstavljajo in ponavzočujejo vesoljno občestvo Cerkve. Vera, evharistija, krščansko življenje, karizme (v širšem, pri sv. Pavlu uporabljenem smislu), milosti, ki so povezane s cerkvenimi službami — vse te duhovne stvarnosti imajo vesoljstveno naravnanost, usmerjenost na vesoljno občestvo Cerkve. V moči Svetega Duha, ki vse to podarja in od zgoraj ureja, merijo vse te stvarnosti na to, da bi gradile eno samo Cerkev, ki je božje ljudstvo, Kristusovo telo in svetišče Svetega Duha. V njih je celota navzoča v vsakem delu, poleg tega pa vključuje naravnanost delov na celoto; in tukaj se uveljavlja bogati smisel Cerkve kot »communio, koinonia«. (Gl. Y. Congar, v: Mysterium salutis IV/1, Einsiedeln 1972, 400—404).

Ravno Y. Congar pa je tisti, ki je že zdavnaj izrazil željo, naj bi zahodna teologija bolj upoštevala vzhodno teologijo, zlasti v nauku o Cerkvi. Afanassieffova knjiga »Cerkev Svetega Duha« je taka, da nas — kljub nekaterim nejasnostim in enostranostim — lahko pomaga izvleči iz naše nagnjenosti k plitvini in zunanjim površjem ter nas potegniti v globine, kjer žubore živi studenci za mnogo rodovitnejše delo, kakor pa jih je mogoče najti v psihologiji in sociologiji, ki se v njiju tako radi zagledamo zahodnjaki (čeprav je v neki meri in na svojem mestu seveda tudi to nujno potrebno).

A. Strlè

PSIHOLOŠKE PREISKAVE IN PRAVICE ČLOVEŠKE OSEBNOSTI

V šolah, industriji in upravi, v nekaterih deželah pa tudi v redovnih ustanovah in bogoslovnih semeniščih, vedno pogosteje uporabljajo razne psihološke in psihoanalitične tehnične prijeme. Z njimi hočejo prodreti v človekovo osebnost. Zato je vedno bolj pereče vprašanje: kako daleč in s kakšnim pogojem je moralno dovoljeno odkrivati skrivnosti človekove osebnosti. Na to vprašanje je skušal odgovoriti v La Civiltà Cattolica jezuit o. Vittorio Marcozzi. Tu podajamo kratek povzetek njegovega članka.

Najprej poudarja, da je cerkveno učiteljstvo že večkrat obravnavalo tudi to vprašanje in postavilo zanj primerne norme. Navaja zlasti zadevne nastope Pija XII., opozorilo Kongregacije sv. oficija »Cum compertum« iz l. 1961 (AAS 53), instrukcijo Kongregacije za redovnike »De accomodata Renovatione Institutionis ad vitam religiosam ducendam« iz l. 1969 (AAS 61) ter znano »Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis Kongregacije za katoliški nauk iz l. 1970 (AAS 62).

Tudi ugotavlja, da je ekonomski in socialni svèt Združenih narodov dal državam modre smernice.

V prvem delu razprave podaja kratko zgodovino razvoja »psiholoških tehnik« in »mentalnih testov« od l. 1890, ko je s slednjimi začel ameriški psiholog J. M. Caltell, do naših časov, ko skušajo testirati ne samo inteligenco, temveč tudi osebnost, sposobnost in uspešnost. Kočljivo je zlasti testiranje osebnosti, ker hočejo z njim odkriti tudi najbolj skrite in najbolj intimne sloje človekove notranjosti; zakaj tudi za to uporabljajo ne samo teste, temveč posebne psihološke postopke (tehnike).

V drugem delu obravnava prav to kočljivo vprašanje. Ugotavlja, da pod intimnim življenjem in notranjostjo razumemo tisti del človekove osebnosti, ki ga ne bi človek rad nikomur razkril razen izjemoma komu, ki mu je zelo blizu (npr. skrite želje, teženje, navezanost, odpor, spomine itd.), oziroma tisti del, ki je v naši podzavesti, pa vendar vpliva na naše ravnanje. Za odkrivanje teh človekovih skrivnosti so sčasoma iznašli razne metode in sredstva. Omenja detektorje laži, narkoanalizo, pri kateri pride pacient v polzavest kot pri hipnozi, in posebno psihoanalitične postopke, ki izkoriščajo zlasti svobodno asociacijo; to pomeni, da pove pacient psihoanalitiku prav vse, kar mu pride na misel, ko sliši kakšno besedo ali izraz oziroma vidi kakšno sliko.

Nadalje tu omenja razne teste osebnosti. Deli jih v dve skupini. Prva obsega teste, pri katerih mora pacient odgovarjati na določena vprašanja, imenovane »self report inventory« ali tudi strukturalni testi. Druga obsega nestrukturalne teste: pri njih mora pacient povedati, kakšne misli se mu zbujajo ob nalogi, ki jo dobi, ali prizoru, ki ga dobi pred oči; posebnost je pa ta, da naloga oz. prizor nimata določene strukture, zato jo nanje projicira pacient sam iz svojega notranjega doživljanja; tako, pravijo, pridejo do spoznanja najglobljih teženj, odporov, navezanosti itd., ki pa jih je bil pacient potisnil v podzavest. Posebej omenja tri posebne načine tega testiranja, ki jih imenuje po avtorjih: test Rorschach (1884—1922), test Murray in test Szondi.

V tretjem delu obravnava zastavljeno si vprašanje o dovoljenosti psihološkega testiranja.

Ugotavlja, da je dovoljeno in včasih celo zelo priporočljivo (npr. pred odločitvijo za kakšen poklic — aviatičarja, šoferja, strojevodja ipd.) s psihološkimi postopki ugotoviti stopnjo razumnosti, pazljivosti, odzivnosti, spretnosti, uspešnosti pri delu, spomina, odpornosti itd.

Nekaj drugega pa je, ko gre za odkrivanje tistega, kar hoče človek navadno obdržati zase: za njegovo intimno notranjost. Tega ni dovoljeno odkrivati s kakršnim koli postopkom, če pacient ni prej točno obveščen o naravi testa in o nravnih nevarnostih, ki jim je morda pri tem izpostavljen, ter če potem ne pristane svobodno na testiranje. Še takrat pa se je treba držati tistih mejá, prek katerih tudi pacient sam nima pravice iti in dati za to dovoljenje. Glavni razlog za to zahtevo je dostojanstvo človekove osebnosti in neodtujljiva pravica, ki jo ima do tajnosti svojega notranjega življenja. To naglaša v svojih nagovorih zlasti Pij XII. S tem se strinja tudi omenjeno priporočilo ekonomskega in socialnega sveta ZN, ki med drugim pravi: Ko gre za raziskavo osebnosti, »je treba zahte-

vati, da prizadeti ali njegov varuh pri polnem poznanju stvari na to pristane; prav tako mora pristati na specifično uporabo ugotovitev in na to, kateri osebi ali ustanovi bodo ugotovitve sporočili.« »Pri testih, pri katerih je končni rezultat v bistvu utemeljen na nezavestni izpovedi pacienta o takih vidikih lastne osebnosti, ki bi jih on raje ohranil v tajnosti, je še prav posebej treba paziti, da je zavarovano dostojanstvo človekove osebnosti.« Podobno je zahtevalo l. 1973 Ameriško psihološko društvo (American Psychological Association).

V četrtem delu avtor naglaša, da ta testiranja vendarle ne dajejo popolnoma zanesljivega spoznanja. Pri vseh je razlaga več ali manj odvisna od teorij, ki se jih drže psihologi, in od raziskovalnih metod. Najbolj negotove so ugotovitve pri narkoanalizi in pri detektorju laži; nadalje avtorji naglašajo veliko nezanesljivost pri ugotovitvah na podlagi takó imenovanih projektivnih testov. Tako npr. eden (E. Planchard, Théorie et pratique des tests, Paris 1972, 320—21) ugotavlja: »Ozek, krajevno in časovno omejen krog skušenj, ki predstavlja predmet projektivnih testov, često ni v nikakršnem razmerju s številnimi, določnimi in dogmatičnimi zaključki, ki jih na njih podlagi narede. Velik del tega navideznega bogastva diagnosticiranja je brez dvoma treba pripisati raziskovalčevi domišljiji, iznajdljivosti in njegovim vnaprejšnjim zamislim.«

Na koncu se posebej ozre na zadevna navodila rimskih Kongregacij. Ugotavlja, da je zadevni Monitum Sv. oficija zelo na mestu. Zavrača mišljenje, da je pred prejemom svetih redov ali pred redovno zaobljubitvijo ali celo že za sprejem v redovno družbo potrebna psihoanalitična preiskava. Prav takó, pravi člankar, je umestna instrukcija Kongregacije za redovnike, kjer je rečeno, da »predstojnik lahko samó v nekaterih težjih primerih sodi, da se je s svobodnim pristankom prizadetega treba zateči po nasvet k modremu in zaradi nravnih načel cenjenemu kompetentnemu zdravniku psihologu«. Instrukcija, ki jo je dala Kongregacija za vzgojo, je manj določna in bi jo bilo treba po člankarjevi sodbi v nekaterih stvareh popraviti. Upravičeno pa se zdi člankarju popolnoma nesprejemljivo, da nekateri delajo razlike med kandidati in redovniki, ko gre za vprašanje, ali smemo zahtevati psihoanalitično preiskavo. Predstojnik ne sme zahtevati od redovnika, da se podvrže psihoanalitični preiskavi, in s tem praktično, da razkrije svojo notranjost, ker to poleg vsega drugega prepoveduje kan. 530. — Kaj pa, ko gre za kandidata, ki še ni redovnik in ga kan. 530 še ne ščiti? Razlikovanje med enim in drugim v tem primeru ni upravičeno. Zakaj za nedotakljivost notranjega življenja ne daje jamstva samo pozitivni zakon, v tem primeru Cerkveni zakonik, temveč pred vsem drugim naravni zakon, ki ga noben predstojnik ne more odstraniti. Predstojnik lahko prvemu in drugemu z vsemi omenjenimi pogoji le predlaga, priporoči tako preiskavo; oba, redovnik in kandidat, pa morata biti popolnoma svobodna, da predlog sprejmeta ali zavrneta.

Za sklep lahko naglasimo eno misel: Cerkev vedno ščiti človekovo osebnost. Ne samo pred zunanjim nasiljem, temveč tudi pred znanostjo, če hoče ta s svojimi posegi krniti človekove neodtuljive pravice in brezpogojne dolžnosti. Zanjo je na zemlji najvišja vrednota človek, ne znanost.

(Documentation catholique, n. 1706)

DOKUMENTI

TEMELJNE DRUŽBENE VREDNOTE IN ČLOVEKOVA SREČA

Po vsem svetu si ljudje prizadevajo, da bi izboljšali svojo časno blaginjo. O tem pišejo razprave, študije, članke, analizirajo podatke o ukrepih, ki naj bi človeku pomagali, da si zagotovi lepši jutrišnji dan. Podajamo najbolj značilne izjave nemških škofov o temeljnih družbenih vrednotah in človekovi sreči; gotovo bo marsikatera misel zanimiva tudi za nas.

Pospeševalci veselja

V Pastoralni konstituciji II. vatikanskega zbora je rečeno o današnjem človeku: »Veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih — to je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev.«

Zanesljivo upanje, ki ga daje vera, in življenjsko veselje, ki je utemeljeno na Jezusu Kristusu, se seveda ne da primerjati s človekovim hrepenenjem po sreči... Cerkvi seveda ne more biti vseeno, ali žive ljudje veseli ali zaskrbljeni, kje iščejo srečo. Veselje in upanje iz vere je nekaj, kar zajema vsega človeka, zato ga mora navdajati s pogumom in zaupanjem tudi za to, da se spoprime s prihodnostjo človeštva na zemlji. Če škofje zavzamejo svoje stališče do družbenega stanja in do nekaterih prizadevanj, ki se v njem ponavljajo, hočejo biti za občestvo vernikov »sodelavci pri vašem veselju«, kot piše sv. Pavel korintski občini (2 Kor 1, 4)...

Ugotovitev sedanjega stanja

Če se hočemo pogumno soočiti s prihodnostjo, moramo jasno in pogumno pogledati na sedanjo resničnost. Táko ugotavljanje je nujno: saj bi se naša družba spremenila v nov babilonski stolp, če ne bi našla soglasja o temeljnih stvareh, kot so oseba, družina, družba in država... Z izjavo bi hoteli spodbuditi vernike in z njimi vse člane našega ljudstva, naj zidajo hišo prihodnosti. O tem, kakšno obliko bi ji dali, je možnih več različnih zamisli, toda o njih moramo razpravljati; toda ko gre za temelje, moramo imeti enake poglede, če nočemo svoje prihodnosti zidati na pesku.

V začetku zadnjega četrtstoletja se mnogo ljudi sprašuje, kako naj bi si na novo kovali prihodnost.

Prišli smo do spoznanja, da je ekonomska rast omejena... Pri strokovnem izpopolnjevanju so premalo upoštevali človeka. Zaposlitev ni zagotovljena. Mladi se ne morejo uveljaviti. Javno varnost ogrožajo nasilna dejanja nove vrste, katerih ozadje je dostikrat politično. Politična stališča, cilji različnih strank in skupin merijo veliko bolj kot pred nekaj leti na konfrontacijo. Na več straneh sveta potekajo navidezno nerešljivi spopadi. Politična križna žarišča se kar naprej množe. V svetu vedno bolj narašča lakota.

V teh zadnjih letih pa je hkrati zagledalo beli dan veliko tehničnih izumov. Za tiste, ki so vključeni v delovni proces, se zdi, da ni ogrožena velika blaginja, ki jo je dosegla naša družba. Vendar pa vedno več ljudi ni srečnih, ne samo zaradi političnega razvoja, nasilnih dejanj in lakote, ki vlada po drugih delih sveta, temveč tudi zaradi vznemirjenosti pred svojo prihodnostjo in prihodnostjo naše družbe. Nekateri ljudje se ne dajo zaslepiti s civilizacijo prostega časa; in ti se sprašujejo o smislu življenja. In mnogi se vznemirjajo, ali ni življenje prihodnjih rodov obsojeno na obupno razočaranje.

Temeljni zakon, spoštovanje vrednot

Nujno je sicer, da v presojo sedanjega stanja in možnosti za prihodnost vključimo ves svet; vendar nikakor ne smemo zaiti v tarnanje nad slabimi razmerami po svetu na splošno ter si s tem onemogočiti, da bi jasno analizirali našo družbo, in ne videli dolžnosti, ki jih v tem pogledu imamo. Ali nismo bili pred tridesetimi leti v razmerah, ki so se od sedanjih res v marsičem razlikovale, a so se zdele mnogo hujše kot danes? In vendar so takrat ljudje kljub ruševinam, lakoti v naši deželi in kar naprej rastočem toku beguncev imeli več poguma kot danes, da se spopadejo s prihodnostjo. Dosti jih celo trdi, da so bili tedaj bolj srečni kot danes. Ena stvar drži: v prvih letih po drugi svetovni vojni in po propadu narodnega socializma je naša družba bolj jasno in z večjo enotnostjo v pogledih vedela, kaj pričakuje od prihodnosti.

Nujne reforme in stalna načela

Vsako človeško delo je vezano na določeno zgodovinsko stanje in njegove zahteve. Zato je potrebno obnavljanje, razvoj in prilagajanje novim razmeram. Drugi vatikanski zbor je za ves svet, splošna sinoda pa za našo deželo pokazala, da se je naša Cerkev pripravljena prenavljati. Toda — če uporabimo primero — če hočemo narediti katedralo bolj svetlo in prostorno, ji vendar ne smemo spodkopati stebrov, ki na njih sloni. Če bi to storili, je ne bi obnovili, temveč porušili.

Šofje vemo, da nas čakajo nove naloge, ki se jih dosedanjemu sistemu ni posrečilo rešiti.

Mislimo na primer na socialno zavarovanje zlasti družine, na vzgojno politiko, na uveljavitev socialne ekonomije trga, na socialne dolžnosti zasebne lastnine, na skrb za človeško okolje, na razvoj evropske politike in morda zlasti na nujne pobude za pravičnejšo trgovinsko politiko na svetovni ravni. To je seveda samo nekaj nalog med najbolj pomembnimi. Duhovna, tehnološka in družbeno-ekonomska preobrazba naše dežele kot tudi razvoj svetovne družbe in ekonomije zahtevata stalen študij, novih pobud in novih korakov v prihodnost. Težki problem brezposelnosti, ki kar naprej traja, zahteva raziskavo celotnega spleta vprašanj in hitrejšo pomoč.

Prav zato, ker na vseh teh področjih priporočamo in podpiramo nova skupna prizadevanja, moramo opozoriti na nekatere človekove temeljne vrednote in se zanje zavzeti.

Neodtujljive pravice

Katere vrednote so nujne za razvoj osebe?

Vrednota in svoboda človeške osebe sta absolutno temeljni. Uresničiti ju je moč le v družbi. Osamitev posameznika ali kolektivizacija človeške skupnosti se lahko zdita koristni za sebične ali politične cilje. Konec koncev pa obe spodkopavata možnost za človekovo srečo. Osebni razvoj v občestvu ima svoje korenine in svoje potrdilo v družbi. Tak razvoj ni možen, če se ti dve vrednoti ne uveljavljata hkrati na osebni in družbeni ravni. Oseba in občestvo sta si vzajemno potrebna in ju ne gre postavljati ene proti drugi.

Pravici do svobode ustreza in je nanjo vezana dolžnost odgovornosti. Občestvo ima neizogibno nalogo, da zagotovi človekovi osebi nedotakljivost in svobodo ter ji omogoča razvoj v družbi. Prav tako pa ima posameznik dolžnost, da prispeva svoj delež k skupnosti...

Načelo solidarnosti določa razmerje napetosti med posameznikom in družbo: posameznik je dolžan, da prispeva h gradnji in vzdrževanju družbe, vzporedno pa je družba dolžna, da pomaga posamezniku in mu pušča svobodo. V tem pogledu zahteva načelo enakosti od skupnosti, da upošteva naravno neenakost ljudi, ko gre za darove in sposobnosti, prepričanje in prizadevanje. Socialna pravičnost zahteva, da je vsem ljudem zagotovljena enaka možnost razvoja in opravljanja poklica, ki si ga je kdo izbral.

Načelo splošne blaginje, ki ščiti osebno dostojanstvo pred nasiljem posameznikov ali skupin, mora voditi skupna prizadevanja osebe in družbe. Drugi vatikanski zbor opredeljuje splošno blaginjo kot vsoto »vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kot posameznim članom omogočajo, da bolj in laže dosegajo svojo popolnost« (CS 26). V tej zvezi je treba omeniti, da v dobi, ko je razsipnost zajela svetovna razmerja, skupna blaginja »dobiva bolj in bolj vesoljno razsežnost in vključuje zaradi tega pravice in dolžnosti, ki zadevajo ves človeški rod« (CS 26).

Kot so za državo obvezne temeljne vrednote, tako nima pravice sama od sebe klicati v življenje in postavljati kakšnih najvišjih vrednot. Da država poskrbi za skupno blaginjo, mora nadalje računati s čim širšim pristankom družbe, ko gre za temeljne vrednote.

Drugi vatikanski zbor je v Izjavi o verski svobodi naglasil pravico do svobode, ki jo imajo posameznik in verske skupine. Paziti je seveda treba, da te pravice izhajajo iz osebne svobode v zvezi s prepričanjem in veroizpovedjo, kot tudi iz osebnega značaja vere.

Verska svoboda ne pomeni, da se država ne meni za temeljne verske vrednote ali je brezbrižna za temeljne družbene vrednote. Nasprotno, ta svoboda nalaga državi dolžnost, da pospešuje temelje vrednot in soglasje glede njih v okviru svojih dolžnosti skrbeti za skupno blaginjo.

Temeljne vrednote razvrednotene

Lahko pa ugotovimo, da nastajajo premiki v pojmovanju, ki jih ima naša družba o vrednotah in normah. Veliko državljanov zavzema kritično stališče do obvezne narave moralnega zakona ali pa so ji celo sovražni.

Osebno odgovornost posameznika pogosto zamenjuje subjektivno tolma-

čenje. Socialne spore in prestopke proti družbi vedno manj pripisujejo odgovornosti posameznikov, vedno manj vidijo v njih zgrešeno moralno ravnanje, pač pa trdijo, da so le posledica krivične ekonomske in socialne ureditve.

Družino, to osnovno celico in nujen sestavni del našega družabnega reda, javno mnenje in politični krogi mnogo manj cenijo kot nekdaj. Njena vloga je oslabela v sedanji družbi na več načinov. Današnji prevladujoči sistem skrčene družine že več ne zadostuje niti za to, da bi brzdal posameznika v želji po emancipaciji. Individualistično prizadevanje in odklonilno gledanje na številno družino sta enako vzrok, da je pred ustanovo družine postavljen vprašaj.

Prav takó se je vznemirljivo spremenilo razmerje do socialnih uslug. Na eni strani rastejo zahteva po ustanavljanju vedno številnejših socialnih ustanov — bodisi za stare ljudi, invalide, duševno bolne, prestopnike ali tuje delavce, ljudi s slabim stanovanjem in otroke; na drugi strani pa hkrati vidimo vedno manj pripravljenosti za osebno delo v takih ustanovah. Táko gledanje pomeni nevarnost, da bo počasi izginila osebna vzajemna pomoč v družini in v družabnih skupinah. Vedno teže je dobiti koga, ki bi bil pripravljen zastonj pomagati, pa naj bo v okviru kakršnega koli socialnega skrbstva, medtem ko bi z osebnim prevzemom skrbi za človeka dostikrat lahko mnogo bolje premagali osamljenost, obup in dolgočasje. Grozi nevarnost, da se poruši razmerje med posameznikom in družbo. Država je kot velik gospodarski in strokovni organizem preobremenjena z nalogami, ki bi jih mogle in morale še vedno opravljati skupnosti. Ne grozi nam samo to, da se pred našimi očmi podpre socialna varnost, temveč da se bo skrčila svoboda za osebno odločitev, skrčil tudi zasebni prostor, ki je nujno potreben posamezniku in družini.

Z mnogimi državljani delimo tudi mi zaskrbljenost, ko se sprašujejo, ali cilji in vsebina našega vzgojnega sistema v šolah in strokovnih učiliščih ščitijo temeljne vrednote naše družbe. Eno gotovo drži: obstoji prizadevanje, da bi v šolske smernice in programe uvedli neko pojmovanje človeka in družbe, ki naj bi ga sprejeli učitelji in učenci. Nadalje ne moremo molče mimo tega, da v naši družbi vedno več ljudi umira osamljeno in zapuščeno. To, kako kakšna družba gleda na enkratno doživetje smrti, kako pusti umreti svoje člane, se ne tiče v prvi vrsti države ali velikih organizacij, pač pa vsakega posameznika. To, kako na to odgovarjamo, pa razodeva, kaj družba misli o človeškem življenju. Tu mora kristjan prav posebej začutiti svojo nalogo.

Neodtujljiva pravica do življenja

Neodtujljiva pravica do življenja je postala zadnja leta predmet javnih razprav. Kljub protestu nešteto odgovornih ljudi je zakonodajalec mislil, da si lahko prilasti to pravico. Ali naša družba res ne more najti nobenega sredstva, da bi lahko uspešno pomagala ženam v težavah zaradi nosečnosti, tako da bi lahko sprejele novo življenje? Ali misli, da socialne probleme lahko reši s tem, da naredi konec človeškemu življenju? Ne družba, ne posameznik se ne moreta izogniti odgovoru na to vprašanje s tem, da spremenita le zakon.

Kako negotova je zavest vrednot, se pogosto razodeva tudi v tem, da vlada velika nejasnost pojmov. Temeljne vrednote, kot so mir, svoboda in pravičnost, dobe ideološki premaz ali pa subjektivno vsebino. Takó so do zdaj pravičnost, obramba temeljnih pravic posameznika in zaščita ustavnega reda sestavljali del politično-pravnega pojmovanja miru. Danes te bistvene pogoje za mir odkrito ali prikrito zametavajo. Ugotovljeno je, da so vedno številnejši znanstveniki in politične skupine skrčili vsebino pojma mir na odsotnost sporov. V njihovih očeh bi se naloga države omejila na to, da za reševanje sporov določi le čisto formalna pravila... Ali nista zmeda pojmov in razvrednotenje temeljnih vrednot znamenje, da umira zdravi svet? Osebno ravnanje ali pa rezultati anket o tem, kako ravna veliko število, so povzdignjeni v norme, ki naj bi prinesle rešitev. Táko prizadevanje se je pokazalo zlasti ob javni razpravi o nedavni deklaraciji rimske Kongregacije za nauk vere o problemih spolnosti.

Po takem pojmovanju človeku ne-le ni potrebno vodstvo, temveč tudi zlo in greh nista stvarnosti človeške zgodovine. Táko mišljenje pa je vendar v nasprotju z vsesplošno skušnjo brez predsodkov, ne samo z našo vero. Táko mišljenje tudi ne more zagotoviti človeku sreče. Te namreč za trajno ni moč snovati na slepilih, tudi če so izraz mnenja večine.

Novo povpraševanje po vrednotah in smislu

Vkljub vsem tem vznemirljivim težnjam ni nobenega razloga za malodušnost. Sicer pa moramo priznati, da tudi med nami kristjani vlada velika negotovost glede vrednot. Z vedno večjo bridkostjo ugotavljamo, da v vsakdanjem življenju z vrednotami, ki jih imamo mi za pravilne, tekmujejo druge, ki jih javno mišljenje na novo doživlja in sprejema za svoje. Spore take vrste doživljamo mi pogosteje in bolj, kot so jih včasi. Poravnava jih lahko samo vest, ki je še bolj budna, še bolj odgovorna in še bolj sposobna razločevati duhove. Táko stanje nas sili, da se odločamo bolj zavestno in hkrati bolj živimo osebno svobodno.

Vsaj eno spodbudno znamenje lahko ugotovimo: ljudje so vedno bolj skeptični glede naukov, ki vidijo rešitev le znotraj sveta. Vedno več je ljudi, ki niso prepričani, da je moč doseči srečo z zadovoljevanjem človekovih telesnih potreb...

Prav tako se pojavlja nova želja, da bi prišlo do prijateljskih stikov med ljudmi in bi te vezi okrepili z uvedbo bolj tesnih družabnih razmerij.

Pri mladih vidimo, da se poraja vedno bolj živa želja pomagati tistim, ki so v potrebi, ter odkriti v tej nalogi globlji življenjski smisel.

Vedno več ljudi se zaveda socialnih krivic na tej zemlji in skuša svetu pomagati do večje enakosti.

Vedno močnejša je tudi zavest, da posameznik in ljudstvo ne moreta več živeti samo zase: da družine, skupine, družbe ali države ne morejo obstati, če niso njihovi člani pripravljeni svojih osebnih želja podrediti skupni blaginji.

Krepost zmernosti in mere znova prihaja zavestno do veljave v življenju posameznikov in družbe; saj v resnici življenja ne uničuje, temveč ga pospešuje in človeku pomaga, da se uresniči. To pomeni velik korak

naprej, če priznamo, da sebična volja po tem, da bi imel in užival, ne ogroža le skupne blaginje, temveč tudi posameznika.

Pogum za prihodnost

Končno se ne da tajiti, da se pred našimi očmi poraja novo zanimanje za Boga in za možnosti, kako bi ga lahko bolje spoznali. Nagibov za ta razvoj je mnogo, kot je tudi mnogo njegovih izraznih oblik. Seveda jih ne smemo kar takoj enačiti z večjo privlačnostjo krščanstva in Cerkve. Toda ne da se tajiti, da smisel za transcendentno narašča. Človek išče izkustev in polnosti smisla. Mnogo ljudi si je zastavilo visoke cilje in skušajo z njimi uskladiti svoje osebno življenje. Priznavajo, da niso zadovoljni z načrtovanjem in delitvijo proizvodnih sredstev ali družbenega dohodka.

Družbi se tako ponuja priložnost, da spet najde soglasje glede vrednot, s pomočjo katerih bo lahko uresničil sam sebe posameznik in bo poskrbljeno za skupno blaginjo. Zato pozivamo tiste, ki so odgovorni za državo in družbo, za gospodarstvo in družbeno obveščanje, naj vsem pomagajo do spoznanja tega srečnega razvoja, ki smo ga omenili, in naj ga po svojih močeh podpirajo. Potreben nam je pogum, da se spoprimemo s prihodnostjo in ustvarimo družbo, ki upošteva človeka in življenjske razmere, ki jih zahtevajo temeljne vrednote. Vsi moremo in moramo pomagati k zboljšanju naše družbe, da bo bolj in bolj vredna človeka. Vsakdo more in mora prispevati svoj delež, da ostanejo živa temeljna nravna prepričanja in stališča. Tudi na zasebnem področju nihče ne more uiti dolžnosti, da vedno bolje uresničuje človeka, kot to hoče Stvarnik, in da s tem spolnjuje svojo nalogo na tem svetu.

Nadalje se moramo upreti napačnemu sklepanju, da so za današnjega preobremenjenega človeka božje zapovedi pravi višek nemogočega... Nastopajo celo »dobrotniki človeštva«, ki vidijo v odpravi teh zapovedi možnost, da bi končno vendarle ustvarili raj na zemlji.

Mi smo prepričani, da kršenje božjih zapovedi nikoli ne pomaga reševati človeške probleme. Te zapovedi so bile dane človeštvu v blagor. Kdor jih odpravlja, lahko povzroča le zlo.

Vernik se dobro zaveda, da zahtevajo zapovedi stalen napor in se večkrat zde pretežke. Ve pa tudi, da je božjo zmago in rešenje človeka enkrat za vselej zapečatil Jezus Kristus s svojim vstajenjem. Kristus je prihodnost; on določa upanje. Kristjan ve, da mu božje zapovedi niso bile dane kot nesmiselno breme, temveč kot kompas v pomoč. Nekaj časa je lahko bolj lagodno hoditi na slepo. Toda kdor hoče priti do cilja in se ne razbiti na čereh, se mora držati kompasa, tudi če se mora zaradi tega boriti z viharjem in proti toku.

Obup, zmeda in beda toliko ljudi naših bratov zahteva od nas sočutje, razumevanje in nesebično pomoč. Ne smemo se sebično oklepati svojih koristi, temveč je potrebno, da se znamo v zaupanju v Boga prav odločati. Danes je za pristno pojmovanje človeka značilno, da se zavzemaš za pravico vseh ljudi do življenja, za resnico in pravičnost.

Kdor koli ima pogum za prihodnost, mora biti pripravljen trpeti za to, da se tisto, kar je dobrega, uresniči. Spremljal in krepil ga bo tisti, ki je za nas vse vzel križ in vstal.

OCENE

Y. CONGAR, UN PEUPLE MESSIANIQUE. L'EGLISE, SACREMENT DU SALUT. SALUT ET LIBÉRATION

Ed. du Cerf, Paris 1974, 204 str.

Knjiga obsega dva dela. **Prvi del** (do 98) je priredba predavanj, ki jih je Congar imel l. 1973 na »Ekumenskem institutu« v Tanturu med Jeruzalemom in Betlehemom. **Drugi del** pa sestoji iz predavanj in razmišljanj, ki so nastajala od l. 1968 dalje. Prvi del je izrazito ekleziološki, drugi pa se bolj od blizu živo dotika današnjih dni. Vendar sta oba dela dobro povezana. Nepretrgana povezanost med njima je ne le v tem, da oba dela zajemata iz istega vira, tj. sv. pisma, kateremu daje osvetlitev življenje v zgodovini Cerkve, marveč tudi in predvsem objektivno. Govoriti o Cerkvi kot »zakramentu odrešenja« namreč pomeni preseči golo »nasebnost« Cerkve, tj. preseči takšno gledanje na Cerkev, ki pozablja na enoto med bitjo in poslanstvom Cerkve. Če rečemo, da je Cerkev »zakrament odrešenja«, povemo, da biva za svet — seveda za svet v smeri k uresničitvi božjega kraljestva. Zavedati pa se moramo, da je tisto odrešenje, katerega znamenje in orodje je Cerkev, nekaj drugega kakor le rešitev nekaterih duš iz katastrofe, v kateri naj bi propadlo vesoljstvo in vsa njegova zgodovina. Gre marveč za odrešenje stvarstva in človeštva: zgodovina in stvarstvo ne moreta biti Cerkvi nekaj tujega, kakor ji v nobenem trenutku ne more biti tuj Kristus, ki je vendar središče te zgodovine in tega sveta. Te misli naglaša Congar že v predgovoru (7—8).

Cerkev kot »znamenje in orodje odrešenja« moremo imenovati tudi »mesijansko ljudstvo«, kakor je to storil 2. vatikanski cerkveni zbor (v C 7, kar je rediginal ravno Congar). Prav ta naslov je povezava obeh delov knjige.

Congar poudarja, da ima Cerkev življenje, ki je hkrati zgodovinsko in nadzgodovinsko. Življenje Cerkve in nauk o Cerkvi si nikakor nista povsem tuja. Oboje je treba upoštevati. »Nočem biti ‚konservativec', hočem biti in sem človek izročila. To pa je vse kaj drugega kakor neki imobilizem — to je navzočnost prav istega počela [principe] v vseh trenutkih njene zgodovine. Iskreno sem [habite franchement] v Cerkvi, a hočem, da bi bila učinkovito osvobojujoče znamenje Boga na tako pogosto dramatičnem potovanju [itinéraire] ljudi« (8). Pripominja, da bi rad dodal knjigi še poglavje o kozmičnem značaju odrešenja, drugo o zveličenju neevangeliziranih, pa tudi študijo o drugih religijah kot sredstvih odrešenja in zveličanja. Vendar je že zadnje poglavje v tej knjigi napisano v tej smeri (9).

Prvi del obsega pet poglavij. — **1. pogl.** govori o tem, koliko je bila téma o »Cerkvi kot zakramentu odrešenja« navzoča že na 1. vat. koncilu, čeprav vse bolj živo na 2. vat. koncilu. Ravno »zakramentalnost« Cerkve naglaša že v izrazu povezavo zgodovinskega dogajanja z ene strani in odrešenjsko-zveličavno božjo voljo ter božjo milost z druge strani; nakazuje pa tudi natančnejšo naravo medsebojne povezave med obema prvinama: realno razliko vidne prvine od pnevmatične prvine in potrebnost tudi te vidne prvine; možnost časovne prednosti pnevmatične prvine pred vidno, čeprav ni odvzeta dinamična naravnanost pnevmatične prvine na zgodovinsko objektivizacijo te prvine v vidni prvini (22)

Vidno in nevidno je najprej povezano v Kristusu; prav tako v evharistiji, kjer je fizična realnost kruha in vina privzeta v poveličanega Kri-

stusa, tako da so »podobe« nekako pritike Kristusove substance (25).

2. pogl. obravnava isto témo na podlagi sv. pisma in patrističnega izročila (do 43). Tu je osvetljen pomen Pavlovega »mysterion«, ki je najprej načrt božje modrosti. V prevodu je to »sacramentum«. Prvi, bistveni in absolutni **zakrament** načrta božje milosti, načrta, ki je rojen iz zastonjske božje ljubezni (prim. 2 Kor 13, 13; Ef 1,5.9.11; 2 Vat M 2; C 2) je Kristus. V njem obstoji zedinjenost vsem ljudem namenjene nevidne milosti in vidne oblike, po kateri se ta milost javlja in priobčuje. In Kristus je kot tak **»odrešenje«**, ker prinaša spravo v svoji krvi, novo in dokončno zavezo, božje posinovljenje po milosti, upanje slave, aro dediščine, globoko zedinjenje z Bogom, edinost vseh božjih otrok v enem samem božjem ljudstvu in v enem telesu. V Kristusu so poslednji časi že prišli (prim. 1 Kor 10, 11); prenovitev sveta se je v njem že začela (31).

V drugem oddelku istega pogl. je vsebina izražena z naslovom: »Ni avtonomije Cerkve v odnosu do Kristusa« (31—43). Zveza Cerkve s Kristusom se uresničuje zlasti po delovanju Svetega Duha. Duh je tisti, ki daje življenje strukturam odrešenja, postavljenim od Kristusa: veri, ki naj bo predmet oznanjevanja in izpovedovanja; zakramentom, ki naj jih obhajamo; službam in poslanstvom, ki naj jih udje Cerkve spolnjujejo. Cerkev je zakrament odrešenja le po delovanju Duha. Cerkev ne izhaja le iz poslanosti Sina, marveč tudi iz poslanosti Duha. Zato ekleziologija nujno zahteva pnevmatologijo. Zato pa vsaka dejavnost Cerkve kot zakramenta odrešenja zahteva takó ali drugače epiklezo, klicanje Duha. »Cerkev je mogoče umevati le kot sad odrešenjskega procesa, ki je bil sad Jezusovega križa in vstajenja, in kot nadaljevanje njegovega delovanja v svetem Duhu« (42).

Nadaljnje, tj. **3. pogl.**, še naprej govori o »mysterion«, kako je bil apliciran na zakramente in preveden s »sacramentum« (47—55). Če je govor o »fidei sacramenta«, je tukaj vera mišljenja kot vera Cerkve, vzete kot »quasi-persona« (prim. v liturgiji: »Ne glej na naše grehe, ampak na vero svoje Cerkve!«). »Fides« (ki seveda ni le »sprejeti za resnico«) je tista, ki dojame in tudi prejme zakrament. Sinteza med vero in zakramentom se uresničuje najgloblje in najbolj vidno v krstu, ki mu še posebej pristoji naziv »zakrament vere« (52).

4. pogl.: »Cerkev kot zakrament odrešenja v moderni teologiji. Sistematizacija teme« (57—74). Če rečemo, da je Cerkev »zakrament«, povemo med drugim, da Kristus ni le ustanovitelj, marveč po Cerkvi in v Cerkvi deluje. Cerkev je »superzakrament«, vidna povezanost ljudi s Kristusom, ki deluje v Cerkvi in uveljavlja tisto, kar Cerkev označuje — povzročanje milosti v ljudeh (62). Že dalj časa pred 2. vatikanskim koncilom so govorili o Cerkvi kot »sacramentum primordiale« ali »globale«. Besedo »prazakrament« je mogoče še bolj aplicirati na Kristusa, kar priznavata tudi O. Semmelroth in K. Rahner. Ali pa reči: Cerkev je »prazakrament« v svoji zaročniški zvezi s Kristusom (H. U. v. Balthasar); ali: Cerkev je na tem svetu zemeljski zakrament poveličanega Kristusa (E. Schillebeeckx). Congar je l. 1937 označil Cerkev kot »veliki in univerzalni zakrament edinega Kristusovega sredništva« (64). Nemalo povesta o Cerkvi kot odrešenjskem zakramentu že sv. Ciprijan in sv. Avguštin.

5. pogl.: »Kaj je zakrament odrešenja« (75—98). — Tu je govor zlasti o pomembnosti karizmatične razsežnosti v Cerkvi. Karizme so »darovi narave in milosti, ki jih Sveti Duh daje, da služijo koristi občestvu... Cerkev ni le sad odrešenja, občestvo tistih, ki z vero sprejemajo po Kristusu od Boga odrešenje, kakor bi več ali manj hotela protestanska ekleziologija; Cerkev tudi ni le srednica odrešenja samó po svoji službi [ministère], kakor bi mogla dati misliti po kaki klerikalni bližnjici katoliška ekleziologija. Tudi ni le srednica odrešenja po svojih ‚duhovnih' ljudeh, svojih ‚pnevmatikih', kakor bi bila nagnjena misliti vzhodna ekleziologija od Origena naprej. Vsakdo marveč na svojem mestu in s svojo lastno karizmo (ki nikomur ne more manjkati, če je v občestvu s Kristusom) pomeni in uresničuje ne-

kaj osebnostnega za Kristusovo telo in je božji sodelavec (prim. 1 Kor 3, 9; Kol 4, 11; 2 Jan 8; itd.)« (78).

Congar tudi poudarja, da vse premalo upoštevamo trinitarično razsežnost Cerkve, zlasti pa vlogo Svetega Duha v Cerkvi. »Kako mnogokrat rečemo, kar je treba reči, a se nič ne zgodi. Ni dogajanja ni Duha; in torej ni najprej intenzivne epikleze, gorečega klicanja in zaupnega pričakovanja prihoda Duha« (88). »Živeli smo in še mnogokrat živimo preveč od predtrinitarične monoteistične misli o Bogu. To odseva ali se nadaljuje v monarhično-piramidalnem gledanju na Cerkev; vse je določeno od vertikalne, navzdol segajoče črte, ki si podreja bolj ali manj pasivno bazo. To je povezano tudi z zgolj moškim gledanjem na pobudo v Cerkvi« (89).

Ob izrazu »mesijanski« je treba vedno misliti na zvezo »z upanjem na popolno izpolnitev tega, kar je Kristus že začel... Jezusov mesijanizem pa ni mesijanizem spreminjanja programa zakonov ali institucij; ni mesijanizem revolucionarjev ali reformistov ne Judov, ki so navezani na postave in njih popolno spolnjevanje. Tudi ni socio-politični mesijanizem... Ni mesijanizem gospodovalne moči, marveč mesijanizem Služabnika. To je mesijanizem upanja na absolutno prihodnost in mesijanizem zahtev v horizontalnem razvijanju naše človeške zgodovine, razvijanju tega, kar Bog obljublja svetu in k čemur poziva: k spravi, bratstvu, na temelju česar bodo mogli vsi složno govoriti: ‚Oče naš!' — k medsebojni delitvi dobrin, k miru!« (95). To naj se uresničuje v »mesijanskem« ljudstvu, ki je Cerkev.

Drugi del ima naslov »Salut et libaration« (Odrešenje in osvoboditev) in obsega tri poglavja. — **1. pogl.** (101—104) govori o svetopisemskem pojmu odrešenja. Gotovo je »odrešenje« vedno povezano z osvoboditvijo, vendar ni z njo istovetno. Vedno je tudi zveza med spreobrnjenjem in odrešenjem. Mnogokrat stara zaveza uporablja izraz »šalom«. Ta beseda pomeni dobrine, ki prihajajo od Boga in se raztezajo na celotno področje življenja. Zato jeruzalemska biblija prevaja šalom s »sreča« (prim. Iz 45, 7; 48, 18; 54, 13); von Rad in Foerster pa pogosto s »Heil«. Conzelmann pa pravi, da je odrešenje večkrat izraženo z besedo »mir« (prim. Lk 2, 14). (109). — Jezus je odklanjal perspektivo časnega mesijanizma; vendar pa sta njegova beseda in dejavnost prizadevali tudi politične uredbe (114—120). Predvsem pa odrešenje vključuje tudi vzpostavitev resničnih bratskih odnosov med vsemi ljudmi (126—139). Sv. Pavel in Jezus se zanimata za človeka »coram Deo«, Luter pa je vcepljal nemškemu ljudstvu indiferenco glede politike in hkrati apriorno spoštljivost do knezov. Takó očitajo Lutru odgovornost za odnos do nacizma. »V resnici kristjan ni brez odgovornosti, ko gre za socialne dolžnosti, kakor tudi ne, ko gre za druge dolžnosti. Vera mu tudi ne daje čisto izdelane socialne analize, tudi ne zgodovinske (za)vesti. Vendar pa ga vera in predvsem ljubezen prebujata k temu, da pospešuje bolj resnične socialne odnose, v katerih ljudje ne bodo trpeli zatiranj in zasužnjevanj« (137). »Delovanje evangelija se ne usmerja neposredno na stvari, marveč na ljudi in, natančneje, celo na osebe. Vendar je tudi njegovo delovanje na stvari realno« (139). — Božje kraljevanje in božje kraljestvo, to oboje je »eshatološko, kakor je eshatološko tudi odrešenje. Toda oboje je ne le oznanjeno in v znamenju dano, marveč že tudi začeto tukaj na zemlji. To dvoje je razodevanje božje moči, ki se zavzema za svojo stvar« (141). »Odrešenje, ki je eshatološko, vključuje tudi razne človeške osvoboditve« (143).

2. pogl. obravnava »Osvoboditev in odrešenje danes« (145—163). Pokaže nam, kako zoženo in obubožano pojmovanje odrešenja pogosto nastopa (je nastopalo) v našem oznanjevanju in katehezi. Seveda je bilo zaradi nekdanjih razmer tedaj nekako sprejemljivo. Danes, ko je položaj globoko spremenjen, pa je brez dvoma kar najbolj potrebno, da poglobljeno in celotno upoštevamo bogastvo svetopisemskega pojma o odrešenju. »Na koncilu je Cerkev videla: če naj bom katoličan, je treba biti kristjan; po koncilu je nastopilo razumevanje: če naj bom kristjan, je treba biti človek, tj. biti dejavno udeležen od znotraj pri graditvi sve-

ta, pri velikem gibanju osvoboditve, someren s samo zgodovino človeštva« (151).

Odrešenje (salus) je vsekakor več kakor »osvoboditev«. »Odrešenje pomeni nekaj totalnega in dokončnega. Eden od razlogov, zakaj tolikeri naši sodobniki odklanjajo idejo odrešenja, je njihova misel, da bi bilo človeštvo z odrešenjem oproščeno napredujočega prizadevanja, s katerim se ljudje osvobajajo svojih alienacij, zatiranj in bednosti. Hočejo se osvoboditi, nočejo pa biti odrešeni [sauvés]«. (154). Seveda pa njihova misel ni pravilna. Krščansko odrešenje stopa pred nas predvsem kot totalnost in polnost, mimo in onkraj vseh delnih osvoboditev. Tudi je tukaj vključena prihodnost, čeprav gre za odrešenje tudi že v sedanjosti. Polnost bo šele prišla, je eshatološka. 2. vat. koncil na to opozarja npr. v CS 39 in 57. Tu je samo jasno povedano, da tisto, kar se dogaja v zgodovini, prizadeva eshatološko božje kraljestvo. Zgodovina je polna naporov za zmago nad mnogoterimi oblikami bede, tudi za zmago nad smrtjo. Človek hrepeni po tem, da bi odstranil vse, kar ga zmanjšuje. zatira in okrnjuje. (154 ss.). »Poslednji sovražnik pa je smrt. Če naj odrešenje zasluži to ime, mora biti totalno, mora človeka oprostiti uničenja in tesnobe spričo tistega, kar perspektiva smrti uvaja v naše življenje. Ljudje bi radi zmagali smrt, potisnili so jo nazaj. A smrt ostane. Smrt zaznamuje mejo — a obstoje še druge meje — mejo tega, glede česar si človek more misliti, da se bo svobodil. Smrti ga ne more rešiti nihče drug kakor nekdo, ki je gospodar življenja. To je zunaj perspektivne znanosti, a to je trditev vere, trditev na temelju pričevanja, ki ga dajejo apostoli o Jezusu Kristusu. Toda v religiozni veri vidimo, kako se edinstveno razširi področje odrešenja. Obstoji to, glede česar se svet zaveda, da mora biti tega rešen, in v resnici skuša svet človeka tega rešiti. Obstoji pa tudi tisto, glede česar svet ne misli, da mora biti tega rešen in česar se sam ne more osvoboditi: to je tisto, kar svet usužnjuje in ga odtujuje glede na njegovo tretjo razsežnost, tj. v odnosu do Boga, ‚coram Deo' (157). In to je greh. »Greh je nepopravljiv, le odpuščen more biti. To je področje, na katerem človek sam sebe ne more osvoboditi. Treba mu je, da ga nekdo odreši. Bog je tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, ne da bi se bil oziral na krivdo ljudi (2 Kor 5, 19). — Jezus ni le osvoboditelj, Jezus je odrešenik. Vidik boleče žrtve in križa pri Kristusovem odrešenju ustreza globokim in skrivnostnim vrednotam, ki jih gola teologija zadostitve le delno upošteva. Odrešenje, to je ponudba zaveze in posinovljenja kljub vsemu grehu: to je ‚nova zaveza v moji krvi'. Božja modrost je modrost križa. **Kdo** je Bog, ki je storil, da je moral Jezus trpeti in umreti? To je njegov Oče in naš Oče. Kakšna globoka zveza obstoji med trpljenjem in ljubeznijo? Takšna, da ljubezen nima vse svoje resnobe in svoje teže drugače kakor za ceno trpljenja. Kakšna je zveza med življenjem in smrtjo, rodovitnostjo in odpovedjo sebi prav do izgube svojega lastnega življenja za to, da privre na dan neko drugo življenje? Potrebno je bilo, da je Kristus izročil duha, da je božji duh napolnil z dušo Kristusovo cerkveno telo« (158).

»Krščanska vera ne govori o ‚odrešenju drugače kakor le znotraj trditve, da je človek določen za nadnaraven in naravnost pobožanstvujoč namen; tisti človek, ki je cilj in kralj čutnega stvarstva. V tem preprostem stavku sta prizadeta človek in kozmos, narava in milost. To je le povzetek vsebine prebogatega teksta sv. Pavla, Rimlj 8, 19—24« (158).

Če je odrešenje za kakšno bitje v tem, da je onkraj golega obstajanja doseglo svojo polnost in dobilo svoj smisel, potem je jasno, da vključuje tudi človeško prizadevanje za dovršitev, dopolnitev, uspelost človeške narave, za osvoboditev od zatiranj, za spravo in harmonijo med vsemi prvinami. »Če v očeh vere smisel obstoji končno le v odnosu do Boga in če je ta smisel nadnaraven, če je odvisen od Jezusa Kristusa in celo od njegovega križa, potem to ni ovira, da ne bi vsebina zgodovine mogla biti privzeta v to odrešenje; in celo mora biti privzeta glede vsega, kar je v njej vrednota; saj

milost vključuje in dovršuje stvarstvo« (163). In to je prehod na

3. **pogl.**: »Liberations humaines dans le salut et la mission du Christ« (do 198). Tukaj obravnava Congar pojave v svetu in Cerkvi po l. 1968 in odstranjuje razna dvoumja v povezovanju »politike in vere«. — Ob koncu poudarja: »Vera je neločljiva od upanja, kajti Bog ni ‚Veliki Urar' (Voltaire), tudi ne ‚večni Celibater svetov' (Chateaubriand) in ne ‚kategorija ideala' (Renan); pa tudi ne ‚Povzetek vseh občutij' (M. Barrès) ... Bog je živi Bog, ki ima načrt za svoje stvarstvo ... Bog **je** Milost, ker je Ljubezen. Da je, to vemo iz tega, kar dela za nas. Bog sv. pisma je **Bog, ki** ... Brez prenehanja je nazvan kot ‚Bog-ki-je-dal-Izraelu-osvoboditev-iz-Egipta' (prim. Am 3, 1; Ez 20, 5 ss.; 1 Kron 17, 21; Oz 12, 10; 10, 4; Jer 16, 14; 23, 7.8; Sod 1, 12; 1 Kralj 9, 9; 17, 7; Mih 6, 4; Jer 2, 6; 34, 13; Ez 20, 5 ss.; 4 Mojz 23, 22. 23), klican kot ‚Bog moje rešitve' (Ps 18, 47; 38, 23; 51, 18; 89, 27; 140, 8) ... Vera v živega Boga, v Boga Jezusa Kristusa, vera, ki je ‚način, kako imeti že zdaj to, na kar upamo', ne odtujuje od resničnosti sveta in človeške zgodovine. Določena oblika religije bi seveda to mogla napravljati, a vera ne!

1. Vera napravlja, da gledamo na svet kot na nalogo, ki jo je treba spolniti; da svet jemljemo kot nalogo, v kateri smo kakor nadaljevalci [relais] svojega Stvarnika in Odrešenika. Nismo na svetu, ki bi bil povsem dogotovljen in bi ga bilo treba le spoznavati in ga trpno prenašati. Bog v nas in po nas dovršuje svet in mu še naprej podeljuje tisto, kar mu je dal in obljubil v Jezusu Kristusu; seveda pa more samo on dokončno dovršiti, kar je tudi ustvaril sam. Po veri samega sebe s pripravljenostjo in dejavno vključujem v nit tistega suverenega delovanja Boga, ki me privzema kot sodelavca pri njegovem stvaritelj skem in odrešenjskem delu. — 2. Biblična vera je upanje, ker je Bog Bog upanja: (božje) kraljestvo, na sproti kateremu gre svet po Kristusu in po Duhu, je vseobsegajoči predmet teh obljub, o katerih nam sv. pismo podrobneje govori ... Bog prihaja na svet, kakor njemu napro ti. Spredaj je in ga kliče, predramlja ga in pošilja, napravlja, da postaja večji, in ga osvobaja. Vsak drug Bog je lažniv bog, malik, mrtev bog« (193—195).

Odlike, ki jih lahko ugotovimo v izredno številnih drugih (večkrat zelo obširnih) delih Y. Congarja, so navzoče tudi v tej (krajši) knjigi: Zares izredna razgledanost v biblični in patristični teologiji; takšno poznanje duhovnih tokov v cerkveni zgodovini in sedanjosti, kakršnega drugod zlepa ne najdemo; prodorno kritično, a hkrati z duhom vere in ljubezni prepojeno presojanje vsega; jasnost v obravnavanju tudi najtežjih vprašanj, a brez zahajanja v površnost in plitvost, brez cenenega izmikanja težavam in globinam, s katerimi se srečujemo v Cerkvi, v svetu in življenju in nam jih je božje razodetje osvetlilo tako, da moremo zares brez strahu pogledati vanje, osvetljene z lučjo večne novosti troedinega Boga. Prav zares se mi zdi, da pri nas premalo preučujemo dela Y. Congarja. Ob njih bi med drugim spoznali tudi tole: da ni treba biti »ozek« in »sovražen svetu in času«, če ljubiš Cerkev s podobno ljubeznijo kakor véliki cerkveni očetje, in da ne postaneš »nesvoboden, okostenel in neznosno statičen«, če ne barantaš z vsebino vere, pri tem pa se želiš prilagoditi »modernemu človeku«, ki bo jutri tako in tako preteklost. Congar ne pozablja, da Resnica osvobaja (Jan 8, 32) in je vedno nova.

A. Strlè

DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE,

diretto da Guerrino Pelliccia (1962—1968) e da Giancarlo Rocca (1968—), Edicioni Paoline, Vol. I (AA-Camaldoli; pp. XXXIV + coll. (1728) Roma 1974, Vol. II (Cambiagio-Conventualesimo; pp. XXVI + coll. 1726) Roma 1975, Vol. III (Conventuali-Figlie di Santa Rita; pp. XXVI + coll. 1734) Roma 1976.

Ko je Bogoslovni vestnik v letošnji drugi številki (str. 292—293) kratko opozoril na izid prvih dveh zvezkov Dizionario degli Istituti di Perfezione (Leksikon redovnih ustanov in ne Leksikon redovniškega življenja, kakor je prevedeno v omenjenem opozorilu), je tudi napovedal, da bo o tem velikem delu Bogoslovni vestnik še poročal. Zdaj skuša to napoved spolniti. Pri pregledovanju prvih treh zvezkov tega enciklopedičnega dela pa nas seveda predvsem zanima, koliko je zajeto in prikazano delo in življenje raznih redovnih ustanov v našem slovenskem prostoru.

Ideja za takšno obsežno delo se je porodila že l. 1950 na svetovnem kongresu redovnikov v Rimu. Delo naj bi bilo prispevek redovnikov za sveto leto in naj bi pokazalo pomen redovništva v Cerkvi predvsem za njeno svetost. Zato je bil prvotno izbran naslov »Dizionario enciclopedico dello stato religioso e degli stati canonici di perfezione« in podnaslov »I religiosi nelle scienze sacre e profane, nelle lettere e nelle arti, negli stati di perfezione e nell'apostolato«. Med temi pripravami in zbiranjem gradiva je bil drugi vatikanski koncil, ki je v marsičem vplival na teologijo redovništva in povzročil obširno pokoncilsko teološko literaturo o redovništvu. Zato so precej spremenili zamisel dela in temu primerno je bilo treba določiti tudi naslov. Po številnih predlogih so se odločili za Dizionario degli Istituti di Perfezione (DIP). Za Istituti di Perfezione so se odločili, ker se ta izraz rabi v koncilskih tekstih (prim. B 98 in 101; C 45, 2).

DIP se po svoji zasnovi razlikuje od prejšnjih starejših tudi obsežnih del, ki obravnavajo redovniško življenje, tako P. Hélyot, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et congrégation séculières, I do VIII, Paris 1714—19 in M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I—II, Paderborn 1896—97.

Glavna odlika DIP pred podobnimi starejšimi deli je zlasti v tem, da redovništvo študira in opisuje pod mnogimi vidiki. Saj ga nam prikazuje ne samo teološko, temveč tudi psihološko in sociološko. Vse pa na osnovi modernega zgodovinopisja. Veliko prostora je posvečenega osebnostim posameznih ustanoviteljev in ustanoviteljic redov, kakor tudi duhovni moči in rasti duhovnih ustanov skozi stoletja. Precej sestavkov je tudi o pravni ureditvi redovnega življenja. Veliko pozornost je leksikon posvetil tudi pojavu redovništva v drugih, nekrščanskih religijah, v čemer je tudi njegova odlika in velik prispevek k ekumenski misli.

Vsega skupaj bo obdelanih 4000 redovnih ustanov, in to v petih zvezkih. V šestem, zadnjem zvezku pa bo vsa bibliografija in razna kazala (analitično, abecedno, zgodovinsko, po državah, po škofijah, po kanoničnih kategorijah). Nas seveda predvsem zanima, koliko so redovne ustanove, ki so v zgodovini delovale v našem slovenskem prostoru, popisane ali vsaj omenjene v tako široko osnovanem leksikonu. Saj vemo, da so mnogi redovi kmalu po svoji ustanovitvi razvili na naših tleh včasih prav na široko in globoko zastavljeno dejavnost.

Najprej nas preseneča, da sicer v dovolj obsežnem (1284—1350), včasih pa res preskopem in neenotnem sestavku o benediktinskem redu nikjer niti z besedo ne omenja dela Benediktovih sinov na našem ozemlju. In vendar je imela velik delež njihova blaga metoda v oznanjevanju evangelija pri nastajanju krščanstva v slovenskem prostoru. Ker so se benediktinci kot misijonarji med Anglosasi zelo obnesli, so kmalu postali poklicni oznanjevalci evangelija in so vzgajali nove misijonarje. Tako je bil tudi salzburški škof Virgil benediktinec. Iz njegove šole je bil sv. Modest in drugi pomočniki pri Gospe sveti. Ker je to redovno družino pregnal po Hotimirjevi smrti

(l. 769) slovenski upor zoper Bavarce, so ustanovili dva nova misijonska benediktinska samostana onkraj slovenske meje v Innichenu ob izviru Drave (769—71) in Kremsmünster nad Donavo (777). Od tod so hodili misijonarit med Slovence in ti so jih vzljubili. Tudi Salzburg je bil prvotno njihova ustanova in so bili z njim tesno povezani. Benediktinci pa niso našim prednikom prinesli samo pravi nauk in krst, marveč so v 11. st. vodili tudi prenovitveno delo, ki ga je v krščanskem življenju sprožila slavna clunyjska opatija. Clunyjske mu gibanju so pripadali novi benediktinski samostani, ki so bili postavljeni že čisto na slovenskih tleh, tako Osojski (ust. pred 1028), ženska samostana pri Št. Jurju ob Jezeru (1002—18) in na Krki (ustanova sv. Heme l. 1043), moška samostana v Milstattu in Št. Pavel v Labotski dolini iz 11. st., ki se je edini obdržal do danes. V istem stoletju smo Slovenci dobili še dva benediktinska samostana, Rožac v Brdih in Možnica v Reziji. V 12. st. sta nastala še dva samostana, Klošter v Zili (1106) in zadnji, a kmalu največji v Gornjem gradu v Savinjski dolini (1140). Ta je prenehal ob ustanovitvi ljubljanske škofije (1462), druge je odpravil cesarski zakristan Jožef II. po l. 1782. Torej je bilo na slovenskem ozemlju široko, dolgotrajno in globoko zastavljeno delovno področje Benediktovih sinov. Takó daljnosežna je bila njihova dejavnost, da bi jo moral vsak obsežnejši leksikon vsaj omeniti, če bi hotel predstaviti duhovno in apostolsko moč benediktinska reda že v njegovi začetni dejavnosti.

Še večja pomanjkljivost leksikona pa je prav gotovo ta, da ne omenja pomena in vloge žičke kartuzije. Res so v preglednici, kdaj in kje so nastale posamezne kartuzije, navedene vse štiri slovenske, Žiče (l. 1160), Jurklošter (1169), Bistra (1255) in Pleterje (1403). Pomen žičke kartuzije ni samo v tem, da je bila sploh prva kartuzijanska naselbina tako v slovanskem kot v germanskem svetu, temveč je ta kartuzija postala zelo znana in izredno pomembna v času zahodnega razkola (1391—1410), ko je bila sedež generala rimske obedience kartuzijanov in zbirališče njihovega vsakoletnega generalnega kapitlja. V tistem času je bil general kartuzijanov svetniški Štefan Maconi, nekdanji tajnik Katarine Sienske, ki je prav na njen izrecen nasvet stopil v žičko kartuzijo. Tako zelo je slovela v svetu ta ustanova (prim. Kartuzijanci, Ljubljana 1969, 61—62). Leksikon našteva Štefana Maconija med generali reda, ki je dvanajst let vodil vse Rimu zveste kartuzije, ne pove pa, kje je kot general teh kartuzij živel in delal. Pač pa pove, da je umrl v Paviji l. 1424 (prim. DIP II, 800).

Veliko bolj moramo biti zadovoljs preglednim in jasnim prikazom delovanja cistercijanskega reda. Sestavek je napisal L. Lekai OC, profesor zgodovine na univerzi Dallas-Irving, Texas (ZDA). (Prispevek o kartuzijanskem redu sta pripravila Fabrizia Macolli, profesorica zgodovine v Paviji, in J. Dubois iz Pariza). Ob opisovanju nastajanja in rasti novih cistercijanskih opatij Lekai ne samo omenja vse tri opatije na slovenskem ozemlju, Stična (l. 1136), Vetrinj (1142) in Kostanjevica na Dolenjskem (1234), ampak tudi pod naslovom Duhovnost in kultura, kjer veliča velike zaslužne može tega reda in njihova dela, najdemo tudi ime opata Ivana iz Vetrinja († 1347) in njegovo znamenito delo Liber certarum historiarum, kjer opisuje zgodovino Slovencev v 13. in 14. st. (prim. DIP II, 1070).

Naj kar tukaj povem, da sta vse preveč skopo in primanjkljivo prikazana delo in duhovni vpliv enega od ustanoviteljev cistercijanskega reda, ki je v ta red prinesel pravo duhovno pomlad in moč, tj. sv. Bernard. Niti treh celih stolpcev mu niso posvetili (prim. DIP II, 1394—1396). Med njegovimi bogoslovnimi deli ne navaja obširnega dela, ki mu je prineslo največ slave, De consideratione libri quinque, ki ga je posvetil papežu Evgenu V., čigar duhovni voditelj je bil. Njegov duhovni vpliv zunaj cistercijanskega reda ni nič omejen. In vendar vemo, da je krepko posegel v krščansko misel in življenje tistega časa. Njegovo besedo so poslušali papeži in kralji. Bernard je izviren v duhovnosti. Njegova duhovnost je pristna, globoka in doživeta, napaja jo predvsem sv. pismo. Iz

njegove duhovnosti so črpali Tomaž Akvinski, Tomaž Kempčan, Terezija Avilska, Frančišek Saleški idr. Največji in najtrajnejši Bernardov pomen je prav v njegovi mistiki.

V preglednem prikazu avguštinskega reda spoznamo tudi delo bosonogih avguštincev v Ljubljani, kamor so prišli l. 1641 (prim. DIP I, 408).

Upravičeno bi pričakovali, da bomo v zelo obširnem popisu (prim. DIP III, 780—948) številnih kongregacij in vej dominikank zasledili njihove postojanke na Slovenskem, predvsem zato, ker so dominikanke prišle k nam kmalu po ustanovitvi njihovega reda, v Studenice (l. 1237), Velesovo (1238), Radlje ob Dravi (okrog l. 1250) in povsod razvile široko dejavnost na področju vzgoje. Spoznamo pa delo dveh poznejših samostanov dominikank v Dalmaciji. V tretjem zvezku pod geslom Domenicani ni predstavljen moški red, ki je imel od vsega začetka zelo velik vpliv na krščansko življenje v Cerkvi dolga stoletja. Delo in poslanstvo tega reda na mnogih področjih bo obdelano v četrtem zvezku leksikona pod geslom Frati Predicatori. Ali bo upoštevan njihov delež pri rasti božjega kraljestva pri nas, bomo videli. Vsekakor njihov delež ni bil majhen, saj so bili dominikanci pri nas vplivni in močni. Na pobudo salzburškega škofa so si uredili daleč na okrog slovečo bogoslovno šolo v Brežah na Koroškem (l. 1227). Tri leta pozneje so prišli v Ptuj. Oglejski patriarh Bertold II. se je z Dominikom osebno poznal in zato so dominikanci dobili vodilno šolo v Čedadu, ki je takó uspevala, da so jo pozneje skušali povzdigniti na stopnjo univerze (l. 1357). To je preprečila samo bližina univerze v Padovi.

Leksikon je res monumentalno delo, mimo katerega ne more nihče, ki hoče študirati redovne ustanove v katoliški Cerkvi in zunaj nje. S tem delom je italijanska teološka literatura glede redovništva stopila daleč pred druge narode. Za tako kvalitetno delo se moramo zahvaliti številnim sodelavcem, med katerimi je veliko svetovno znanih imen.

Če pa delo podrobneje pogledamo skozi prizmo naše domače zgodovine in krščanskega dogajanja v našem prostoru, pa moramo reči, da tu niso samo pomanjkljivosti, ki skoraj redno spremljajo vsako delo, temveč moremo ugotoviti tudi take, ki si jih tako delo v svoji zamisli ne bi smelo dovoliti. Tu mislim predvsem molk o velikem misijonskem delu Benediktovih sinov pri nas in o pomenu žičke kartuzije za vse Rimu zveste samostane. Takšni večji spodrsljaji glede naše slovenske zgodovine pa se lahko zgodijo zaradi spodrsljaja pri pritegnitvi sodelavcev.

Med številnimi sodelavci ni niti enega slovenskega imena. Hrvatje imajo svoje zastopnike med sodelavci, zato so tudi zaradi tega njihove redovne ustanove s svojimi dejavnostmi v leksikonu prav lepo predstavljene.

France Oražem

GINO CONCETTI (DIR.), IL PRETE PER GLI UOMINI D'OGGI.

Opera colettiva diretta di Gino Concetti, Editrice, A.V.E., Roma 1975, 918 str.

Za deseto obletnico, odkar je 2. vatikanski cerkveni zbor razglasil odlok »O službi in življenju duhovnikov« (Presbyterorum ordinis), ki je po svoji vsebini neprimerno bogatejši in za pravo pojmovanje prezbiterskega duhovništva daleč pomembnejši, kakor pa nam je sploh prišlo v zavest, je bilo res primerno, da je teolog in publicist Gino Concetti organiziral, uredil in izdal tako široko in hkrati v globino problematike segajoče delo o prezbiterskem duhovništvu »za današnje ljudi«, kakor je ta knjiga.

Pri knjigi je poleg G. Concettija sodelovalo 33 kvalificiranih avtorjev: teologi raznih narodnosti, disciplin in šol, poleg njih prefekt kongregacije za katoliški pouk kardinal G. M.

Garrone in prefekt kongregacije za duhovščino kardinal J. Wright, pa tudi nekaj škofov, resnično usposobljenih, da izrečejo tehtno in veljavno besedo o raznih vidikih duhovništva. V šestih oddelkih, ki sestavljajo knjigo, je podan enotno in globalno zamišljen pogled na tematiko prezbiterskega duhovništva v njegovih najbolj živih in aktualnih točkah, ki se seveda opirajo vedno tudi na sklepe 2. vatikanskega koncila in rednega zasedanja škofovske sinode iz l. 1971

Prvi odd. (25—245) obravnava **temelje duhovniške službe v sv. pismu in izročilu** (med drugimi sodelavci K. H. Schelkle, J. Colson in A. G. Martimort). **Drugi odd.** (247—479) preiskuje **teološko razsežnost duhovniške službe,** s posebnim ozirom na naravo duhovništva (med drugimi J. Galot, »L'esenza del sacerdozio ministeriale«, 317—344), na neizbrisno znamenje (zlasti prof. dogmatike v Napoliju A. Maranzini, »Il carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale«, 343—386) in na trajnost krščanskega duhovništva. Ta dva oddelka sestavljata v nekem pogledu še posebej enoto, temelj tudi vsega nadaljnjega. Za sistematično teologijo sta posebno pomembna, zlasti drugi.

Tretji odd. (481—704) obravnava **»prezbiterijeve funkcije in odnose«.** Naglas je postavljen na enoto prezbiterjevih funkcij. G. Rambaldi, prof. duhovne teologije na Gregorijani, izjaha pri tem iz Kristusa, čigar bistveno eksistencialno duhovništvo ni poznalo nikakršne razklanosti, marveč je bilo v vsej celoti naravnano na odločilno »uro« pashe (491—494). Tako je tudi v duhovniški službi in v vseh njenih dejavnostih treba videti in uresničevati živo enoto, kjer je sicer nujno navzoče »razlikovanje, a ne ločevanje« med mnogoterimi nalogami (496—499), enoto, v kateri je evharistična daritev višek in osišče, pa tudi korenina in studenec vsega; evharistija, to zakrementalno ponavzočevanje Kristusove pashalne »ure«, je hkrati višek in središče vsega oznanjevanja in se že sama po sebi najmočneje nagiblje k evangelizaciji, k nenehnemu oznanjevanju odrešenjske skrivnosti, pa tudi k pravi, evangeljsko izvajani vodstveni službi, ki ni gospodovanje, temveč učinkovito izvrševanje služenja Cerkvi in sploh ljudem po Kristusovem zgledu in v njegovi moči. Pri vprašanju glede prednosti evangelizacije pred evharistično službo ali pa narobe, evharistične daritve pred evangelizacijo, je treba razlikovati med »ordo exercitii« ter »ordo ontologicae dignitatis«, na kar so opozorili tudi na 2. vatikanskem koncilu ob diskusijah glede začetnih odstavkov odloka o službi in življenju duhovnikov (483—485, 497—499). Glede na red v izvrševanju ima prednost evangelizacija; a v redu odličnosti in odrešenjske odločilnosti je prvo in najvišje obhajanje evharistično obhajanje »velikonočne skrivnosti, te najvišje (najglasnejše) besede božje ljubezni, s katero nas je nagovoril Oče«, kakor pravi škofovska sinoda 1971 (I, 1, 1). Če naj bo uresničena enota mnogoterih prezbiterjevih dejavnosti, se je treba ozirati na Kristusa, ki je vsa vsebina slehernega novozaveznega duhovništva in povzema v eno samo stvarnost razen bogočastne tudi preroško-učiteljsko in vodstveno-pastirsko službo. Vendar pa prezbiterjevega duhovništva sploh ne moremo razumeti, če nimamo pred očmi tega, kar je prezbiter ne le pred Jezusom Kristusom, marveč tudi pred zborom apostolov in njihovih naslednikov, škofov kot enega samega kolegija: sodelavec škofovskega zbora, v zakramentalnem bratstvu (prim. C 28; D 8, 1) z drugimi prezbiterji povezan v en sam kolegij s škofom na čelu. Takó je od enote življenja in delovanja posameznih prezbiterjev treba priti do enote delovanja vseh prezbiterjev skupaj s svojo glavo, škofom. To je enota zbora prezbiterjev, v katerem posamezen duhovnik dobiva dopolnilo svojega dela, ki naj se zliva v enoto z delom drugih prezbiterjev. »Nujnost edinosti in sodelovanja med duhovniki ter med duhovnikom in škofom, danes živo občutena kot nekaj nujnega, se tako pokaže kot nekaj, kar ni le preprosta danost modre in razumne organizacije. Prej še kakor to je ta enota zahteva duhovništva, kakršnega je ustanovil Kristus. In je prav tako danost duhovniške službe, kakršno je ustanovil Kristus in zahteva, da med dejavnostmi, v katerih ta služba poteka, ne obstoje otrplost po-

vzročajoči oddelki. Vse dejavnosti so zedinjene v enoti odrešenjskega poslanstva, vsem dejavnikom daje dušo in značilnost prav ista ‚virtus salvifica'. In vse so naravnane tja, kjer se vedno znova aktualizira velikonoč na skrivnost. Takó se je dogajalo že v Jezusu Kristusu« (505).

Četrti odd. (705—820) je posvečen **»celibatu kot evangeljski vrednosti«** Téme so naslednje: »Karizma celibata v novi zavezi«, »Celibat skozi stoletja«, »Zakaj se je sinoda odločila za celibaterskega prezbiterja«, »Problem sekulariziranih prezbitrov« — Zadnjo od teh tem je obdelal J. Coppens, prof. za starozavezno eksegezo v Louvainu (799—820). To svojo razpravo razdeljuje v tri dele: 1. Dejavniki razkroja, 2. Odnosi do sekulariziranih, 3. Nepreklicna in vztrajna zvestoba. — K **stanju krize in razkroja** — pravi Coppens — so med drugim prispevali najrazličnejši spisi, predvsem tisti, ki trdijo, da krščansko devištvo sploh ne zahteva totalne posvetitve Gospodu in službi Cerkve na temelju celibaterskega življenja. Najhujšo knjigo, zelo obširno, je izdal moralist A. Antweiler pod naslovom »Stimmen zum Pflichtzölibat« (Essen 1971). Tukaj Antweiler med drugim trdi, da je celibat le juridizem; da bi duhovnik moral pričati zlasti živeč v zakonu, kar je danes posebno potrebno; da pomeni celibat razvrednotenje spolnosti, ponižavanje žene; da pomeni odklanjanje velikih žrtev, ki bi naj jih človek sprejel z zakonom; odklanjanje poklicanosti človeka k ljubezni (800—803). Antweiler sploh ne vidi ali noče videti, da je celibat skupaj z duhovništvom »svoboden in radovoljen odgovor na to, kar človek zazna kot poklicanost, kot Gospodov poziv, naj gre človek za Njim v življenju, kakršnega si je Jezus sam izbral...« (805). Coppens opozarja tudi na čudno anomalijo: Nekateri govore o karizmah tako, kakor da bi bil vsak način življenja karizma, npr. tudi sleherno zakonsko življenje, vse da bi bilo odvisno od karizem, vse pravne strukture pa naj bi kar odpadle. M. Lelong pripoveduje, kako je neka žena pri tem, ko je tako zelo znala delati gube na obrazu, rekla:'To je moja karizma!' Nevarno je, da bi glede pojmovanja duhovni škega poklica padli spet nazaj v težave, ki jih je kanonik Lahitton odstranil (Lavocation sacerdotale, Paris 1909, 2. izd. 1913). Poklicanost k celibatu in prakticiranje celibata je vendar vprašanje sposobnosti (idoneità) in kreposti, in, ko se je človek odločil, stvar duhovne organizacije glede samega sebe — celota pa mora biti povzeta v območje molitve in za stalno postavljena pod vpliv milosti, ki nam jo izprosi molitev (805). J. Leclerq (L'enseignement de la morale chrétienne, Paris 1949, 214 ss) je pisal, da se mora celibat dvigniti nad navadno čistost in realizirati svojo naravo daritve v polnosti (»vse vsem«). Posvečeni celibat vključuje, da ima človek v življenju pravzaprav samo Boga (na odnos do vseh in do vsega pa gleda edinole v Bogu), da ne živi več zase, da hoče biti le orodje, ki ga Bog uporablja za svoja dela. Celibat, pravi J. Leclerq, ustvarja med drugim tudi osebnostno ravnotežje visokega obvladovanja samega sebe, združeno z nežnostjo dobrega pastirja, ki se postavlja v službo vsem. Predvsem temelji na trditvah razodetja, ker ustreza Kristusovim vabilom ter mislim in vabilom apostola Pavla. Izvor celibata je v volji, da bi bil človek popolnoma na razpolago, svoboden za to, da se da nositi in voditi Bogu, kamorkoli ga kliče ali ga bo poklical. Je to popolna podaritev Bogu, podaritev, ki uresničuje popolno pripadnost Bogu, duhovno združenje z Bogom; tu je tudi vrednota žrtve, »največje odpovedi, kar jih more človek darovati Bogu«. (J. Leclerq, n. d. 215). Coppens posebej navaja tudi Teilharda de Chardina, ki je tako visoko cenil celibat. In dostavlja k temu opozorilo Alberta Descampsa: »Noben tekst ne bo po vrednosti nikdar dosegel tistega pričevanja, ki nam daje spoznati misel Kristusa«; če bi določena hermenevtika hotela spodriniti Jezusov poziv s »popuščanjem Cerkve v svojem razlaganju evangelija«, mora »vedeti, da se odloča rajši za prilagajanje kakor pa za dih velikih reform, ki so vedno utemeljene na vrnitev k virom« (v: Sacerdoce et célibat, Louvain 1971, 713). Redakcijski odbor v »Sacerdoce et célibat« (Louvain 1971, 698—711) pri motivaciji za celibat razlikuje štiri

razsežnosti: filozofsko ali personalistično, ki poudarja vrednoto popolnega obvladovanja samega sebe; kristološko, ki poveličuje hojo za Kristusom; cerkvenostno (eklezialno), ki vključuje ne le totalno razpoložljivost, marveč posvetitev Cerkvi; eshatološko ali kerigmatično razsežnost, ki oznanja prek predujema (anticipacije), ki ima veljavo znamenja, realnost nebeškega kraljestva (805 do 807). — Ko nato Coppens govori o **»odnosih do sekulariziranih«**, pravi: Naj se zavedajo vzgojitelji izrednega poslanstva pri oblikovanju kandidatov za duhovništvo in za redovniško življenje. Naj se čisto nič ne obotavljajo prikazovati jim težave življenja, ki je v celoti posvečeno Gospodu; naj jim odkrijejo tudi napačne motivacije, s katerimi se hočejo maskirati razna dezerterstva; naj jim jasno posredujejo načine in nagibe posvečenega celibata, kakor je to l. 1949 obravnaval J. Leclerq (808). Ko oriše Coppens razna pota k nezvestobi do duhovniškega in redovniškega poklica, poudarja, da ne smemo vzeti teh stvari tako, da bi s tem ravnanjem v bistvu olajšali odstopanje in postali sami silno sokrivi. Večkrat je treba pomisliti na veliko strogost, ki odseva npr. iz knjige Razodetja (2, 4.5.15.20—30; 3, 1—5); ali iz Mt 17, 6.7; Mr 9, 42; Lk 17, 2. (808—813). — Glede »nepreklicne in stanovitne zvestobe« poudarja Coppens med drugim: Izročiti se Bogu vsebuje nekaj absolutnega, deležnost pri Absolutnem. Partner, ki se ga oklenem, je v zadnji postavki Bog, pa naj bo vmes tudi institucija, ki jo more verujoči po pravici imeti za takšno, da je hotena in jo je sankcioniral Bog. V sv. pismu je zvestoba postavljena v zvezo s pojmom »zaveze«, ki ima v ozadju analogijo z zakonom, ki je nekaj osebnostnega. Nevarnost nezvestobe nastopa v zreli dobi, tako da se po pravici imenuje »kriza zrelosti«; kaj lahko se zaje v takšno življenje, ki pomeni »živeti skozi vse življenje pod stalnim vplivom ene same odločitve (opcije), ene same daritve samega sebe. Spet in spet je torej treba v spominu iti nazaj na velike trenutke življenja in poživiti velikodušnost v duhovnosti ob izhodiščni točki, da bi se dajali Bogu, Kristusu, Cerkvi. Pomagati dvomljivcem in omahljivcem. Ne verjeti skvarjeni psihologiji pozitivizma; saj vendar zvesti človek ni žrtev fiksizma, suženj izročila, zaostal, sklerotičen, zaprt — vse kaj drugega je! Celibat ni alienacija naše človeškosti, ki je bistveno v tem, da smo svobodni (814—817). V splošnem se kriza začne z napredujočim preziranjem cerkvenih struktur ali okvirov življenja, privzetih v semenišču ali v noviciatu. Potem ko se je duhovno življenje skrčilo na minimum in je postalo, kakor bi ga bil načel rak, začne slabeti verovanje v temeljne verske povedke; in kaj lahko vera podleže brezbrižnosti in nato nevernosti. Lepega dne se duhovnik ali redovnik lahko prebudi brez sleherne substance (817). Tak je seveda pripravljen tudi za najbolj radikalne korake duhovnega dezerterstva. V brodolomu teh gotovosti navadno najprej podleže cenitev deviške čistosti. Danes taki duhovniki ali redovniki navadno niso čisto nič zares občutljivi za tiste nagibe za celibat, kakršnih niso v dobi modernistične krize neredki pripadniki modernističnih smeri, npr. G. Tyrell, prav nič zametali, nasprotno. Tyrell je skozi vse življenje, prav do smrti, slavil celibat kot popolno daritev Kristusu, kot najodličnejšo kraljevsko pot nasproti cilju — upodobiti se po Odrešenikovi podobi, katerega »diákonos« in predstavnik hoče duhovnik postati. Podobno in še neprimerno bolj slavi celibat Teilhard de Chardin. Deviško življenje, pravi, naj se dviga kakor na perutnicah v tisti ljubezni do Boga, ki mora dajati dušo vsemu posvečenemu življenju. Če ta ljubezen ugasne, nujno in v trenutku razpade v prah poslopje cerkvenih naukov in cerkvenih struktur (v: H. de Lubac, L'éternel féminin, Paris 1968, 153). In seveda nastopijo razvaline notranjega življenja. »Edino varstvo zoper to nevarnost iluzije je stalna skrb za to, da človek ohrani (z božjo pomočjo) očarljivo-strastno vizijo Največjega od Vsega« (Teilhard, n. d. 96). (819).

V takó široko zasnovani panorami o duhovništvu ni moglo manjkati tudi vprašanje o **deležnosti žene pri cerkvenih službah**, morda tudi pri duhovništvu. Temu je posvečen ves

četrti odd. (821—854). Tu so odstranjena razna nesporazumljenja, ki se še kar naprej rada širijo tudi med dobromislečimi in z napačnimi svetopisemskimi in drugimi utemeljitvami resnično vsebujejo neko zapostavljanje žene, ali vsaj to morejo. Vendar pa — tako končuje J. L. Acebal, prof. kanonskega prava na salamanški univerzi, pisec razprave — »vse to ne pomeni, da je žena sposobna za duhovništvo, saj se razodetje ne izčrpa v sv. pismu, in smisel tekstov in avtentična veljava pripadata v razlagi cerkvenemu učiteljstvu. Božja beseda je v oblasti cerkvenega učiteljstva, ki je edino deležno varstva Svetega Duha. A po našem mnenju ni potrebno, da bi se izreklo o tej témi; tisto, kar je kaj vredno, je, da postane vprašanje predmet preučevanja, diskutiranja, da se izčrpa sleherni teološki vidik, preden izide kaka izjava, ki bi mogla pogrešiti bodisi v negativnem, bodisi v pozitivnem primeru, zaradi premajhne utemeljenosti ali pa prenagljenosti. Primerno bi bilo, da bi bile hkrati istočasno dane ženskim osebam vse cerkvene funkcije, vključno bogoslužne, za katere so usposobljene na temelju skupnega duhovništva vernikov; dalje da se osvetlijo téme primernosti in možnosti obnovitve diakonis, z obliko in funkcijami v luči naših časov... Jasnost sodbe in prosojnost v teh rečeh, to je potrebno, da ne bo še naprej vladala misel, kakor da je odklanjanje žensk iz duhovniške službe odvisna od antifeminističnih predsodkov in od kulturnih, sociooloških in zgodovinskih razlogov. Samo tako bi se dokopali do uvida, kakšni so tisti teološki razlogi, ki so edino odločilni za problem.«

Zadnji odd. (855—907) pod naslovom **»Prezbiter med sedanjostjo in prihodnostjo«** prikazuje eksistencialnost duhovnikovega poslanstva in njegovo naravnanost na svet ljudi, ki se trajno in tako naglo spreminja.

Razprave inozemskih avtorjev so prevedene v italijanščino. Kdorkoli bo v prihodnje hotel kaj bolj temeljito razpravljati o duhovništvu, ne bo mogel mimo tega obširnega in temeljitega dela. Škoda pa, da ni zadaj abecedno-analitičnega kazala vsebine in tudi ne navajanih avtorjev, kar bi olajšalo uporabo knjige.

A. Strlè

JÜRGEN MOLTMANN, GOTT KOMMT UND DER MENSCH WIRD FREI

Chr. Kaiser V., München 1975, 63 str.

J. Moltmann je znan kot teolog upanja. Za takega se izkazuje tudi v majhnem, a značilnem delu »Bog prihaja in človek postaja svoboden«. Napisano je v obliki petih tez. — V prvi tezi Moltmann zatrjuje, da bo Cerkev prihodnosti prav Kristusova Cerkev, ki pripada samo Kristusu in samo njemu služi. Kajti »Jezus Kristus je temelj, moč in upanje Cerkve. Zato je on tudi razsodnik njenega bivanja in kriterij njene resničnosti. Kristus kliče Cerkev v bivanje in ne Cerkev njega« (37). V tej tezi Moltmann tudi zagotavlja, da bo Cerkev svobodna in se ne bo udinjala nikakršni drugi moči samo tedaj, če bo Kristus njen edini voditelj in bo sprejemala njegovo osvobajajočo sodbo v svoje življenje in oznanjevanje, v svoje služenje in svoje ustanove, tudi v svojo cerkveno »politiko«. Nadalje pravi, da na Cerkev letijo mnogi očitki od zunaj; mnogi so krivični, mnogi pa tudi upravičeni. Kako naj prenovimo in osvobodimo današnjo Cerkev? »Osvoboditev Cerkve ne bomo uresničili s tem, da Cerkev prilagodimo današnjemu svetu, temveč samó s prenovitvijo Cerkve v Cerkev Jezusa Kristusa... Jezus je kritik Cerkve od znotraj« (39).

V drugi tezi poudarja Moltmann novi pridevek, ki gre Cerkvi: svobodo. »Povzetek« (summa) evangelija je namreč svoboda, za katero nas je oprostil Kristus (Gal 5, 1). Jezus sam je oznanjal in živel božjo svobodo medtem, ko je osvobajal ljudi

ponižanja, osamelosti in krivde. Prinesel je božje kraljestvo ubogim, božje veselje žalostnim in božjo pravičnost milosti nepravičnim. S svojo smrtjo na križu je prinesel božjo svobodo od Boga zapuščenim in je uničil moč zla. Po njegovi obuditvi od mrtvih je Bog dal, da je njegovo kraljestvo svobode vdrlo v sredo zgodovine, v sredo njene krivde in trpljenja. Prava krščanska vera je torej osvobajajoča; svobodo razširja na vsa življenjska področja in v svojem upanju osvobaja svet za božje kraljestvo (39).

Glavna misel tretje teze je izražena v stavku: »Cerkev kaže svojo resničnost in svojo svobodo tam, kjer se z vsemi svojimi močmi, naj bo to ob nasprotovanjih ali v trpljenju, zavzema zoper sleherno moč osebnega ali organiziranega zla« (41).

Četrta teza opozarja, da smo poklicani k obhajanju, slavju svobode. Moltmann pravi, da se danes znajo igrati in obhajati slavje samo otroci, umetniki in hipiji ter je današnja evangeličanska Cerkev prepustila preveliko vlogo razumu in skrčila bogoslužje samo na pridigo in molitev. In Moltmann naglaša, da veselje zaradi svobode in trpljenje zaradi neosvobojenega sveta nista kakšno medsebojno nasprotje, temveč spadata skupaj in se obojestransko podpirata. Če bomo krščansko bogoslužje spet sprejemali in umevali kot »osvobajajoče slavje«, bo postalo intermezzo na poti k »slavju brez konca«. (44—47)

Zadnja teza je posvečena ekumenizmu; ta je za Cerkev nekaj nujnega, če hoče biti in nastopati kot ena sáma Cerkev Jezusa Kristusa.

Ciril Sorč

POROČILA

DVA JUBILEJA

Revija Filozofsko-teološkega Instituta Družbe Jezusove v Zagrebu OBNOVLJENI ŽIVOT se je v dveh letošnjih številkah spomnila dveh osemdesetletnikov svojega reda, dveh znanstvenikov in predavateljev, obeh slovenskega rodu: o. Ivana Kozelja in o. Albina Škrinjarja. Ker sta oba vse svoje življenje delovala zunaj Slovenije (čeprav sta seveda posredno, predvsem pa kot vzgojitelja slovenskih jezuitskih teologov vplivala tudi pri nas), sta vendar med nami skoraj neznana. Pridružimo se čestitkam navedene njihove revije vsaj s kratkim pregledom njunega življenja in dela.

* * *

Ivan KOZELJ je bil rojen dne 25. junija 1896 na Olševku pri Kranju. Po študiju v Travniku (Bosna), Innsbrucku, Sarajevu in Louvainu je prejel mašniško posvečenje 24. 8. 1925. Po različnih redovniških službah in doktoratu iz filozofije in teologije na Gregoriani v Rimu (1940) je predaval v Zagrebu filozofijo na redovniškem institutu in na teološki fakulteti. Razen tega je vodil nič koliko duhovnih vaj (tudi v Ljubljani za duhovnike in bogoslovce 1949/50 in 1957).

V letih od 1921 dalje je objavil 77 razprav, člankov, skript in ocen, vendar njegov bibliograf opozarja na nepopolnost tega seznama (prim. Obnovljeni život 31— 1976, št. 3, 283—293).

* * *

Albin ŠKRINJAR, rojen 13. septembra 1896 v Sežani, je študiral gimnazijo v bližnjem Trstu in Gorici, pa tudi v tujini, filozofijo v Innsbrucku in Sarajevu, teologijo pa v Enghienu v Belgiji. Po mašniškem posvečenju 26. avgusta 1923 je študiral biblične vede v Rimu, dosegel tam licenciat (1928) in nato še doktorat iz filozofije in teologije na rimski Gregorijanski univerzi (1930).

Tudi Škrinjar je vse življenje služboval zunaj Slovenije: bil je profesor sv. pisma v Sarajevu in Zagrebu, hoteli pa so ga imeti za profesorja tudi na bibličnem institutu v Rimu. Opravljal je seveda razen tega vrsto drugih redovniških služb.

V njegovi bibliografiji (Obnovljeni život, št. 5, 469—483) je registriranih 94 knjig, razprav, člankov, skript in ocen poleg slovenskih sestavkov iz dijaških let in morda še kakšnih prispevkov v slovenskih revijah. V letih 1927—1971 je objavil veliko razprav tudi v tujih bibličnih znanstvenih revijah, Hrvate in tujce pa je seznanjal s prevodi sv. pisma v slovenščino. Tržaški Slovenci so 1962—1963 izdali slovenski prevod njegovih premišljevanj o Jezusovem življenju, ki so v hrvaškem izvirniku izšli le v ciklostilni tehniki. Njegova Teologija sv. Ivana, ki je tiskana izšla v Zagrebu 1975, pa je razširjena tudi med našimi teologi.

Škrinjarjevo življenje in delo je objavljeno tudi v Slovenskem biografskem leksikonu (zv. 3, 648), o. Kozelj pa bo verjetno moral počakati na Dodatek tega leksikona.

IN MEMORIAM

PATER VIGILIJ ALT

Na praznik Marijinega vnebovzetja 1976. leta je Gospodar življenja poklical k sebi našega profesorja cerkvenega prava, kapucina, doktorja filozofije in kanonskega prava ter advokata Rimske Rote, Vigilija Alta.

Rodil se je 16. maja 1915 na Pobrežju v župniji Sv. Vid pri Ptuju. Po nižji gimnaziji, ki jo je obiskoval v Ptuju, je stopil v kapucinski red. Slovesne zaobljube je napravil 1939. v Škofji Loki, mašniško posvečenje pa je prejel v Ljubljani 7. julija 1940. Naslednje leto je prišel v Rim, kjer je na gregorijanski univerzi 1944. promoviral za doktorja filozofije. Nato je študiral cerkveno pravo in 1947. naredil iz tega doktorat Leta 1949. je postal advokat Rimske Rote. Od 1949. pa do leta 1958. je predaval redovno pravo na Kolegiju sv. Lovrencija.

V Škofjo Loko se je vrnil 1958. Od 1960. do 1964 je bil župnik pri Sv. Jožefu v Mariboru. V Mariboru je bil imenovan za prosinodalnega sodnika, po prihodu v Ljubljano pa za promotorja iustitiae ljubljanske škofije.

Za honorarnega predavatelja za cerkveno pravo na naši fakulteti je bil imenovan 1963., kmalu nato pa izvoljen za izrednega profesorja. Zaradi bolezni se je 1967. leta odpovedal profesuri in 1976. podlegel hudi bolezni raka na onkološkem institutu ljubljanske bolnišnice.

Pater Vigilij je bil tih in resen znanstveni delavec. Njegovi kolegi pripovedujejo, da se je silno marljivo pripravljal na izpite in je bil vedno zaveden Slovenec, zato je tudi izbral za svojo dizertacijo iz filozofije slovenskega filozofa Franca Vebra. Obdelal je vsa Vebrova dela in komentarje o njem, ki so jih napisali Janžekovič, Kovačič, Trstenjak in Ušeničnik. Disertacija nosi naslov: DE LA CONNAISSANCE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE FRANÇOIS VEBER. Publicirana v francoskem jeziku je prav gotovo pripomogla k temu, da je svet boljše spoznal našega filozofa.

Ko je pričel študirati pravo, se je videlo, da je prišel na pravo delovno področje, ki je ustrezalo njegovi naravi in njegovim velikim sposobnostim. Vse to se je pokazalo že v njegovi doktorski razpravi: DE POTESTATE MAGISTRI SPIRITUS AD NORMAN CAN. 588, Rim 1949. Knjiga je pisana po vzorni metodi, zelo pregledno. Vsako poglavje ima pod naslovom točke razdeljene v summarium. V poglavju o veljavnem partikularnem pravu analizira 78 redovniških konstitucij. Vprašanje obravnava najprej zgodovinsko z obsežnim znanstvenim aparatom in dobrim poznavanjem zgodovinskih virov. Nato navaja mnenja avtorjev in interpretira kan 588. v luči veljavnega partikularnega prava. Način v obravnavi je resnično juridičen in s sholastično natančnostjo pojmov pride do zaključka: Magister spiritus est superior imperfecti iuris. Magistro competit potestas dominativa. Magister spiritus caret iurisdictione fori externi. Knjiga obsega 164 strani in je pisana v lepi in lahko razumljivi latinščini. Čeprav obdeluje le majhen izsek iz redovnega prava, je dokazal, da zna precizno znanstveno delati.

Kot profesor je najraje in najuspešneje vodil akademske seminarje. Poleg predavanj in seminarjev, ki so bili po učnem načrtu, je uvedel predavanja iz znanstvene metodologije. Tukaj je pokazal izredno gotovost in spretnost. Sad teh predavanj je njegova:

METHODOLOGIA. Uvodne besede knjigi je napisal dekan pravne fakultete na gregorijanski univerzi Rajmund Bidagor, ki med drugim pravi: »Opus suum instruxit non so-

lum exquisito apparatu, verum etiam magno humanitatis et caritatis sensu, adeo ut statuere non posses quid magis in eo admireris: aut ingenius auctoris et eruditionem aut illius magnanimitatem benignitatemque.«

Knjiga je vzor metodičnega dela. Ima predgovor, uvod, jedro v treh poglavjih in sklep. V uvodu govori o potrebi študija na splošno, nato o potrebi študija kanonskega prava in o koristnosti vodnika. Prvo poglavje govori o metodi učenja, drugo o metodi znanstvenega dela, zlasti pisanja teze, tretje pa o metodi poučevanja. V dodatku je razprava o dolžnostih branilca vezi ter praktični zgledi in iure et in facto. Nekaj malega je tudi dodal o sposobnosti za zakon in o veljavnosti spregledov za zakon.

Znanstveno delo, v katerem navaja nadvse izčrpno sočasno slovstvo odlikuje tudi prefinjen čut za psihologijo in asketično prizadevanje. To je knjiga, po kateri še danes zelo radi segamo.

Največ vztrajnosti, potrpežljivosti in požrtvovalnosti je pater Vigilij pokazal pri ustanovitvi in urejanju revije za redovniško pravo: JUS SERAPHICUM. Ker je zanimanje za študij prava že takrat vidno pešalo, je imela revija pomembno vlogo pri širjenju zanimanja za redovniško pravo. Njegov pomemben sestavek je:

DE NATURA IURIDICA COLLEGII INTERNATIONALIS S. LAURENTII A BRUNDISIO IN URBE. Članek ima tri poglavja. V prvem obravnava vprašanje, kdaj postane redovna hiša domus religiosa, katera je formata in kaj je domus filialis. V drugem poglavju razpravlja o kapucinskih hišah, ki so conventus ali hospitia. V tretjem obravnava statute kolegija in dokazuje, da je rektor kolegija potestate ordinaria superioris localis praeditus. Opiše tudi kratko zgodovino kolegija ter navaja literaturo.

Najobsežnejše njegovo delo pa je gotovo:

ENCHIRIDION DE STATIBUS PERFECTIONIS izdan v Rimu 1949. Delo je izšlo anonimno, kot izdaja sv. kongregacije za redovnike in svetne ustanove. Prinaša indeks dokumentov po hierarhičnem redu: apostolske konstitucije, dekretale, enciklike, apostolska pisma, mutu proprije, dekrete, nato dokumente vesoljnih in partikularnih koncilov, akte rimske kurije, instrukcije, cirkulare, pisma, resolucije, deklaracije odpise in odgovore. Zbral je tudi dokumente iz Gratianovega dekreta, dekretalov in Zakonika cerkvenega prava. Ves ta izbor je kronologičen, na koncu pa ima alfabetski indeks dokumentov in stvarni indeks.

Vsa navedena dela kažejo, da je bil p. Vigilij resen znanstvenik in razgledan strokovnjak na področju cerkvenega prava. Zato je bil primerna osebnost za svetovalca Rimske Rote. Zaupali so mu v reševanju zapletene primere, ki jih je odlično reševal. Tudi to je zahtevalo mnogo časa in dela ter mu dalo možnost, da je bil tudi na področju cerkvenega zakonskega prava odlično podkovan.

Kdo bi mogel presoditi, koliko pravd je šlo skozi njegove roke, ko je bil advokat Rimske Rote? Koliko truda je bilo vloženega v njegova predavanja v Rimu in Ljubljani? Z gotovostjo pa o njem lahko rečemo, da vsa njegova dela razodevajo tudi ljubezen do Cerkve in redovniškega stanu. O p. Vigiliju lahko mirno zapišemo: dilexit Ecclesiam, zato bo gotovo Gospodar Cerkve njegovo bogato plačilo.

Stanko Ojnik

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Marijan Smolik 445 **Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga**
Kroatische unrd slovenische Kirchenordnung
Les rituels protestants en langue croate et slovène

France Dolinar 462 **Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina**
Die Pastoraltätigkeit des Bischofs von Ljubljana Karl Johann Graf von Herberstein
L'activité pastorale de l'évêque de Ljubljana Mgr. Charles-Jean comte de Herberstein

Jože Krašovec 482 **Stilistika antiteze in izkustvo ničnosti pri Pridigarju**
Stilistik der Antithese und die Erfahrung der Nichtigkeit im Buche Qohelet
Le style antithétique et l'expérience de la vanité de toutes choses chez Qohélet

Anton Strle 492 **Bistvo službenega duhovništva**
Das Wesen des Amtspriestertums
L'essence du sacerdoce ministériel

Stanko Ojnik 506 **Ustavne prvine katoliške Cerkve**
Verfassungselemente der kath. Kirche
Les éléments constitutionnels de l'Eglise catholique

Vinko Bevk 520 **Kdo je ordiniral redovnike?**
Von wem waren die Ordensleute ordiniert?
Qui conférait les ordres sacrés aux religieux?

Pregledi (Conspectus) 541 **Če teologija »olajšuje ladjo, ki je na morju zašla v stisko« (A. Strle)**
551 **Za resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve (A. Strle)**
556 **Psihološke preiskave in pravica človeške osebnosti (Documentation catholique)**

Dokumenti (Documenta) 559 **Temeljne družbene vrednote in človekova sreča (Škofovska konferenca ZRN)**

Ocene (Recensiones) 565 **Y. Congar: Un peuple messianique (A. Strlè)**
570 **Dizionario degli Istituti di Perfezione (Fr. Oražem)**
572 **Gino Concetti (dir.): Il prete per gli uomini d'oggi (A. Strle)**
576 **Jürgen Moltmann: Gott kommt und der Mensch wird frei (Ciril Sorč)**

Poročila 578 **Dva jubileja (Marijan Smolik)**

In memoriam 579 **Pater Vigilij Alt (Stanko Ojnik)**