

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 51

LETO 1991 / ŠTEVILKA 3—4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- A. Pirš POMEN DOGMATIČNEGA NAČELA
V. Škafar VOGRINOVA »PASTIRNA«
V. Papež NARODNE MANJŠINE
B. Košir ŠKOFOVSKE KONFERENCE
J. Krašovec FILOZOFSKO-TEOLOŠKI RAZLOGI ZA ODPUŠČANJE
B. Lujić BIT STAROZAVJETNE BERIT
S. Večko POJEM ZVESTOBE V STARI ZAVEZI
M. Peklaj KRŠČANSKA RAZLAGA STARE ZAVEZE
F. Rozman NOVOZAVEZNA ETIKA

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

Izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Slovenija

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana

Naslov uprave: Družina—Bogoslovni vestnik, Cankar-
jevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Slovenija

Letna naročnina: 480 SLT, posamezna številka 120
SLT, za inozemstvo 45 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava slovenskega
katoliškega tednika Družine — Bogoslovni vestnik,
Cankrajevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro
račun: 50100-620-107-05-1010115-735329, DRUŽINA,
Ljubljana; naročnino iz tujine nakazujte na devizni
račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55,
DRUŽINA, Ljubljana, Slovenija.

Tisk: Družina, Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis

Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Slovenija, Director res-
ponsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, Ljubljana,
Slovenija.

Typographia: Družina, Ljubljana, SLO

Andrej Pirš

Pomen dogmatičnega načela

Boj za dogmatično načelo se je sprožil znotraj anglikanske Cerkve v prvi polovici 19. stol. Vedno bolj so se širile liberalne ideje. 14. julija 1833 je imel John Keble na univerzitetni prižnici v Oxfordu govor z naslovom »Narodni odpad«. ¹ Pod odpadom je Keble umeval liberalizem, za katerega je bilo značilno antidogmatično načelo.

V ta boj se je vključil tudi J. H. Newman (1801—1890). Liberalizem je hotel, naj vsakdo sam določa, kaj naj veruje in kaj ne. Seveda je takšen nazor nasproten bistvu razodetja. ² Antidogmatično načelo je pomenilo nezvestobo izročilu na račun tedaj modernih protestantskih liberalnih idej. Newman je spoznal, da je treba reševati same temelje vere.

Že dolgo pred začetkom javne obrambe dogmatičnega načela se je Newman zavedal njegovega pomena. Že njegovo prvo spreobrnjenje v 15. letu starosti je bilo povezano s sprejemom dogmatičnega načela. ³ Prav v obrambi dogmatičnega načela je ob študiju cerkvenih očetov in ob ravnanju anglikanske Cerkve prišel do spoznanja, da je dogmatično načelo bolj zavarovano v rimski Cerkvi kakor v anglikanski. ⁴ Ko je dokončal svojo knjigo o razvoju dogem, je vstopil v katoliško Cerkev. ⁵ Ob neustrašenem boju za dogmatično načelo je uvidel, da ima na izbiri samo dvoje. Sam opisuje tedaj nastali položaj ali—ali z naslednjimi besedami: »Rekel sem že, da sem imel na izbiri samo dvoje: ali pot v Rim, ali pot v ateizem. Anglikanizem je postaja na pol poti proti eni strani in liberalizem na pol poti proti drugi strani.« ⁶ Newman je videl, da vodi dogmatično načelo v katoliško Cerkev, protidogmatično načelo pa v ateizem. To je tudi povsem logično. Leon XIII. je v svojih okrožnicah »Immortale Dei« (1885) in »Libertas« (1888) jasno pokazal, da je vir liberalizma naturalizem in racionalizem ter s tem popolna avtonomija. ⁷

Znotraj katoliške Cerkve se je vprašanje dogmatičnega načela zaostriло s pojavom modernizma. Modernisti so verske resnice umevali kot čiste simbole ali kvečjemu navodila za naše praktično ravnanje. ⁸

Leta 1910 je Pij X. za celotni kler, zaposlen v dušnem pastirstvu ali pri pouku, zahteval prisego, ki vsebuje odklonitev vseh bistvenih modernističnih zmot v razodetju in izročilu. V protimodernistični prisegi so duhovniki med drugim prisegli: »Iskreno sprejemam nauk vere, ki od apostolov po pravovernih cerkvenih očetih v vedno istem smislu in istem pomenu prihaja prav do nas. Zato povsem zametam krivoversko izmišljotino o razvoju dogem, ki bi iz enega pomena prehajal v drugega, drugačnega, kakor pa je tisti, kakršnega je Cerkev prej imela v mislih. Prav tako zametam vsako zmoto, ki hoče božji zaklad, izroččen Kristusovi

nevesti zato, da bi ga zvesto ohranjala, nadomestiti s filozofsko iznajdbo ali s takšno stvaritvijo človeške zavesti, ki jo je polagoma izoblikovalo človeško prizadevanje in ki naj bi bila dovršena v prihodnosti z neomejenim napredkom« (SVC 64). V tej protimodernistični prisegi je lepo nakazana meja med pravim in nepravim razvojem dogem. To mejo določa vedno isti smisel in isti pomen nauka vere. Odprava te razmejitve pomeni hkrati zanikanje dogmatičnega načela.

Ponovno se je vprašanje o dogmatičnem načelu znotraj katoliške Cerkve pojavilo in postalo zelo aktualno po drugem vatikanskem koncilu.

Namen te razprave je pokazati smiselnost in potrebnost dogmatičnega načela tudi danes.

I. POGOJI ZA UMEVANJE DOGMATIČNEGA NAČELA

Na odpor zoper dogmatično načelo vpliva med drugim gotovo tudi novodobna filozofija. Zlasti pri Heglu je tako, da bit in čas vedno bolj sovpadata. Nekaj je resnično samo v določenem času. Tako katolištvo kakor protestantizem sta bila zakonita v svojem času. Ko se izteče njun čas, nastopi druga resničnost. Resnica je pri Heglu funkcija časa. Resnica ni preprosto resnica, ker tudi za resnico ni značilno, da bi preprosto bila. Resnično je nekaj samo za določen čas, ker to spada k resnici. Resnico pogojujeta čas in zgodovina. Kar je bilo včeraj resnično, je potrebno danes odstraniti. Podobno zgodovinsko pogojenost resnice zagovarja tudi marksizem. Tudi marksizem v vsakem obdobju na novo postavlja kriterije resničnosti.⁹ Takšno idealistično-marksistično gledanje seveda dogmatično načelo izključuje. Žal se danes tudi nekateri teologi ravnaajo po načelu: *Veritas filia temporis*.¹⁰

Prvo vprašanje, na katero je potrebno odgovoriti, se glasi: Ali sploh obstaja objektivna, za vse čase veljavna resnica? Nič manj ni pomemben odgovor na drugo vprašanje: Kako človek spozna resnico? In končno se pojavi logično še tretje vprašanje: Kje ima človek jamstvo in gotovost, da je resnico spoznal pravilno? To so vprašanja, na katera bomo skušali vsaj bežno odgovoriti v prvem delu sestavka.

a) Vprašanje o spoznanju resnice

Približno tako staro kakor človeštvo je vprašanje o izvoru resnice. Ali more človek resnico samo spoznati ali pa jo morda tudi ustvarja? To je problem, ki se je pojavil že pri skušnjavi prvega človeka. »Odprle se vama bodo oči in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo« (1 Mz 3,5). Globlja analiza pokaže, da je skušal hudobni duh prepričati človeka, da more ne le spoznati dobro in hudo, marveč tudi sam določati dobro in hudo. Skratka, da more sam krojiti resnico o dobrem in hudem in sploh resnico. Tu se srečujemo s prvim pojmovanjem spoznavanja resnice.

Drugo pojmovanje pa priznava objektivno resnico, kateri se more človek bolj ali manj približati in se ji je dolžan podrediti.

Ti dve gledanji na resnico sta bili bistvo spora med Sokratom in sofisti.

V novodobnem razmišljanju pa je Bacon uzakonil krščanstvu povsem nasprotno gledanje z načelom: »*verum quia factum*«. Ponovno začne človek obvladovati resnico. S tem je resnica skrčena na področje končnih potreb, interesov in namenov. Ni več nekaj brezpogojno obveznega.¹¹

Obnova spoznavoslovja (gnozeologije) in metafizike je predpogoj za spremembo dogmatičnega načela in sploh za plodno in učinkovito teologijo.¹²

Sprašujemo se, kako naj bi kar najpopolneje spoznali Boga, človeka in svet.

Dostop do resnice nam je omogočen prek dveh virov. Prvi je naravno človekovo spoznanje, drugi pa razodetje. Z njunim medsebojnim odnosom sta se ukvarjala zadnja dva koncila. Prvi vatikanski koncil govori o tem vprašanju v dogmatični konstituciji »Dei Filius«, drugi vatikanski koncil pa v dogmatični konstituciji o božjem razodetju. Zadevni nauk obeh koncilov je v kratkem tale: 1. Človek more tudi z naravnim razumom iz stvarstva spoznati Boga. 2. Vendar morejo le s pomočjo božjega razodetja vsi z lahkoto, s trdno gotovostjo in brez kake primesi zmote spoznati to, kar v božjih rečeh človeškemu razumu samo po sebi ni nedosegljivo (SVC 28; BR 6). 3. V svoji nedoumljivi dobroti nam je Bog razodel tudi to, kar presega človeški razum. 4. Končno oba koncila poudarjata, da med obojnim spoznanjem ni nasprotja, pač pa medsebojno dopolnjevanje. Tako so bila odstranjena skrajna stališča racionalizma na eni strani in fideizma na drugi strani.¹³

Čeprav med naravnim in nadnaravnim spoznanjem ni nasprotja, pa je potrebno upoštevati, da je luč nadnaravnega razodetja močnejša, jasnovidejša, obvarovana vsake zmote in daleč presega človekove zmožnosti. Kljub vsej omejenosti pa more človek tudi v moči svojega naravnega razuma marsikaj spoznati.

Ob vprašanju resnice priskoči k sreči na pomoč razodetje, ki odkriva najglobljo vsebino resnice. Že Pilat je Jezusu zastavil vprašanje: »Kaj je resnica?« (Jn 18,38). Vemo, da je Jezus sebe razglasil za pot, resnico in življenje (prim. Jn 14,6). V Kristusu, ki je hkrati srednik in polnost razodetja, nam sije najgloblja resnica o Bogu in človekovem odrešenju (prim. BR 2). Vprašanje resnice je tako najtesneje povezano s kristologijo in W. Kasper meni, da je kriza kristologije povezana s krizo dogmatičnega načela.¹⁴

Vemo pa, da mora kristocentrični vidik vedno biti dopolnjen s trinitaričnim vidikom. Takšno gledanje je utemeljeno v samem Sv. pismu. »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9). »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30). »In jaz bom prosil Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice« (Jn 14,16s). »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jn 16,13). »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26).

Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave (prim. BR 2). To naravnega spoznanja nikakor ne uničuje, pač pa potrjuje, dopolnjuje in presega.

Potrebno je, da se nekoliko zaustavimo pri nadnaravnem razodetju.

b) Razodetje in njegovo ohranjanje

»Kristus je hkrati srednik in polnost vsega razodetja« (BR 2). »Pred drugim Kristusovim prihodom ne moremo pričakovati nikakršnega novega javnega razodetja« (BR 4). Nastane vprašanje, kako po Kristusovi smrti in vstajenju prihaja človeštvo do spoznanja razodetja.

Da bi božje razodetje ostalo za vedno neokrnjeno in bi prihajalo do vseh narodov, je poskrbel Kristus sam, in sicer je v ta namen ustanovil Cerkev (BR 7). Apostol Pavel označuje Cerkev kot »steber in temelj resnice« (1 Tim 3,15).

Drugi vatikanski koncil povezuje zapisano in izročeno božjo besedo kar najtesneje z živim cerkvenim učiteljstvom. »Jasno je torej, da je vse troje — izročilo, Sveto pismo in cerkveno učiteljstvo — po premodrem božjem sklepu tako med seboj povezano in združeno, da ni enega brez drugega in da vse skupaj, vsako na svoj način ob delovanju enega Svetega Duha, učinkovito prispeva k zveličanju duš« (BR 10).

Brez povezave z živim cerkvenim učiteljstvom se torej postopoma razblini tako Sv. pismo kakor izročilo in s tem Kristusovo razodetje. Živo cerkveno učiteljstvo je torej pogoj za ohranjanje neokrnjenosti božjega razodetja.

c) Cerkveno učiteljstvo

Zanimivo je obravnaval odnos med teologijo in cerkvenim učiteljstvom kardinal Ratzinger v svojem predavanju, ki ga je imel 14.4.1986 v Torontu v Kanadi.¹⁵ Opozoril je na dejstvo, da v teologiji ne odločajo samo razumski argumenti, ampak se mora tudi teolog podrediti Cerkvi in njenemu učiteljstvu. Tudi teolog, in sicer še posebno on, mora sprejemati dogmatično načelo in nezmotnost cerkvenega učiteljstva. Da to dvoje spada skupaj, je jasno videl že Harnack. Upravičeno je trdil, da se je brez nezmotnega cerkvenega učiteljstva potrebno odpovedati tudi dogmatičnemu načelu.¹⁶ Dejal je, da dogma brez nezmotnosti ne pomeni nič.¹⁷

Avtoriteta cerkvenega učiteljstva omogoča spoznavanje polnosti resnice. Cerkveno učiteljstvo je obdarovano s posebno pomočjo Svetega Duha. Evangelist Janez povezuje milost in resnico. Oboje je prišlo po Jezusu Kristusu (Jn 1, 17). Nadnaravna resnica je hkrati tudi milost, in to utemeljuje povezanost resnice z delovanjem Svetega Duha ter potrebnost cerkvenega učiteljstva. Sveti Duh namreč skrbi, da ostaja v Cerkvi vedno ista resnica, ki so jo apostoli sprejeli od svojega Učenika.¹⁸ Pri tem pa se moramo zavedati, da vprašanje dogme oziroma dogmatičnega načela ni prvenstveno vprašanje avtoritete, pač pa vprašanje resnice. Avtoriteta je samo pogoj, cilj pa je resnica.¹⁹

Dogmatično načelo je mogoče sprejeti samo znotraj prave ekleziologije. Zgolj sociološko gledanje na Cerkev izključuje dogmatično načelo. Teološko povsem neutemeljena je krlitica: Jezus da — Cerkev ne. Brez Cerkve bi vendar ničesar ne vedeli o Jezusu.²⁰

Dogmatično načelo začnemo sprejemati šele tedaj, ko začnemo gledati na Cerkev kot na zakrament. Tudi cerkveno učiteljstvo ima neke vrste zakramentalno strukturo. Predstavniki cerkvenega učiteljstva (papež in škofje, kolikor so povezani s papežem) imajo namreč posebno pomoč Svetega Duha, ki ne izvira iz njihovih naravnih zmožnosti, marveč jim je dana za izpolnjevanje njihovega poslanstva.

2. MESTO DOGMATIČNEGA NAČELA

Ko govorimo o dogmatičnem načelu, se moramo nekoliko zaustaviti pri verskih resnicah. Pomembno je, da nanje ne gledamo osamljeno kot na skupek abstraktnih stavkov. Pozorni moramo biti na njihovo vsebino, ki je vedno povezana z odnosom do osebnega Boga. Nanje moramo gledati z očmi svetnikov, to je v okviru zaveze med nami in Bogom. Šele v povezanosti z vero, ljubeznijo in svobodo dobijo verske resnice svojo življenjsko vrednost in pomen.

a) Dogmatično načelo in verske resnice

Pod pojmom dogmatično načelo pojmujeemo zmožnost in dejansko spoznanje objektivne resnice o Bogu in s tem o človeku ter svetu. Sprejeti dogmatično načelo pomeni sprejeti dejstvo, da obstaja objektivna resnica, ki se ji moram podrediti. Hkrati pa seveda dogmatično načelo vključuje sprejem verskih in nravnih resnic.

Versko resnico razumemo v tistem pomenu, ki ga je določil I. vatikanski koncil: »Z božjo in katoliško vero je torej treba verovati vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev bodisi s slovesno odločitvijo bodisi z rednim in vesoljnim učenjem predlaga za verovanje kot od Boga razodeto« (SVC 34).²¹

Beseda »dogma« nima od vsega začetka enoumnega pomena. Najprej je potrebno razlikovati tri pomenske smeri, ki jih izraža beseda »dogma«. V Doklerjevem grško—slovenskem slovarju najdemo naslednje slovenske izraze: mnenje, misel, načelo, sklep, naredba, povelje, verska resnica (zapoved). Zastopani so trije vidiki izraza, in sicer juridični, filozofski ter verski. V juridičnem pomenu pomeni »dogma« sklep, naročilo, odlok. V filozofskem pomenu je stikom dogma pomenila mnenje, nauk, temeljno misel. Imamo še krščanski pomen dogme, ki je doživljal svoj razvoj. Origen izrečno govori o božjih dogmah, ki se razlikujejo od človeških naukov. Kasneje z izrazom »dogma« niso označevali samo krščanskega nauka, ampak tudi cerkvene in koncilske odredbe. Pri Krizostomu že nastopajo cerkvene dogme v nasprotju s filozofskimi dogmami. Kot strokovni izraz za dokončno obvezno cerkveno učenje se je začel uporabljati šele v 19. in 20. stoletju v cerkvenih dokumentih.²²

Danes so nekateri začeli mešati teološki in filozofski pomen izraza »dogma«. To je neutemeljeno. Beseda »dogma« (verska resnica) je dobila svoj dokončni pomen v cerkvenem izrazoslovju in to je treba ohraniti, drugače se vnaša sama nepotrebna zmeda, ko kdo dokončno veljavne verske resnice skuša prikazati samo kot mnenje.

Cerkev je dejansko že od vsega začetka vsebinsko uporabljala »dogme« v tistem pomenu, ki ga je ta izraz dobil na I. vatikanskem koncilu. Vsebina današnjega pojma »dogma« ali »verska resnica« je zajeta v svetopisemskih izrazih: resnica, kerigma, nauk, člen vere.²³ V vsakem od teh izrazov so različne vsebinske prvine, ki jih je kasneje prevzel izraz dogma. Reči pa je treba, da izraz dogma z nobenim od omenjenih pojmov povsem ne sovпада.

V novi zavezi se izraz dogma uporablja samo petkrat, a že tu zasledimo nastavke obvezujočega pravila za vero in nravnost ter povezanost dogme z izročilom.²⁴

Svoj pomenski razvoj ni doživel samo pojem »dogma«, ampak tudi mnogi drugi pojmi, in to zelo pomembni; tako npr. »homoousios« ter »transsubstantiatio«.

Tudi glede pojma »dogma« (verska resnica) velja v nekem pogledu to, kar je rekel Pavel VI. v okrožnici *Mysterium fidei* glede transsubstanciacije: »Pravila govorjenja, katerega je uvedla Cerkev v dolgem naporu stoletij ne brez pomoči Svetega Duha in ga potrdila z oblastjo koncilov, tistega pravila, ki je pogosto postalo geslo in prapor prave vere, se je treba zvesto držati; in naj se ga nihče samovoljno ali pod pretvezo nove znanosti ne drzne spreminjati.«²⁵

b) Razvoj dogem

Dogma je nekaj trdnega, čvrstega, nespremenljivega. Vendar pa opažamo tudi neki razvoj. Ob študiju cerkvenih očetov se je s to dvojnostjo soočal zlasti J. H. Newman. 14 let pred izidom Darwinove knjige »Origin of Species« je Newman v knjigi »Essay on the Development of Christian Doctrine« pojasnil razliko med učenjem prvotne Cerkve in učenjem v 19. stoletju. Razlika je enaka kakor med otrokom in odraslim. Newman je razvil sedem pragmatičnih kriterijev za razlikovanje med zakonitim in napačnim razvojem.²⁶ Videl je, da je resnica kakor živ organizem, ki se sicer razvija, a ostane vedno istoveten.

Harmonijo med istovetnostjo in rastjo je morala braniti kongregacija za nauk vere, in sicer v svoji izjavi glede katoliškega nauka Cerkve zoper nekatere današnje zmote, z dne 24. junija 1973. V točki 20 je rečeno: »Pomen dogmatičnih obrazcev sam ostane v Cerkvi vedno resničen in istoveten s samim seboj, tudi če je deležen večje osvetlitve in popolnejšega umevanja. Verniki morajo torej odklanjati mnenje, ki ga je mogoče povzeti takole: dogmatični obrazci (ali nekatere vrste teh obrazcev) resnice ne morejo določno izražati, ampak so samo spremenljiva približevanja resnici, ki jo na neki način popačijo ali predrugačijo; in ti obrazci le na določen način izražajo resnico, ki jo je treba stalno iskati s pomočjo omenjenih približevanj. Kdor se oklene takšnega mnenja, ne ubeži dogmatičnemu relativizmu in popači pojem nezmotnosti Cerkve, pojem, ki se nanaša na resnico, katero je treba določno učiti in se jo držati.«²⁷

Usodna napaka nekaterih je v tem, ker so mislili, da Cerkev more in celo mora preklicevati svoja nepreklicno izrečena spoznanja. Niso uvideli, da je možno samo dopolnjevanje, nikoli pa nasprotovanje v razvoju dogem.

c) Pluralizem in pluralnost

W. Kasper upravičeno zatrjuje, da je za obnovitev priznavanja dogmatičnega načela temeljnega pomena vsebinsko razlikovanje med pluralizmom in pluralnostjo.²⁸ Izrazoslovje ni še povsem ustaljeno, zato je potrebno pri vsakem avtorju posebej ugotoviti, kaj dejansko misli pod izrazom pluralizem. Veliko večja jasnost je v nemškem kakor pa v romanskem jezikovnem območju. Balthasar, Ratzinger, Kasper, Krenn, Scheffczyk in ostali teologi dosledno razlikujejo med pluralizmom in pluralnostjo. To razlikovanje je vpeljano tudi v slovenščini. Manj jasnosti pa je v romanskem jezikovnem območju. To različnost je potrebno imeti jasno pred očmi, da ne vnašamo v slovenski prostor nepotrebne zmede ob črkarskem prevajanju iz romanskih jezikov.

Tukaj uporabljamo pluralizem v pomenu, ki je ustaljen v nemščini in slovenščini, tj., da vsakdo misli, kar hoče, ne da bi se oziral na objektivno stvarnost. Tak pluralizem na področju teologije (kaj šele vere) razbija od Boga utemeljeno enoto resnice. To je v bistvu liberalizem, zagovarjanje popolne človekove avtonomije.

Izraz »pluralizem« je doživiljal pomenski razvoj. Beseda se je porodila ob koncu prejšnjega stoletja v Angliji, in sicer na politično socialnem področju. Tedaj se je uveljavilo mnenje, da je država samo ena od skupnosti in da nad človekom nima nobene poslednje avtoritete. Takšno pojmovanje pluralizma je bilo naperjeno zoper absolutizem države in v obrambno človekove osebne svobode. Po drugi svetovni vojni se je po izkustvu totalitarizma tudi srednja Evropa začela navduševati za pluralizem.²⁹ Tako pojmovan pluralizem je sredstvo, s pomočjo katerega se ljudje borijo zoper napačne totalitarizme vseh vrst. More pa biti v družbi teženje po pluralizmu včasih tudi škodljivo, in sicer tedaj,

ko so zagovorniki pluralizma izven meja objektivne resnice. Nekateri tudi v družbi umevajo pluralizem v tem pomenu, da vsakdo zagovarja in dela, kar hoče, ne da bi upošteval objektivno resnico. Tedaj je povsem upravičeno mnenje psihologa A. Gorresa ter sociologa P. L. Bergra, ki trdita, da je sprejemanje pluralističnega načela usodno tudi za gospodarsko življenje. Veselemu vzklikanju teženja po pluralistični družbi je potrebno danes po njenem mnenju pristaviti tudi stavek, ki temelji na dejstvu: »Zaradi pluralizma tudi trpimo.«³⁰ Celo razpravljanje o političnem pluralizmu je pokazalo, da to vodi v indiferentizem (ravnodušnost, brezbriznost) do splošno obvezujoče resnice.³¹ Pokazalo se je, da mora vsak pluralizem upoštevati vsaj minimalno soglasje glede vrednot, da neka družba sploh more dalj časa obstajati. Moderne pluralistične družbe so prišle v tak položaj, da ne morejo utemeljiti vrednot in do o njih ni nikakršnega soglasja.³²

Totalitarni sistemi uporabljajo napačno umevano »dogmatično načelo«, in sicer tako, da absolutizirajo svoje zmotne trditve. Že v Angliji je sprožil Laskis proces enačenja med Cerkvijo in državo.³³ Takoj vidimo, da je pri govorjenju o dogmatičnem načelu in pluralnosti treba jasno razlikovati med Cerkvijo in državo, drugače bi za Cerkev veljale iste omejitve kakor za državo.

Na teološkem področju je pluralizem sam v sebi protisloven in vodi v uničenje. Povsem nekaj drugega pa je pluralnost. Ta se podreja objektivni resničnosti in znotraj tega okvira je prostran prostor zakonite različnosti.

Cerkveni očetje govorijo o simfoniji, usklajenosti, ubranosti.³⁴ Zakonita je torej taka različnost ali pluralnost, ki je usklajena s celoto. V orkestru so različni instrumenti, a vse mora izzveneti v ubrano simfonijo.

Pluralnost pomeni obogatitev resnice. Že Origen je večkrat dejal, da bi morale biti znotraj Cerkve mnoge šole in stališča, da bi se v njih mogla izraziti polnost Logosa v človeški obliki.³⁵

Ko govori 2. vatikanski koncil v posebnem odloku o katoličanih vzhodnih Cerkva, poudarja, »da različnost v Cerkvi ne le da ne škoduje njeni edinosti, ampak jo še bolj razodeva« (VC 2).

Ob vprašanju pluralizma in pluralnosti se je zaustavila tudi izredna škofovska sinoda ob 20. obletnici drugega vatikanskega koncila. V končnem poročilu, ki so ga sprejeli sinodalni očetje, je med drugim rečeno: »Kakor je pravo bogastvo mnogovrstno in prinaša s seboj polnost, tako je mnogovrstna tudi prava katoliškost. Pluralizem pa, ki se v njem postavljajo drugo ob drugo nasprotujoča si stališča, vodi v razsulo, v izgubo lastne identitete.«³⁶

Resnica, stvarnost, razodetje je mejnik med pluralizmom in pluralnostjo. Že od prvih časov dalje so pluralizem in pluralnost razmejevali z izobčenjem. Pluralnost je znotraj katoliškega okvira. To je zakonita različnost, ki je na antropološkem področju utemeljena tudi v enkratnosti in neponovljivosti človeške osebe. Pluralizem pa je možen samo na področju herezije, kjer se izgubi čut za vesoljnost, katoliškost. V končnih posledicah vodi pluralizem v sekularizirano obliko politeizma.³⁷

č) Vera in dogmatično načelo

Vera zajema in giblje celotnega človeka.³⁸ Definicijo vere podaja 2. vatikanski koncil v dogmatični konstituciji o božjem razodetju. »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni poslušnost vere. Z njo se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu se Bogu izkaže popolno pokorščino razuma in volje in tako prostovoljno pritrdi njegovemu razodetju. Da pride do take vere, je potrebna

predhodna in pomagajoča milost ter notranja podpora Svetega Duha, ki naj nagiblje srce in ga obrača k Bogu» (BR 5). Pomembne so vse štiri prvine vere: pokorščina razuma, pokorščina volje, svoboda in božja milost.

Vere ne moremo enačiti z zgolj razumskim sprejemanjem verske resnice (dogme). Kakor smo že omenili, je verska resnica v strogem pomenu tisto, kar je Cerkev na področju vere in nravnosti določila kot dokončno obvezujoče.

Verska resnica je v službi žive vere. Omogoča, da človek »ne hodi v temi, marveč ima luč življenja« (Jn 8,12). Jamči, da se nismo oprijeli izmišljenih bajk (1 Pt 1,16). Daje gotovost, da naše življenje ne temelji na spremenljivih hipotezah, ampak na trdni resničnosti. Je objektivno merilo, s katerim moremo presojudati, ali je naša pot k Bogu prava. Verske resnice so nekakšen smerokaz. Pri tem moramo imeti pred očmi misel sv. Tomaža: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.«³⁹ Dejanje verujočega se ne konča pri izrazu, ampak pri stvari. Namen verskih resnic je torej, da nas povezujejo z živim Bogom. Če bi se zaustavili samo pri izrazih in pri tem izgubili stik z Bogom, bi prišlo do usodne ločitve med dogmo in vero. Ostal bi samo še dogmatizem.

d) Dogmatično načelo in ljubezen

Apostol Pavel lepo povezuje dogmatično načelo in ljubezen: »Veritatem autem facientes in caritate crescimus« (aletheuontes de en agape) (Ef 4,15). Izvirnik lepše izraža medsebojno povezanost, kakor pa slovenski prevod, ki se glasi: Živimo iz resnice in iz ljubezni (da bomo v vsakem pogledu rasli vanj, ki je glava, Kristus). Tudi v slovenščini pa je zelo jasno mesto v Gal 5,6: »Vera, ki deluje po ljubezni.«

Resnica brez ljubezni postane šovinistična, netolerantna in nasilna (totalitarnistična). Ljubezen brez resnice pa je slepa in nespametna in kot taka nevredna človeka.⁴⁰ Ljubezen brez resnice se sprevrže v sentimentalizem. Oropana je svojega bistva. Prav tako pa resnica brez ljubezni.

Usodne posledice razkola med resnico in ljubeznijo so se pokazale zlasti ob pojmu »dialog«. Na široko je odprl vrata dialogu Pavel VI. s svojo programsko okrožnico *Ecclesiam suam*, a ravno v tej okrožnici je zelo poudarjena neločljiva povezanost med ljubeznijo in resnico. Kasneje so začeli nekateri resnico in ljubezen vse bolj ločevati in so tako napravili resnico neučinkovito in ljubezen nerealno. Pravi dialog je že sam na sebi znamenje ljubezni. Kaže, da sem z nekom pripravljen stopiti v stik, priznati njegove pozitivne vrednote in sprejeti resnico, ki mi jo posreduje drugi. Samo tako ostaja dialog res dialog, drugače se spremeni v monolog.⁴¹

Pavel VI. je naročal teologom, naj bodo v medsebojnem odnosu prežeti z ljubeznijo in naj hkrati z vsem srcem hrepenijo po resnici. Njegove besede veljajo tudi na splošno za vse medčloveške odnose: »Trebja je imeti duha ljubezni, ki nas nagiba k temu, da ravnamo v odnosu do drugih tako, kakor želimo, da bi drugi ravnali z nami, in da kar najbolj hrepenimo po tem, da bi se skupno veselili popolne resnice Jezusa Kristusa.«⁴²

V troedinem Bogu samem se na popoln način povezujeta ljubezen in resnica. Tudi človek je poklican, da ta dva vidika vedno bolj povezuje, ne pa ločuje.

e) Dogmatično načelo in svoboda

Svoboda spada k bistvu vere (gl. BR 5). Ker pa je dogmatično načelo povezano z vero, je razumljiva povezava resnice in svobode. Liberalizem je to povezanost razbil.⁴³ V novejšem času pa se je celo med nekaterimi katoličani tako

zelo zameglila ta povezanost, da so se začeli spraševati, ali posredovanje evangelija ni celo nasilje nad svobodo drugače mislečega.

Z vprašanjem o neločljivi povezanosti med svobodo in resnico se je ukvarjal tudi 2. vatikanski koncil. Najbolj neposredno in obširno je obravnaval to vprašanje v izjavi o verski svobodi. Že takoj v prvem členu izjave jasno pove, da je resnica sama tista, ki ljudi obvezuje, da jo sprejmejo v vesti. Ker pa je polnost resnice v katoliški Cerkvi, je razumljiva obveznost posredovanja resnice in s tem misijonska dejavnost. Oznanjevanje je izraz ljubezni, ne pa omejevanje svobode. V isti izjavi pa je hkrati jasno povedano, da je potrebno upoštevati svobodo drugače mislečega v tem pomenu, da mu resnico pokažemo, ne pa vsilimo. Bog sam s svojim klicanjem sicer obvezuje, a nikogar ne prisili (prim. VS 11). V tej luči je razumljiva misel navedene izjave: »Učenec je v odnosu do Kristusa Učenika strogo dolžan, da od njega prejeto resnico vedno popolneje spoznava, jo zvesto oznanja in z odločnostjo brani, izključevati pa mora sredstva, ki nasprotujejo evangelijskemu duhu« (VS 14). Dolžnost, da se evangelij oznanja samo na človeka vreden način, to je z besedo in zgledom, je še bolj določno izražena v odloku o misijonski dejavnosti, kjer je rečeno: »Cerkev strogo prepoveduje, da bi koga k sprejemu vere silili ali pri tem z neprimernimi sredstvi nanj vplivali ali ga privabljali; prav tako pa odločno poudarja pravico vsakogar do tega, da ga nihče z nepravičnimi sredstvi pritiska ne odvrča od vere« (M 13). Kristjan mora torej spoštovati osebno dostojanstvo tudi tistih, ki se motijo. (V tem pomenu je možen pluralizem.)

Povezanost med svobodo in resnico se med drugim lepo razodeva pri oblikovanju vesti. Samo na osnovi te povezanosti je razumljiva izjava koncila: »Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice in njena naloga je, da oznanja in z obvezujočo močjo uči resnico, ki je Kristus, in hkrati s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela npravnega reda, izvirajoča iz človeške narave same« (VS 14).

Svoboda ni neomejena. Meje ji postavlja dostojanstvo drugih: »Pri uporabljanju svobode katerekoli vrste je treba paziti na npravno načelo o osebni in družbeni odgovornosti: pri uveljavljanju pravic obvezuje vsakega posameznika in vsako družbeno skupnost npravna postava, da upošteva tako pravice drugih kakor svoje dolžnosti do drugih in skupni blagor vseh. Z vsemi je treba ravnati v skladu s pravičnostjo in človečnostjo« (VS 7).

Dogmatično načelo ne ovira svobodnega raziskovanja razodetja. Nasprotno. Pomaga mu, da stoji na realnih tleh. Tako imenovana teološka ustvarjalnost (kreativnost), ki ne upošteva dogmatičnega načela, redno zaide v razne fatamorgane (privide). Na verske resnice ne smemo gledati kot na nesprejemljivo kletko, kot na verige in kot na atentat na svobodo posameznika. Dogmatične resnice so nekaj povsem nasprotnega. »Niso obzidja, ki nam preprečujejo gledanje, pač pa okna, ki nam odpirajo pogled v neskončno.«⁴⁴

3. PRAKTIČNI POMEN DOGMATIČNEGA NAČELA

Na osnovi ugotovljenih dejstev bomo skušali vsaj bežno pokazati na potrebnost dogmatičnega načela na nekaterih področjih krščanskega življenja. »Nobene človeške dejavnosti, tudi ne v časnih rečeh, ne moremo odtegniti božjemu gospostvu« (C 36). Vsaj posredno ob upoštevanju relativne avtonomije zemeljskih stvarnosti vpliva dogmatično načelo dejansko na vsa področja človekovega življenja (prim. CS 36).

a) Dogmatično načelo in oznanjevanje

Sam sem bil pred leti priča, kako je na nekem predavanju v Nemčiji duhovnik zatrjeval, da danes z Denzingerjem, tj. z zbirko pomembnejših izjav glede vere in nrvnosti, v pastoralni nimamo kaj početi. Očitno je postavljaj v nasprotje oznanjevanje in razodeti nauk.

To nasprotovanje je sad nekakšnega razvoja. Po 2. vaticanskem koncilu je bil poleg pojma »dialog« eden od najbolj uporabljanjih, a žal tudi zlorabljanjih pojmov izraz »svet«. V prvem obdobju evforije po koncilu so bili mnogi vse preveč zagledani samo v pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu. Ob enostranskem gledanju nanjo so zanemarjali dogmatično načelo in tako je začel vdirati v Cerkev posvetni duh. Nazadnje je neredko res prišlo do izenačenja med Cerkvijo in svetom v tem pomenu, da se je ponekod Cerkev vtopila v svetu.⁴⁵

Ravno v nasprotju z omenjeno težnjo po razcepitvi med dogmatičnim načelom in oznanjevanjem je kardinal Ratzinger eno od svojih znanih knjig naslovil »Dogma in oznanjevanje (Dogma und Verkündigung), s čimer je hotel poudariti pomen dogmatičnega načela pri oznanjevanju. Kot merila za evangeljsko oznanjevanje danes J. Ratzinger našteva: 1. Sv. pismo, 2. veroizpovedi in dogme, 3. živo cerkveno učiteljstvo in 4. konkretna vera Cerkve v njeni celoti.⁴⁶

O odnosu med pastoralo in doktrinalnostjo je razpravljala tudi izredna škofovska sinoda ob 20. obletnici koncila. Med drugim so v skupni izjavi zapisali: »Treba se je izogibati napačnega postavljanja doktrinalnega proti pastoralnemu. Pravi cilj pastore je namreč udejanjanje in prenašanje zveličavne resnice, ki je po sebi veljavna za vse čase, v konkretnost.«⁴⁷ Namen pastore je torej ravno to, da začnemo živeti iz vere, ki je ni brez upoštevanja dogmatičnega načela. To pomeni: preden se kdo sploh loti zares ustreznega oznanjevanja, mora zelo globoko poznati verske resnice (in tudi Denzingerja kot sredstva za takšno poznanje).

b) Povezanost dogmatičnega načela z ekumensko in misijonsko dejavnostjo

Ob misijonskem in ekumenskem vprašanju je dogmatično načelo potrebno povezati z vero, ljubeznijo, svobodo in dialogom, o čemer smo že govorili. Ravno iz medsebojne harmonije vseh teh prvin pa zelo jasno zasije spoznanje, da so samo katoliški Cerki v polnosti zaupane vse dobrine nove zaveze (E 3) in da je ena temeljnih nalog Cerkve doseči edinstvo vseh, ki verujejo v Kristusa, in vse ljudi poklicati v naročje Cerkve (prim. B 1).

Glede misijonov se to dejstvo na splošno še sprejema, zatakne pa se pri ekumenizmu. Pri tem postavljajo v nasprotje to, kar odlok o ekumenizmu sicer razlikuje, a nikakor ne označuje za nekaj izključujočega. Gre namreč za ekumensko prizadevanje po eni strani in za pripravo tistih posameznikov, ki želijo popolno občestvo s katoliško Cerkvijo. Koncilsko besedilo se glasi: »Jasno je, da se delo tistih posameznikov, ki želijo popolno občestvo s katoliško Cerkvijo, po svoji naravi razlikuje od ekumenskega dela; vendar pa ni med obojima nikakega nasprotja, saj oboje izhaja iz čudovitega božjega odrešenjskega sklepa« (E 4). Ekumenizem je postopno pripravljane ne le posameznikov, ampak celotnih skupnosti pravoslavnih in protestantov na popolno zedinjenje. Nedvoumne so besede, ki so zapisane prav v odluku o ekumenizmu: »Samo zboru apostolov s Petrom na čelu je namreč, kakor verujemo, Gospod zaupal vse dobrine nove zaveze, da vzpostavlja eno Kristusovo telo na zemlji, v katerega se morajo v polnosti včleniti vsi, ki že na neki način pripadajo božjemu ljudstvu« (E 3).

Vsega upoštevanja vredna je tudi izjava kongregacije za verski nauk zoper nekatere današnje zmote z dne 24. junija 1973: »Katoličani so dolžni izpovedo-

vati, da po daru božjega usmiljenja pripadajo tisti Cerkvi, ki jo je ustanovil Kristus in jo vodijo Petrovi namestniki in nasledniki ostalih apostolov, pri katerih ostanejo neokrnjene in žive prvotne ustanove ter prvotni nauk apostolskega občestva, neminljiva dediščina resnice in svetosti. Zato vernikom ni dovoljeno domišljati si, da Kristusova Cerkev ni nič drugega kakor neka — sicer razcep-ljena, vendar še na neki način enotna — vsota Cerkev in cerkvenih skupnosti; in ni jim dovoljeno trditi, da Kristusova Cerkev danes nikjer več resnično ne obstoji, tako da jo je treba imeti za cilj, katerega morajo iskati vse Cerkve in skupnosti.«⁴⁸

Priznavanje dogmatičnega načela je osnova vsakega pravega ekumenizma in misijonskega prizadevanja. Povsem upravičena je odločna izpoved, ki jo najdemo v odloku o ekumenizmu: »Nič ni ekumenizmu tako tuje kakor tisti napačni irenizem, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristni in točni smisel« (E 11). Zanimarjanje resnice škoduje delu za edinost. Isti odlok o ekumenizmu pravi v svojem zadnjem členu: »Cerkveni zbor opominja vernike, naj se varujejo tako vsake lahkomišelnosti kakor tudi nemodre gorečnosti, ki bi mogla škodovati resničnemu napredku edinosti. Njihova ekumenska dejavnost ne more biti drugačna kakor samo v polnosti in iskreno katoliška, to se pravi zvesta resnici, ki smo jo prejeli od apostolov in očetov, in skladna z vero, ki jo je katoliška Cerkev vedno izpovedovala; in obenem to ekumensko delovanje teži k tisti polnosti, ki naj jo po Gospodovi volji v teku časov vedno bolj dobiva njegovo telo« (E 24).

Tudi pri Newmanu je bilo najtesneje povezano ekumensko vprašanje in dogmatično načelo. Pri njem se je vprašanje glasilo: Katera od veroizpovedi po 1800 letih uči celotno resnico? Sprva je mislil, da se moti tako katoliška Cerkev kakor tudi protestantska. Mislil je, da je samo anglikanska Cerkev obvarovana ekstremnosti. Čutil pa je, da je tudi znotraj anglikanske Cerkve potrebna pre-nova. Prenovitveno gibanje, katerega idejni voditelj je bil prav on, je imelo tudi značilno ime »Via media« (Srednja pot). Kasneje pa je ob študiju cerkvenih oče-tov prišel do spoznanja, da je nicejsko formulacijo o »sobistvenosti« v polnosti dojela samo tista Cerkev, ki je ohranjala občestvo z rimsko Cerkvijo. Prišel je do uvida: arijanci so bili protestanti, semiarijanci anglikanci, Rim pa je bil Rim. Da je Rim ostal Rim tudi po vseh nadaljnjih koncilijih in ob celotnem razvoju, se je moral šele prepričati. To je bilo ozadje razmišljanja, ki mu je končno dalo gotovost, da je samo katoliška Cerkev v polnosti ostala zvesta in identična s Cerkvijo prvih časov. Na osnovi te gotovosti je prestopil v katoliško Cerkev.⁴⁹

Katoliška Cerkev priznava in ceni vse, kar je dobrega in resničnega v drugih Cerkvah in verstvih, zato se nikomur, ki prestopi v katoliško Cerkev, ni potrebno odpovedati ničemur, kar je imel že dotlej resnično dobrega. Vse to bo v polnosti prejel v katoliški Cerkvi. Njej so namreč zaupane »vse dobrine nove zaveze« (E 3).

Da, tudi v drugih Cerkvah in verstvih je marsikaj dobrega. Tudi tega se je Newman zavedal. Pri njem najdemo še potem, ko je postal katoličan, zelo pozitivno gledanje na anglikansko Cerkev. Nanjo je gledal kot na svojo in mnogih ljudi vzgojiteljico. V pismu Estcourtu je 2. junija 1860 zapisal: »Niso nas katoličani napravili za katoličane. Oxford nas je napravil za katoličane. Trenutno Oxford gotovo napravi več dobrega kakor slabega.«⁵⁰ V Apologiji Newman poudarja, da bo tisti, ki iskreno sledi svojemu spoznanju, čeprav je napačno, končno prišel do resnice: »Gotovo sem vedno trdil, da je pokorščina tudi do zmotnega sistema pot do luči in da ni važno, kje je človek začel — da je le začel

pri tem, kar mu je bilo pri rokah in da je začel v veri: saj Bogu lahko služi vsaka reč, da popelje človeka do resnice.«⁵¹

Vprašanje ekumenizma je kar najtesneje povezano z vprašanjem o razlikovanju med pluralizmom in pluralnostjo. Katoliška Cerkev priznava pluralnost in s tem zakonito raznoličnost obredov, pobožnosti, zakonodaj, teologij. Ob tej raznoličnosti se razodeva svoboda in univerzalnost evangelija in njegova neodvisnost od določene kulture ali politične oblike. Ta raznoličnost zagotavlja tudi spoštovanje sleherne osebe in posamezne delne Cerkve. Zato odlok o ekumenizmu jasno pove, da za obnovitev in ohranitev edinosti s pravoslavnimi ni »potrebno nalagati nobenega bremena več kakor potrebne reči (Apd 15,28)« (E 18). Vendar mora biti raznoličnost podrejena enosti, edinosti. Ne sme se pluralnost sprevreči v pluralizem. Vzor pravega odnosa med enostjo in različnostjo je troedinji Bog. Enost Boga se uresničuje v treh božjih osebah in tri božje osebe obstajajo v enem samem bistvu.⁵²

Delo za edinost bo zelo olajšano, če se bomo vsi bolj zavedali, da ne gre za podrejanje drug drugemu, ampak se moramo vsi podrediti Bogu, ki je Resnica.

Prav na osnovi dogmatičnega načela moremo imeti tudi pravilno gledanje na inkulturacijo, ko gre za evangelizacijo. Samo s tem, da sprejemamo dogmatično načelo, imamo možnost razlikovanja in ohranjanja vsega, kar je resnično dobrega v posameznih kulturah.

c) Dogmatično načelo in moralka

Dogmatično načelo vključuje poleg verskih tudi npravne resnice. Tudi glede teh velja, da moremo s pomočjo razodetja vsi z lahkoto (expedite), s trdno gotovostjo in brez vsake primesi zmote spoznati to, kar samo po sebi človeškemu razumu ni nedosegljivo. Tudi v odnosu do npravnih resnic luč razodetja daleč presèga človeško spoznanje. Tako razumemo, zakaj je pri npravnih resnicah potrebno prav tako upoštevati cerkveno učiteljstvo kakor pri verskih resnicah. Proti koncu okrožnice Humanae vitae se papež Pavel VI. izrecno sklicuje na pokorščino cerkvenemu učiteljstvu celo tedaj, ko se zdi, da moč dokaznih dejstev ni ravno najbolj prepričljiva. Takole se obrača k duhovnikom: »Duhovniki, dajte pri izvrševanju svoje službe prvi zgled iskrene pritrditve, ki ste jo na znotraj in na zunaj dolžni cerkvenemu učiteljstvu. Veste namreč, da vas k pokorščini obvezujejo ne toliko dokazna dejstva, kolikor to, da luč Svetega Duha pastirje Cerkve posebej razsvetljuje, kadar razlagajo resnico. Ne spreglejte tudi, kako izredno je važno za mir vesti in za edinost krščanskega ljudstva, da se v področju npravnih kakor tudi dogmatičnih resnic vsi držijo cerkvenega učiteljstva in da govorijo isti jezik.«⁵³

Napačna je trditev moralista Böckleja, ki trdi: »So skrivnosti vere, ni pa nobenih skrivnosti npravnih norm, katerih vsebinske zahteve ne bi bile glede na medčloveško delovanje pozitivno razvidne in enoumno določljive.«⁵⁴ Böckle na omenjenem mestu zavrača vsako poseganje cerkvenega učiteljstva na npravno področje in s tem zaide v racionalizem na npravnem področju. Kasneje zavrača v svojem komentarju apostolskega pisma Familiaris consortio učenje Janeza Pavla II. z utemeljitvijo, da je to samo papeževo privatno mnenje in da zato nima jamstva nezmotnosti. Vidi se, da tudi sam ni povsem dosleden in zvest svoji prejšnji izjavi. Na drugem mestu vsaj načelno priznava zakonitost poseganja cerkvenega učiteljstva in konkretnije papeža na npravno področje. Med obema izjavama je neskladnost in nedorečenost. Logika razuma nam pove, da je mogoče sprejeti samo eno ali drugo stališče. Naj bo kakorkoli. Tudi če Böckle sedaj zagovarja drugo stališče in je opustil svoj prvotni radikalizem, pa je nje-

govo pojmovanje pokorščine cerkvenemu učiteljstvu, konkretno papežu, še vedno pomanjkljivo in nezadostno. Ramon Garcis de Hergo ga po pravici opozarja, da je potrebno papeža poslušati tudi tedaj, ko ne govori »ex cathedra«. Zato o dejstvu nerazdružne povezanosti med zakonskim dejanjem in odprtostjo za roditev ni mogoče več svobodno razpravljati.⁵⁵ Böckle preprosto ne razlikuje med »infallibilitas vera« ter »infallibilitas tuta«. (A. Ušeničnik, Katoliška načela, Lj. 1937, 316.)^{55a} Drugi vatikanski koncil povsem jasno pove: »To religiozno poslušnost volje in razuma je treba na poseben način izkazovati učiteljstvu rimskega škofa tudi takrat, ko ne govori z največjo učiteljsko oblastjo (ex cathedra); spoštljivo je namreč treba priznavati njegovo vrhovno učiteljstvo in se iskreno držati od njega izrečenih razsodb, v skladu z njegovo jasno mislijo in voljo; to misel in voljo pa moremo razbrati predvsem ali iz narave dokumentov ali iz pogostnega učenja istega nauka ali iz načina izražanja« (C 25). R. G. Haro meni, da rešitev vprašanja o kontracepciji, kakor so jo podali papeži, spada med taka obvezujoča načela.⁵⁶

Prav ob vprašanju glede kontracepcije, ki že 20 let buri duhove, je papež v svojem govoru 17.9.1983 zelo jasno povezal vero in nrvnost. Dejal je: »Na začetku vsakega človeškega bitja je stvariteljsko božje dejanje. Noben človek ne začne bivati slučajno. Vedno je izraz stvariteljske božje ljubezni. Iz temeljne resnice vere izhaja, da je v svoji najgloblji resničnosti sposobnost, ki je vtisnjena v človekovo spolnost, sodelovanje s stvariteljsko božjo močjo. Dalje izhaja, da mož in žena nista razsodnika, nista gospodarja te zmožnosti, pač pa sta poklicana v njej in po njej k deležnosti pri božjem stvariteljskem odločanju. Ko torej zakonci s kontracepcijo odvzamejo izvrševanju spolnosti potencialno zmožnost (potere), ki pripada samo Bogu, se pravi zmožnost, da v zadnji instanci odločajo glede začetka bivanja človeške osebe, si prisvojijo sposobnost za to, da bi bili ne— sodelavci stvariteljske božje moči, biti poslednji podeljevalci (depositori ultimi) izvira človeškega življenja. V tej luči je potrebno kontracepcijo objektivno presojati tako globoko nedopustno, da se je ne more nikoli iz nobenega razloga opravičiti.«^{56a}

Papež pove, da tisti, ki uporabljajo kontracepcijo, Boga v bistvu ne priznavajo za Boga.

Isto zatrjuje prof. Carlo Caffara (ki je predstojnik instituta Janeza Pavla II. za družino na lateranski univerzi in član mednarodne teološke komisije) glede tistih, ki ne priznavajo »intrinsicum malum«. »Intrinsicum malum« pomeni, da je neko človekovo dejanje samo na sebi vedno objektivno zlo, in to ne glede na okoliščine; celo tedaj, če večina ljudi ali vest posameznikov morda govori drugače.

16. novembra 1986 je bil v časopisu L'Homme Nouveau objavljen pogovor s Carlom Caffaro. V omenjenem pogovoru trdi, da so tisti, ki ne priznavajo »intrinsicum malum«, anonimni antiteisti. Žal je med njimi tudi veliko katoliških moralistov. Po mnenju Caffara zanikajo Boga kot Boga, zanikajo razliko med človekom in Bogom. Človeka napravijo za Boga. Merilo dobrega in zla ni več Bog, ampak človek. S svojim naukom vodijo vernike k ravnanju, ki je zoper Boga. Tako to ravnanje ni ateistično, pač pa antiteistično. Nato Caffara pojasnjuje, da gre pri tem za anonimni antiteizem. Jasno je, da teologi, ki poučujejo take nauke, nočejo potrjevati ateizma. Sami so prepričani, da so teisti. Njihov antiteistični nauk je zamaskiran (prekrit) z božjo navzočnostjo, tj. z govorjenjem o Bogu.

Ramon Garcia de Haro očita v svojem članku »Sodelovanje teologov s cerkvenim učiteljstvom« antiteistično usmeritev izrečno ravno Böckleju.⁵⁷

O medsebojni povezanosti vesti, resnice in cerkvenega učiteljstva je vsega upoštevanja vredno predavanje, ki ga je imel Carlo Caffara 11. decembra 1985 na začetku generalnega zasedanja sveta za družine.⁵⁸ C. Caffara lepo pokaže, da je spor med vestjo in cerkvenim učiteljstvom ravno tako nemogoč, kakor je nemogoč spor med lučjo in očesom.

O moralki govori odlok o duhovniški vzgoji: »Posebna skrb naj se posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16).

Prav povezava med Sv. pismom in znanstvenim razmišljanjem daje moralki možnost dokopati se do tistega »več«, do tistega spoznanja, do katerega se zgolj naravno razmišljanje ne more v polnosti dokopati. Upravičeno moremo govoriti o specifično krščanski moralki, kljub vsej spornosti, ki je nastala okoli tega vprašanja. Tisti »več«, ki napravlja krščansko moralko za nekaj enkratnega in posebnega, je radikalna zapoved ljubezni.⁵⁹

Lastnost ljubezni spada k bistvu Boga. Bog je Ljubezen (1 Jn 4,8). Mi pa smo ustvarjeni po božji podobi (ad imaginem Dei). Akuzativ (ad imaginem Dei) nakazuje smer, cilj. Človek se mora uresničevati v smeri ljubezni, v smeri polnosti. Ta polnost je v Jezusu Kristusu, ki je edina božja podoba v polnem pomenu besede. Zato smemo samo za Kristusa uporabljati v polnem pomenu nominativ: »imago Dei«. V tem prizadevanju in v hoji od dejanskega stanja k cilju (od akuzativa proti nominativu) je prostrano področje moralnega delovanja.⁶⁰

Papež je na svojem potovanju v ZDA 7.10.1979 dejal, da sta nravno življenje in življenje vere tako medsebojno povezana, da ju je nemogoče ločiti (Jus. 1979/II/2,693).

č) Dogmatično načelo in krščansko življenje

O teorijah more človek razmišljati, ne bo pa nihče zanje daroval svojega življenja. Prešibek je temelj našega življenja, če sloni na teorijah. Od njih človek ne more živeti. Življenje ni teorija, marveč neponovljiva resničnost; in življenje teži k resnici in dobroti. Ob neupoštevanju dogmatičnega načela pa bi verske resnice v stvareh, ki presegajo razum, imele le trdnost teorije in nič več.

Brez dogmatičnega načela človek nima nobene jasne usmeritve glede stvari, ki presegajo naravni razum in si ne more odgovoriti na bistvena vprašanja: od kod sem; kam grem; kakšen je smisel uspehov, ki so bili doseženi za ceno tako velikih naporov?

Vse to nas prisili, da moramo duhovnost skupaj z Balthaserjem pojmovati preprosto kot subjektivno stran dogmatike.⁶¹ Pri duhovnosti je resnično potrebno upoštevati izraz subjektivno. Že v Sv. pismu vidimo raznoličnost med samimi apostoli in tudi med drugimi osebami. V vsej zgodovini si niti dva svetnika nista povsem enaka.

Vzor duhovnosti je Marija, ki je na božji nagovor odgovarjala s svojim brez-pogojnim, stalno živetim »da«.⁶²

Ob vsej raznoličnosti je vsem svetnikom skupno to, da v junaški stopnji žive vero, upanje in ljubezen. Skupno vsem svetnikom je, da ob upoštevanju vseh konkretnih okoliščin in lastnih sposobnosti v junaški stopnji povežejo vsebino vere s konkretnim življenjem. Sv. Pavel v svojih pismih vedno povezuje verske resnice s konkretnim življenjem. Sploh ostane evangelij (in s tem dogmatično načelo) vedno norma in kritika vsake duhovnosti v Cerkvii.⁶³

Danes je prava invazija vzhodnih duhovnosti v nekdanj povsem krščansko okolje. V modi so joga in zen. Nekatere pozitivne vrednote so gotovo tudi v teh

duhovnostih. Vendar se zdi tistim, ki dogmatično načelo zanikajo ali ga podcenjujejo, čisto vseeno, ali nekdo skuša priti v stik z Bogom po premišljevanju Sv. pisma, ali pa doseči svojo notranjo zbranost z zenom. In vendar gre pri zenu v bistvu za poskus samoodrešenja in s tem navsezadnje za ateizem na področju duhovnosti.

d) Dogmatično načelo in filozofija

Razodetje je opora naravnemu razumu. Razum dviga in prečiščuje (prim. BR 6). Na osnovi tega dejstva govori Etienne Gilson o krščanski filozofiji. Sklicuje se na okrožnico Leona XIII. Aeterni Patris, s katero je papež 1879 obnovil krščansko filozofijo. Gilson skupaj z Leonom XIII. poudarja, da ne gre za sprejetje določene filozofije ali sistema nauka, pač pa preprosto za način razvijanja filozofije. Filozofija je krščanska v tem pomenu, da je človeško razglabljanje povezano s pokorščino krščanski veri.⁶⁴ Gilson navaja misel Leona XIII., da so najboljši filozofi tisti, ki filozofski študij povezujejo s poslušnostjo veri.⁶⁵ Ta simbioza je značilna za krščansko filozofijo vse od Justina dalje.

Etienne Gilson prepričljivo pokaže, kako sožitje med človeškim razmišljanjem in razodetjem tako zelo obogati filozofijo, da moremo upravičeno govoriti o krščanski filozofiji. Šele na osnovi razodetja sta mogla npr. Avguštín in kasneje Tomaž razviti pojmovanje Boga kot osebe, do katerega se niso dokopali ne Platon ne Aristotel ne Plotin.⁶⁶

Potrebno je, da Gilsonovo trditev nekoliko globlje premislimo. Gotovo obstaja naravni red in s tem možnost, da se ukvarjajo s filozofijo tudi ateisti. Filozofija se giblje na področju človekovega naravnega spoznanja in prepušča razmišljanje o razodetju teologiji. Tako je jasno, da more marsikatero resnico spoznati vsak človek, ne glede na to, ali je veren ali ne, ne glede na to, ali pozna ali ne pozna razodetja. Vendar pa more biti razodetje celo naravnemu razmišljanju (v našem primeru filozofiji) v veliko pomoč.

Tudi na nadnaravnem področju razum ni izključen. Z vero se lepo dopolnjuje. O njunem medsebojnem odnosu govori Avguštín: »Crede ut intelligas.« A takoj dopolni: »Intellige ut credas.« Sv. Ignacij Antiohijski opisuje vero kot vitel (anagogeus), ki nas vleče k višku.⁶⁷ Vera je tista, ki dviga nas same in s tem tudi naš razum, da moremo z višje razgledne točke gledati na vse stvari.

In kakšno pomoč nudi vera filozofiji. Globlje ko sega človekovo naravno spoznanje, bolj je povezano s človekovo svobodo. Po znani Pascalovi misli je dovolj luči za tistega, ki hoče videti, in dovolj teme za tistega, ki noče. Na to deloma zastrto področje segajo ravno najgloblja vprašanja filozofije. Da je to res, nam potrjuje dejstvo, da je toliko različnih in celo nasprotujočih si rešitev. V luči vere najde človek rešitve glede Boga in nravnosti brez ovir (expedite), s trdno gotovostjo in brez vsake primesi zmote. Upoštevati moramo dejstvo, da je človek v stanju padle narave in posledice te človekove »ukrivljenosti« vase se kažejo med drugim ravno na področju, kjer se spoznanje začenja povezovati s svobodo. Zato po pravici opisuje Avguštín vero kot zdravilo za ozdravitev duhovnega očesa in kot nepremagljivo moč za obrambo vseh, zlasti pa slabotnih, zoper zmoto.⁶⁸

Skušajmo pomoč vere filozofiji ponazoriti s priliko. Pilot, ki pristaja v polmraku ali sicer v pogojih slabše vidljivosti, vidi sicer z lastnimi očmi dejanski položaj, a je nekako negotov in se zato ozre še na svoje instrumente. Ti ga potrdijo v njegovem spoznanju. Nekaj podobnega je glede pomoči, ki jo daje vera filozofiji. Človek razmišlja na temeljih svojih naravnih spoznav, od časa do časa

pa se na to svoje razmišljanje ozre z višje razgledne točke, kjer je razum povezan z vero. Sad te občasne povezanosti filozofije in teologije vidi Gilson npr. v osebnostnem pojmovanju Boga in spoznanju, da je Bog samo eden — oboje na filozofskem področju. Sad te občasne povezanosti je odprava raznih zmot na filozofskem področju. V svoji razlagi Boetijevega dela o sv. Trojici (*Expositio super Boetii De Trinitate*, II, 3) pravi sv. Tomaž prav na mestu, kjer razlaga odnos med filozofijo in teologijo, da filozofija, ki bi bila nasprotna veri, ni prava filozofija, ampak zloraba filozofije.⁶⁹

Filozofija ima svojo relativno avtonomijo. Kolikor pa si hoče prisvojiti popolno avtonomijo in prekiniti vsak stik z božjim razodetjem, moremo popolnoma pritrditi ugotovitvi 2. vatikanskega koncila glede negativnih posledic: »S pozabo Boga stvar sama otemni — postane nerazumljiva« (CS 36). Pri tem pa se seveda zavedamo obstoja naravnega reda in ga tudi priznavamo.

Svojevrstni dokaz za te negativne posledice je razvoj novodobne filozofije. Od nominalizma dalje (Ockam) razodetega Boga bolj in bolj izključujejo. Descartes izrečno loči filozofijo in razodetje.⁷⁰ Kant spodmakne temelje metafizike, za eksistencialistično filozofijo pa pride strukturalizem, kjer se pokaže pravzaprav popoln razpad filozofije. Fenomenološka smer se začneja ponovno povezovati s smerjo, ki je navzoča pri sv. Tomažu, in se odpirati za Boga. Tako se rešuje iz propada.

Dogmatično načelo ne uničuje, marveč pospešuje in zagotavlja pravo filozofijo. Drugi vatikanski koncil naroča profesorjem filozofije, naj pomagajo bogoslovcem, da uvidijo zvezo med filozofskim razmišljanjem in skrivnostmi odrešenja, ki jih preiskuje bogoslovje v višji luči vere (DV 15).

4. DOGMATIČNO NAČELO IN ČLOVEKOVO DOSTOJANSTVO

Zlasti praktične posledice dogmatičnega načela (v tej razpravi so omenjene samo nekatere) bi morda mogle v kom napraviti vtis, da je bila na delu »trda«, k totalitarizmu nagnjena roka, ki nima čuta za ljudi, ki so res občutljivi, če jim kdo ogroža njihovo svobodo. Kdo bi še pristavil, da se z govorjenjem o dogmatičnem načelu devajo drva na ogenj tistih, ki bi radi zelo nategnili vajeti in omejili svobodo do najožjih meja.

Da ne bi prišlo do kakšnih nesporazumov, je potrebno stvar nekoliko premisliti, in sicer v luči dostojanstva človeške osebe.

Nekatere resnice je včasih težko sprejeti. Zgodi se, da se znajdemo v položaju, v kakršnem so bili poslušalci v Kafarnaumu. Ob napovedi evharistije so celo učenci godrnjali in veliko jih je reklo: »Nevzdržna je ta beseda. Kdo jo more poslušati?« (Jn 6,60). Precej učencev je odšlo. Jezus je rekel dvanajsterim: »Ali hočete tudi vi oditi?« Simon Peter mu je odgovoril: »Gospod, h komu naj gremo? Besede večnega življenja imaš in mi trdno verujemo, da si Sveti od Boga« (Jn 6,69). Peter je spoznal, da ima na izbiro samo dvoje: Ali sprejeti Resnico, ki presega človeško spoznanje, ali pa se oddaljiti od Kristusa in se napatiti v smer delnih resnic.

Če so kdaj s sprejemom resnic na verskem ali nravnem področju povezane težave, pa je potrebno pomisliti na druge Kristusove besede, ki pojasnjujejo bistvo prave svobode: »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jn 8,32). Prava svoboda je povezana s polnostjo resnice in s tem z dogmatičnim načelom. To je svoboda, ki osvobaja in je v službi dostojanstva človeške osebe.

Poznamo še drugo svobodo, in sicer svobodo, ki se ne ozira na resnico. Taka svoboda človeka ponižuje in usužnjuje.

Če kdaj, je posebno danes potrebno poudarjati dostojanstvo človeške osebe. To je poudarek, ki je prišel močno do izraza na 2. vatikanskem koncilu kot odgovor na razosebljanje človeka v modernem svetu. Človeška oseba je nekaj enkratnega in neponovljivega. Nikoli nikogar ni dovoljeno uporabljati kot sredstvo. Človek ni nekaj, ampak nekdo. Ni predmet. Je oseba, ki jo je potrebno ceniti in spoštovati njene odločitve. Človek je »središče in višek vsega zemeljskega« (CS 12).

Ravno krščanstvo pa s tem, ko kaže na Kristusa, ki je bil v eni osebi pravi Bog in pravi človek, v največji polnosti zagotavlja, in to ne le v teoriji, ampak tudi v praksi, človekovo dostojanstvo. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22). Dogmatično načelo zagotavlja pristno oznanilo o Kristusu in je zato v službi dostojanstva človeške osebe. »Cerkev namreč zelo dobro ve, da se njeno oznanilo sklada z najglobljimi željami človeškega srca, ko brani dostojanstvo človeške poklicanosti in vrača upanje tistim, ki že obupujejo nad svojim višjim namenom. Njeno oznanilo nikakor ne ponižuje človeka, nasprotno: vliva mu luč, življenje in svobodo za njegov napredek. In razen tega oznanila je ni stvari, ki bi mogla zadovoljiti človekovo srce: K sebi si nas ustvaril, o Gospod, in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (CS 21). Kristus nas je dvignil k dostojanstvu brez primere (RH 6). »Odrešenje na križu je vrnilo človeku na zunaj njegovo dostojanstvo in njegovemu bivanju na svetu smisel, medtem ko je bil zaradi greha ta smisel večji del izgubil« (RH 10).

Globlja analiza nekaterih praktičnih posledic, ki so bile navedene v tej razpravi, bi pokazala, da gre tudi tukaj samo za obrambo človeka in njegovega dostojanstva.

Vzemimo kot primer samo eno, in sicer moralno področje. Že pred izidom okrožnice *Humanae vitae* je sedanjí papež kot profesor etike razvil pravni nauk glede kontracepcije na osnovi človekovega dostojanstva v knjigi »Ljubezen in odgovornost«^{70a}. Tudi navodilo glede spoštovanja človeškega življenja, ki ga je izdala kongregacija za nauk vere 22.2.1987, utemeljuje svoje odgovore glede človeških zarodkov in umetnega osemenjevanja na osnovi dostojanstva človeške osebe.

Včasih, žal, polemično razpravljanje o verskih in nravnih trditvah preveč zamegli ravno ta vidik človekovega dostojanstva. Dejstvo pa je, da je Cerkev že od vsega začetka, in to z odločnostjo, ki nam je danes že kar tuja, branila verske in nravne resnice. Odmeve tega najdemo v Sv. pismu (1 Kor 4,21; Tit 1,13; 1 Kor 5,11; Apd 20,29; 1 Tim 1,19 s; Mt 18,7; Mt 18,17 ...) Vendar pa je bila ob vsej strogoosti v ozadju vedno le ljubezen (prim. 1 Kor 5,5). Cerkev se je ravnala po načelu: *odisse errores, diligere errantes* (sovražiti zmoto in ljubiti tistega, ki se moti).^{70b} Tudi mati včasih kaznuje svojega otroka, a ga pri tem ljubi in ga kaznuje, ker mu želi dobro. Kaznuje ga iz ljubezni. Gotovo je kdaj zaradi človeškega elemeta prišlo tudi do ločitve resnice od ljubezni. To moramo samo obžalovati.

Že v Sv. pismu je navzoča napetost med Petrom, ki je dajal prednost ljubezni do konkretnih ljudi, in Pavlom, ki se je z vso odločnostjo boril za resnico (prim. Gal 2,11—14). Cerkev se je vedno znova morala soočiti s to dilemo glede izbire med Petrovim in Pavlovim ravnanjem. Zavedati pa se moramo, da je bil boj za posamezne verske ali nravne resnice vedno povezan, običajno ne da bi se tega zavedali, z bojem za človekovo dostojanstvo.

Potrebno je, da se ob koncu razmišljanja zaustavimo še pri eni stvari. Z občudovanjem moramo opazovati, kako se nekateri posamezniki pogumno borijo zoper napačni, od države vsiljeni dogmatizem, ki usužnjuje njih in družbo. Pojavlja se vprašanje, ali govorjenje o dogmatičnem načelu dejansko ne otežuje njihovega položaja. Ali ni poudarjanje dogmatičnega načela samo v prid tistim, ki komaj čakajo, da bi našli kakšen razlog in bi planili po teh ljudeh, ki pogumno mislijo s svojo glavo in se tudi za ceno trpljenja upajo povedati svoje mnenje? Niti eno niti drugo.

Najprej se moramo vprašati, kako je sploh prišlo do položaja, ko se človek boji svobodno izpovedovati svoje mnenje. Ali ni ta položaj sad ravno antidogmatičnega načela, ki se je zakoreninjal vedno bolj v liberalizmu in v tem, kar je iz liberalizma izšlo? Molčati ali celo odpovedati se dogmatičnemu načelu bi dejansko pomenilo ne nuditi tem ljudem možnosti, da svobodno izidejo iz začaranega kroga egiptovske sužnosti. Odpovedati se dogmatičnemu načelu pa bi hkrati pomenilo, da bi tudi sami nujno izgubili človeško dostojanstvo.

Upoštevati pa je potrebno še neko pomembno razliko. Na področju države se dogmatizem (uporabljam izraz -izem, kjer gre več ali manj redno za absolutizacijo delnih resnic) povezuje neredko z zmoto, vedno pa z nasiljem. V krščanstvu pa se dogmatično načelo (če ga le pravilno umevamo) vedno povezuje s svobodo v resnici in ljubezni. Naj ponovno navedem svetopisemske besede: »Ali hočete tudi vi oditi?« (Jn 6,67). Jezus celo svojih apostolov ni hotel nasilno zadržati pri sebi. Na osnovi dostojanstva človeške osebe, ki temelji na svobodi in razumu, jim je dal možnost samoodločanja, celo samoodločanja za zlo.

Ker pa vemo, kam vodi zapustitev Jezusa (ne nazadnje prav na področju dostojanstva človeške osebe), tudi nam ne preostane drugo, kakor da s Petrom izpovemo: »Gospod, h komu naj gremo? Besede večnega življenja imaš in trdno verujemo in vemo, da si ti Sveti od Boga« (Jn 6,69).

SKLEP

Dogmatično načelo je rešilna Noetova ladja, ki Cerkev v viharju in poplavi teološkega skepticizma, relativizma in historicizma ohranja pri življenju. Odpovedati se dogmatičnemu načelu vodi v brodolom v veri in nramnosti. Teologi, ki ne sprejemajo dogmatičnega načela, so krizo še povečali, ne pa rešili.⁷¹ Kakor je uvidel že Newman, imamo na izbiri samo dvoje: dogmatično načelo in z njim katoliško Cerkev ali pa protidogmatično načelo in z njim povezan ateizem. Vsa ostala vmesna stanja so samo nekaj prehodnega in se bodo prej ali slej ustavila v eni od obeh skrajnosti.

Dogmatično načelo je danes v krizi. More pa biti ravno ta položaj nov izziv, »kairos«, prilika za novo poglobitev.⁷² Obnovitev dogmatičnega načela je pomembna za celotno družbo in ne le za Cerkev. Seveda pa mora biti to dogmatično načelo povezano z resnico, svobodo ter ljubeznijo in ne z zmoto, nasiljem in sovraštvom, kakor je to v različnih totalitarnih sistemih.

Tomaž Akvinski govori, kako ima mir dvojno razsežnost: mir v človeku in mir z drugimi. Niti enega niti drugega pa ni mogoče doseči brez Boga.⁷³ Mir je mogoče doseči samo v Bogu, ki je hkrati resnica in ljubezen. To dvoje, ki je v Bogu eno, pa je osnova prenove celotnega krščanskega življenja.⁷⁴

Povzetek: Andrej Pirš, Pomen dogmatičnega načela

Razprava pokaže najprej pravo umevanje resnice in razodetja, kar je pogoj za sprejem dogmatičnega načela. Nato je omenjen razvoj verskih resnic (dogem) in s tem povezano vprašanje pluralizma in pluralnosti. Nakazan je odnos dogmatičnega načela do vere, ljubezni in svobode. V zadnjem delu je prikazan praktični pomen dogmatičnega načela za oznanjevanje, za ekumensko in misijonsko dejavnost, za moraliko, duhovnost in filozofijo. Odpoved dogmatičnemu načelu vodi v brodolom v veri in npravnosti.

Summary: Andrej Pirš, Significance of Dogmatic Principle

The paper first shows the correct understanding of truth and revelation, which is a precondition for the acceptance of the dogmatic principle. Then the development of religious truths (dogmas) and the related question of pluralism and plurality are mentioned. Further the relation of the dogmatic principle to faith, love and liberty is pointed out. The last part shows the practical importance of the dogmatic principle for preaching, for ecumenical and missionary activity, for moral theology, spirituality, and philosophy. Renouncing the dogmatic principle would lead to a breakdown in faith and ethics.

¹ J. M. Cameron, *Editor's introduction*, v: J. H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Penguin Books 1974, 9; O Keblu gl. tudi opombo v: J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1984, 194s.

² J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Pleterje 1973, 355; Teze liberalizma so navedene v: Newman, *Apologia*, London 1984, 197—199.

³ *Apologia*, Pleterje 1973, 63; še bolj jasno se vidi to v izvorniku: *Apologia*, London 1984, 2.

⁴ *Apologia*, Pleterje 1973, 176.

⁵ *Apologia*, Pleterje 1973, 287s.

⁶ *Apologia*, Pleterje 1973, 258.

⁷ A. Ušeničnik, *Težnje liberalizma*, v: *Izbrani spisi V*, Ljubljana 1940, 73; Isti, *Dogma*, v: IS IV., Ljubljana 1940, 70—78.

⁸ Prim. J. R. Geiselmann, *Dogma*, v: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1970, Band I, 264. O modernističnem pojmovanju dogme tudi G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung*, v: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1971, 40ss. O modernizmu gl. tudi A. Ušeničnik, *Modernizem*, v: IS I., Ljubljana 1939, 60—71.

⁹ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 16s; Podobno W. Kasper, *Erneuerung des dogmatischen Prinzips*, v: *Veritati Catholicae* (Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag), Pattloch Verlag 1985, 43—62, tukaj 56. Na omenjeno razpravo se bom še večkrat skliceval in jo bom odslej citiral okrajšano Kasper in ustrezno stran.

¹⁰ K. Krenn, *Würde der Menschlichen Person als die Rationalität der Heilgeschichte und der Kirche*, v: *Anthropos* 2(1986)10.

¹¹ Kasper, 51.

¹² Kasper, 52.

¹³ O razširjenosti racionalizma je govoril Pavel VI. teologom 1.10.1966: "V nekaterih krogih se skuša uveljaviti nagnjenje k tajitvi ali oslavljanju povezanosti teologije z učiteljstvom Cerkve. Če se namreč ozremo na miselnost in duha izobražencev naše dobe, opazimo pri njih kot posebno značilnost to, da jih pretirano zaupanje v svoje lastne moči zavaja v mnenje, da je treba zametati kakršnokoli avtoriteto, češ da more na kakršnekoli področju spoznanja nastopati vsakdo zgolj na svojo roko in v skladu s stopnjo lastnega spoznanja urejati svoje življenje. Žal, da včasih to svobodo, ali bolje samovoljnost, bolj ali manj raztegujejo na versko spoznanje samo in tudi na teološko znanost. Tako se dogaja, da ne sprejemajo nikakršnega subjektu zunanjega ali subjekt presegajočega pravca, kakor da bi bil celotni obseg resnice zajet znotraj meja človeškega razuma, ali kakor da bi resnica sama bila tvorba razuma... ali kakor da je kateri si bodi sistem toliko

- več vreden, v kolikor večji polnosti ustreza subjektivnim nagnjenjem in teženjem. Zato zametajo tudi avtoritativno učiteljstvo...« (prevod govora v: BV 26(1966)161—168, tu 162).
- ¹⁴ Kasper, 54.
- ¹⁵ J. Ratzinger, *Theologie und Kirche*, v: *IkZ Communio* 15(1986)515—533.
- ¹⁶ Kasper, 55.
- ¹⁷ Nav. G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung*, 48.
- ¹⁸ Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o Svetem Duhu*, v: CD 32,10.
- ¹⁹ Kasper, 47.
- ²⁰ Kasper, 54.
- ²¹ Prim. tudi Y. Congar, *La foi et la Théologie*, Tournai 1962, 54.
- ²² Kasper, 46 ss. Natančno obdelavo pojma dogma ima G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung*, 3—22.
- ²³ Söll, n.d., 23 ss.
- ²⁴ Söll, n.d., 4 s.
- ²⁵ Pavel VI., *Mysterium fidei*, Ljubljana 1965 (ciklostil), št. 24.
- ²⁶ C. S. Dessain, *John Henry Newman*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 163 s. O zgodovini razvoja zgodovini dogem natančneje G. Söll, n.d., 49—258.
- ²⁷ Slovenski prevod v: BV 33(1973)306—314, tu 311: SVC 469 č.
- ²⁸ Kasper, 57.
- ²⁹ J. Ratzinger, *Pluralismus als Frage an Kirche un Theologie*, (FKTh) v: *Forum Katholische Theologie* 2(1986)81. Celotno razpr., tu 81.
- ³⁰ Kasper, 43.
- ³¹ Kasper, 45.
- ³² Kasper, 45.
- ³³ J. Ratzinger, *Pluralismus als Frage an Kirche un Theologie*, v: *FKTh* 2(1986)82.
- ³⁴ Glede izraza simfonija gl. J. Ratzinger, *Pluralismus*, 87ss.
- ³⁵ Prim. Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 233.
- ³⁶ Končno poročilo, ki so ga sprejeli očetje, v: CD 30,49.
- ³⁷ Kasper, 57.
- ³⁸ Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje 1975, 56s.
- ³⁹ Navaja Paul Josef Cordes, *Der spirituelle Aufbruch in der Weltkirche*, v: *IkZ Communio* 16(1987)54.
- ⁴⁰ Kasper, 62.
- ⁴¹ O odnosu med vero in dialogom glej Karol Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento*, Libreria Editrice Vaticana 1981, 27—34.
- ⁴² Pavel VI. teologom 1.10.1966, v: BV 26(1966)161—168, tu 167.
- ⁴³ Prim. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1984, 193.
- ⁴⁴ *Vittorio Messori a colloquio con il cardinale Joseph Ratzinger, Raporto sulle fede*, Edizioni Paoline, Milano 1985, 72.
- ⁴⁵ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 395—411, posebno 401.
- ⁴⁶ J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München (3) 1977, 27s. Glej tudi G. Söll, n.d., 25.
- ⁴⁷ Končno poročilo, ki so ga sprejeli očetje, v: CD 30, 46.
- ⁴⁸ Kongregacija za verski nauk, Izjava glede katoliškega nauka zoper nekatere današnje zmote, v: BV 33(1973)307: SVC 424 a. Prim. tudi A. Strle, *Ena Kristusova Cerkev — Kristusov zakrament v svetu*, v: *CSS* 20(1986)154—157.
- ⁴⁹ Leo Scheffczyk, *Newmans Theorie der Dogmenentwicklung im Lichte der neueren Kritik*, v: *Unterwegs zum Licht*, Internationales Zentrum der Newman—Freunde, Rom 1985, 39—61, tu 42s.
- ⁵⁰ *Letters and Diaries* XIX, 352.
- ⁵¹ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Pleterje 1973, 261.
- ⁵² Več o tem gl. W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, v: *IkZ Communio* 16(1987)2—8.
- ⁵³ Pavel VI., *Posredovanje človekovega življenja (Humanae vitae)*, Ljubljana 1968, št. 28.
- ⁵⁴ Franz Böckle, *Vera in npravno ravnanje*, v: BV 43(1983)457—467, tu 460. Razprava je

bila kljub svojim zmotnim trditvam celo obvezno branje za eno od pastoralnih konferenc.

⁵⁵ R. G. de Haro, *La collaborazione dei teologi con il magistero*, v: *Anthropos* 2(1986)2

^{55a} Glej A. Ušeničnik, *Katoliška načela*, Ljubljana 1937, 316 s.

⁵⁶ R. G. de Haro, n.d., v: *Anthropos* 2(1986)2 .

^{56a} *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. 1983 II, 562.

⁵⁷ R. G. de Haro, n.d., v: *Anthropos* 2(1986)204.

⁵⁸ Carlo Caffara, *Conscience, Truth and Magisterium in coniugal Morality*, v: *Anthropos* 2(1986)79—88.

⁵⁹ Prim. K. Krenn, *Die Würde der menschlichen Person*, v: *Anthropos* 2(1986)10.

⁶⁰ Angelo Scola, *Anthropologia, etica e scienza*, v: *Corso di bioetica*, Atti, Pontificia università Lateranense 1985, 1—16, tu 10; glej tudi S.Th. I, 62, 93, a1.

⁶¹ Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 227.

⁶² Balthasar, n.d., 235.

⁶³ Balthasar, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 253—259.

⁶⁴ Etienne Gilson, *What is Christian Philosophy*, v: *A Gilson Reader*, New York 1957, 177—191.

⁶⁵ E. Gilson, n.d., 190: Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae conjungunt ii optime philosophantur.

⁶⁶ E. Gilson, *God and Christian Philosophy*, v: n.d., 192— 211.

⁶⁷ Efežanom 9, Glej opombo v: Lukman-Omerza, *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1938, 109.

⁶⁸ Janez Pavel II., *Lettera apostolica Augustinum Hipponensem*, II, I. Prim. Ep. 118,5,32: PL 33, 447.

⁶⁹ Vernon J. Bourke, *The Pocket Aquinas*, New York 1960, 293: J. Turk, *Pota in cilji sholastike*, Groblje—Domžale 1939, 19.

⁷⁰ E. Gilson, *What is Christian Philosophy*, v: n.d., 183s.

^{70a} Carlo Wojtyła, *Amore e Responsabilità*, Marietti 1978.

^{70b} Več o tem Augustin Bea, *Der Katholik und das Problem der Einheit der Christen*, v: *Die Einheit der Christen*, Herder Freiburg—Basel—Wien 1963, 13—29.

⁷¹ Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Milano 1985, 71s.

⁷² Kasper, 60.

⁷³ *S. Thomae Aquinatis in omnes S. Pauli apostoli epistolas*, Taurini (Italia) 7 1929, II, 1982.

⁷⁴ Kasper, 61.

Vinko Škafar

Vogrinova »Pastirna« v luči pastoralne teologije devetnajstega stoletja

Uvod

V tej razpravi bi radi ocenili in dali pravo mesto pastoralni teologiji mariborskega profesorja dr. Lovra Vogrina (1809—69; predaval 1861—69), čigar litografirana skripta »Pastirna«¹ (pastoralna teologija) so uporabljali v mariborskem bogoslovnem učilišču v letih 1861—1885. Najprej bomo podali kratek kritični pregled katoliške pastoralne teologije kot samostojne teološke discipline od nastanka do Vogrinovega pastoralnega priročnika in se nato ustavili na bogoslovnih šolah v Ljubljani in drugod, kjer so študirali slovenski bogoslovci. Dobrih dvajset let sta bili v pastoralni teologiji na Slovenskem dve različni usmeritvi: ljubljanska in mariborska, ali točneje dva različna litografirana priročnika pastoralne teologije: »Pastirstvo«² Jožefa Poklukarja v Ljubljani in »Pastirna« Lovra Vogrina v Mariboru. S prevzemom prvega slovenskega tiskanega priročnika pastoralne teologije ljubljanskega profesorja Antona Zupančiča »Duhovno pastirstvo«³ leta 1885 na lavantinskem bogoslovnem učilišču v Mariboru pa imata obe slovenski bogoslovni šoli vse do začetka druge svetovne vojne isto pastoralno naravnost, saj uporabljajo tudi mariborski predavatelji ljubljanske priročnike. Kljub temu je dobrih dvajset let za uporabo visokošolskega učbenika kar dolga doba, zato zasluži Vogrinova »Pastirna« natančnejšo predstavitev, ovrednotenje in objektivno oceno.

I. RAZVOJ KATOLIŠKE PASTORALNE TEOLOGIJE KOT SAMOSTOJNE TEOLOŠKE DISCIPLINE OD NASTANKA DO VOGRINOVE »PASTIRNE«

Pastoralna teologija kot samostojna teološka disciplina je nastala v katoliški Cerkvi znotraj okvira, ki ji ga je postavil tridentinski cerkveni zbor (1545—63), saj je šlo za praktično uresničevanje načrta reforme, ki ga je zastavil koncil.

1. Začetek potridentinske katoliške pastoralne teologije

Po tridentinski reformi postaja škof ponovno protagonist pastore in cerkvenega življenja. Pastoralne zamisli tridentinskega cerkvenega zbora je vzorno uresničil milanski škof Karel Boromejski (1538—84). Med škofi, teoretičnimi in

praktičnimi pastoralisti, omenimo še Frančiška Saleškega (1567—1622) in mlajšega Alfonza M. Ligvorija (1696—1787), ki je po Klemenu Hofbauerju Dvoržaku (1751—1820) in Francu Ks. Haykerju (1802—85) posebej vplival na slovensko pastoralo, predvsem v sekovski in lavantinski škofiji v devetnajstem stoletju.

Potridentska pastoralna teologija si prizadeva odgovoriti na koncilsko zahtevo o skrbi za dušo. Govor je o nalogah in dolžnostih župnikov, kar se lepo vidi v knjigi »Enchiridion Theologiae pastoralis« (1591) Petra Binsfelda, pomožnega škofa v Trierju, kjer je govor o nalogah dušnega pastirja. Poudarek je na pravni in kazuistični zbirki določil glede delitve zakramentov, pravicah in dolžnostih klera. Najobširnejši pastoralni priročnik pa je »Manuale parochorum« (1661) Ludvika Engla. Določen uspeh je dosegel janzenistični priročnik »Pastor bonus« (1698) J. Opstraeta, profesorja v Leuvenu, ki je leta 1764 izšel tudi v nemščini in ga je cesaričin svetovalec češkega rodu Franz Stephan Rautenstrauch leta 1777 priporočil kot besedilo »ad interim«⁴ za teološke fakultete na vsem ozemlju habsburškega cesarstva. Do takrat je bilo poučevanje pastoralke prepuščeno modrosti in »hišnim uram semeniških predstojnikov«,⁵ saj pastoralna teologija ni bila samostojna znanstvena teološka disciplina.

2. Rautenstrauchova pastoralna teologija

Na višku razsvetljenstva se je pokazala potreba po uvedbi pastoralne teologije na teoloških fakultetah in njenem znanstvenem ovrednotenju. Prvi poskus je naredil benediktinski opat Franz Stephan Rautenstrauch (1734—85), prej predstojnik teološke fakultete v Pragi in od leta 1774 na Dunaju. Njegova skrb je usmerjena v reformo teološkega študija, ki jo je želela izpeljati Marija Terezija leta 1774 za vse ozemlje svojega cesarstva. Zato Mihael Pflieger na kratko pove, da je leto 1774 »rojstno leto pastoralne teologije kot samostojne discipline na teološki fakulteti in Dunaj rojstno mesto«,⁶ saj je bila 3. oktobra 1774 po cesarsko—kraljevskem dekretu avstrijskega dvora ustanovljena pastoralna teologija kot samostojna teološka veda, ki so jo od leta 1777 tudi predavali.

V Rautenstrauchovem reformnem načrtu prevladuje pragmatični vidik pred teološkim. Zanj je cilj teološkega študija oblikovati vredne služabnike evangelija, tj. popolne pastirje in iz tega gledanja oblikuje strukturo teološkega študija. V službi tega morajo biti Sveto pismo, patristika, cerkvena zgodovina in dogmatika. Po Rautenstrauchovem gledanju pastoralni vidik teologije ne sme zmanjšati njenega znanstvenega značaja. Bodoči dušni pastirji morajo poznati intelektualne probleme svojega časa. Rautenstrauchov namen je bil začeti novo teološko obdobje, ki bo razumelo kulturo razsvetljenstva, posebno še razvoj zgodovinskih in pozitivnih znanosti. Da bi načrt uspešno izpeljal, je poudaril pomen pedagogike in metodike.

Rautenstrauch je sestavil projekt za reformo iz same narave teološkega študija. Nekatero vede so pomožne in pripravljalne (biblične in zgodovinske), druga skupina obsega samo teološko teorijo (dogmatika, moralka, kanonsko pravo) in tretja skupina vsebuje tiste discipline, ki proučujejo, kako je treba teološko teorijo prav in koristno uporabiti v praksi (pastoralna teologija, ki se neposredno ukvarja s teološko teorijo pri skrbi za duše in polemika).⁷

a) Pojmovanje pastoralne teologije

V tem Rautenstrauchovem načrtu teološkega študija pastoralna teologija ni dodatek drugim predmetom, marveč je dopolnilna teološka disciplina znotraj

določenega teološkega sistema. Rautenstrauch jo opredeljuje v odnosu do vsega pastoralnega dela in ni omejena zgolj na spovedno prakso. Zanj je »pastoralna teologija organsko poučevanje o dolžnostih pastoralne službe in njenem uresničevanju«. ⁸ Snov je razdeljena na tri ustrezne dele in na tri vrste dolžnosti: dolžnost poučevanja, dolžnost delitve zakramentov in dolžnost spodbujanja. ⁹ Vsebinsko nova disciplina ne prinaša novosti. Vsa teološka snov ostaja združena v eni disciplini: katehetika, retorika, homiletika, asketika, liturgika in rubricistika. V reorganizaciji snovi Rautenstrauch uporablja priporočila iz janzenističnega priročnika J. Opstraeta. ¹⁰

b) Vrednostni poudarki

Oglejmo si zdaj nekoliko družbenopolitične vplive na prvi načrt pastoralne teologije. Rautenstrauch misli, da mora dušni pastir, ki je hkrati državni uslužbenec, težiti s svojim poučevanjem ne samo k oblikovanju dobrih kristjanov, marveč tudi dobrih državljanov in ljubiteljev humanosti (filantropija je bila takrat v največjem razmahu). Razumljiv je zato ugovor odgovornih v Cerkvi proti reformi študija, ker le-ti mislijo, da je reorganizacija teološkega študija v službi jožefinistične ideologije, ki želi podrediti Cerkev državi in teologijo državnim interesom. Drugi ugovor izhaja iz nezaupanja v novo disciplino, ki se skuša uveljaviti na račun dogmatike in moralke.

Kot je navadno pri novih projektih, je tudi Rautenstrauchov imel pozitivne in negativne dejavnike. Po njegovem načrtu je sicer pastoralna teologija del teologije, teološka znanost, žal pa njena teološka struktura ni obdelana in dovolj vidna, prava teologija je njegova šibka točka. ¹¹

3. Pragmatična in neteološka orientacija prvih priročnikov

Kmalu po ustanovitvi katedre za pastoralno teologijo na teološki fakulteti je izšla vrsta priročnikov, nekateri v večjih zvezkih na temelju dunajske reforme teološkega študija (Fr. Chr. Pitroff, J. Lauber, F. Giftschütz, K. Schwarzel). V tej razpravi posebej omenjamo Andreja Reichenbergerja, ker je njegov priročnik »Pastoral- Anweisung zum akademischen Gebrauch« (Dunaj 1812) študijska dvorna komisija z dekretom 24. julija 1814 določila kot obvezno knjigo »za vsa javna in domača učilišča«. ¹² Tako so tudi Reichenbergerjev priročnik uporabljali v bogoslovnih učiliščih, kjer so študirali slovenski bogoslovci. Žal so vsi ti učbeniki, tudi Reichenbergerjev, bili »brez pravega cerkvenega nauka«. ¹³

Nova teološka veda se je najpogosteje imenovala pastoralna teologija, večkrat tudi praktična teologija in podobno.

V začetku je pastoralna teologija predvsem zbirka dolžnosti dušnih pastirjev. Avtorji se ne trudijo, da bi pokazali teološki vidik predmeta; včasih se celo izogibajo imena teologija v naslovu priročnika in dajejo prednost drugačnim naslovom. Ko uporabljajo izraz teologija, ga uporabljajo nominalistično.

Osrednja podoba dušnega pastirja v teh priročnikih je opredeljena v odnosu do »religije«, kot moralnega pojma: dušni pastir je »služabnik religije in hkrati služabnik države, kot njen uslužbenec«. ¹⁴

V Nemčiji sta moralizem in antropocentrična drža razsvetljenstva dala svoj pečat prvim načrtom pastoralne teologije. To velja predvsem za gledanje na Cerkev in njeno poslanstvo v gotovo izključno sociološkem vidiku, za pojem pridig in katehezo, ki so jih pojmovali kot navadno poučevanje in za razumevanje liturgike, ki je zreducirana na pobožne vaje. V tem pogledu se je izgubila

bistveno krščanska in nadnaravna razsežnost in se je pastoralna teologija zožila na etiko kleriškega poklica, namenjeno kleru, katerega naloga je bila omejena, kakor se je zdelo, na moralno in kulturno vzgojo vernikov. Ta pogled je prevladoval še v priročnikih, kot so »Systema Theologiae pastoralis« (1818—19) Th. J. Powondra.¹⁵ Manjkajo predvsem biblični temelji, kristocentričnost in pnevmatični vidik Cerkve.

Vsebina priročnikov je zelo podobna prejšnjim. Sestavljeni so po shemi treh delov, kot je to določil Rautenstrauch, in polni razsvetljenske miselnosti. Spremembe so le v tretjem delu, kjer je opis pastoralnih nalog. V Rautenstrauchovi razdelitvi imajo prvi priročniki v tretjem delu osebo dušnega pastirja in poklicno etiko (De officio boni exempli). Poznejši ga uporabljajo za opis situacije različnih naslovljencev pastoralne službe. Tudi imenovanje tretje službe (aedificatio) se spremeni in postane »cura animarum«, »Seelsorge«, kar pozneje Vogrin prevaja z »dušoskrbje«.¹⁶

Ustvarja se sistematika okrog trojne sheme pastoralnih dolžnosti in služb, čeprav gre bolj za opisovanje kot pa izhajanje iz teoloških principov, ki bi narekovali pastoralno prakso in omogočali artikulacijo. »Sklicevanje, ki se nanaša na Mt 28, 18—20, ni dovolj, da bi že lahko utemeljili pastoralno refleksijo na teološki ravni.«¹⁷

Zaradi tega je razumljivo, da novejše zgodovinopisje strogo sodi te prve priročnike pastoralne teologije in jih imenuje ateološki in čisto pragmatični.¹⁸ Saj v prvih pastoralnih priročnikih (Pitroff 1778, G. Giftschütz 1785, C. Schwarzel 1799, D. Gollowitz 1803, A. Reichenberger 1805..., M. Fingerlos 1805) »ni prave teologije«.¹⁹ Že sama temeljna misel o pastirju, ki stoji nasproti čredi, ki jo mora voditi, je bila nezadostna, posebno, če je bil dušni pastir »služabnik religije«, pastoralka pa opis službenih dolžnosti. Priročniki namreč postavljajo dušnega pastirja v zunanji in formalni odnos s Cerkvijo, temelj tega odnosa izhaja od preprostega priznavanja višje avtoritete v Cerkvi, ki ima pravico postavljati obvezujoče zakone kot civilna oblast na civilnem področju.

Tudi posamezne discipline, podrejene pastoralni teologiji, se niso razvile do znanstvene teologije. Najstarejša od njih, liturgika, je od 17. stoletja razpolagala z obilico virov in jih žal ni ustrezno uporabljala. Katehetika, ki je odločno nastopala proti dotedanji metodi popolnega memoriranja krščanskega nauka, je sprejela teološke temelje šele v tridesetih letih 19. stoletja. Tudi homiletika je postala teološka znanost šele v 19. stoletju.

4. Biblično-teološka zasnova pastoralne teologije

Novejši raziskovalci pastoralne teologije imenujejo to zasnovo in naravnost »biblično—teološka«. Njen glavni predstavnik je J. M. Sailer (1751—1832), ob njem omenimo še A. Schramma iz Fulde in P. Conrada iz Trieria.

V času, ki je zaznamovan s francoskim razsvetljenstvom in nemškim romantizmom, J. M. Sailer išče vire za pristno oznanjevanje v Svetem pismu. Zanj je svetopisemsko krščanstvo odrešenjsko dogajanje, ki se dogaja od geneze do apokalipse. Jedro njegovega sporočila izhaja iz dejstva, da se je Bog-Ljubezen v Kristusu razodel kot odrešenik sveta. V tej perspektivi Sailer odkriva pojem biblične Cerkve, Kristusovo telo, ki se izraža navzven in živi v notranji povezanosti in edinosti z Bogom in med seboj in je dejavna po Kristusu v Svetem Duhu. Sailer se je prek bibličnih temeljev in kristologije postopno približal pnevmatičnemu pojmu Cerkve. Kljub tej biblično-eklezijski zasnovi pastoralne teologije

pa le-te Sailer ne razvije toliko, da bi postala temelj za teološko-pastoralno razmišljanje. V njem je še vedno navzoče potridentsko pojmovanje, da so samo kleru zaupane službe v Cerkvi in se tako Cerkev še preveč identificira z dušnim pastirjem.

Nedvomno je Sailer (tudi Schramm in Conrad) bistveno spremenil pojmovanje dušnega pastirja v primerjavi s takratnimi priročniki. Duhovnik ni več samo preprost učitelj religije, služabnik cerkvene in civilne avtoritete, marveč je pastir, oblikovan po Svetem Duhu in Kristusovi volji, ter povezan v prvi vrsti z Duhom in Kristusom in ne predvsem s človeško avtoriteto. Ni več uradnik, pozoren na zahtevo državnih institucij, marveč je predstavnik Boga, neposredno odvisen od Kristusa in služabnik njegovega odrešenjskega dela, ki ga je Kristus zaupal svoji Cerkvi.

Ta biblično-teološka naravnost pastoralne teologije korenito presega antropocentrično zasnovo prejšnjih priročnikov. Kljub temu v utemeljevanju ekleziološkega pomena te discipline ne gre dalje od osnutka. Na tej ravni je na katoliško pastoralno teologijo vplivala tudi praktična protestantska teologija, ki se je v tem času hitro razvijala.²⁰ Kljub številnim pozitivnim premikom pa M. Sailerja nekateri sodobniki niso sprejeli, storili so tudi vse, da ne bi postal škof. Med Sailerjevimi nasprotniki omenimo pastoralnega teologa M. Fingerlosa²¹ in tudi »apostola Dunaja« sv. Klemenca Dvoržaka. Sailerja so imeli za mračnjaka in razsvetljenca.²² Kljub temu je bila Sailerjeva pastoralna teologija močno navzoča v sekovski škofiji vsaj pred prihodom Dvoržakovega učenca R. Zängerla za škofa (1824), saj so tudi v Gradcu tiskali zbrana Sailerjeva dela in leta 1818 njegovo pastoralno teologijo v treh delih.²³ Po en izvod je ohranjen v mariborskem škofijskem arhivu in v murskosoboški župnijski knjižnici, kar pomeni, da so tudi prekmurski sombotelski duhovniki poznali Sailerja, predvsem njegovo graško izdajo zbranih spisov.

5. Kritičen prispevek Antona Grafa

Sredi prejšnjega stoletja, ko mineva prvo obdobje katoliških priročnikov pastoralne teologije in se tudi protestanti trudijo, da bi uresničili svojo praktično teologijo kot univerzitetno disciplino, se pojavi delo Antona Grafa (1814—67) z naslovom »Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie« (Tübingen 1841).

A. Graf, učenec genialnega G. A. Möhlerja in G. S. Hirscherja ter predstavnik tübinške šole, ki jo je ustanovil S. Drey, se v svojem delu (žal je izšel samo prvi zvezek od treh predvidenih) sooča s katoliško pastoralno teologijo in protestantsko praktično teologijo tistega časa. Njegova kritika se nanaša na bistvena vprašanja prednikov in sodobnikov.

Prejšnjo pastoralno teologijo presoja strogo in jo ima za neznanstveno in neteološko. Priznava, da so protestanti naredili v zadnjih letih veliko več kot katoličani za znanstveno zasnovo praktične teologije,²⁴ toda tudi ta še ni napisana in meni, da jo je še treba odkriti. Graf si želi medreligiozno in ekumensko pastoralno teologijo. Po njem mora imeti praktična teologija praktičen in znanstveno—teološki značaj.

a) Ekleziološka zasnova

Izhodišče je Graf našel v soodnosnosti med teologijo in Cerkvijo, ki jo že pozna nekdanja pastoralna teologija. Prisvojil si je misel tübinške šole in Möh-

lerjevih del. Cerkev je za Grafa organska skupnost, dejaven subjekt, zgodovinska trajnost odrešenjskega božjega delovanja v zgodovini in verodostojna oznanjevalka tega odrešenja. Kot taka je živ organizem, odgovorna za lastno življenje in svoj razvoj.

Ključni izraz v Grafovem razmišljanju je: Cerkev »gradi sama sebe« (Selbsterbauung),²⁵ kar velja za Cerkev v celoti. Bog gradi Cerkev, toda vsa Cerkev je subjekt te graditve.

Graf namesto najpogostejšega katoliškega izraza »pastoralna teologija« govori o »praktični teologiji«. S tem hoče preseči klerikalno perspektivo prejšnjih katoliških priročnikov, ki so identificirali Cerkev z dušnim pastirjem. Poudarja znanstveni značaj praktične teologije v nasprotju z nekdanjo neznanstveno zasnovo.

b) Znanstveni statut

Graf si zelo prizadeva zagotoviti znanstveni aparat za praktično teologijo. Želi sistematizacijo, organskost, znanost. Ironično kritizira dotedanjo pastoralno teologijo, ki se je zadovoljevala z registriranjem dejstev: »Vse izključno temelji na izkušnjih.«²⁶

Praktična teologija mora v svojem namenu preseči to pragmatično in utilitarnostno zasnovo, da bi prišli do edinstvene in teološke misli cerkvene resničnosti: praktična teologija ne sme, »kakor je bilo doslej ... samo izhajati ..., mora tudi priti do Kristusa, Cerkve, posameznih skupnosti. Pokazati mora, kako vse nujno prihaja od njihove volje in narave, kako Kristus, Cerkev in cerkvene skupnosti hočejo in uresničujejo cilj in sredstva do cilja, kako gradijo Cerkev...«²⁷

c) Vrednotenje Grafa

Novejše zgodovinopisje ni enotno v vrednotenju Grafovega projekta. F. X. Arnold mu pripisuje zasluge, ker je zlomil antropocentrično pojmovanje v priročnikih in dal teocentrično zasnovo praktične teologije v ekleziološki perspektivi.²⁸

H. Schuster vidi v Grafovi ekleziološki praktični teologiji vrh razvoja, ki ga je stroka dosegla v prejšnjem stoletju.²⁹ R. Marle pa misli, da gre pri Grafu za tūbinško ekleziologijo, ki ima prednosti in pomanjkljivosti.³⁰

6. Zasnova katoliških priročnikov pastoralne teologije v začetku druge polovice 19. stoletja

Lovro Vogrin je napisal svojo »Pastirno« po letu 1863, saj omenja v uvodu tudi »Lehrbuch der katholischen Pastoral« Kerschbaumerja,³¹ ki je izšel na Dunaju leta 1863. Zato je prav, da na kratko pogledamo pomembnejše priročnike, ki so izšli do tega leta.

a) Praktično opuščanje teološke zasnove

Joseph Amberger (1816—89), Grafov učenec, želi v svojem obsežnem delu »Pastoraltheologie« (Regensburg 1850—57) v treh knjigah uresničiti nedokončani projekt svojega učitelja; argumente in formule jemlje pri Grafu, kot npr. eklezialen, samograditev Cerkve, graditi božje kraljestvo, dejavnost Cerkve in tudi definicijo praktične teologije, dejansko pa opusti eklezialno zasnovano. Praktično teologijo deli na dva dela: cerkveno pravo in pastoralno teologijo, ki izhaja iz prvega kot njegovo nujno nadaljevanje. Za Grafa praktična teologija ne izhaja iz prava, marveč iz bistva Cerkve.

Grafov učenec Amberger ne pojmuje Cerkve kot organsko skupnost, ki se dinamično gradi v zgodovini, marveč je kot resničnost sama v sebi postavljena in izpolnjena, postavljena med nebo in zemljo in poklicana k duhovnemu delovanju v blagor ljudi.

Ta nadzgodovinska in nadzemeljska vizija Cerkve pojmuje duhovnika kot srednika med Bogom in krščansko skupnostjo. Cerkev je v duhovniku navzoča in v njem dejavna, kajti on je tisti, ki kot predstavnik Kristusa ozdravlja, posvečuje, gradi in brani Cerkev.

Logične posledice tega klerikalnega pojmovanja so: opuščanje izraza »praktična teologija«, ponovno prevzemanje starega izraza za to disciplino že v naslovu priročnika, vračanje na zasnovo prvih priročnikov in želja naj bi jo teološko utemeljili.

H. Schuster negativno vrednoti Ambergerja, Dorfmann, Füglistner in Arnold pa mu dajejo pozitivno oceno, ker je razvil in dodelal svojo zasnovo, Graf pa jo je samo začel. Vsekakor je Ambergerjev priročnik (nekaj izvodov je mogoče najti tudi v Sloveniji) močno vplival na nadaljnji razvoj pastoralne teologije.³²

b) Izrečno zavračanje eklezijske zasnove

Praktično opuščanje ekleziološke zasnove pri J. Ambergerju je izrečno zavrnil M. Benger (1822—70) v »Pastoraltheologie« (3 knjige, Regensburg 1861) (omenja ga tudi L. Vogrin), ki z ironijo kritizira Grafov projekt.³³

Benger definira pastoralno teologijo kot znanstveni uvod v pravo izvajanje pastoralne službe. Ko omenja Grafa in z njim polemizira, izjavlja, »da je vsaka tim. znanstvena konstrukcija pastoralke nevarna in zgrešena«.³⁴

Ekleziologija, ki je v vrhu njegove pastoralne teologije, je osredinjena na odnos pastir—čreda: nasproti pastirju, dejavnemu subjektu, je čreda vernikov, ki mu je zaupana.³⁵ Iz tega izhaja, da je vsaka pastoralna problematika rešljiva ne v smislu Cerkve v celoti, marveč samo v odnosu (shemi): pastir—čreda. V Cerkvi je hierarhija, ki je deležna pomoči Svetega Duha in napiše zakone, vendar to ne velja za posameznega dušnega pastirja, čeprav mora zakone izvrševati. Pri Bengerju je pastoralna teologija zožena na preprosto uvajanje duhovnika v pastoralno delo, v katerem je le-ta popolnoma podrejen hierarhiji.

c) Pragmatično pojmovanje pastoralne teologije

Pojmovanje pastoralne teologije, katere subjekt razmišljanja je dušni pastir in ne Cerkev v svoji celoti, prevladuje v katoliških priročnikih druge polovice 19. stoletja. Sem spadata tudi Pohl in Schüch, po katerem je sestavil prvi tiskani priročnik v slovenščini ljubljanski profesor Anton Zupančič.³⁶ Poglejmo bistvene poudarke.

aa) Narava pastoralne službe

Služba dušnega pastirja v Cerkvi je opredeljena z izrazi »cura animarum«, »Seelsorge«, »dušnopastirstvo«, »dušoskrbje«, skrb za duše, kjer duša pomeni duhovno razsežnost človeka, ki je potreben odrešenja, skrb (cura, Sorge) pa je mišljena kot skrb za dušo, — ki je grešna in dušni pastir mora skrbeti za zdravje duše — pojmovano v dualističnem pomenu narave in nadnarave. Gre za spiritalistično antropologijo nadnaravnega.³⁷

Pastoralna skrb ima kot neposredno naslovljenko posamično dušo (Znano je misijonsko geslo: »Reši svojo dušo!«.) v njeni individualnosti. Samo po posa-

mezni osebi vpliva pastoralna skrb na človeško in krščansko skupnost, kajti duhovna gorečnost ene osebe se pomnožuje v skupnosti.

Artikulacija pastoralne službe je trojna, že navzoča v pastoralnih priročnikih prejšnje dobe. Ta zbirka učbenikov želi postaviti pastoralno teologijo na teološke temelje: sklicuje se na tri službe Jezusa Kristusa, preroka, duhovnika in kralja, pri čemer verjetno izhaja iz protestantske teologije.

Biblično utemeljitev treh pastoralnih služb je najti v Mt 28, 18— 20: »Pojdite ... učite ... krščujte ...«, in redkeje na Ef 4, 11 sl.

bb) Obseg teološko-pastoralne refleksije

Razmišljanje se osredinja predvsem na opis podobe pastoralnega delavca, na njegove lastnosti (poklicanost, duhovniško posvečenje, kanonično poslanstvo) in na nujne pogoje za korektno in učinkovito pastoralno dejavnost (kanonična pokorščina, teološko znanje, osebna svetost, pastoralne kreposti).³⁸

V nadaljevanju je opis pastoralnega delavca in treh njegovih služb: učiteljske, duhovniške in pastirske.

Priročniki opuščajo Rautenstrauchovo idejo in Grafov projekt glede organizma cerkvene dejavnosti. Pastoralna teologija se omeji na zunanji okvir, ki zbira te discipline v lastno metodologijo in organizacijo. V praksi se disciplina razvije v posamične veje. Ker so v tej dobi katehetika, homiletika in liturgika že dosegle določen razvoj, se posveča večja pozornost hodegetiki ali pastoralki v ožjem pomenu besede ali skrbi za duše, kar spada v območje tretje pastoralne (pastirske) službe. Tako je postopno pastoralna teologija zožena na individualni opis in občestveno skrb za duše, kjer je občestvo pojmovano kot skupek oseb, ki ponavljajo fizionomijo posameznega individua.³⁹

cc) Metoda pastoralne teologije

Velika večina objavljenih priročnikov v tej dobi nima znanstvene pretenzije, kolikor krčijo pastoralno teologijo bodisi na preprosto uvajanje pragmatičnega tipa ali na dajanje praktičnih nasvetov za pastirja in njegovo čredo. Nekateri pastoralisti kljub temu mislijo, da to ni pastoralna teologija, in v svojih priročnikih zahtevajo v tej disciplini izrecno znanstveni poudarek.

To delajo tako, da izhajajo iz teologije svoje dobe z argumenti. Teologija je na splošno pojmovana kot znanost sklepov in pastoralna teologija kot vedenje, ki aplicira dogmatična in moralna načela v prakso: v učinkih prenaša resnice in zakone, dane od Kristusa in Cerkve, na različna področja življenja, želeč dati znanstveno obliko pastoralnim službam.⁴⁰

čč) Viri pastoralne teologije

V skladu s to metodologijo so viri pastoralne teologije — ko gre za prvi trenutek — dotedanji, ki vključujejo Sveto pismo, koncilске in sinodalne dokumente, kanonske knjige, ki so jih napisali svetniki ali veliki dušni pastirji.⁴¹

Postopno začno proučevati človekovo konkretno situacijo in človeka z različnih vidikov. Tu pridejo v poštev psihologija, pedagogika, medicina, psihiatrija, statistika in sociologija. V nekem smislu lahko v to obdobje postavimo začetek naštetih pomožnih ved pastoralne teologije.

7. Alfonzijanska pastoralna teologija

Izraza »alfonzijanska pastoralna teologija« nisem našel v zgodovinopisju pastoralne teologije in tudi ne teologije nasploh ali cerkvene zgodovine. Zaradi Vogrinove »Pastirne« — kakor bomo videli kasneje — ki izhaja v veliki meri iz alfonzijanske dediščine, se zdi umestno, da tukaj na kratko predstavimo vpliv alfonzijanske duhovnosti na slovensko vernost, predvsem po sv. Alfonzu Ligvoriju, sv. Klemenu Dvoržaku in priročniku pastoralne teologije Franca Ks. Haykerja.

a) Sv. Alfonz Ligvorij in pastoralna teologija

Uradna Cerkev je sv. Alfonza M. Ligvorija (1696—1787) poimenovala »Doctor zelantissimus« in ga postavila za zavetnika spovednikov in moralistov.⁴²

Alfonz M. Ligvorij je leta 1732 ustanovil Kongregacijo presvetega Odrašenika (Congregatio sanctissimi Redemptoris, redemptoristi ali ligvorijanci), ki je odigrala izjemno vlogo v boju zoper liberalizem in janzenizem z oznanjevanjem božjega usmiljenja in ljubezni. Sam Alfonz je bil predvsem dušni pastir, ki je tudi s pisano besedo želel pomagati oblikovati dobre spovednike, ki naj bi ljudi prepričevali o božji ljubezni. Njegova zasluga je, da je s svojimi spisi vplival na spovedno prakso, bolj na prakso oblikovanja spovednikov, ko je učil, da mora biti spovednik »bogat v ljubezni in neutrudljiv v dobroti in potrpežljivosti«. ⁴³ Uspelo mu je poravnati kontraste med sistemi moralne kazuistike. Skušal je tudi povezati kazuistično gledanje z upoštevanjem konkretnega človeka, kar je izrazilo svetopisemsko. Prinesel je določeno rešitev v sporih med različnimi moralnimi sistemi, »čeprav mu ni uspelo — tu je ostal človek svojega časa — da bi opustil legalističen in kazuističen način razmišljanja«. ⁴⁴

Kritika Alfonzove kazuistike ne sme spregledati celote njegovih pisnih del (111 spisov, do leta 1933 štejejo 17.125 izdaj v različnih jezikih). ⁴⁵

Najpomembnejša kazuistična dela so:

»Theologia moralis« (doživela 70 izdaj), »Homo apostolicus« (doživel 118 izdaj, zelo razširjen tudi po župnijskih knjižnicah na Slovenskem) je verjetno Alfonzovo najbolj zrelo delo, »Praxis Confessarii« ter »Il confessore diretto per la confessione della gente di campagna« (oba priročnika sta za spovednike).

Bilo bi napačno, če bi sodili Alfonza samo po priročniku »Theologia Moralis« in pri tem pozabili njegove obsežne študije o popolnem krščanskem življenju, ki so bile zelo razširjene. Med številnimi omenimo dragoceno knjižico »Pratica di amar Gesù Cristo«, kjer gleda na krščansko življenje v luči božje ljubezni v povezavi s 13. poglavjem Prvega pisma Korinčanom. To je dejansko temeljni program moralke v službi ljubezni.

Vživeti se moramo predvsem v Alfonzov čas, če želimo pravilno vrednotiti njegova pisna dela. Cerkvi je naredil vsekakor »veliko uslugo«. ⁴⁶

Seveda pa je Alfonz predvsem dušni pastir. V pastoralnem pogledu je pri njem opazen velik poudarek v iskanju nove sinteze, ki je v povezavi med kazuistično moralno in naukom o krščanski popolnosti. »Praxis confessarii« je klasičen primer, kako je potrebno pastoralno dobroto postaviti v službo velikega cilja, vse ljudi postopno voditi k svetosti. Svetnik je opazil, da kazuistična moralna, ki je po njem ostala pravi obrambni zid proti janzenizmu in rigorizmu, lahko samo takrat izpolni svojo nalogo, če se njena uporaba vključi v stalno prizadevanje za svetost, ki je za vse kristjane možna. ⁴⁷

b) Sv. Klemen Dvoržak (1751—1820) in alfonzijanski vpliv na slovensko vernost

Alfonzijansko duhovnost in teološko misel je močno razširil po deželah avstrijskega cesarstva s svojim pričevanjem in oznanjevanjem »apostol Dunaja« sv. Klemen Marija Dvoržak (Hofbauer),⁴⁸ eden prvih redemptoristov, ki ni bil Italijan. Klemen Dvoržak je globoko posegel v dušno pastirstvo, ki je bilo okuženo z racionalizmom, razsvetljenstvom, janzenizmom in jožefinizmom. Njegov vpliv se je močno čutil na Dunaju, kjer je bil duhovni vodnik in spovednik številnih študentov in izobražencev. Iz vrst njegovih učencev je prišlo kar sedem škofov, med njimi Friderik Baraga (1797—1868) in Jožef Otmar Rauscher (1797—1875), ki se je kot jurist pod njegovim vplivom odločil za študij teologije ter postal sekovski škof (1849—53). Pozneje je kot dunajski nadškof in kardinal odpravil zadnje ostanke jožefinizma. Slovencem ni bil naklonjen kot njegov prednik benediktinec in sekovski škof Roman Sebastjan Zängerle (1771—1848; 1824—48), ki je že leta 1825 omogočil naselitev redemptoristov v Mauternu na Štajerskem, leta 1826 v Frohnleitnu in leta 1833 v bivšem kapucinskem samostanu v Mariboru, kjer so prav redemptoristi zelo pospeševali »večkratne spovedi«. ⁴⁹ Žal so ostali v Mariboru samo do leta 1849, ko so morali mesto zapustiti.

Bolj in dlje kot šestnajstletno bivanje redemptoristov v Mariboru je vplival alfonzijanski duh na slovensko vernost po nemških in slovenskih prevodih najrazličnejših del sv. Alfonza Ligvorija,⁵⁰ po Dvoržakovih učencih škofu Frideriku Baragu in sekovskih škofih Zängerlu in Rauscherju, med klerom pa predvsem po Francu Ks. Haykerju, pisatelju pastoralnega priročnika. Tudi lavantinski škof A. M. Slomšek je zelo cenil sv. Alfonza Ligvorija.⁵¹

c) Franc Ks. Hayker, pisatelj priročnika pastoralne teologije

Franc Ks. Hayker (1802—85), redemptorist, rojen v Kornicah na Moravskem, olomuška nadškofija, je študiral teologijo na Dunaju in postal duhovnik leta 1827. Od leta 1829 do 1845 je bil lektor eksegeze Nove zaveze v domačem redovnem bogoslovnem učilišču v Mauternu na Štajerskem⁵² in v tem času (leta 1834) na Dunaju dosegel doktorat iz teologije. Od leta 1845 (razen v času, ko je bilo učilišče nasilno ukinjeno 1848—56) do 1881 je predaval pastoralno teologijo (v letih 1856—63 tudi moralno teologijo) in že leta 1846 izdal učbenik pastoralne teologije »Praktische Anleitung zur Christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des heiligen Alphonsus von Liguori«. ⁵³ Morda je zanimivo pripomniti, da je dal »Approbation« za tisk priročnika sekovski škof Roman S. Zängerle 22. 1. 1845 in da imajo vse tri izdaje, tudi tretja razširjena iz leta 1856, ko je bil že Zängerle osem let mrtev, njegovo dovoljenje natisnjeno na drugi strani notranje naslovnice.

F. Hayker je zraven pastoralne teologije pisal tudi asketične spise⁵⁴ in sestavil skripta iz moralne teologije, ki so pa žal ostala zgolj litografirana.⁵⁵ Že iz naslovov, tako priročnika pastoralne kot moralne teologije, je razvidno, da je Hayker zelo cenil nauk sv. Alfonza Ligvorija. »Vse njegovo prizadevanje je bilo usmerjeno v to, da bi učence vpeljal v načela in prakso svetega ustanovitelja.«⁵⁶

Zato Hayker v uvodu piše: »Glavni vir so dela sv. Alfonza M. Ligvorija, čigar ugled je našel splošno priznanje katoliške Cerkve tako zaradi temeljitosti in globoke učenosti, ki jo razvija v svojih delih, kakor tudi zaradi priporočila Apostolskega sedeža, ki so ga deležna njegova številna dela. V aktih kanonizacije iz leta 1817 je rečeno, da v njih ni nič takega, kar bi potrebovalo cenzuro ali pa bi

bilo v nasprotju s herojsko modrostjo (Nihil censura dignum, nihil adversum esse heroicae prudentiae). Nadalje je Sveta Penitenciarija na vprašanja kardinala de Rohan Chabor, nadškofa iz Besancona, 5. julija 1831 dala pojasnilo, da se v praksi lahko z gotovostjo držimo mnenj, ki jih svetnik v svoji moralni teologiji navaja, in sicer iz preprostega razloga, ker so njegova dela prejela apostolsko priznanje v navedenih kanonizacijskih aktih. Ta opomba lahko zadostuje, da se to delo priporoči blagohotnemu bralcu.⁵⁷

Zato ni čudno, da Hayker priporoča sv. Alfonza na številnih mestih: najpogosteje priročnik »Theologia moralis« (154 krat) in »Praxis Confessarii« (52 krat) in nekajkrat še druge spise. Škoda, da pogosteje ne omenja spisa »Homo apostolicus«, ki je Alfonzovo najbolj zrelo delo in je zaradi razširjenosti, tudi po slovenskih župnijskih knjižnicah, bilo dostopno duhovnikom.

Poleg sv. Alfonza Hayker uporablja in navaja druga takrat znana teološka (pastoralna) dela, saj v uvodu piše, da so v priročniku »navedena stališča iz del pobožnih in učenih avtorjev, ki so navedeni pri posameznih oddelkih, delno kot viri, delno kot dokazi povedanega«.⁵⁸ Najpogosteje omenja svojega rojaka iz Moravske, nekdanjega profesorja v olomuškem liceju Th. J. Powondra, ki je v letih 1818—19 izdal na Dunaju v šestih zvezkih pastoralno teologijo v latinščini »Systema Theologiae pastoralis« (81 krat). Tu je dobro omeniti, da Th. J. Powondra zelo pogosto, predvsem v kazalu, primerja svojo snov z Reichenbergerjevo skraćeno izdajo iz leta 1812 in da tudi Reichenbergerjeva druga skraćena izdaja iz leta 1823 skoraj po vsakem poglavju primerja s Powondrovim učbenikom. Tako lahko rečemo, da Reichenbergerja dopolnjuje Powondra in oba Hayker predvsem s teološko (pastoralno in moralno) mislijo sv. Alfonza Ligvorija. Hayker pa tudi pogosto omenja zelo razširjenega in znanega dunajskega prelata F. Ks. Zennerja (»Instructio practica Confessarii in compendium redacta«, Viennae 1844⁴) (58-krat), F. Ks. Schmida (»Liturgik der christkatholischen Religion«, Passau 1840—42) (32-krat), Pocharda (»Praktischer Unterricht, die Seelen im Buss sacrament mit Frucht zu leiten, und die Pfarren wohl zu verwalten«, Aus dem französischen, 2 Bde, Augsburg 1786) (29-krat), A. Stapfa (»Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe«, Frankfurt a. M. 1838) (13-krat), nekdanjega ljubljanskega škofa in kasnejšega salzburškega nadškofa A. Gruberja (»Praktisches Handbuch der Katechetik für Katholiken«, 2 dela, Salzburg 1832—1834) (6-krat), in manjkraj avtorje, kot so Gollowitz, Helfert, Kutscher, Sevoya in druge.

Zanimivo je, da med avtorji sploh niso omenjeni Sailer,⁵⁹ Hirscher in predstavniki tübinške šole, seveda pa ni med njimi tudi janzenističnih avtorjev. Sailerja je verjetno zavračal pod Dvoržakovim vplivom, ki je bil zmotno nezaupljiv do Sailerja, in zato zgodovinar J. Lortz glede Dvoržaka trdi, da njegova »svestost še ni poroštvo za nezmotljivost«.⁶⁰

Sam Hayker je bil goreč duhovnik in redovnik redemptorist, ni pa bil trdnega zdravja in se tudi ni obnesel kot ljudski misijonar in pridigar, čeprav se je pri sestavljanju in podajanju pridig natančno držal pravil homiletike. Premalo je bil kot pastoralni teolog povezan z družbenim življenjem. Misijon v Gössu (1850) je bil edini, kjer je sodeloval. Nasprotno pa je vodil veliko duhovnih vaj za duhovnike. V Mauternu je bil do konca življenja iskan spovednik. Kot predstojnik je bil tankovesten glede izpolnjevanja redovnih in liturgičnih predpisov.⁶¹

A. Zupančič piše leta 1885: »Škofu Mihaelu Sailerju gre zasluga, da je iz vseh moči se jel upirati vladajočemu necerkvenemu in nekrščanskemu duhu časa, in

s svojimi 'Vorlesungen aus der Pastoral-Theologie' je pokazal pravo pot. Za njim so v pravem duhu učili pastirsko znanost:... Dr. F. Hayker 'Praktische Anleitung zur christkatholischen Seelsorge', 1856«. ⁶² Zagrebški pastoralni teolog Martin Štiglic pa je leta 1886 zapisal: »U najnovije doba odlikuje se: Franz Hayker Praktische Anleitung zur christ-katholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des heil. Alfonsus v. Liguori, Wien 1847.« ⁶³

Haykerjev učbenik so predavatelji pastoralne teologije cenili in ga uporabljali na bogoslovnih učiliščih in tako z njim utirali pot »zdravi pastorali«. ⁶⁴ Omenimo naj samo, da sta ohranjena dva izvoda v Slomškovi osebni knjižnici iz leta 1847 (št. 481), izvod hranijo v župnijski knjižnici v Juršincih (Sv. Lovrenc v Slovenskih goricah) iz leta 1856, dva izvoda v kapucinski knjižnici v Celju iz leta 1847 (F 48) ⁶⁵ in gotovo še drugod.

Haykerjeva pastoralna teologija izhaja iz Powondra, ki upošteva racionalistično Reichenbergerjevo pastoralno teologijo, Zennerjevo kazuistiko, Schmidovo liturgiko in druge zgoraj navajane avtorje. Predvsem pa želi pastoralno teologijo poplemeniti z alfonzijansko dobroto, zaupanjem v božjo ljubezen in usmiljenje, čeprav ostaja zvest Ligorijevi in Zennerjevi kazuistiki. Žal svetopisemskega Sailerja in dosežkov ekleziološke tübinske pastoralne teologije ne pozna oziroma ne upošteva.

II. PASTORALNA TEOLOGIJA NA »SLOVENSКИH« BOGOSLOVNIH UČILIŠČIH PRED VOGRINOVO »PASTIRNO«

Iz katerih priročnikov in v katerem jeziku so poučevali pastoralno teologijo na »slovenskih« bogoslovnih učiliščih, odkar je postala obvezna disciplina? Največ gradiva je seveda ohranjenega v Ljubljani, nekaj tudi drugod. Zaradi širše osvetlitve najprej pogledimo poučevanje pastoralne teologije na Češkem.

1. Pastoralna teologija na teološki fakulteti v Pragi

Izpričano je, da so poučevali pastoralko na Dunaju, kjer so študirali študentje različnih narodov, v nemščini in latinščini. Za Prago in Olomuc sta bila določena dva učitelja, ki naj bi predavala v nemščini in češčini. ⁶⁶ Uporaba učnega jezika in uporaba predpisanega Reichenbergerjevega učbenika na praški teološki fakulteti sta zanimivi tudi za naše razmere, zato si ga pogledjmo natančneje.

Na praški teološki fakulteti je že leta 1776 začel predavati pastoralno teologijo križnik Fr. Ch. Pitroff v latinščini. Od leta 1778 do odstopa 1786 je predaval Pitroff v nemščini, premonstratenec Egid Chladek pa v češčini od 1778—1806, v kateri je napisal tudi učbenik v treh delih (Lehramt, die Liturgik in Exemplaritet) z naslovom »Počatkowe opatnosti pastirske« (Praha 1780—81). Pitroffa je zamenjal premonstratenec Marjan Mika (1786—1805) najprej kot lektor in od leta 1804 kot profesor. Mikov naslednik Franc Ks. Faulhaber je leta 1805 predaval v nemščini in bil leto pozneje (1806), po Chladkovi smrti, prisiljen predavati v latinščini (1806—12). V letih 1812—14 je Faulhaber predaval v nemščini. Faulhaberjev naslednik cistercijan Franc Millauer (1814—40) je leta 1818 izdal latinski prevod Reichenbergerjevega skrčenega učbenika, ki je bil predpisan ⁶⁷ kot učbenik, pod naslovom »Institutio pastoralis in usum academicum« (2 zvezka, Viennae 1818) in so ga uporabljali na praški teološki fakulteti do leta 1842, ko je bilo ponovno sklenjeno, naj se tudi v Pragi češkim študentom pre-

dava pastoralna teologija v nemščini. Ves čas pa so bile homiletične vaje v nemščini in češčini.⁶⁸ Slomškove »Drobtinice« leta 1855 sporočajo, da v Pragi redni profesor in cesarski svetovalec dr. Fabian uči v češčini »pastirsko bogoslovje in pastirsko njegovanje cirkvinih umetnosti«.⁶⁹

2. Pastoralna teologija na ljubljanskem bogoslovnem učilišču

Pastoralno teologijo so morali predavati v nemščini, ne v latinščini, kot druge predmete po šolski reformi Marije Terezije, ko je leta 1777 postala pastoralna teologija obvezni predmet na dunajski univerzi. Znano je, da je po ukinitvi jezuitov (1773) jožefinski in janzenistični ljubljanski škof K. Herberstein (1772—87) poklical v Ljubljano Zieglerja, ki je predaval moralke in pastoralko.⁷⁰ Ziegler je pastoralko predaval po Opstraetovem »Pastor bonus«, ki ga je Rautensrauch priporočil leta 1774 za učbenik »ad interim«. Ohranjeno je pričevanje, da je škof Herberstein duhovnikom zabičeval, da morajo spovedovati po navodilih janzenističnih pastoralistov, in celo kaznoval, ali vsaj grajal tiste, ki se mu niso hoteli pokoravati. »Ko je bil zvedel, da je Matej Justin, vikar v Novi Štifti pri Gornjem Gradu, nekoč bolj ostro kritikoval dušnopastirsko delovanje gornjegrajskega duhovnika Jožefa Germeka, ki je praktično izvajal Opstraetova pastoralna načela, mu je 29. januarja 1781 poslal grajalni dekret. V njem konstatira, da je omenjeni duhovnik vsled svojega govorjenja zaslužil, da bi se mu vzel vikariat, v kar ga škof sicer ne obsodi, pač pa mu pod kaznijo suspenzije in drugimi kaznimi prepove, še kedaj zaničljivo govoriti o Opstraetu ter sličnih avtorjih. Svoje zabavljanje mora pred gornjegrajsko duhovščino preklicati, pri Zieglerju, profesorju moralke in pastoralko, pa se mora pismeno opravičiti.«⁷¹ Zato lahko trdimo, da so v Ljubljani pred ukinitvijo škofijskega semenišča 1784 že imeli predmet pastoralno bogoslovje in da ta ni spadal k semeniški vzgoji.⁷² »Ko je 1791 začela znova delovati škofijska bogoslovna šola, je pastoralno teologijo poučeval Cajetan Graf, dotlej prefekt v graškem generalnem semenišču; skoraj ni dvoma, da je predaval nemško.«⁷³ Učbenik, ki ga je uporabljal, je bil skoraj nedvomno delo brnskega profesorja Jožefa Lauberja (1744—1810): »Institutiones theologiae pastoralis compendiosae«, Brunae 1780—1781 ali v izdaji: Vienne 1782, ki je znan janzenist in racionalist.⁷⁴

Prvi, ki je pastoralno teologijo predaval v slovenščini, je Jožef Walland (1763—1834; 1798—1815). Literarni zgodovinar F. Kidrič omenja njegova predavanja v svoji »Zgodovini slovenskega slovstva«: »Na liceju je imela slovenščina nekoliko opore samo v teološki fakulteti, kjer je Balant (Walland) pastoralno bogoslovje predaval slovenski, in sicer menda na osnovi aplikacije določil, ki jih je dal Jožef II. glede nemških predavanj tega predmeta v generalnih semeniščih.«⁷⁵ M. Smolik misli, da je »isti profesor še bolj verjetno predaval slovensko v dobi francoske Ilirije (1810—13) in potem do pomladi 1815, ko je postal gubernijski svetnik v Trstu, 1818 pa goriški škof. Kidrič sklepa, da je kot goriški škof pozneje uvedel slovenščino v pouk pastoralko tudi v bogoslovje v Gorici.«⁷⁶ I. Grafenauer se sklicuje na spomenico ljubljanskih študijskih ravnateljev in pravi: »Spomenica ljubljanskih študijskih ravnateljev za ustanovitev stolice slovenskega jezika na ljubljanskem liceju z dne 10. septembra 1815 pravi namreč v začetku utemeljitve tole: Nach den bestehenden allerhöchsten Vorschriften — torej po cesarski naredbi — wird die Pastoraltheologie überall in der Landessprache, und hiemit in Krain in der slowenischen Sprache vorgetragen. Stolica se je ustanovila in cesarske oblasti te trditve niso zavrnil.«⁷⁷ Ko so leta 1817

z Dunaja vprašali, zakaj predavajo v slovenščini pastoralno teologijo, jim je »ordinariat kratko, a točno odgovoril, da prav iz istega vzroka, iz katerega predavajo ta predmet na Dunaju nemški, duhovnik med Slovenci mora imeti spretnost, da se v svojem jeziku jasno in primerno izražaja.«⁷⁸

Kakšna je bila Wallandova pastoralka, lahko samo domnevamo. V njegovem času je izšel pastoralni priročnik dunajskega profesorja Andreja Reichenbergerja, ki so ga uporabljali in prevajali Wallandovi nasledniki in je bil v dveh izdajah že vsaj 1813. leta v ljubljanski Semeniški knjižnici.⁷⁹

Wallandov naslednik je bil Jurij Zupan (mlajši) (1784—1857; 1815—31). Profesuro pastoralnega bogoslovja je dobil 1816 (morda že 1815) in jo obdržal do 1831. »Predaval je slovensko, nekaj odlomkov teh predavanj iz let 1823 in 1824 se je celo ohranilo v Semeniški knjižnici.«⁸⁰

Jožef Poklukar (1791—1866; 1831—48) je začel poučevati pastoralno teologijo na liceju februarja 1831 in je to službo opravljal do 1848. Njegova predavanja so zelo dokumentirana, ker Semeniška knjižnica hrani več bolj ali manj identičnih zapisov njegovih litografiranih skript, kakor so si v tisti dobi pomagali, ne da bi bili tiskali knjige. Za Jožefom Poklukarjem je iz istih zvezkov še osem let predaval njegov sorodnik in naslednik Janez Poklukar (1802—67; 1848—65) in nato še Andrej Zamejc (Zamejic) (1824—1907; 1865—82), ki je verjetno Poklukarjevo študijsko gradivo spopolnjeval, »čeprav so se bogoslovci vsaj deloma učili še kar po starih rokopisnih skriptih.«⁸¹ Iz popolnega zapisa v treh zvezanih zvezkih iz leta 1841 (pisal je slušatelj Luka Dolenc) sledi iz podpisov in letnic na notranji strani prednje platnice, da so Dolenčev prepis uporabljali še leta 1880, kar pomeni, da so bogoslovci po njem študirali celih štirideset let. To pričuje tudi leta 1885 Anton Zupančič v uvodu svojega »Duhovnega pastirstva.«⁸²

Zdi se, da so še bolj kot predavatelji simptomatična prav Poklukarjeva skripta, ki so sestavljena po Reichenbergerjevi predlogi. V ohranjenih skriptih, pisanih leta 1850, piše: »Duhovno pastirstvo po Andreju Reichenbergerju predstavljeno in obdelano od Gospoda Jožefa Poklukarja bivšega c. k. učenika na velikem učelišu ljubljanskim.«⁸³ Smolik ugotavlja, da so Poklukarjeva skripta kljub naslonitvi na Reichenbergerjevo predlogo »dovolj samostojna, zlasti so krajša od skrajšane predloge. Le ves sistem, zaporedje obravnave snovi je isto.«⁸⁴

Za ljubljanske predavatelje pastoralnega bogoslovja lahko rečemo, da so se zelo hitro potrudili in pastoralko predelali v slovenščini. Manj pohvale zaslužijo, ker so tako dolgo (verjetno že od leta 1812, gotovo pa od leta 1814, ko je Reichenbergerjev priročnik postal obvezen in vsaj do leta 1882) uporabljali tega racionalističnega pastoralista, ki je pisal pragmatično in brez prave teološke zasnove.

3. Druge bogoslovne šole, kjer so študirali Slovenci

Slovenski bogoslovci so po razpustitvi graškega generalnega semenišča (20. maja 1790) študirali še v Celovcu, Gradcu, Gorici, Sombotelu in posamezniki tudi v Zagrebu; v letih 1850—59 lavantinski bogoslovci četrtega letnika študirajo v St. Andražu.

V tem obdobju je tudi spiritual A. Slomšek (1829—38) imel slovenske tečaje v celovski bogoslovnici⁸⁵ in že v letih 1838—43 je bil študijski prefekt Lovro Vogrin v Gradcu slovenskim bogoslovcem »v malem to, kar Slomšek celovškim.«⁸⁶ Skrbel je namreč, »da so se bogoslovci vadili govorništva v materinem

jeziku«. ⁸⁷ V času podiplomskega Vogrinovega bivanja v Gradcu je Anton Kreml (1790—1844), sekovski duhovnik in slovenski zgodovinar, zapisal v svoje »Dogodivšine«, da bi se morali tudi sekovski slovenski bogoslovci učiti v »duhovnicah pastoral ino kaj k temu spada po slovensko«. ⁸⁸

Znano je, da sta imela v Gradcu na teološki fakulteti v času po marčni revoluciji oziroma v letih 1851—53 Mariborčan dr. M. Robič (1802—92) in v letih 1853—56 Svečinčan dr. J. Tosi (1824—75) za slovenske bogoslovce vaje cerkvenega govorništva in katehetike v slovenščini. ⁸⁹ To je bil čas, ko se je celo prvič v zgodovini nemški sekovski škof Attems toliko naučil slovensko, da je lahko po slovenskih župnijah bral pridige v slovenščini. ⁹⁰

Ivan Grafenauer trdi, da so v bogoslovnem učilišču dvojezičnih škofij —krške in lavantinske — »v Celovcu pastoralko predavali latinski. Enako po ustnem izročilu akademika prof. dr. Fr. Zwitterja tudi v centralnem bogoslovnem učilišču v Gorici za primorske škofije s tremi deželnimi jeziki, slovenskim, hrvaškim in italijanskim, h kateremu so šteli tudi furlanščino; odpor zoper generalno semenišče v Gradcu je imelo tudi v Gorici poleg drugih vzrokov tudi tega, da je bilo samo nemško«. ⁹¹ V Gorici je bilo leta 1818 ustanovljeno osrednje semenišče za vse območje od Karnijskih Alp do Istre in kvarnerskih otokov. V času nadškofa Jožefa Wallanda (1819—34), bivšega profesorja pastoralne teologije v Ljubljani (1798—1815), ki je zaukazal pri večernicah moliti litanije v slovenščini in prepovedal v latinščini, je imela slovenščina v goriškem semenišču precej pomembno mesto. ⁹² Znano je, da je ravnatelj Janez N. Hrast npr. 1864 uvedel govorne in katehitične vaje v slovenščini za bogoslovce Slovence. ⁹³

Iz povedanega lahko — po analogiji — sklepamo, da so tudi v Sombotelu, kjer so študirali prekmurski Slovenci, vztrajali pri latinskem učbeniku, homiletične vaje pa so imeli v madžarščini, verjetno tudi v nemščini, čeprav je zanimivo, da je ohranjen Sailerjev priročnik pastoralne teologije v murskosoboški župnijski knjižnici. V prid latinščini govori zelo cenjena latinščina v svetni rabi na Madžarskem in tudi dejstvo, da je še leta 1859 v Budimpešti izšel pastoralni učbenik »Theologia pastoralis« S. Radlinszkega v latinščini, ⁹⁴ leta 1866 pa v Sombotelu tretja izdaja teološkega priročnika J. Kopsza »Presbyter in synodali examine seu Compendium Theologiae fundamentalis, dogmaticae, moralis et pastoralis« v latinščini. ⁹⁵

V Zagrebu so podobno kot v Ljubljani uporabljali litografirana skripta v hrvaščini, kar je izpričano v uvodu prvega hrvaškega tiskanega priročnika pastoralne teologije zagrebškega profesorja Martina Štiglića leta 1886. ⁹⁶

Ko je škof Slomšek leta 1850 preselil zadnji letnik lavantinskih bogoslovcev v št. Andraž, je tam najprej predaval pastoralno teologijo Jakob Stepišnik po A. Reichenbergerju, kar lahko upravičeno trdimo iz ohranjenega 2. dela krajše izdaje, kjer je na strani 232 zapisano: »Vivat Rev. Dr. Stepišnek!« ⁹⁷ Tudi Stepišnikov naslednik v št. Andražu H. Hermann (1851—59), ki je po prenosu škofijskega sedeža v Maribor odšel v krško škofijo in postal kanonik v Celovcu, je uporabljal Reichenbergerjev učbenik, saj so na notranji strani prve platnice iste knjige podpisi uporabnikov: »Pinter 1854, Cank 1856« itd. Omenjeni Reichenbergerjev priročnik iz leta 1823 hranijo v knjižnici Škofijskega arhiva v Mariboru in ima štampiljko »Lavanter Alumnat« in tudi celovško zaznambo: »C. VIII. 24/3, b, Sem. Clag. Pastor«. V celovski kapucinski knjižnici je ohranjen prvi del Reichenbergerjevega učbenika iz leta 1823 s podpisom na prvi strani Celjana: »Oče — P. Emanuel Sidanšek (1814—1870), kapucinarskiga reda v Cvelovcu 1840«. Iz

povedanega lahko sklepamo, da so v Celovcu in Št. Andražu, in ne samo v Ljubljani, profesorji poučevali po skrčeni Reichenbergerjevi pastoralki.

Vsekakor moramo še omeniti, da so v Št. Andražu ob profesorju pastoralne teologije H. Hermannu, ki je za Stepišnikom uporabljal Reichenbergerja, imeli homiletične vaje v nemščini in slovenščini. »Slomšek je sam učil govorništvo v slovenskem jeziku. Vadil je z vso navdušenostjo bogoslovce v slovenskem izrazu, gladil njih govor in jih vnel za dušno pastirstvo.«⁹⁸ Že 15. sušča 1851 je pisal Janezu Bleiweisu: »Trudimo se tudi pri nas z Slovenšinoj. Pervega sušča(!) smo imeli v nemškim st. Andreju Slovensko slovesno skušnjo v katehetiki. Naučitel g. Jožef Rozman in (njih) 9 učencov so se tako slavno in jako skazali, de je bilo veselje. Vsako nedelo jeden bogoslovcev Slovencam po slovensko pridi-guje, da se privadijo; slovenska družina pa Besedo božjo v svojim milim jeziku maternim čuje.«⁹⁹ Še zanimivejše pa je, da je prav šentandraški profesor katehetike Jožef Rozman (rojen 1812 v Šmartinu pri Kranju, umrl 1874 v /Slovenskih/Konjicah) prvi izdal tiskan visokošolski priročnik za katehetiko v slovenščini, ki je izšel sočasno v »Drobtinicah« leta 1855 od 211.—385. strani in kot samostojna knjiga, ki so jo v lavantinskem bogoslovnem učilišču uporabljali do leta 1885.¹⁰⁰ Rozmanova katehetika zasluži posebno študijo.

Po premestitvi sedeža lavantinske škofije v Maribor je škof Slomšek ustanovil v novem škofijskem mestu popolno bogoslovno učilišče. V svojem programatičnem in nastopnem govoru 14. oktobra 1859 je profesorjem in študentom spregovoril o pomembnosti teološkega študija. Glede pastoralne teologije pa je dejal: »Pastirsko bogoslovje, umetnost vseh umetnosti je vladanje duš, ta znanost naj postavi krono vsem teologičnim študijam, da bo kazala pravo pot mlademu dušnemu pastirju, da bo prav uporabljal, kar se je učil in (bo) prav plodovito za večno življenje. Pastoralno bogoslovje ne sme biti mrtvo pravilo, temveč splošna vaja in uporaba vseh bogoslovnih znanosti. Profesor pastirne naj bo kakor poveljnik, ki svojim duhovnim bojevnikom zanesljivo razkazuje bojno polje in jih privadi vsem kretnjam duhovnega boja ter napravi iz njih zmagojuče junake.«¹⁰¹

S tem pogledom na pomembnost pastoralne teologije se je Slomšek obrnil na takrat že zelo znanega jezikoslovca, dotedanjega sekovskega duhovnika Oroslava Caf (1814—74; 1859—61) in mu ponudil profesorsko mesto za pastoralno teologijo in katehetiko, da bi ju predaval v slovenščini.¹⁰² Z gotovostjo lahko sklepamo, da je Caf poučeval katehetiko v slovenščini po Rozmanovem učbeniku, pastoralno teologijo pa je učil v nemščini, homiletične vaje so bile v slovenščini in nemščini. Božidar Raič piše, da so ga kolegi nagovarjali, da bi tudi pastoralno teologijo poučeval v slovenščini in da se je izgovarjal, da se je malo ukvarjal s to stroko in da ni usposobljen v strokovnem izrazoslovju.¹⁰³ Caf se tudi sicer v Mariboru ni dobro počutil in je 9. maja 1861 zapustil Maribor.¹⁰⁴ »Kar je opustil Oroslav (Caf), dično in vredno je za njim dognal jegov rojak dr. Vogrin, kateri je spisal v naščini bogoslovsko pastiroslovje, in tudi po njem učil.«¹⁰⁵

III. VOGRINOVA »PASTIRNA«

Ob dosedanjem pregledu in vrednotenju priročnikov pastoralne teologije na nemško govorečem območju in predstavitvi pastoralne teologije kot samostojne teološke discipline v Ljubljani, Celovcu, Št. Andražu in drugod, kjer so

študirali slovenski bogoslovci, bomo lažje ocenili pomen mariborskega predavatelja pastoralne teologije dr. Lovra Vogrina in njegova ohranjena litografirana skripta »Pastirna«.

1. Lovro Vogrin

Ker sta osebnost in delo dr. Lovra Vogrina (1809—69) dokaj temeljito obdelana v študiji 'Lovro Vogrin in njegova »Pastirna«,¹⁰⁶ bi tukaj samo na kratko predstavil tega zanimivega vzhodnoštajerskega duhovnika, narodnega buditelja in pisca litografiranih skript »Pastirne«, ki so jih uporabljali lavantinski bogoslovci več kot dvajset let.

Rodil se je 6. 8. 1809 v Spodnji Senarski, župnija Sveta Trojica v Slovenskih goricah, kjer je obiskoval nemško osnovno šolo, gimnazijo pa v Mariboru (1823—29), dveletni licej (1829—31) in teološko fakulteto (1831—35) v Gradcu. Dvoržakov učenec sekovski škof Roman S. Zängerle ga je po triletнем kaplanovanju v mariborski mestni župniji imenoval l. 1838 za študijskega prefekta v graškem bogoslovnem semenišču in adjunkta bogoslovnega študija na graški teološki fakulteti. Leta 1842 je v Gradcu doktoriral in na graški teološki fakulteti do odhoda za vikarja na Ptuj leta 1843 supliral dogmatiko. Ko je bil kaplan na Ptuj, so mu ponudili profesuro pastoralne teologije na graški teološki fakulteti. Toda ponudbo je odklonil iz rodoljubnih razlogov.

Od leta 1845 do 1853 je bil župnik pri Mali Nedelji, kjer je bil nekaj časa tudi upravitelj ljutomerske dekanije. Od leta 1853 je bil župnik, od leta 1854 dekan in od leta 1855 tudi okrožni dekan ljutomerske, ptujske, velikonedeljske in završke dekanije. Veselil se je priključitve sekovskih slovenskih župnij k lavantinski škofiji in bil navdušen nad škofom Antonom Martinom Slomškom, ki ga je leta 1861 imenoval za kanonika in profesorja pastoralne teologije in katehetike na mariborskem bogoslovnem učilišču. Leta 1863 je postal najprej začasni in nato redni lavantinski oziroma deželni šolski nadzornik v Mariboru, leta 1867 stolni prošt in 1868 podravnatelj bogoslovnega semenišča. Umril je 11. decembra 1869, v času, ko je nadomeščal škofa Jakoba Stepišnika, ki je bil od 28. novembra v Rimu na I. vatikanskem cerkvenem zboru. Kot profesor je sestavil za slušatelje bogoslovnega učilišča skripta z naslovom »Pastirna«, ki so ohranjena v dveh doslej znanih različnih litografiranih izvodih, čeprav so vsebinsko identična. Oba rokopisa sta bila predstavljena na drugem mestu.¹⁰⁷ Nastanek starejšega prepisa, ki ga imenujemo Jurčičev, postavljamo v leto 1867, novejši, Stepišnikov izvod, pa je datiran z 21. novembrom 1873 in podpisom prepisovalca Jovana Stajnka. Izvirna Vogrinova skripta so bila brez dvoma starejša od ohranjenih izvodov.

2. »Pastirna« iz leta 1873

Vogrinovo »Pastirno« bomo opisali izčrpneje, ker sta ohranjena samo dva izvoda in sta nedostopna za večino bralcev te razprave. Opis in analiza naj bi pomagala, da bi bralci lažje dojel pomen učbenika. Pogosto bom uporabljal številke v oklepajih, kar bo pomenilo stran(i) v »Pastirni« iz leta 1873, ki je bolj ohranjena, čeprav v primerjavi s starejšim rokopisom ni bistvenih strokovnih razlik, le—te so le v prepisovanju: nar, naj itd.¹ »Pastirno« iz leta 1873 hranijo v Škofijskem arhivu v Mariboru v zapuščini škofa Stepišnika, starejši izvod pa v župnijskem arhivu v Kozjem. Na drugem mestu smo poskušali dokazati, da sta bila oba rokopisa last Franca Kosarja.¹⁰⁹

Po uvodu bom predstavili »Pastirno« po Vogrinovi predlogi v treh delih: učiteljstvo, liturgika in »dušoskrbje«. ¹¹⁰

A) Uvod v »Pastirno«

Vogrin je razdelil »Uvod« v svoji »Pastirni« na več podnaslovov: »Temeljitev dušnega pastirstva« (»Pastirna« P; P 1—3), »Razumek pastirne« (P 3), »Važnost pastirne« (P 3—5), »Viri pastirne« (P 5—6), »Pomočki pastirne« (P 7—9) in »Slovstvo pastirne« (P 9—16).

Utemeljitev dušnega pastirstva vidi Vogrin v Kristusu, ki je »pravi dušni pastir, začetnik pastirstva« (P 1). Dušno pastirstvo, ki ga je Kristus ustanovil, je izročil apostolom, ki so si izbrali pomočnike in namestnike. Danes so »župniki in kapelani pravi dušni pastirji, ker med čredo živijo in jo vladajo. Škofi pa so višji pastirji, ki vladajo celo čredo po ukazih cerkvenih« (P 3).

Pod »razumkom pastirne« (P 3) Vogrin piše, da je »pastirna navod, ki dušnega pastirja napeljuje, kako ima za zveličanje ljudi skrbeti in kraljestvo božje razširjati« (P 3), kar je »naj važnejše vseh opravil na zemlji« (P 3). Vogrin našteva tri vzroke glede pomembnosti pastirne: duhovnika uči, kako naj opravlja svojo službo učiti duše, kako naj teološko znanje rabi »v praktičnem življenju« (P 4) in kako naj se ravna »v vsaki okoliščini življenja« (P 4).

Glavni vir pastirne je Sveto pismo Nove zaveze, »ker ono nam višega dušnega pastirja, Kristusa pred oči stavlja« (P 5). Tudi apostoli, predvsem življenje in delo apostola Pavla so »vodilo za duhovne pastirje« (P 5). Naslednji viri so še »znanstveno bogoslovje: verna (dogmatika) ¹¹¹ in npravna (moralka)... cerkveni zbori« (P 5—6). Med »pomočki pastirne« (P 6—7) pa Vogrin našteva cerkveno zgodovino, »cerkvene očake« (P 7), cerkveno pravo in modroslovje. O konkretnem glavnem viru Vogrinove »Pastirne« več pozneje.

»Načrt pastirne« (P 7—9) utemeljuje v Pavlovem pismu I Kor 6, 1 in v Mt 28, 19—20. Pastirno deli v tri dele: 1. služba učiteljstva (pridigarstvo, katehetika in detovodstvo), 2. služba »razdeljenja sv. zakramentov« (P 8) (»o zakramentih sploh, javno bogočastje, blagoslovila«), liturgika in 3. »služba vseh družih dolžnosti, koje imajo dušni pastirji k zveličanju vernih storiti« (P 8), kar imenuje »dušoskrbje« (P 8).

Službo učiteljstva deli na tri dele: »pridigarstvo (kako se ima pridigovati)..., katehetiko (kako se naj krščanska mladina v resnici podučeva) in paedagogiko (detovodstvo: kako se imajo otroki odrejati, kako razun verozakona tudi v družih predmetih se učiti...«) (P 9).

Liturgični del ima prav tako tri dele: 1) »sv. zakramenti sploh, kolikor je dušnemu pastirju od njih znati potreba, kedar se imajo drugim deliti; 2) kako se ima javno bogočastje opravljati, katero tesno zvezano s sv. zakramenti; 3) govori o cerkvenih blagoslovilih« (P 9).

»Tretji glavni del zapovede vse to, kar duhovni pastir v zveličanje vernih duš mora, razun liturgike in javnega učiteljstva. Uči posebno, kako v vsakdanjem življenju ravnati z vernimi v različnih okoliščinah ter za njihove duše skrbeti. Dušoskrbje ima dva dela: v občem zadeva celo občino; v posebnem pa posamezne osebe« (P 9).

Zadnji del uvoda »slovstvo pastirne« (P 9—16) je razdeljeno na štiri dobe: »doba cerkvenih očakov, doba srednjega veka ali skolastikov, doba od tridentinskega zbora do konca 17. stol. in doba do sedanjega časa« (P 10). Prvo dobo izčrpno predstavi, drugo in tretjo bolj na kratko, četrto, najnovejšo, pa prav tako z obilno literaturo. Mimogrede omeni najprej dva protestantska in nato veliko

število katoliških avtorjev od janzenista J. Opstraeta »Pastor bonus« (1689) do Sailerja, njegovih 40 pisem, »koje obsegajo pastirsko vednost« (P 14) in Kerschbaumerja, ki je izdal na Dunaju leta 1863 svojo »Lehrbuch der katholischen Pastoral«. Žal so nekateri avtorji in naslovi priročnikov pisani z napakami, kar omenja Štiglic tudi za hrvaškega prepisovalca.¹¹² Kaže, da je bilo to nekaj običajnega. L. Vogrin tudi priporoča življenjepise svetih pastirjev in piše: »Životopisi tacih možev, koji so dobri dušni pastirji bili: Karola Bor. - Franceta Sal. - Vincenc itd. V vsakem obziru so posebno 'Drobtinice' vredne« (P 14). Ob koncu »slovstva pastirne« piše, da je »pastirna v vencu bogoslovskih predmetov za se obstoječa vednost;... ona vzame iz drugih predmetov to, kar je potrebno dušnemu pastirju ter je tako razjasne, ker je uči, kako imajo v dejanskem življenju rabiti. Pastirna venec bogoslovskih predmetov sklepa, ker žlahtni sad, ki na njih zraste, pobere in v življenje cerkve, t.j. duhovnikov in ljudstva prestavi« (P 15). Nato dodaja: »Krasno o tem govori Dr. Amberger. Na drevesu notranjega življenja je vera koren, upanje k nebesom se povzdigujoč steber, in ljubezen je sad; tako je na drevesu bogoslovske vede zgodovinsko in biblično bogoslovje koren, na kojem se mogočno steblo vere in npravne vzdiguje; djansko bogoslovje so potem veje, na kojih sad zori; sad pa pobirati, ta lepa služba je pastirni izročena. Po pravici jo tedaj Schleiermacher imenuje krono bogoslovskega uka, katera iz drugih predmetov teče sok življenja v cvet in sad preobrača« (P 16).¹¹³

In zdaj podrobneje pogledimo posamezne dele Vogrinove »Pastirne«.

B) Prvi del »Pastirne«: Učiteljstvo (homiletika)¹¹⁴

Vogrin je pripisal opombo v svojo »Pastirno«, da bo v priročniku obdelal samo »pridigovanje ali homiletiko, ker se katehetika in detovodstvo posebej prednašata« (P 16). Ni sicer zapisal, da pri predavanjih katehetike uporablja Rozmanovo knjigo »Katehetika«,¹¹⁵ kar je popolnoma jasno, saj sta jo še uporabljala Vogrinova naslednika Matija Modrinjak (1869—78) in Franc Ogradi (1878—90) do leta 1885.¹¹⁶

Vogrin deli »pridigarstvo« (P 16—261) na več poglavij: »navod k pridigam« (P 16—17), »zlaganje pridig« (P 29—73), »zgovornost« (P 73—118), »nagibovanje volje« (P 118—135), »oživljanje srca« (P 136—145), »razne vrste pridig« (P 146—210), »zunanja (z)govornost« (P 210—243) in »prednašanje« pridig (P 17—29; 243—261).

a) »Navod k pridigam« (P 16—17). »Pridigarstvo sliši med naj imenitnejše službe, munus principalissimus (sv. Tom. Akv.) dušnega pastirja« (P 16). Vogrin izhaja iz Rim 10, 13—17. Nenadanjene govornike Vogrin spodbuja z latinskim rekrom: »Poeta nascitur, rhetor fit« (P 17). »Namen govornosti ali pridigarstva« (P 78—79) je trojni: »slušatelje poučiti — docere; slušatelje oveseliti — delectare in slušatelje ganiti — movere« (P 78). »Zgovornost je znotranja in zunanja. Znotranja obstoji v zlaganju govora; zunanja pa obstoji v prednašanju pridige, katero je zložil. Prvo je telo, drugo duša pridige. Prednašanje je nar bolj potrebno, ker dobro prednašanje tudi slabo zloženo pridigo dobro stori« (P 17).

b) »Zlaganje pridig« (P 29—73) vključuje »volitev snova« (P 29 — 32), »premišljavo snova« (P 32—34), »osnovo pridige« (P 34—38), »izdeljavo pridige« (P 38—40), »rek« (P 40—44), »uvod« (P 45—51) (»lastnosti uvoda« in »viri uvoda«), »glavni stavek« (P 51—55), »obravnavo razdele« (P 55—57), »naziv« (P 57—59), »izpeljavo« (P 59—65), »prehode ali prestope« (P 65—67) in »sklep« (P 67—73).

c) »(Znotranja) zgovornost« (P 73—118) »nas uči, kako se pridige zlagajo, tj. kaj morajo zadržati, kakšen imajo namen in kako se njih zapopadek ima razstavljati in izpeljati« (P 73—74). Med »pomočki za naučenost zgovornosti« (P 74—78) Vogrin poudarja, da se govornik ne rodi, »temveč se sam naredi, tj. mora se učiti, da dober govornik ali pridigar postane« (P 74). Zato predlaga nekatere pripomočke: »dnevno branje Svetega pisma« (P 74), branje pridigarских in drugih duhovnih knjig, »posebno dobrih ascetov« (P 74). Med pisatelji omenja več tujih avtorjev (omenimo J. E. Schmidta in predvsem takrat zelo znanega in priljubljenega duhovnega pisatelja, ki je bil v Gradcu spiritual, A. Schlöra), kar šestnajst slovenskih izvirmih knjig ali prevodov (Baraga, Slomška, »Drobtinice« itd.). V naslovu »izvrstne pridige« (P 75—76) našteva še latinske, francoske, italijanske, slovenske (Škerbinc, »Drobtinice« itd.) in izvrstne nemške pridige novejšega časa (Hirscher, Förster...). Nato opozarja, na kaj vse naj bo pridigar pozoren, da bo res lahko tudi sam postajal dober pridigar. Ko gre za prevode iz tujih jezikov, piše: »Naj pridige iz tujega jezika prestavlja na slovenski tako, da ostane samo jedro iz družega jezika, ne od besede do besede, temveč naj bo le samo pomen in stavek v slovenskem duhu« (P 77).

č) »Podučitev pameti« (docere) (slušatelj podučiti) (P 79—118) vključuje »razložitev« (P 79—80), ki ima svoje »lastnosti« (P 80—81), »žive popise« (P 81—82), »razkladanje« (P 82—83), »povistovanje« (P 83—84), »primere« (P 84—86), »prisposodob« (P 86—89), »izgled« (P 89—94), »slike« (P 94—96), ki imajo svoje »lastnosti« (P 96—97), »posamitve« (P 97—98), »nasprotja« (P 98—100), različne »dokaze« (Sv. pisma, sporočilne, človeške veljave, zgodovinske) (P 100—109). Le-ti imajo različne »oblike« (P 109—112) in svoja pravila »rabe« (P 112—113), »zavrnitev dvomov in ugovorov« (P 113—115) ter »zavrnitev zmot« (P 115—118).

d) »Nagibovanja volje« (delectare) (slušatelj razveseliti) (P 118—135) vključuje »pamečke nagibke« (P 119—121), »kristjanske nagibke« (P 121—122), ki se jemljejo od Kristusa (P 122—125), in »čutne nagibke« (P 126—129). Nagibu volje nasprotujejo nekatere »overe« (P 129), ki jih je treba odstraniti. Med njimi omenimo »krive predstave« (P 129—130), »boječnost, da so dolžnosti pretežke« (P 130—132), »boječnost lastnih zgub« (P 132—133) in »strasti, ki človeka vjetega drže« (P 133—135).

e) »Oživljanje srca« (movere) (slušatelja ganiti) (P 136—145) vključuje »izbujajo čutov« (P 136—137), ki jih je treba vzbujati glede namena (P 137—138) in na pravi način (P 138—140). Svojo vlogo odigrava pri »oživljanju srca« še »stresanje« (P 140—142), »ganutje« (P 142—144). Glede razpolaganja z občutki daje Vogrin posebna navodila (P 144—145).¹¹⁷

f) »Razne vrste pridig« (P 146—210): »kratki nagovori« (P 146—147), »homilije« (P 157—158),¹¹⁸ »verske (dogmatične) pridige« (P 158—162), »moralne pridige« (P 162—164), »kaznovalne pridige« (P 164—171), »toložilne pridige« (P 171—175), »hvalne pridige« (P 175—180), »Marijine pridige« (P 180—182), »pridige do Kristusovega trpljenja« (P 182—188), »shodni govori« (P 188—189), »novomašne pridige« (P 190—194), »pogrebni govori« (P 194—196), »pridige od vernih duše« (P 196—198), »vojaške pridige« (P 199—200), »katehitične pridige« (P 200—202), »obredniške ali liturgične pridige« (P 202—205), »posebne zapovedane pridige«: siromaške, šolske, stanovske itd. (P 205—208) in »pridige v izgledih« (exempla trahunt) (P 208—210).

g) »Zunajna zgovornost« (P 210—243) vključuje »lepe misli« (P 211—214), »lepoto jezika« (P 214), »volitev pravih besed« (P 214—218), »razpostavo besed« (P 218—220), »napravo stavkov« (P 220—222), »napravo strokov ali period« (P 222—224), »blagoglasje govora« (P 224—226), »govorniško dobo« (numerus orationis) (P 226—229), »sredstva govor vzdigniti« (P 230), »govorske oblike« (P 230—235), »govorski slog« (P 235—237) in »poljudnost« (P 237—243).

h) »Prednašanje« (P 243—261; 17—29). »zapopada rabo glasa, izgovarjanje ali pronuntiatio, gibanje telesa, ponošo ali actio. Oboje skupaj je deklamacija ali besedovanje« (P 17). Vogrin daje pridigarju »pozitivna pravila, po kojih se ima ravnati« (P 19—20). »Ponoša (actio) je spremljanje besed s telesnim gibanjem, da zadobijo večo moč« (P 20). »Dobra ponoša govoru veliko pomaga, kriva mu pa zelo škoduje; pravila, po kojih se je ravnati so občna in posebna« (P 20—25). Vogrin tudi svetuje, kako naj se pridigar obnaša med pridiganjem (P 25—28). Slovenskemu pridigarju svetuje, kako naj uporablja različne »slovenske naslove« (npr. pobožni kristjan, dragi in predragi poslušalci...) (P 28—29). Za pravilno izvajanje je pomembno: »pripravljanje k prednašanju« (P 243), »molitev pridigarja« (P 244—245), »pisanje pridig« (P 245—247), »pomočki pri pisanju pridig« (P 147—249), »naučba pridig na pamet« (P 249—251), »zadržanje med pridiganjem« (P 251—253). Govori tudi o »govoru brez priprave« (P 253—256), »čitanju pridig« (P 256—258), »kako dolgo se naj pridiguje« (pol ure) (P 258—259) in »kako storiti, da se pridige dopadejo?« (P 259—261).

C) Drugi del »Pastirne«: zakramenti, zakramentali in javno bogoslužje (liturgika)

Drugi del »Pastirne« obsega pastoralno liturgiko ali kot piše Vogrin: »Drugi glavni del pastirne zapopada delitev sv. zakramentov in cerkvenih blagoslovil, koje tukaj razkladati hočemo, kar je dušnemu pastirju od njih vedeti potrebno, da jih prav in vredno opravlja« (P 262).

V »načrtu Pastirne« (P 7—9) Vogrin deli ta glavni drugi del pastirne na tri velika poglavja: zakramenti, blagoslovila (zakramentali) in javno bogočastje (P 8) oziroma »sveti zakramenti« (P 262—484), »cerkvena blagoslovila« (P 484—493) in »javno bogoslužje« (P 493—530). Vsako poglavje pa spet dalje deli in razlaga.

a) »Svete zakramente« (P 262—484) deli na »sv. zakramenti sploh« (P 263—272) in »zakramenti posebej« (P 272—484). Zakrament Vogrin posrečeno sloveni z besedo »božje posvečilo« (P 262).

aa) V poglavju »sv. zakramenti sploh« (P 263—272) obravnava najprej »razumek« (P 262—263) in v njem znano definicijo zakramenta in govori na splošno o zakramentih. Pri »delitvi zakramentov« (P 263) Vogrin poudarja skrb dušnega pastirja glede veljavne in vredne delitve zakramentov. Govori o »tvarini zakramentov« (recta materia) (P 263—264), »podmetu sv. zakramentov« (subiectum capax) (P 264—265), »slovilu zakramentov« (recta forma) (P 265—267), »delivcu zakramentov« (legitimus minister) (P 267—268), »namenu delivca« (recta intentio) (P 268—269), »vrednosti delivca« (P 269—271) in »dolžnostih duhovnika sv. zakramente deliti« (P 271—272).

bb) V poglavju »sv. zakramenti posebej« (P 272—484) govori o vsakem zakramentu posebej. Poglejmo si vsaj razdelitev, da bi imeli popolnejšo sliko Vogrinove pastoralne liturgike.

— »Sv. krst« (P 272—285) ima podnaslove: »delivec krsta« (P 274 — 275), »podmet sv. krsta« (P 275—277), »krst židovskih otrok« (P 277—278), »kraj in čas slovesnega krsta« (P 279), »krstni botri« (P 279—281), »zapisovanje krsta« (P 281—284) in »vpeljanje porodnic« (P 284—285).

— »Sv. birma« (P 285—288) je razdeljena na »delivca, tvarino, slovilo in podmet sv. birme« (P 285—286) ter »birmske botre« (P 286—287) in na izjemen primer kazuistično razložen »ponavljanje birme« (P 287—288).

— »Sveto rešne telo« (P 288—3): »tvarina in slovilo sv. rešnega telesa« (P 288—290), »delivec sv. rešnega telesa« (P 290—291), »podmet sv. zakramenta oltarja« (P 291—292), »o vredni prejemi sv. rešnega telesa« (P 292—295), »čas svetega obhajila« (P 295 — 302), »delitev sv. popotnice« (P 302—303), »shranilo presv. rešnega telesa« (P 303— 304), »izpostava presv. rešnega telesa« (P 304—305) in »obhajilo otrok« (P 305—3).

— »Zakrament sv. pokore« (P 3 —424) Vogrin razlaga najobširneje. Po »razumku« (P 3 —309) obravnava po naslednjem redu zakrament božjega usmiljenja: »delivec sv. zakramenta pokore« (P 309—310), »potrebne lastnosti spovednika« (P 310—313), »ogibanje pregreškov v spovednici« (P 313—315), »spovedna pravica« (P 315—316), »potrebnost spovedne pravice« (P 316—318), »prikrajšanje spovedne pravice« (P 318—319), »vdržani grehi« (P 319—328) / »papežu vdržani grehi« (P 320—321), »škofi vdržani grehi« (P 321—324), »pogoji vdržanosti« (P 324—326), »ravnanje pri vdržanih grehih« (P 326 —328), »samostanski vdržani grehi« (P 328)/, »zguba pravice terjati zakonsko dolžnost« (P 328—330), »de sollicitatione ad turpia in confessionali« (P 330—334), »poglavitne dolžnosti spovednika« (P 334—335), »spoznanje grešnika« (P 335—336), »posluš spovedi« (P 336—337), »opraševanje« (P 338—339), »kaj ima spovednik prašati« (P 339—341), »kako se ima vprašati?« (P 341— 344), »ljudoznanstvo« (P 344—345), »dolžnost spovednika po spovedi: opomeni..., kes /manjkanje kesa, kako se ima kes obditi in dostaviti?, znamenje pravega kesa/..., spokorna dela /kaka spokorna dela se nalagajo?: molitev, post, miloščina; mere spokornih del/..., način vsakdanje pokore« (P 345—366), »odveza in slovilo sv. pokore/ podelitev odveze, vdržanje odveze, odloženje spovedne odveze, na kako dolgo se ima odveza odložiti?, ravnanje pri odlagi odveze, pogojna odveza«/ (P 366—378), »razne vrste grešnikov /nedolžni, dvojbenci ali skrupolanti, molenke, dobri krščanski ljudje, mlačni, navajeni grešniki, grešnik v bližnji priložnosti in povračljivi grešniki«/ (P 378—396), »grešniki po spovedi po svojih grehih z mnogimi dolžnostmi obvezani /kdo ima povrniti?, kaj ima povrniti?, komu se povrne?, kdaj se ima povrniti?, kako se ima povrniti?, povrnitev telesnih dobrin, povrnitev dušnih dobrin, povračanje lepega imena, povrnitev najdenih reči, način povračanja, vzroki za odpuščenje povračila, skrivno odškodovanje«/ (P 396—411), »razodevanje svojega ali tujega greha« (P 411—413), »spokorniki, s kojimi se spovednik dogovoriti ne more (nemi in gluhonemi, gluhi, spokorniki, ki tuji jezik govore)« (P 413—415), »tvarina zakramenta pokore« (P 415—416), »velika spoved« (P 416—421), »spovedna molčljivost« (P 421—426) in »pomočki, da verni večkrat k spovedi pridejo« (P 426—428).

— »Zakrament sv. poslednjega olja« (P 428—434) je obdelan pod naslovi: »razumek« (P 428), »delivec, tvarina in slovilo tega zakramenta« (P 428—429), »podmet zakramenta poslednjega olja« (P 429—431), »čas, v kojem se poslednje olje podeljuje« (P 431—432) in »način podeljenja sv. poslednjega olja« (P 432—434).

— »Zakrament sv. zakona« (P 434—483) je prav tako podrobno obdelan. Po »razumku« (P 434) sledi »delivec,¹¹⁹ tvarina, slovilo in podmet« (P 434—436), »sklepanje zakona« (P 436), »k sklepu zakona potrebne listine« (P 436—439), »izpraševalni zapisnik« (P 439—440), »zaroke« (P 440—444), »zakonski zadržki« (razvezajoči, zavirajoči) (P 444—448), »zakonski oklic« (P 448—456), »spregled oklicev« (P 456—457), »poroka« (P 458—464), »vpisanje zakona v poročno knjigo« (P 464—466), »oblast zakonski spregled deliti« (P 466—468), »spregledni vzroki zakonskih zadržkov« (P 468—470), »poveljavitev zakona« (convalidatio matrimonii) (P 470—476), »zakonske pravde« (P 476—478), »ločitev od mize in postelje« (P 479—481), »vzroki za ločitev od mize in postelje« (P 481—483) in »izpisi iz matičnih knjig« (P 483—484).

b) »Cerkvena blagoslovila« (P 484—493). Bog je za sedem največjih potreb človeškega življenja dal sedem svetih zakramentov, za druge manjše »dovolj resne potrebe človeškega življenja je dal pomočkov, ki se imenujejo blagoslovila, sacramentalia seu benedictiones ecclesiastica« (P 484). »Šteje se navadno šest blagoslovil, ki so v sledečem stihu zapopadena: Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens, t.j. molitev cerkve, posebno Gospodova molitev, poškopljenje z blagoslovljeno vodo, vžitje blagoslovljenih jedi, očitna spoved, miloščina in blagoslavljanje« (P 485). Vogrin razen »razumka« (P 484) obdeluje še »cerkvena blagoslovila« pod naslovi: »običaji pri blagoslovljih« (P 485—486), »moč blagoslovil« (P 486—487), »razdeljenje blagoslovil« (P 487—488), »posvečitve« (P 488—492) in »cerkveni blagoslovi« (P 492—493).¹²⁰

c) »Javno bogoslužje« (P 493—530) je »zapopadek vseh opravil sv. obredov in običajev, koji k časti božji in k spodbujanji vernih služijo, ter so od Kristusa in sv. cerkve postavljeni. Javno bogoslužje obstoji iz zunanjih šeg; zakaj njegov namen je, da človeka k bogočastju vzdiga; človek pa čutna stvar, tedaj ne samo duh, ampak tudi telo, in ravno zato je pri bogoslužju treba zunanjih opravil in obredov, po kojih se njegova čutna natora k pobožnosti in čiščenju božjem vzdiga« (P 493—494).

Vogrin posebej govori o »kraju božje službe« (P 494—497), »oltarjih« (P 497—499), »cerkvenih kipih in podobah« (P 499—501), o »času božje službe« (P 501—503), »delih božje službe« (P 503—504), »meši z blagoslovom« (P 504—506), »farni meši« (P 506—508), »plačanih mešah« (P 508—511), »mešni namembi« (P 511—514), »pridigah« (P 514—516), »cerkveni molitvi, petju in igri« (P 516—519), »cerkvenem redu« (P 519—521), »pospeševanju farne božje službe« (P 521—523), »božjih potih« (P 523—525), »cerkvenem oznanilu« (P 526—527), »cerkvenem jeziku« (zagovarja staroslovanščino, ne pa živega jezika) (P 527—530).

Č) Tretji del »Pastirne«: pastirstvo zlasti (dušoskrbje)

Vogrin deli »Pastirstvo zlasti« v dva dela: »Splošno dušoskrbje« (P 531—568) in »posebno dušoskrbje« (P 568—610).

a) »Splošno dušoskrbje« Vogrin deli na štiri poglavja, ki jim še pridaja »pristavek« o skrbi duhovnika za uboge in o lastnih dohodkih.

Prvo poglavje »splošnega dušoskrbja« (531—540) govori o potrebnih lastnostih dušnega pastirja.

— »Pastirska krotkost« je »ena nar potrebnjših lastnosti dušnega pastirja« (P 531), »kjer je njegov cilj pospeševanje dušnega zveličanja, kar pa se le s potr-

pežljivostjo doseči da... Vsakdanja skušnja uči, duhovnik s hudim nič ne opravi, z dobrim pa veliko doseže... Kristus pri oznanjevanju evangelija ni se silnih pomočkov posluževal, temveč z milim srcem učil ter tudi z očitno grešnico ljubeznivo ravnal« (P 531—532).

— »Pastirska modrost« je duhovniku »posebno potrebna« (P 532). Zanj naj si tako prizadeva, da »naj druge skušene dušne pastirje posluša, nje vprašuje, se z njimi posvetuje... Naj moli, da bi ga sv. Duh razsvetlil... Naj marljivo bere sv. pismo, djanja apost., pastirske liste sv. Pavla itd., življenje izvrstnih dušnih pastirjev kakor : Vinc. Pavljana, Karola Bor., Franceta Sal., ter se tako uči pastirstva« (P 533).

— »Stanovitna delavnost« je zelo potrebna, kajti »ako se ne dela se nič ne doseže« (P 534). Tudi Jezusov zgled priganja k delavnosti (P 534).

— »Poznatev črede« je duhovnemu pastirju potrebna, da bi mogel »prav ravnati« (P 534).

— »Veljava duhovnika pri čredi« je potrebna, »da se nauki in druge naprave duhovnika pri čredi dobro sprejmejo« (P 573). To veljavo si duhovnik po Vogrinu pridobi: »1. Po primerni učenosti; 2. po gorečnosti za službo in 3. z izgledom življenja« (P 537).

— »Primerna učenost« je potrebna za duhovnikov ugled in zaupanje v duhovnika, »ako pa so njegovi nauki slabo izdeljani, ako v spovednici dvomov razsoditi ne ve gotovo ne bo zaupa in veljave imel« (P 538).

— »Službena gorečnost« prav tako veliko prispeva k zaupanju do duhovnika. Vogrin pa poudarja, da mora gorečnost do službe biti »prava« (P 539), le taka pa je, če je »zmerna,... pametna... ne preostra ne pretrda« (P 539—540).

Drugemu poglavju »splošnega dušoskrbja« je Vogrin dal naslov »Izgled« (Exemplaritas vitae). »Naj potrebnejša podlaga zaupanja in ljubezni črede do duhovnika je prava krepost in pobožnost; brez teh vse druge lastnosti ne morejo pridobiti duhovniku spoštovanja, ampak še le večjo spodtiko dela, ako sam slabo živi« (P 540—541).

— »Dobra tovarišija duhovnika« je že sama po sebi »izgled življenja« (P 542).

— »Javne veselice« Vogrin duhovniku odsvetuje, če pa ima tehten vzrok, naj se je udeleži, toda naj se vede, »kakor se njegovemu stanu spodobi... sploh pa naj duhovniki veselice le med seboj imajo in med sosedi, kojih so potrebni po opravljenem kakem večjem opravilu« (P 544).

— »Duhovno oblačilo«, tj. duhovniško oblačilo, mora biti »dostojno in stanu primerno« (P 544—545). »Kakoršno pa oblačilo biti mora, zbor Trid. nij odločil, ampak je to škofom določiti prepustil« (P 544).

— »Molitev duhovnika« je »brevir..., znotrajna molitev..., rožni venec..., bratovske molitve« (P 546). Vogrin priporoča opravljati »brevir in druge molitve, če je priložnost, v cerkvi« (P 546).

Tretjemu poglavju »splošnega dušoskrbja« je dal Vogrin naslov »Hišovanje duhovnika« (P 546), kar spada »k izglednemu življenju« (P 546). Posebej omenja še, »da se proti svoji hišnici in poslom prav in pametno obnaša« (P 546).

— »Pohištvo duhovnika« (P 547) naj se ravna po kraju, »kjer duhovnik biva« (P 548).

— O »zadržanju do družine« (P 548) daje Vogrin duhovnikom zanimive nasvete, čeprav se zaveda, da je z zaposlenimi v župnišču »dostikrat veliki križ« (P 548). V navodilih kaže socialno pravičnost, saj pravi: »Kar jim gre, jim o pravem času in po pravici odrajtaj« (549).

— V govoru o obnašanju kaplana »proti župnikovi družini« (P 549) Vogrin kot nekdanji župnik daje kaplanom zanimive in koristne nasvete.

— Podobno velja za »Zadržanje proti hišnici« (P 530), kjer je v enajstih točkah strnil praktične nasvete.

Četrto poglavje »Obnašanje duhovnika po zunanjih razmerah« (P 551—565) govori o odnosu do oblasti, duhovnikov, učiteljev in drugih ljudi.

— »Obnašanje duhovnika do raznih oblasti« (P 551) deli na: »zadržanje duhovnika proti vladi« (P 551—552), »zadržanju duhovnika proti domači gospodski« (P 552) in »zadržanje duhovnika proti viši duhovni oblasti« (P 553), kjer glede sporočanja posebnih dogodkov na škofijo omenja ukaz lavantinske škofije z dne 16. 8. 1861 (P 554).

— »Obnašanje duhovnika do svojih duhovnih bratov« (P 554) je Vogrinu zelo pri srcu. Zato posebej poudarja »zadržanje proti sosednim duhovnikom..., proti kaplanu..., proti svojemu župniku (in) proti cerkvenim ključarjem« (P 554—558), ki so »prvi pomaganci dušnega pastirja« (P 558), o čemer govori tudi lavantinski škofijski ukaz z dne 22. 9. 1859.

— »Zadržanju duhovnika proti nekatoličanom« (P 558) posveča Vogrin posebno pozornost, »kjer se zna zgoditi, da ima duhovnik v svoji fari ljudi tuje vere« (P 558). Glede splošnega odnosa do nekatoličanov piše, da so »vse dolžnosti do njih zapopadene v občini ljubezni krščanski. Posebno jih naj prijazno skuša prepričati, da so na krivi poti, pa ne s silo. Ako se spreobrniti ne dajo, naj jih ne črti, temveč naj ljubezen in dolžnosti pravice do njih spolnuje ter tudi svojim vernim priporoči, da se bodo ravno tako obnašali. Nasproti pa tudi naj ne trpi, da bi nekatoličani svoje zmote med čredo razširjali, ter naj svoje verne ovari pred tako zapeljivostjo in jih dobro podučuje v kršč. nauku. Naj duhovni pastir izgledno živi, da si bo zaupanje in poštenje pri njih pridobil« (P 558—559).

Posebej govori o »zadržanju proti nekatoličanom v službenih zadevah« (P 559—560) in »zadržanju duhovnika pri prestopu od katoliške cerkve k drugi« (P 560—561). Vogrin svetuje, naj se trudi takega človeka »podučiti in v cerkvi obdržati; zato naj poizveduje, kak vzrok ga k temu žene... Ali časni dobiček... Večkrat je nevednost o katoliških resnicah, zmote, dvomi, krive predstave... Narvečkrat se to zgodi iz indiferentizma... Od zapeljivosti drugih ljudi... Se ima tak človek podučiti, mu na srce položiti, da bo sam odgovor dajal za svoje početje. Naj se zgodi vse v ljubezni in prijaznosti. Pri poduku se naj ne govori pridigarško, ampak po katehetskemu, če pa nič ne opravi, naj mu z dobrim spričevalo da in odpravi« (P 560—561).

— »Zadržanje duhovnika pri očitnem pohujšanju« (P 561). Najkoristneje je, če ima duhovnik ugled (veljavo) pri svojih vernikih, ki je »zvezan z gorečnostjo za dušni prid« (P 561) in naj pridiga o pohujšanju in ga tudi drugače odpravlja v svoji župniji.

— »Zadržanje duhovnika proti sovražnikom« (P 562). »Nikdar se naj duhovnik na prižnici ne zagovarja, ker to na prižnico ne sliši, lahko bi pa tudi kako besedo preveč povedal in jih razžalil, ter tako zna biti potrdil protivnike v njihovem sovraštvu« (P 563).

V »pristavku« »skrb duhovnika za vboge in lastne dohodke« (P 565) poudarja, da je »v vsaki duhovniji nekaj ubogih in duhovnik je dolžen za nje skrbeti; kajti k temu ga priganja kršč. ljubezen sploh, pa tudi zato mora za nje skrbeti, ker je njihov duhovni oče« (P 565). Ob duhovnikovih pravicah do dohodkov govori o načinu duhovniškega preživljanja (P 566—567).

b) »Posebno dušoskrbje« Vogrin deli na dve poglavji: »Posebno dušoskrbje po znotranjem stanu posameznih členov občine« (P 568—584) in na »obiskavo bolnikov« (584—610).

aa) »Posebno dušoskrbje po znotranjem stanu posameznih členov občine« (P 568—584) obravnava »obdelovanje členov po umskih lastnostih« (P 568—574), »obdelovanje volje posameznih ljudi« (P 574—575) in »obdelovanje srca« (P 575—584).

— »Obdelovanje členov po umskih lastnostih« (P 568—584) vključuje »ravnaje z nevednimi« (P 568—570), »ravnaje z zmotenimi« (P 570—571), »ravnaje z neverniki« (P 571—572) in »ravnaje s prestopljenci v katoliško cerkev« (P 572—574). Pri ravnanju z navedenimi Vogrin omenja škofijski ukaz z dne 2. 1. 1847, ki govori o nauku za velikonočno spoved (P 569).

— »Obdelava volje posameznih ljudi« (P 574—575) govori predvsem o »posvarjenju« (P 574).

— »Obdelovanje srca« (P 575—584) vključuje »tolaževanje« (P 575—576), »otožne« (P 576—577), »tiste, ki so v skušnjavah« (P 577—578), »razpotnike« (P 578—580), »volilce stanu« (P 581), »obsedene« (P 581—583), »samomorivce« (P 583—584).

bb) »Obiskava bolnikov« (P 584—610) govori o »namenu obiskave bolnikov« (P 584), »obnašanju pri obiskavi bolnikov« (P 584—588), »o dolžnosti dušnega pastirja do bolnikov sploh« (P 588—598), »o dolžnosti duhovnika do posameznih bolnikov po njih osebnih lastnostih« (P 598—602), »jetnikov in k smrti obsojenih« (P 602—606) in o »pogrebu mrličev« (P 606—610).

— »Namen obiskave bolnikov« (P 584) je »duhovska pomoč... ter tudi za telesno moč skrbeti...« (P 584).

— »Obnašanje pri obiskavi bolnikov« (P 584—588) najprej prinaša »splošna pravila« (P 585—586), ki se nanašajo na vse bolnike, in nato govori o »pravilih za obiskovanje bolnikov pri nalezljivih boleznih« (P 586—588).

— »Dolžnosti dušnega pastirja do bolnikov sploh« (P 588—598) Vogrin deli na »tolažbo in podučevanje bolnikov« (P 599—589), »pripravo bolnikov k prejemi sv. zakramentov« (P 589—590), »oporoko bolnika« (P 591—593), »pripravljanje na smrt« (P 593—594), »vmirajoče« (P 595—597) in »ozdravljenice« (P 597—598).

— »Dolžnosti duhovnika do posameznih bolnikov po njih osebnih lastnostih« (P 598—602), kjer se pri nekaterih bolnikih ne more »po splošnih pravilih ravnati, za tegadel še o tem posebna pravila dostavimo« (P 598). Med te bolnike in posebne okoliščine spadajo »bolniki v naglih boleznih« (P 598—599), »ravnaje pri nevarnih obrezavah« (operationes) (P 599—600), »ravnaje pri težkih porodih« (P 600—601) in »ravnaje s tujoverci« (P 601—602).

— »Jetniki in k smrti obsojeni« (P 602—606) so »navadno veliki grešniki« (P 602). Zato je pomembno »zaupanje jetnikov do duhovnika« (P 602), primerno »ravnaje z jetniki« (P 603). Toliko bolje to velja za »v smrt obsojene« (P 604), ki potrebujejo »tolažbo« (P 604), poseben »poduk« (P 605), še posebej je pomembno ravnanje »pri njegovi smrti« (P 605).

— »Pogreb mrličev« (P 606—610) je tisto zadnje dejanje, ki ga duhovnik opravi ob telesu umrlega. Zato duhovnik mora poznati »občni red pri pogrebi« (P 606—6) in tudi države in cerkvene predpise, ki jih prinaša »Pastirna« tudi z datumi izdaje (P 607). Vogrin omenja tudi novejši ukaz (6. 5. 1854) glede »pravice do pogreba« (P 6—609) in na koncu »odreku krščanskega pogreba« (P 609—610).

Veliko koristnega, pametnega, žal preveč legalističnega in premalo teološko utemeljenega je v tem delu. V tem tretjem delu skorajda ni prave teologije, marveč sama pragmatika in bi ga zato z nekaterimi avtorji lahko poimenovali »pragmatologia pastoralis«. Tisto, kar prinaša Poklukar na 375 straneh, čeprav z delno dodatno vsebino, prinaša Vogrin na približno enakih 79 straneh, kar pomeni, da je snov zelo skrčil.

3. Viri Vogrinove »Pastirne«

Jože Rajhman je glede virov Vogrinove »Pastirne« zapisal: »Vsekakor bo treba vire za Pastirno še le preiskati, in sicer predvsem med tistimi deli, ki jih avtor navaja kot začetke 'pastirstva', med njimi na prvem mestu Reichenbergerja in Sailerja«. ¹²¹

a) Primarni viri

Iskanje virov, predvsem osnovne predloge in primarnega vira za Vogrinovo »Pastirno«, je bilo dokaj zapleteno delo, čeprav je F. Kovačič zapisal, da je Vogrin, Cafov naslednik, sestavil obširna skripta »na podlagi takrat najbolj veljavnih pastoralistov«. ¹²² Škof Slomšek je zapisal v program bogoslovnega študija v Mariboru, da predlaga Andreja Reichenbergerja, ¹²³ ki so ga uporabljali v Celovcu, Št. Andražu, latinski prevod v Pragi (v letih 1818—42) in je služil za predlogo skript slovenskega »Pastirstva« v Ljubljani, ki jih je sestavil Slomškov profesor moralke v Celovcu in njegov veliki prijatelj Jožef Poklukar. ¹²⁴ Sam Lovro Vogrin pa je zapisal, da je »nar boljše delo do sedaj med vsemi« ¹²⁵ »Systema Theologiae pastoralis« olomuškega profesorja Th. J. Powondra. Iz Vogrinovega slovstva »Pastirne« je razvidno, da je poznal tudi dva novejša pastoralna priročnika in sicer Ambergerja ¹²⁶ in Pohla. ¹²⁷ Žal analiza pastoralnih priročnikov, ki so jih napisali Sailer, Powondra, Amberger in Pohl, ni pokazala skoraj nobenih vidnejših podobnosti, razen v najkrajšem tretjem delu delno podobnost z Reichenbergerjem. Tako je v začetku kazalo, da je Vogrin zelo samostojen, čeprav so nadaljnja raziskovanja to domnevo zmanjšala.

Mariborski zgodovinar F. Kovačič je sicer zapisal v »Spomenici«, toda v nasprotju z dosegljivo Slomškovo dokumentacijo, da je Slomšek za nekatere predmete sam predpisal pomožne učne knjige, »tako za pastirno Dr. Fr. Haiker, Anleitung zur kath. Seelsorge«. ¹²⁸ Toda starejši izvod Vogrinovih litografiranih skript Haykerja sploh ne omenja, ¹²⁹ »Pastirna« iz leta 1873 pa ga omenja le mimogrede. ¹³⁰ Primerjava Haykerjevega priročnika pastoralne teologije z Vogrinovo »Pastirno« je kmalu pokazala, da je prav Haykerjeva pastoralna teologija z naslovom »Praktische Anleitung zur christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des heiligen Alphonsus von Liguori« (1. izdaja Gratz 1846; 2. izdaja Wien 1847 in 3. razširjena (s katehetiko) izdaja Wien 1856) osnovna podlaga in glavni vir Vogrinove »Pastirne«, predvsem za prva dva najboljše dela.

Trditev bomo dokazali s primerjavo katehetske pridige, ki vključuje več prvin in se le-te ponavljajo v Vogrinovi »Pastirni«, čeprav ne tako izrazito kot »Katehetska pridiga«.

V levem stolpcu bo Vogrinovo besedilo, v srednjem Haykerjevo in v desnem slovenski prevod Haykerjevega besedila.

Vogrinovo besedilo:

»Katehetične pridige so govori, koje katekizem za navod imajo, *tako, da se v katekizmu zadržane resnice po podelivnem načinu razlagajo brez vprašanj in odgovorov.* Namen katehetičnih govorov je, da si poslušalci bolj temeljito in popolnoma vednost posameznih verozakonskih resnic prilastijo. *Izdelajo pa se take pridige po sledečem:*

1. Uvod se vzame iz nedeljskega evangelja ali iz kakega drugega poljudnega stavka, ali pa se zna v uvodu tudi razlagati stik pričujočega s poprejšnjim, potem se naznani glavni stavek, in ako mogoče, tudi razdeli, kar se pa vendar navadno ne zgodi.

2. *Izdelava zapopada razložitve, razjasnenje, povistovanje itd. Vsaka beseda, vsaka okoliščina, vsaka prigodba, katera je nekaj važna, se mora razkladati, pojasniti in izpeljati; zraven pa se napeljuje tudi dokazi resnice in zavrnitve protivnikov, ter se stori tudi izbuja primernih čutov.*

3. V sklepu se izpelja prikladen nauk s srčno opombo po njem živeti. *Zna pa se tudi navezati kaka zgodba, katera razloženo resnico bolj pojasni; zna pa tudi biti prošnja do Boga, da bi to resnico prav spoznali in po njej živeli itd.; sploh, kakor sklep v drugih pridigah.*

4. Jezik mora biti poljuden in srčen, da je vse lahko razumljivo in da poslušalcem k srcu gre. *In ravno v tem obstoji velika*

Haykerjevo besedilo:

»I. Katechetische Predigten sind solche Vorträge, welche den Diözesankatechismus zum Leitfaden haben. Die Hauptabsicht solcher Vorträge ist, den Zuhörern eine gründlichere und vollständigere Kenntniss der einzelnen Religionswahrheiten beizubringen. Der Eingang kann entweder von dem vorgelesenen Evangelium, oder von einem andern beliebigen Texte ausgehen. Bei zusammenhängenden Vorträgen kann man auch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zeigen. Hierauf wird der Gegenstand mittelst der Proposition angekündigt, und wo möglich auch die Partition nahmhaft gemacht.

2. In der Abhandlung kommen vorzüglich Erklärungen, Erläuterungen und Versinnlichungen vor. Jedes Wort, jeder Umstand, jede Begebenheit, die von einiger Wichtigkeit ist, muss zergliedert, deutlich gemacht und ordentlich ausgeführt werden. Jedoch müssen auch Beweise, Widerlegungen, praktische Anwendungen und Gemütsbewegungen angebracht werden, theils um dem Vortrage Manningfaltigkeit und Gründlichkeit zu verschaffen, theils auch um denselben nützlich und eindringlich zu machen.

3. Der Schluss enthält eine praktische Anwendung mit einer feierlichen Ermahnung zur Ausführung derselben. Bei zu-

Slovenski prevod Haykerjevega besedila:

»I. Katehetske pridige so govori, ki jim je vodilo škofijski katekizem. Glavni namen teh govorov je podati poslušalcem temeljitejšo in popolnejšo poznanje posameznih verskih resnic. Izhodišče je bodisi prebrani evangelij ali poljuben tekst. Pri govorih, ki so v povezavi, se lahko nakaže tudi povezava s prejšnjim. Nato se napove s pomočjo predstavitev in če je mogoče tudi natančnejša razdelitev.

2. V obravnavi se predvsem pojasnjuje, razčiščuje in osmišlja. Vsaka beseda, vsaka okoliščina, vsak dogodek, ki ima kak pomen, se lahko razčleni, pojasni in uredi. Vendar se morajo podati tudi dokazi, nasprotovanje, praktična uporabnost in zanimanje, bodisi zato, da se napravi govor raznolik in temeljit ali pa da bo koristen in gre bolj k srcu.

3. Sklep naj ima praktično uporabnost in svečano spodbudo za uresničevanje. Pri nagovorih, ki spadajo skupaj, se napo-

prednost takih govorov. Njih beseda poslušalcem globoko v srce sega, ker namreč pridigar vse lepo razloži, in prav srčno govori; zakaj kar iz srca pride, tudi k srcu gre. Izgled kateh. pridig glej Dbt. I. 48—59; potem Concionator dominicalis catechetico-moralis a Casimiro Moll. Aug. Vindelicorum 1738, kateri ima izvrstne katehitične pridige.

L. Vogrin, »Pastirna« 1873, § 87, str. 200—202: »Katehitične pridige«.

sammenhängenden Vorträgen kündigt man auch nächstfolgenden Gegenstand an.

4. Die Sprache sei einfach und herzlich, weil es sich hier vorzüglich um Deutlichkeit und Gründlichkeit handelt.

(Vergl. Powond. Syst. Th. P. § 746).

F. X. Hayker, Praktische Anleitung zur christkatholischen Seelsorge..., Wien 1847, § 129, str. 114—115: »Von den katechetischen Predigten«.

ve tudi naslednji predmet obravnave.

4. Jezik naj bo preprost in prisrčen, ker gre predvsem za jasnost in temeljitost.¹³¹

Upravičeno se lahko vprašamo, zakaj starejša (tim. Jurčičev izvod) skripta v naslovu »Slovstvo«¹³² sploh ne omenjajo ne Haykerja in ne naslova njegovega priročnika in zakaj »Pastirna«¹³³ iz leta 1873 Haykerja omenja samo mimogrede med drugimi priročniki, ni jasno. Vprašanje je pravzaprav, ali je Vogrin dal svoj zapis v prepisovanje študentom ali je kateri od študentov predavanja stenografiral in so si na temelju stenografskega zapisa »skripta« prepisovali in litografirali, saj je v skriptih precej netočnosti v pisanju priimkov pastoralnih teologov (celo Sailerja pišejo kot Seiler itd.). Možnost je seveda tudi ta, da je sam Lovro Vogrin hotel zakriti avtorja F. Ks. Haykerja, ki mu je služil za predlogo. Vsak odgovor na zastavljeno vprašanje je lahko za zdaj samo domneva.

Zanimivo je omeniti, da sta ohranjena dva izvoda Haykerjevega pastoralnega priročnika v Slomškovi osebni knjižnici.¹³⁴ Morda je Slomšek spremenil svoje prepričanje, ki ga je zapisal v začetku bogoslovne šole glede uporabe Reichenbergerja, ki je prav tako v dveh izvodih (skrčena izdaja iz leta 1823) v njegovi osebni knjižnici, in je pozneje priporočil Haykerja. Tudi to je bolj ali manj domneva, saj je Vogrin začel predavati 1. maja 1861, ko je Oroslav Caf zapustil Maribor, Slomšek pa je po dobrem letu, 24. septembra 1862, umrl. V obeh izvodih »Pastirne« Vogrin omenja pastoralista Kerschbaumerja, ki je izdal »Lehrbuch der katholischen Pastoral« leta 1863,¹³⁵ kar pomeni, da je bila ohranjena »Pastirna« pisana, narekovana ali dopolnjevana po Slomškovi smrti. Toliko bolj to velja za ohranjena izvoda »Pastirne«, saj je starejši (tim. Jurčičev) izvod iz leta 1867, mlajši (tim. Stepišnikov) pa iz leta 1873.

b) Drugotni viri

V tretjem delu »Pastirne« (80 strani, 530—610), kjer je naslov »Pastirstvo zlasti« (531—610), je kljub uporabi iste tvarine jasno, da se predvsem naslanja na Reichenbergerja, ki ga pa dopolnjuje, podobno kot prej Haykerja, s takrat dostopnimi drugimi avtorji.

Marsikje, velja za vse tri dele, je razvidno, da je uporabljal Gollowitza¹³⁶ in Reichenbergerja.¹³⁷ Posebej omenimo še Jaisa¹³⁸ in Zennerja,¹³⁹ ki ju je že leta 1838 Slomšek priporočal Stojanu.¹⁴⁰ Vogrin kljub uporabi avtorjev ostaja samostojen.

O virih lahko torej rečemo, da je zelo nedvomno, da je Lovro Vogrin imel za glavno podlago prvih dveh delov »Pastirne« (530 strani) Haykerjev priročnik »Praktische Anleitung zur christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des heiligen Alphonsus von Liguori«, in sicer tretjo izdajo iz leta 1856, ki je vključevala tudi katehetiko, kot omenja mimogrede v Pastirni iz leta 1873 na strani 14. Definicije, ki jih navaja, in teh ni malo, so skoraj dobesedni prevodi. V večini primerov tudi razlage. Držal se je tudi glavne razdelitve tvarine, le da jo je ponekod po svoje razporejal. Prav tako se pri razlagi ni vedno držal istega zaporedja točk. Ponekod je krajšal, drugod razširjal. Poleg omenjenih je predvsem pod Haykerjevim in Slomškovim vplivom priporočal v avstrijskih deželah zelo razširjenega Zennerja, Alfonza Ligvorija,¹⁴¹ Frančiška Saleškega Filotejo,¹⁴² Herzoga in Gaumeja.¹⁴³

4. Nekatere posebnosti v Vogrinovi »Pastirni«

A) Vogrinov odnos do slovenskih in drugih pridigarških avtorjev ter do slovenskega jezika v pridigah

a) Vogrinov odnos do slovenskih in drugih pridigarških avtorjev

D. Trstenjak je trdil o Vogrinu, da na njegovi mizi ni manjkala »nobena slovenska knjiga«,¹⁴⁴ in mi lahko dodamo, da je poznavanje slovenskih knjig v svoji »Pastirni« izpričal z obilnim navajanjem, predvsem pridigarske literature.

Podoba je, da je tudi ob pisanju svoje »Pastirne« globoko spoštoval škofa Slomška. Zato je razumljivo, da je o Slomšku pisal s izbranimi besedami. »Nepozabljivi rajni knezoškof Slomšek (je) v svojih spisih« (P 238) dal zgled prave poljudnosti.

Vogrin v »Pastirni« najpogosteje omenja »Mnemosynon Slavicum«,¹⁴⁵ kjer sicer med omenjenimi vzorčnimi pridigami niso samo Slomškove, ampak tudi pridige Matija Voduška (pet), Mihaela Zagajška (dve) in Mihaela Stojana (ena). Osemkrat omenja Slomškove pridige »Hrana evangelskih naukov«,¹⁴⁶ šestkrat »Apostolska hrana«¹⁴⁷ dvakrat »Blaže in Nežica v nedelski soli«¹⁴⁸ in enkrat »Djanja svetnikov božjih«¹⁴⁹.

Ostale avtorje naštejmo po abecedi: M. Ahacelj, »Pesme po Koroškem in Štajerskem znane« (Celovec 1852³, P 233), F. Baraga, »Premishljevanja shtirih poslednjih rezhi« (Ljubljana 1832, P 75), »Slate Jabelka« (Ljubljana 1844, P 75) in »Nebeshke Roshe« (Ljubljana 1846, P 75), F. J. Kafol, »Domači ogovori«, I.—II. (Celovec 1853, P 76), J. Muršec, »Bogočastje sv. katoliške cerkve« (Gradec 1850, P 203), A. Pekec, »Razlaganje dopoldanske očitne službe božje« (Ljubljana 1832, P 76, 234, 235) in »Kristusovo trpljenje v osem postnih pridigah« (Ljubljana 1835, P 76), P. Škerbinc, »Nedelske pridige« (Ljubljana 1814, P 76) in »Prasnishke pridige« (Ljubljana 1814, P 87), M. J. Šmajdek, »Shodni govori« (Ljubljana 1854, P 76), J. Trauen¹⁵⁰ (janzenist), »Opominjevanje k pokori v svetim letu 1826« (Ljubljana 1829, P 76), F. Veriti, »Kershanski Katolshki Nauk sa odrashene ljudi« (Ljubljana 1834, P 75) in »Shivljenje Svetnikov in Prestavni Godovi« (Ljubljana 1831—1844², P 75).

Med slovenskimi prevodi priporoča še: T. Kempčan, »Hoja sa Kristusom« (Ljubljana 1820, P 75), F. Saleški, »Filoteja« (Celovec 1851², P 106, 312), L. Skupuli, »Duhovna vojska« (Ljubljana 1847, P 75) in J. Ev. Schmidt, »Zgodovinski katekizem« (Celovec 1853, P 75). Omenimo še pripomoček za liturgične pridige

»Slovenski Goffine ali razlaganje cerkvenega leta« (Celovec, 1858, P 75) in »Slovenskega prijatelja« (P 76), letnik 1852.

Predvsem pa priporoča in natančno s stranmi označuje pridige iz Slomškovich »Drobtinic« (od leta 1846—61), ki jih omenja več kot tridesetkrat, ker »imajo mnogo dobrih pridig« (P 76). Najbolj priljubljena vzorčna pridigarja v »Drobtinica« sta mu Slomšek (16-krat) in Matija Vodušek (5-krat). Po enkrat navaja Muršca, Stojana in še nekatere.

Vogrin je z vzorčnimi slovenskimi pridigami hotel pomagati bodočim lavantinskim duhovnikom in jih navduševal za branje slovenske pridigarске literature.

Svetoval je tudi nemške in druge pridige in tudi napisal navodilo glede prevajanja v slovenščino. »Naj pridige iz tujega jezika predstavljajo na slovensko tako, da ostane samo jedro iz drugega jezika, ne od besede do besede, temveč naj bo le samo pomen in stavek v slovenskem duhu« (P 77). Od tujih pridigarjev svetuje škofe Galura, Vitmanna in Sailerja, ki so dali »zglede prave poljudnosti« (P 238). Med drugimi pridigarji pa Abrahama a s. Clara (P 125), Bossueta (P 76), Brockmanna (P 158), Försterja (P 76), Hirscherja (P 76, 158), Königsdorferja (P 76, 158), Segnerija (P 76, 312), Sailerja (P 158), Veitha (P 158), Wenza (1), Fabra (P 75) in druge.

Zanimivo je, da F. Hayker nikoli ne omenja Sailerja in Hirscherja, Vogrin pa med pridigami vsakega kar dvakrat.

Sam Lovro Vogrin je slovel kot dober pridigar¹⁵¹ in dober učitelj pridigarstva, saj so ga bogoslovci še dolgo po smrti omenjali kot izvrstnega učitelja cerkvenega govorništva.¹⁵²

b) Vogrin kot ljubitelj lepe slovenščine

Vogrinova življenjska pot in zavestna odločitev, da bo delal med slovenskim ljudstvom tudi po opravljenem doktoratu iz teologije v Gradcu, odločitev za malonedeljsko župnijo, poskusi v pisanju slovenske teološke knjige pri Mali Nedelji, vse to ni samo zagotavljalo, da bo v bogoslovnem učilišču v Mariboru poučeval pastoralko v slovenščini, ampak je obljubljalo tudi, da bo svoje študente spodbujal k ljubezni do slovenskega jezika. Na jezikovnem področju ga sicer ne moremo primerjati s sekovskimi duhovniki jezikoslovci (P. Dajnko, Murko, Muršec, Caf), kljub temu pa je Lovro Vogrin zapustil v svoji »Pastirni« zanimive strani o lepoti jezika, izbiri pravih besed, stavku, blagoglasju, kjer je pokazal svoj odnos do slovenščine. Zraven navedenih vzhodnoštajerskih slovničarjev in jezikoslovcev je ob pisanju »Pastirne« poznal Slomškove »Vaje cerkvene zgovernosti«,¹⁵³ ki so izšle v Drobtinica leta 1862. Čeprav jih izrecno ne omenja, pa priznava, da je zgled prave poljudnosti »nepozabljivi rajni knezoškof Slomšek v svojih spisih« (P 238). Vsekakor je med »Vajami cerkvene zgovernosti« in Vogrinovimi razmišljanji o »zunajni zgovernosti« (P 210—243), »prednašanju« (P 17—29) in »pripravljanju k prednašanju« (P 243—261) mogoče najti marsikatero podobnost, čeprav je Vogrin samostojen in Slomška ne prepisuje.

V razpravljanju o »zunajni zgovernosti« (P 210—243) poudarja pomembnost lepih misli in lepega jezika (P 211). Ni dovolj, da pridigar samo prav in jasno misli, »temveč mora svoje misli tudi dobro in krasno izraziti« (P 214), ker so »besede obleka misli in razumkov« (P 214). Besede naj bi bile »čiste, t.j. kolikor mogoče po slovničnih pravilih zložene, ne pa pokvarjeni lokalizmi, kateri lepoto govora motijo; naj se rabi povsod čist književen jezik, da bode pridigarška beseda po celi škofiji enaka« (P 215). »Dobri lokalizmi pa se naj rabijo in tudi v

druge kraje vpeljujejo, da postanejo občni, n.pr. vigred, poletje itd. — tako tudi piravo drevo, namesto prhko« (P 215) itd. Pridigarjem svetuje, naj se izogibajo grdih izrazov in se odločajo za žlahtnejše. Svetuje uporabo »dobrih ostarelih besed, da se zopet v rabo spravijo, n.pr. dota, dedovina, namesto erbija; kava namesto kafe itd. Ravno tako se naj tudi dela pri lepih novih besedah. P. (rimer) miloščina, namesto lamožna, občestvo namesto gmajna itd. Slabo skovanih novih besed pa naj ne rabi, ker take slovenskemu ušesu se ne dopadajo ter so ljudstvu nerazumljive, p. posebek ali subjekt. Pa tudi sam jih naj ne kuje, ker zato nij vsak sposoben« (P 216).

Pridigar se mora zaradi boljše razumljivosti izogibati:

— »umetnih izrazov, p. umoslovje, dušoslovje, itd.,

— vseh tautologij in plevnazmov,

— tujih besed, katerih ljudstvo sploh ne razume (n.pr. moralen, theolog itd.); pa tudi tacih se je treba izogibati, katere so na meji jezikov navadne; p. germanizmov: leben — življenje, ferderban folk — popačeno ljudstvo, pogrisati — pozdraviti itd.),

— naj se tudi ne pozabi, da slovenski glagoli velikokrat isto v sebi zapopa-dejo, kar se v nemškem z imenom in glagolom izrazi, p. živeti — življenje peljati, veseliti se — veselje imeti itd.« (P 217).

Seveda pa Vogrin sprejema udomačene tujke, kot so »krona, roženkranc, zakrament, gnada, študent, kardinal, procesija itd. Take besede se morajo posebno rabiti, ako razumek pojasnijo in bolj živo izrazijo, kakor navadne in novo zložene slovenske besede. P. žegnati namesto: blagosloviti; fajmošter, namesto župnik; fara namesto župnija« (P 218).

Vogrin daje zanimiva navodila za besede in za oblikovanje »razpostave besed« (P 218—220) in stavkov (P 220—222), ki morajo biti jasni in lepi. Ko govori o »napravi strokov ali period« (P 222—224), »blagoglasju govora« (P 224—226), »govorski dobi« (P 226—229) navaja slovenske primere.

Podobno kot Slomšek govori v svojih »Vajah cerkvene zgovernosti« o »nazi-vih v slovenski zgovernosti« (Titulatur),¹⁵⁴ tako tudi Vogrin obdeluje isto snov pod naslovom »Od slovenskih naslovov« (P 28—29). Dal je številne konkretne nasvete, kako se po slovensko reče, »da se slovenski pridigarji ne zmešajo z nemškimi« (P 29).

Kljub različnim nemškim (Hayker, Reichenberger, Jais, Gollowitz itd.) in navedeni Slomškovi predlogi je tukaj Vogrin samostojen in ustvarjalen.

B) Alfonzjanski odnos do prejemanja zakramentov

Zdi se, da so prav odnos do prejemanja zakramentov sv. pokore in sv. obha-jila določala različna gledanja na pastoralno prakso, ki so se ob janzenizmu, racionalizmu in jožefinizmu še posebej izostrila. »Središče vse janzenistične cerkvene discipline je bila uprava zakramenta svete pokore, kjer so hoteli s sta-rokrščansko strogostjo vpeljati med ljudstvo pravo npravnost.«¹⁵⁵ Tako je ob koncu osemnajstega in v začetku devetnajstega stoletja dogmatična in moralna teologija, razen racionalistične miselnosti, močno odmevala v pastoralni praksi.

Dejali smo že, da je sv. Alfonz Ligvorij uvidel nesmiselnost in škodljivost raz-ličnih ekstremnih prerekanj in kot odlični dušni pastir ugotavljal predvsem kvarne posledice rigorizma in tuciorizma, ki sta ljudi odtujevala od zakramentov in zavirala duhovno moč, kot tudi laksizma, ki je povzročal moralno pustošenje in zavajal k zanemarjanju krščanskega življenja. Bil je mnenja, da je treba duše

voditi k popolnosti postopno; ni mogoče zahtevati od vseh enako in vsega naenkrat; upoštevati je treba krščansko svobodo milosti in pozitivnega zakona; delovati je treba v tesni povezavi z življenjem; potrebno je uporabljati zakramentalna sredstva ter povezovati kazuistično moralko z naukom o krščanski popolnosti.¹⁵⁶ Ligvorijevo misel, ki jo je na Dunaj prinesel Klemen Dvoržak, je v času Vogrinovega bivanja v Gradcu s svojimi sodelavci širil sekovski škof Zängerle, ki je začel z globoko versko prenovo v svoji škofiji. J. Jeraj trdi, da se je »prerod slovenskega ljudstva začel pri sekovskih Slovencih«.¹⁵⁷ Iz graškega bogoslovja so tako izšli vzorni vzhodnoštajerski mladi duhovniki, ki so pospeševali pogosto prejemanje zakramentov, redno opravljanje duhovnih vaj,¹⁵⁸ skrb za popravilo cerkva in oltarjev, nabavljanje podob Jezusovega in Marijinega srca in ustanavljanje in vodenje bratovščin, zlasti presvetega srca Jezusovega, ki je v »jožefinski dobi bila državnemu redu nevarna«,¹⁵⁹ nabavljanje novih zvonov¹⁶⁰ in sploh prenovitev v duhu svojih vzornikov in vodenje ljudskih misijonov.¹⁶¹

Tako ni čudno, da se je Lovro Vogrin, ki je živel v Gradcu dve leti kot študent liceja, štiri kot študent teologije in ponovno pet let kot študijski prefekt v sekovskem semenišču in postdiplomant (skupaj enajst let), ob škofu Zängerlu in njegovih sodelavcih navdušil za alfonzijansko pastoralo, kar je vidno tudi iz okoliščine, da je pripravil pastoralni priročnik na temelju alfonzijanskega Haykerjevega učbenika. To je toliko bolj pomembno, ker je prav na področju prejetanja zakramentov Alfonz Ligvorij kljub kazuistični miselnosti prispeval velik delež k spremembi janzenistične in laksistične miselnosti.

Zato ni čudno, da Vogrin pospešuje pogosto prejemanje »svetih zakramentov« (P 310). V svoji »Pastirni« se sklicuje na papeža Inocenca XI. (1679), ki je govoril o večkratnem obhajilu. Glede tega pozna dve načeli: 1. večkratno »obhajilo je dopuščeno in 2. spovednik ima določiti, kolikor neposvečenci k mizi Gospodovi pristopiti smejo« (P 296).

Ko se sklicuje na Alfonza Ligvorija,¹⁶² piše:

»Po stopnji poželjenja in vrednosti imajo tedaj vsi dušni pastirji in spovedniki presoditi in:

a) Vse verne o pravem času opominjati, jim naročevati, da naj nar manje enkrat v letu sv. rešno telo prejmejo in sicer v velikonočnem času, ker se drugače iz kat. cerkve izključijo... Vendar duhovnik samo z velikonočno spovedjo in obhajilom ne sme biti zadovoljen, temveč ima naznati, da je to komaj toliko, da se cerkveni zapovedi zadostuje; ali da je to premalo in da sv. cerkev želi, da bi verni večkrat k sv. obhajilu prišli.

b) Četrtna letna spoved in obhajilo naj se vsem vernim zvesto priporoča in družine opominjajo, da posebno cerkvene praznike in svoje družinske slovesnosti, kakor godove, porodne dneve s prejemom sv. zakramentov pokore in sv. rešnjega telesa po vrednem obhajajo.

c) Mesečna spoved se naj boljše priporoča mladenčem in devicam, kakor tudi členom bratovščin in pobožnih društev. K temu se imajo posebno nedeljski šolarji napeljevati...

č) Tedenska spoved in obhajilo se dopušča osebam redovnim in vsem za svoje zveličanje skrbnim dušam, kateri iste tri pogoje izpolnjujejo, koje sv. Frančišek Sal. za večkratno obhajilo tirja: 'Ut quis octavo quoque die Eucaristiam percipiat, cum ab omni peccati mortalis labe, ab omni peccatorum venialium studio immunem esse oportet', in zraven še tudi veliko poželjenje po prejemi sv. zakramentov imajo: 'et insuper magnum desiderium Sanctissimi sacramenti habeat'.

d) Večkratno ali vsakdanje obhajilo se le istim dopustiti sme, ki pri tem v pobožnosti tako napredujejo, da so vsem drugim v spodbujajo, in da zavoljo goste vaje te pobožnosti dolžnosti svojega stanu ne zanemarjajo, kar ima vselej bistveni pogoj biti, da se pogosto obhajilo dovoli« (P 297—299).

Na vprašanje o vsakokratni spovedi pred obhajilom Vogrin odgovarja: »Kri-stus tega ni tirjal in tudi cerkev tega ni izrekla, da bi isti, kateremu vest nikakoršnega greha ne očita, ker se v stanu posvečujoče milosti božje znajde, k mizi Gospodovi pristopiti ne smel, ako ravno ni poprej sv. spovedi opravil, zakaj, kedar cerkev vsakdajno obhajilo priporoča, spovedi ne omeni, le to želi, naj bi kristjani tako živeli, da bi vredni bili vsak dan k obhajilu iti« (P 299). Vogrin priporoča dnevnim obhajancem tedensko spoved in dodaja učenje sv. Alfonza: »Nektere duše dobre vesti imajo navado vsak dan k spovedi iti, vendar v obče za pobožne duše zadostuje, posebno ako so plašne, da se enkrat ali k večjemu dvakrat v tednu spovejo, naj pa zategadel obhajila ne opuste, ker za odpušče-nje lahkinih grehov, kakor sv. Trid. uči, ima tudi druga sredstva: obujajo kesa in lju-bezni; in boljše je, da duša s takimi sredstvi od svojega greha se očisti, kakor da zarad pomanjkanja spovednika obhajilo opusti« (P 299—300).

Vogrin priporoča pogosto spoved (P 426—428) in daje tudi različna, navadno kazuistična navodila spovednikom, npr. za spoved poročencev itd. (prim. P 403—404).

Ohranjena je tudi Vogrinova pridiga »O potrebi večkratne spovedi« s tremi podnaslovi: »1. Ker človek večkrat greši, potrebno mu je tudi večkrat se spove-dati. 2. Pogostna spoved je najboljše sredstvo proti ponavljanju greha. 3. Spo-ved je edino sredstvo zadobiti mirno vest in tolažbo srca.«¹⁶³

Seveda pa ostaja Vogrin človek svojega časa, kar je predvsem vidno glede obhajila zakoncev in piše, da je »nedostojno po doprinešeni zakonski dolžnosti k obhajilu iti« (P 294), poudarja pa, da katoliška Cerkev želi, da »verni večkrat k mizi Gospodovi pristopijo« (P 295).

Iz teh navedkov jasno sledi, da je Vogrin zvest učenec sv. Frančiška Saleš-kega in predvsem sv. Alfonza Ligvorija, a se sklicuje tudi na Zennerja in druge.

C) Primerjava Vogrinovega »Pastirstva zlasti« in Poklukarjevega »Od domače duhovne vladije«

Zdi se koristno, da se podrobneje pomudimo ob Vogrinovi podobi dušnega pastirja in njegovi vodstveni službi, saj se je pastoralna teologija najbolj spre-minjala prav v tretjem delu. V Rautenstrauchovi razdelitvi imajo prvi priročniki v tretjem delu poglavje o osebi dušnega pastirja in poklicni etiki (De officio boni exempli, Exemplaritet), poznejši pa uporabljajo različne naslove. Tudi imeno-vanje tretje službe se spremeni in postane »cura animarum«, »Seelsorge« ali »dušoskrbje«, čeprav še niti pri Powondru¹⁶⁴ ne pride do resničnega premika, še vedno obstaja odnos pastir:čreda, predvsem pa manjkajo biblični temelji in kri-stocentričnost ter pnevmatični vidik Cerkve.

Najprej bomo predstavili Rautenstrauchov načrt za to službo, nato pogledali naslove, ki jih dajejo različni avtorji temu delu pastoralne teologije, in končno naredili krajšo primerjavo (in tudi jezikovna bo sama po sebi vidna iz predlo-žene) Poklukarjeve in Vogrinove razdelitve.

a) Osnutek »vodstvene« službe pri Rautenstrauchu

Rautenstrauch je dal osnutek za novo teološko disciplino.¹⁶⁵ Tukaj nas predvsem zanima tisti del, ki se nanaša na duhovnika kot voditelja posameznikov in občestva.

Rautenstrauch deli pastoralno teologijo na tri dele, in sicer vse pod vidikom dolžnosti: »dolžnost poučevanja« (Von der Unterweisungspflicht), »dolžnost oskrbovanja in delitve« (Von der Verwalt— und Ausspendungspflicht) in »dolžnost oblikovanja« (Von der Erbauungspflicht, edificatio).¹⁶⁶

Dolžnost oblikovanja po Rautenstrauchu je izrazil apostol Pavel Titu (2,7) v nekaj besedah: »In omnibus te ipsum praebe exemplum bonorum operum in integritate in gravitate in doctrina« (V vsem bodi zgled za dobra dela. Pri poučevanju ohrani nepopačenost, resnoba).

V soglasju s tem apostolskim navodilom mora torej biti izpolnjena dušnim pastirjem naložena dolžnost spodbujanja:

aa) Po notranji svetosti in neoporečnem apostolskem življenju.

bb) Po čednosti, samskosti, resnosti in spodobnosti kretenj, drži telesa, drži obraza, obleki.

cc) Po urejenem privatnem življenju.

čč) Po dolžni pokorščini in spoštovanju duhovne in svetne oblasti.

dd) Po skromnem, blagem in ljubeznivem vedenju do vseh slojev otrok svoje župnije v skladu z vodilnim načelom 1 Kor 9, 22: »Omnibus omnia factus sum, ut omnes Christo lucrificerem« (Vsem sem postal vse, da bi vse pridobil za Kristusa).

ee) Po spodbudi svojega nauka.¹⁶⁷

b) Različni naslovi vodstvene službe dušnega pastirja pri nekaterih avtorjih učbenika pastoralne teologije

Poglejmo poimenovanja vodstvene službe pri nekaterih avtorjih, saj prav ta izražajo različno gledanje na samega dušnega pastirja in na njegovo vodstveno službo v krščanskem občestvu. Naštejmo jih po kronološkem redu: J. Lauber »De Officio boni exempli« in »De officiis parochi intuitu rerum materialium ad animarum curam requisitarum, et redituum parochialium« (1783, 2. del), Chladek »Exemplaritet« (1783, 3. del), D. Gollowitz »Der Seelsorger als Vorbild der Gläubigen« in »Verwaltung des göttlichen Wortes in der Privatseelsorge« (1803, 1. in 2. del), A. Reichenberger »Theorie der Seelsorge« (1812, 2. del; 1. del: »Theorie des Unterrichtes«, 3. del: »Theorie der äusseren öffentlichen Gottesverehrung«, E. Jais »Krankenbesuch«, »Der Seelsorger in seinen besondern Verhältnissen« in »ökonomie« (1817), Th. J. Powondra »Methodologia pastoralis generalis — Pragmatologia pastoralis« (1819, tomus VI.), F. Hayker »Pastoral-Exemplarität« (1846, 3. del), J. Amberger »Königliches Amt der Kirche« (1857, 3. del), S. Radlinszky »Munus regium« (1859, 3. del), F. Pohl »Das Hirtenamt« in »Die der gratia perficiens dienende kirchliche Thätigkeit« (1862, 2. knjiga, tretji del in 3. knjiga), A. Kerschbaumer »Das Hirtenamt« (1863, 3. del), J. Kopsz omenja izraz »Pragmatologia pastoralis« (1866, 3. del), A. Zupančič »Oseba duhovnega pastirja« in »Duhovni pastir vodnik« (1885, 1. in 4. del), M. Štiglič, »Crkvena stega«: »život duhovnog pastira« in »obćenje duhovnog pastira« (1886, 3. del), F. Ušeničnik »Dušni pastir voditelj krščanske skupnosti« (1932, 3. del). Omenimo:

še dvojje slovenskih litografiranih skript pastoralne teologije: J. Poklukar »Od domače duhovne vladije« (1841, 2. del kot Reichenberger) in L. Vogrin »Pastirstvo zlasti«, »dušoskrbje« (1873, 3. del).

c) Primerjava Poklukarjeve in Vogrinove razdelitve

Iz primerjave globalne razdelitve Vogrinove in Poklukarjeve pastoralne teologije oziroma Poklukarjevega »Pastirstva«, 2. del in Vogrinove »Pastirne«, 3. del zasledimo različno izrazoslovje, čeprav ima tudi Vogrin — kljub drugačni razvrstitvi (držal se je osnovne Haykerjeve predloge) — veliko vsebinske podobnosti s Poklukarjem, saj se prav v tem delu zelo naslanja na Reichenbergerja, čeprav snov skrči in jo predstavi zelo zgoščeno navadno pod točkami. Podrobna primerjava bi bila še zanimivejša, žal bi bila predolga in bi nas oddaljila osnovne zamisli študije. Zato pogledjmo vsaj glavno razdelitev.

aa) Jožef Poklukar: »Pastirstvo«, 2. del: »Od domače duhovne vladije«. ¹⁶⁸

— »Splošna domača vladija: od potrebnih lastnost za koristno domačo vladijo« (PP = Poklukarjevo »Pastirstvo« 4—54), »od posameznih dolžnost domače vladije do čede« (PP 54—82), »od dolžnost duh. pastirja po njegovih unanjih zadevah do drugih družb in oseb« (PP 82—121).

— »Od posebne domače vladije: vesolni vedi posebne dom. vladije« (PP 121—131), »posebna vladija po zadevi notranjiga stanu Vladencov« (PP 131—239): /»obdelava vladencov po njih umski lastniji« (PP 131—148), »obdelava vladencov po njih naravnim ali vestnim stanu« (PP 148—178) in »ravnava z vladenci po njih posebnim občutju« (PP 178—239)/, »duhovna skerb za bolnike« (PP 239—339): /»splohni nauki za obiskanje bolnikov« (PP 239—275) in »posebne veljave za obiskanje bolnikov« (PP 275—339)/, »oskrbitev jetnikov in v smert obsojencev« (PP 339—355), »duhovna skerb z ljudmi med seboj in v kregu in sovraštvu« (PP 355—369) in »pastirjeva skerb per ljudeh, kateri si stan volijo« (PP 369—375).

bb) Lovro Vogrin: »Pastirna«, 3. del: »Pastirstvo zlasti — dušoskrbje« (V oklepaju so navedene strani iz »Pastirne« 1873).

— »Od splošnega dušoskrbja: Potrebne lastnosti dušnega pastirja« (P 531—540), »izgled« (Exemplaritas vitae) (P 540—546), »hišovanje duhovnika« (P 546—551), »obnašanje duhovnika po zunanjih razmerah« (P 551—567): /»obnašanje duhovnika do raznih oblastnij« (P 551—554), »obnašanje duhovnika do svojih duhovnih bratov« (P 554—558), »od zadržanja duhovnika proti nekatoličanom« (P 558—565) in (pristavek) »od skrbi duhovnika za vboge in lastne dohodke« (P 565—567)/.

— »Od posebnega dušoskrbja: posebno dušoskrbje po znotrajnem stanu posameznih členov občine« (P 568—584): /»obdelovanje členov po umskih lastnostih« (P 568—574), »obdelovanje volje posameznih ljudi« (P 574—575) in »obdelovanje srca« (P 575—584)/ in »obiskava bolnikov« (P 584—610): /»obnašanje pri obiskavi bolnikov« (P 584—588), »o dolžnosti dušnega pastirja do bolnikov sploh« (P 588—598), »o dolžnosti duhovnika do posameznih bolnikov sploh« (P 588—598), »o dolžnosti duhovnika do posameznih bolnikov po njih osebnih lastnostih« (P 598—602), »jetniki in k smrti obsojeni« (P 602—606) in »pogreb mrličev« (P 606—610).

Tako pri Poklukarju kot pri Vogrinu je poudarek na »dušoskrbju«, žal ostane na ravni pastir—posameznik za katerega duhovnik skrbi, nima pa kristološke in pnevmatološke razsežnosti. Vogrin sicer omenja, da »dušoskrbje ima dva dela: v

občnem zadeva celo občino, v posebnem pa posamezne osebe« (P 9), kljub temu je že ob gornjih naslovih jasno, da ne gre za današnje pojmovanje »cele občine«, oziroma današnjo komunitarno pastoralno teologijo, marveč za takratno »ekleziologijo«, kjer je na eni strani »pastir« in na drugi »čreda«.

SKLEP

»Slovenski prijatelj« se je veselil, ko je zvedel, da »tudi v bogoslovskih šolah mila slovenščina svojo pravico dobiva. Verli domorodci, gospod korar dr. Vogrin učijo duhovno pastirstvo in katehetiko v slovenskem jeziku«. ¹⁶⁹ Božidar Raič piše leta 1878, ko so v Mariboru še uporabljali Vogrinov učbenik, da je Vogrin »spisal v naščini bogoslovsko pastiroslovje«. ¹⁷⁰ Davorin Trstenjak hvali Vogrina zaradi nove znanstvene slovenske terminologije (čeprav je v Murščevem »Bogočastju« imel liturgični in v Slomškovih »Vajah cerkvene zgovornosti« homiletični vzorec) in dodaja, da bi bilo dobro, če bi kateri od Vogrinovih učencev spise zbral in natisnil, ker bi to bil lep »mnemosynon et increscet novus liber slovenicus«. ¹⁷¹

Vogrina so se še dolgo spominjali kot pridigarja in učitelja pridigarjev. Predvsem se zdi pomembno, da je v svoji gorečnosti za slovenščino zraven slovenskega učbenika navajal številne vzorčne pridige, napisane v slovenščini, in dajal navodila za prevajanje iz tujih jezikov. Ustvarjal in dopolnjeval je tudi slovensko teološko terminologijo.

V prvem delu »Pastirne« se Vogrin naslanja na Haykerja, čeprav obstajajo posamezne podobnosti z Reichenbergerjem, Gollowitzem, Jaisom in Slomškom. Pozitivno je, da tujo misel posloveni in jo obogati, izviren je v prizadevanju za lepo slovenščino in konkretno razlago o lepoti pridigarskega jezika.

V drugem delu »Pastirne« je Vogrin na ravni takratnih priročnikov, ki so kazuistični in rubricistični. Drži se Haykerja, uporablja pa tudi pri zakramentu sv. pokore Zennerja in Alfonza Ligvorija, katerih priročniki so bili zelo razširjeni po slovenskih župnijskih knjižnicah. Zanimivo, da Murščevo »Bogočastje« (P 203) omenja podobno kot Schmidovo liturgiko (P 203) pri obredniških in liturgičnih pridigah in ne v poglavju o liturgiki oz. zakramentih, zakramentalih in javnem bogoslužju.

V tretjem delu »Pastirne« je navedel veliko koristnih nasvetov za dušnega pastirja, žal s premalo eklesiološke razsežnosti, duhovnik ostaja edini subjekt pastore. Pristop je duhovnik:kristjan(ova) duša, ki ga mora rešiti, voditi, skrbeti za dušo. Preveč je v ospredju pastoralna pragmatika brez teoloških izhodišč.

Vzorni dušni pastirji so mu: sv. Frančišek Saleški, sv. Karel Boromejski, sv. Vincencij Pavelski in A. M. Slomšek.

Vogrinu gre priznanje, da se je osamosvojil in se ni odločil za Reichenbergerja, ki je bil racionalističen avtor, ampak za bolj cerkveno, alfonzijansko pastoralno teologijo, ki je po zaslugi Klemen Dvoržaka osvojila številne škofo, duhovnike in vernike v habsburški monarhiji in našla popolno uveljavitev v sekovskem semenišču pri škofu Zängerlu, ravnatelju in profesorju Büchingerju ter spiritualu Schlöru. Gotovo se je mladi Vogrin kot študent, posebno pa še kot prefekt navzel alfonzijanskega duha, obenem pa ohranil samostojen odnos do tübinske šole, saj omenja med avtorji pastoralne teologije M. Sailerja in med pridigarji Hirscherja. Sailerja ne zavrača kot sv. Klemen Dvoržak in Hayker. Znano je, da je tübinska šola vplivala na Slomška in nekatere teologe v habs-

burški monarhiji, večinoma pa je v avstrijskih deželah prevladovala tradicionalna teološka misel. Tübinška šola se je med drugim naslanjala na biblično-patristična izhodišča in je posvečala posebno pozornost velikim osebnostim Cerkve v preteklosti.¹⁷² Z druge strani pa tudi Slomšek, kar je v razpravi poudarjeno, ceni sv. Alfonza Ligvorija in so ga zato graški liberalci zmerjali z izrazom »ligvorijski škof«. Tu je Vogrin tudi Slomškov učenec.

Tako je bil v primerjavi z ljubljanskim Poklukarjevim pastoralnim priročnikom v Mariboru narejen premik že z Vogrinom, tj. leta 1861, medtem so v Ljubljani do Zupančiča (1882) uporabljali Poklukarjeva skripta, ki so bila napisana po skrčeni Reichenbergerjevi izdaji, racionalistična in premalo cerkvena, ateološka in pragmatična. Hkrati pa moramo priznati, da je Poklukarjevo »Pastirstvo« prva celotna pastoralka napisana v slovenščini in zato tudi prvi slovenski teološki učbenik. Na (kronološko) drugem mestu je Rozmanova »šentandraška« »Katehetika« (1855), ki je prvi tiskan visokošolski slovenski učbenik, in na tretjem mestu mariborska Vogrinova »Pastirna«. Zdi se, da je najbolj samostojna Rozmanova »Katehetika«, najmanj pa Poklukarjevo »Pastirstvo«. Vogrinu pripada srednje mesto. Vsem trem gre priznanje za ustvarjanje nove slovenske teološke terminologije.

Vogrin je na številnih mestih vnesel škofijske odloke in tako v skriptah približal škofijsko postavo bogoslovcem in bodočim lavantinskim duhovnikom, kar mu je treba šteti v dobro, saj tega za lavantinsko škofijo ni storil Anton Zupančič ne v prvi¹⁷³ in tudi žal ne v drugi izdaji svojega »Duhovnega pastirstva«.¹⁷⁴

Od svojega osnovnega avtorja Haykerja se je Vogrin razlikoval, ker je bil sam odličen pridigar in je tudi spremljal družbena in politična dogajanja, saj na njegovi mizi ni manjkala nobena slovenska knjiga. Moravec Hayker žal ni živel v svoji ožji domovini, temveč v Mauternu na avstrijskem Štajerskem in je najbrž tudi zato postal narodno neobčutljiv, medtem ko je prav pri L. Vogrinu znano, da je spadal med vodilne vzhodnoštajerske rodoljube.

Vogrin, nekdanji ilirec, se je navduševal za slovenstvo, teološko pa je ostal zvest svojemu času, predvsem takratni »avstrijski«, »sekovski« teološki miselnosti, ki je bila pobožna, zvesta Cerkvi, premalo pa teološka in še vedno precej pragmatična.

Čeprav je Vogrin med pridigarji priporočil janzenista Travena — sicer pa je bil Traven eden od izrazitih predstavnikov janzenizma na Slovenskem, ki ni bil toliko v zgrešenem nauku, marveč v zgrešeni janzenistični praksi, predvsem v ozkosrčnosti pri delitvi zakramentov — sam ni bil janzenist in mu je bila dejansko blizu topla alfonzijanska pobožnost, saj je znano, da je tudi sam nabavil kipa Jezusovega in Marijinega srca pri Mali Nedelji. Svoje župljane je navduševal za ljudske pobožnosti in uvajal ljudsko petje.

Škoda je, da ni Vogrin svoje »Pastirne« izdal v tisku, kot je storil deset let prej Rozman s svojo »Katehetiko«, verjetno v veliko slabših razmerah, in tudi škoda, da Vogrinovi učenci niso upoštevali priporočila D. Trstenjaka, da bi knjigo izdali po avtorjevi smrti. Kljub temu je dvajsetletna uporaba Vogrinove »Pastirne« imela v prvih dveh desetletjih škofije in bogoslovnega učilišča v Mariboru nenadomestljivo vlogo.

Povzetek: Vinko Škafar, Vogrinova »Pastirna« v luči pastoralne teologije 19. stoletja

Dr. Lovro Vogrin (1809—1869) je v letih 1861—69 predaval na mariborskem bogoslovnem učilišču pastoralno teologijo v slovenščini. Ohranjena sta dva identična izvoda litografiranih skript »Pastirna« (1867—1873), ki so jih uporabljali tudi nasledniki do leta 1884. Razprava najprej ovrednoti razvoj nove teološke discipline pastoralne teologije od nastanka do Vogrinove »Pastirne«. Podrobneje se zaustavi pri pastoralni teologiji na bogoslovnih učiliščih, kjer so študirali slovenski študentje teologije (Ljubljana, Celovec, Gorica, Št. Andraž...) V tretjem delu pa podrobno predstavi pastoralno teologijo Lovra Vogrina po ohranjenih litografiranih skriptih »Pastirna«, v katerih se je avtor predvsem naslonil na alfonzijansko pastoralno teologijo redemptorista F. X. Haykerja (1805—85), ki je bil dolga leta predavatelj pastoralne teologije na samostanski teološki šoli v Mauternu na Štajerskem in je napisal učbenik »Praktische Anleitung zur Christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des heiligen Alphonsus von Liguori« (Wien 1856³). S tem se je Vogrin odločil — v času ko so še v ljubljanskem bogoslovnem učilišču uporabljali litografiran pastoralni priročnik »Pastirstvo« Jožefa Poklukarja, ki je temeljilo na racionalističnem pastoralnem priročniku »Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch« (Wien 1823²) A. Reichenbergerja — za alfonzijanski stil pastoralne teologije in pastore.

Summary: Vinko Škafar, Vogrin's Textbook "Pastirna" in the light of 19th Century Pastoral Theology

Dr. Lovro Vogrin (1809—1869) gave lectures on pastoral theology at Maribor Theological School in the years 1861—69. There have been preserved two identical copies of lithographed lecture notes "Pastirna" (1867—1873), which were also used by his successors until 1884. The paper first evaluates the development of the new theological discipline — pastoral theology — from its beginnings until Vogrin's "Pastirna". In more detail, the author describes pastoral theology at the theological schools that Slovenian theology students went to (Ljubljana, Celovec/Klagenfurt, Gorica/Gorizia, Št. Andraž...). There follows a detailed presentation of Vogrin's pastoral theology on the basis of "Pastirna", where he strongly leans on Alphonsian pastoral theology of the Redemptorist F. X. Hayker (1805—85). For many years the latter was a lecturer on pastoral theology at the convent theological school at Mautern/Styria and he wrote the textbook "Praktische Anleitung zur Christkatholischen Seelsorge nach den Grundsätzen des heiligen Alphonsus von Liguori" (Vienna 1856/3). While at the theological school in Ljubljana the textbook "Pastirstvo" by Jožef Poklukar was used, which was based on the rationalist pastoral textbook "Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch" (Vienna 1823/2) by A. Reichenberger, Vogrin already decided an Alphonsian style of pastoral theology and spiritual welfare work.

¹ Prim. L. Vogrin, *Pastirna*, Maribor 1873. Ta litografirani izvod hrani Škofijski arhiv v Mariboru (ŠAM) v zapuščini lavantinskega škofa Jakoba Stepišnika. V 1. zvezku sta na 261 straneh Uvod in 1. del *Učiteljstvo*. V 2. zvezku je na straneh 263—530 2. del *Od svetih zakramentov* in v istem zvezku na straneh 531—610 3. del *Pastirstvo zlasti*. Poleg omenjenega izvoda je ohranjen starejši litografirani izvod *Pastirne*, brez letnice (najverjetneje litografiran l. 1867), v enem zvezku na 461 straneh. Rokopis hranijo v župnijskem arhivu v Kozjem. Rokopisa sta vsebinsko enaka, zasledimo pa različne jezikovne odtiske, kar je verjetno posledica različnih prepisovalcev. *Pastirno* iz Stepišnikove dediščine je prepisal v Mariboru 21. novembra 1873 bogoslovec Ivan Stajnko (sicer v *Pastirni* podpisan z »Jovan«), rojen 1847 v Sv. Juriju v Slovenskih goricah in umrl 1910 na Bučah na Kozjanskem (prim. *Pastirna*, Maribor 1873, 610).

² J. Poklukar, *Pastirstvo*, I.—III., V Ljubljani spisal Luka Dolenz, 1841. Rokopis hrani Semeniška knjižnica v Ljubljani: E 28 a, b, c.

³ A. Zupančič, *Duhovno pastirstvo*, Ljubljana 1885. »Drugi popravljen natis« je izšel v Ljubljani leta 1894.

⁴ M. Midali, *Teologia pastorale o pratica*, Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, LAS — Roma 1985, 19. *Pastor bonus* Opstraeta je prišel na Index librorum prohibitorum 27. 2. 1766.

⁵ M. Pfliegler, *Pastoraltheologie*, Herder, Wien 1962, V.

⁶ M. Pfliegler, n.d., V.

⁷ Prim. M. Midali, n.d., 20.

⁸ M. Midali, n.d., 20—21.

⁹ Prim. M. Midali, n.d., 21. Prim. H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, v: *Handbuch der Pastoraltheologie*, I., Herder - Freiburg - Wien 1964, 44—45.

¹⁰ Prim. M. Midali, n.d., 21. »Opstraet npr. uči, da je boljše, ako spovednik penitenta, ki se prvič obtoži smrtnega greha, ne odveže. Spovedancev z dvomljivo dispozicijo ne smatra vrednih odveze, kar je navsezadnje umljivo. Toda v dvomni dispoziciji ni samo spovedanec, o katerem spovednik ne more z verjetnostjo soditi, da se kesa, ampak tudi tisti, ki se je že nekaj časa zdržal greha ter se je nekako pripravil na sv. spoved, torej pokazal resno voljo poboljšati se, še preden je prišel k spovedi. Prav tako malo usmiljenja ima Opstraet z recidivnimi, ki se sicer resno trudijo, da bi se poboljšali, pa vendar iz notranje slabosti vnovič greše... Na dolgo in široko utemeljuje tudi zahtevo, naj se vpelje za očitne grehe javna pokora, kakor je bila običajna v stari Cerkvi. Ista pretirana strogost preveva tudi njegova navodila glede deljenja zakramenta presvetega Rešnjega Telesa. Otrokom, ki so smrtno grešili, ne dovoli prvega sv. obhajila, dokler se temeljito ne poboljšajo, tudi ne v tem primeru, ako bi se jim moralo isto odgoditi na poznejša leta... Kako sodi o recidivnih grešnikih? Obhajati bi se jih smelo le takrat, ako so se po večkratni spovedi že tako poboljšali, da se lahko moralično sklepa, zdaj so ozdravljeni... Iz vsega tega se kaj lahko vidi, da svetega obhajila ne smatra za pripomoček, ampak samo za plačilo lepega življenja« (P. R. Čebulj, O.F.M., *Janzenizem na Slovenskem in frančiškani*, inavguralna disertacija, Ljubljana 1922, 9—12.)

¹¹ Prim. M. Midali, n.d., 21.

¹² K. von Wurzbach piše: »mittelst Studienhochkommission—Decret ddo. 24. Juli 1814 als Vorlesebuch an allen öffentlichen und Haus-Lehranstalten bestimmt« (K. von Wurzbach, A. Reichenberger, v: *Biografisches Lexikon des Kaiserthums österreichs*, XXV, Wien 1873, 178). A. Reichenberger (1770 na Dunaju — 1855 v Linzu) je bil leta 1793 posvečen v duhovnika. Do leta 1796 je bil kaplan na deželi, nato profesor pastoralne teologije na dunajski visoki šoli, kjer je leta 1799 doktoriral iz teologije in že leta 1806 postal dekan teološke fakultete. Leta 1814 je postal kanonik v Linzu, kjer je umrl leta 1855 kot stolni prošt. Ob predavateljski službi na Dunaju in v Linzu je bil zelo plodovit pisatelj. V teoloških krogih je bil predvsem znan s svojo pastoralno teologijo, ki je bila zelo razširjena tudi v naših krajih in je izšla v širši in skrčeni izdaji: *Pastoral-Anweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters*, Wien 1805 v 5 knjigah. 2. izdaja Wien 1818 (več ponatisov je izšlo tudi na Württemberskem); ali za študij skrčena izdaja *Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch*, 2 knjigi, Wien 1812; 2. izdaja Wien 1823. Latinska izdaja M. Millauer, *Institutio pastoralis in usum academicum*, 2 knjigi, Viennae 1818. Reichenbergerjev pastoralni priročnik je bil po usmerjenosti jožefinski in je poudarjal predvsem človeško dejavnost.

¹³ A. Zupančič, n.d., 7: »Vsi spisi o pastirstvu iz tistega časa (imajo) znak svojega časa na sebi. Racionalizem, kateri je rad preziral razodetje; tako imenovani jozefinizem, ki se je vtikal tudi v zgolj notranje cerkvene zadeve, ter jih po svoje prestvariti hotel; pozneje tudi strogi in osorni jansenizem... vse to je vplivalo več ali manj na tedanje pastoraliste in je storilo, da v njih knjigah in obravnavah ne najdemo pravega cerkvenega duha. Taki spisi so Lauber-jevi, Lechleitner-jevi, Giftschütz-evi, Reichenberger—jevi i. dr.«

¹⁴ M. Midali, n.d., 22.

¹⁵ Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band VI/1, Herder, Freiburg-

-Basel-Wien 1971; hrv. prevod *Velika povijest Crkve* VI/1, KS, Zagreb 1987, 421. Omenimo, da Th. J. Powondra že v uvodu poleg Reichenbergerja in M. Schenkla (M. Schenkel, *Institutiones Theologiae pastoralis*, Ingolstadii, 1802, 1859⁴) omenja tudi M. Sailerja in piše: »Jam vero patere mihi videbatur in disciplinis pastoralibus via, nondum satis trita. Etsi enim, ut recentiores, insigniores et apud nos clariores ex Catholica ecclesia scriptorem memorem, palmam acuminis et pectus adficiendi efficaciae a praestantissimo Sailero« (Th. J. Powondra, *Systema Theologiae pastoralis*, t. I., Viennae 1818, VI.). »Sailerum peculiarem, quo sibi celebre in universa natione Germanica nomen paraverat, genium exprimere voluisse« (J. P. Powondra, n.d., XVIII).

¹⁶ L. Vogrin, n.d., 8, 9, 531.

¹⁷ M. Midali, n.d., 23. Mt 28, 18—20: »Jezus se jim je približal in spregovoril: 'Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal! Vedite pa: jaz sem z vami vse dni do dovršitve sveta!«

¹⁸ M. Midali, n.d., 23.

¹⁹ H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band V, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970; hrv. prevod *Velika povijest Crkve* V, KS, Zagreb 1978, 491.

²⁰ Prim. M. Midali, n.d., 24—32.

²¹ Prim. M. Pfliegler, n.d., V.

²² Prim. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung, Die Neue Zeit*, Band II, Verlag Aschendorff — Münster 1962; it. prevod *Storia della Chiesa considerata in prospettiva di storia delle idee*, Vol. II, Evo moderno, Paoline, Alba 1973, 410. Zanimivo, da se pri Slomšku čuti vpliv Sailerja in tübinske šole, »katerega pri (Fridriku) Baragu pogrešamo« (A. Pirš, *Baraga in Slomšek*, v: *Slomškov simpozij v Rimu*, Rim—Ljubljana 1983, 211) najbrž zaradi Dvoržakovega vpliva.

²³ Prim. J. M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, I.—III., Grätz 1818. Prim. tudi druge izdaje J. M. Sailer, *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, Ges. Schriften Bde. VI:—VIII., München 1789, 1794, 1812 in 1820.

²⁴ Prim. M. Midali, n.d., 33; A. Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841, 7.

²⁵ A. Graf, n.d., 4 sl.; M. Midali, n.d., 33.

²⁶ M. Midali, n.d., 34; A. Graf, n.d., 95 sl.

²⁷ A. Graf, n.d., 89 sl.; M. Midali, n.d., 34—35.

²⁸ F. X. Arnold, *Pastoraltheologische Durchblicke*, Herder, Freiburg i. B. 1965; it. prevod *Storia moderna della teologia pastorale, Il principio del divino-umano e il cammino storico della teologia pastorale*, Citta' nuova, Roma 1970, 272—295; prim. M. Midali, n.d., 37

²⁹ Prim. M. Midali, n.d., 37; H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, v: *HPTH* I, 56—62.

³⁰ Prim. M. Midali, n.d., 37.

³¹ Prim. L. Vogrin, n.d., 15 (starejši rokopis str. 13). Žal je priimek Kerschbaumer napačno napisan »Kerschbacher«.

³² Prim. M. Midali, n.d., 39.

³³ Prim. M. Midali, n.d., 39; prim. L. Vogrin, n.d., 15 (starejši rokopis 13).

³⁴ M. Midali, n.d., 39.

³⁵ Prim. M. Midali, n.d., 39.

³⁶ A. Zupančič, n.d., III.; »Izdelujočemu slovenski duhovščini ta poduk bil mi je voditelj P. Ign. Schüch po slavnoznani svoji knjigi: *Handbuch der Pastoral—Theologie*« (Linz 1865). Schüchovih priročnikov je ohranjenih lepo število po župnijskih in samostanskih knjižnicah na Slovenskem. Hrvatje so 17. nemško izdajo prevedli (Schüch-Polz, *Pastirsko bogoslovje*, prevedla S. Gjanić in B. Stržič, Zagreb 1917).

³⁷ Prim. M. Midali, n.d., 40.

³⁸ Prim. M. Midali, n.d., 41.

³⁹ Prim. M. Midali, n.d., 42.

⁴⁰ Prim. M. Midali, n.d., 42—43.

⁴¹ Prim. M. Midali. n.d., 43.

⁴² Prim. B. Häring, *Das Gesetz Christi, Moraltheologie I.*, Erich Wewel Verlag, München und Freiburg 1967; hrv. prevod *Kristov zakon*, I., KS, Zagreb 1973, 44. Prim. Breve Pija XII, v: AAS 42(1950)595.

⁴³ S. De Guidi, *Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza*, v: R. A., *Vita nuova di Cristo, Corso di morale*, Tullo Goffi-Giannino Piana, Queriniana, Brescia 1983, 214.

⁴⁴ S. De Guidi, n. d. 213. Ljubljanski frančiškani so v smislu provincialnih odredb zavračali probabilizem, ki jim ga je očital škof Herberstein in to poročal Jožefu II., ter se odločali za probabilizem. Bili so seveda proti rigorizmu in tutorizmu (prim. R. Čebulj, n.d., 46).

⁴⁵ Prim. J. Lortz, n.d., 354.

⁴⁶ B. Häring. n.d., 44.

⁴⁷ Prim. B. Häring, n.d., 44.

⁴⁸ Prim. J. Dolenc, *Klemen Marija Dvoržak (Hofbauer)*, v: *Leto svetnikov I*, Ljubljana 1968, 730—740; A. Pirš, *Sv. Klemen Dvoržak*, v: *Duhovni lik škofa Friderika Baraga*, inavguralna disertacija, Leskovicca, 1983, 44—58.

⁴⁹ M. Štrkl, *Cerkveno življenje v novem delu sedanje lavantinske škofije v letih 1828—1843*, v: *Voditelj* 14(1911)305. Kapucini so prišli leta 1613 v Maribor, kjer je bila leta 1620 posvečena cerkev na čast B.D.M. Ukinil jih je Jožef II. leta 1784 ter samostan, cerkev in novo ustanovljeno mariborsko predmestno župnijo B.D.M. izročil pregnanim mariborskim minoritom, ki so ostali v bivšem kapucinskem samostanu do leta 1818, ko je bil samostan s cerkvijo in župnijo izročen škofijskim duhovnikom. Od leta 1833 do 1849 so vodili mariborsko predmestno župnijo B. Device Marije redemptoristi, nato do leta 1864 škofijski duhovniki, ko so jo prevzeli frančiškani, ki so v letih 1892 do 1900 na mestu nekdanje male kapucinske cerkve in skromnega samostana zgradili sedanjo baziliko Matere milosti in mogočen samostan.

⁵⁰ Prim. J. Dolenc, *Alfonz Marija Ligorij*, v: *Leto svetnikov III.*, Ljubljana 1972, 155—262. Dolenc v življenjepisu Alfonza Ligorija prinaša na strani 260 naslove številnih slovenskih izdaj Ligorijevih spisov in omenja, da hrani svoj rokopis *Alfonz Marija Ligorij med Slovenci*.

⁵¹ Slomšek je »imel navado, da je novomašnikom podaril za spomin knjigo svetega Alfonza Ligorjanskega *Priročnik za duhovnike* s posvetilom: 'Preljubemu sinu v Kristusu N. N. Anton, škof. Zaradi tega te opominjam, da poživiš božjo milost, ki je v tebi po polaganju mojih rok. 2 Tim 1, 6'« (F. Kovačič, *Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski*, II. del, Celje 1935, 58.). »Nasproti puhlemu in polovičarskemu jožefinizmu se je na tihoma in polagoma vršil v versko npravnem področju prepoved, ki mu je dal podnet zlasti Klement Marija Hofbauer, član družbe redemptoristov ali 'ligorjancev'. A tudi jezuiti so podpirali novo strujo. Zato se je ves srd starega liberalizma in brezverskega radikalizma obrnil proti ligorjancem in jezuitom ter njihovim prijateljem. V Gradcu je bil predmet strastnih napadov ondotni škof Roman Sebastian Zängerle, znan kot odločen pristaš redemptoristov. V istem smislu je pa delovalo tudi Slomšek. Zato ga radikalno vsenemški graški list 'Volkszeitung für demokratische Interessen' v nekem podtaknjem pismu porogljivo imenuje 'ligorjanskega škofa'« (F. Kovačič, *Služabnik božji Anton Martin Slomšek...*, II. del, 18). O Slomškovem odnosu do redemptoristov in posebej do p. Janeza Ojevca, ki je sestavil knjižico »*Kratko popisane shivljenja svetiga Alfonsa Marije od Liguori*« (izdal samostan redemptoristov v Mariboru konec 1839 z letnico 1840) je dostopnih več razprav (prim. *Popotnik* 24(1903)269—275; J. Glasler, *Kratko popisane shivljenja svetiga Alfonsa Marije od Liguori*, v: *ČZN* 18(1923)106 sl.

⁵² A. Rösler, *Die theologische Hausleranstalt der Redemptoristen zu Mautern in Steiermark*, v: H. Zschokke, *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in österreich*, Wien und Leipzig, 1894, 1218—1222. Zanimivo, da je zelo znani pastoralist kremsmünsterski benediktinec p. Ignac Schüch (l. 5. 1823) bil tudi rojen v Koricah na Moravskem.

⁵³ Izšle so tri izdaje: Gratz 1846, Wien 1847 in Wien 1856; tretja izdaja ima tudi kate-

hetiko. Pod Haykerjevim imenom in priimkom pod naslovnico je pripis: »duhovnik iz kongregacije presvetega Odrašenika in profesor pastoralne teologije, kot tudi Nove zaveze na teološkem domačem učilišču v Mauternu«.

⁵⁴ F. X. Hayker, *Aszese, v: österreichische Vierteljahrs-Schrift für katholische Theologie*, 1863—1864, t.3—4, p.126.

⁵⁵ F. X. Hayker, *Compendium Theologiae Moralis juxta principia S. Alphonsi M. de Liguori*, Innsbruck, Redlich, autogr. 1862, 493. Prim. M. de Meulemeester, C. SS. R., *Bibliographie générale des écrivains Rédemptoristes*, Deuxième partie, Louvain 1935, 184—185.

⁵⁶ C. Mader, P. Franz X. Hayker, v: *Die Congregation des Allerheiligsten Erlösers in österreich*, Wien 1887, 513.

⁵⁷ F. X. Hayker, *Praktische Einleitung...*, Wien 1847, V.—VI.

⁵⁸ F. X. Hayker, *Praktische Einleitung...*, Wien 1847, V.

⁵⁹ Sailerja omenja tudi Reichenberger (prim. A. Reichenberger, *Pastoral Anweisung zum akademischen Gebrauch*, I.—II., Wien 1823, 36, 39, 47 itd.).

⁶⁰ J. Lortz, n.d., 410.

⁶¹ Prim. C. Mader, n.d., 513—515.

⁶² A. Zupančič, n.d., 78.

⁶³ M. Štiglič, *Pastirsko bogoslovje*, Zagreb 1886, 25.

⁶⁴ C. Mader, n.d., 513.

⁶⁵ Tretjo popravljeno in razširjeno izdajo s katehetiko iz leta 1856 hrani tudi Kapucinska knjižnica v Varaždinu (sign. XVI. D. 17).

⁶⁶ Prim. H. Zschokke, n.d., 43: »Sei die Pastoraltheologie alle Tage 2 Stden. (vorm. und nachm.) nach dem Entwurfe b), und zwar aller Orten in der Muttersprache, von einem besonders anzustellenden Professor vorzutragen und indess das Werk Pastor bonus des P. Opstraet als Vorlesebuch zu gebrauchen. Für Olmütz und Prag werden 2 Lehrer der Pastoral in deutscher und böhmischer Sprache bestellt, in Wien solle wegen der vielen Nationalen sie in deutscher und lateinischer Sprache vorgetragen werden.«

⁶⁷ Prim. J. Schindler, *Geschichte der theologischen Fakultät an der k. k. Karl Ferdinands-Universität in Prag*, v: H. Zschokke, n.d., 198—200 (200: »vorgeschriebenen Lehrbuches von A. Reichenberger«!). Iz povedanega je tudi razumljivo, da je olomuški profesor Th. J. Powondra napisal svojo pastoralno teologijo v latinščini *Systema Theologiae pastoralis* (6. delov, ki so vezani posamično ali po dva skupaj; prvi štiri zvezki so izšli leta 1818, zadnja dva pa 1819), Viennae 1818—1819, ki jo je L. Vogrin imenoval »nar boljše delo do sedaj med vsemi« (L. Vogrin, n.d., 14). Powondra se najbrž zato tako sklicuje na Reichenbergerja (prim. Th. J. Powondra, n.d., 1. tomus, III.—XXVI. in v kazalnih vseh šestih zvezkov), ker je bil Reichenberger predpisan učbenik in ga ni želel uporabljati v nemškem jeziku zato se je rajši zatekel k latinščini. Sicer pa je Millauer istega leta prevedel Reichenbergerjevo skraćeno izdajo, ki je izšla leta 1818 na Dunaju, predvsem za nenemške slušatelje pastoralne teologije. Glavno besedo pri odločanju uradnih učbenikov niso imeli škofje, marveč študijska dvorna komisija, ki je bila razsvetljenska in včasih masonska. »Glede učbenikov se je začel položaj spreminjati šele po l. 1835, dokončno pa so škofje ponovno dobili oblast nad teološkim študijem šele po marčni revoluciji l. 1848« (A. Pirš, n.d., 61).

⁶⁸ Prim. H. Zschokke, n.d., 99—201.

⁶⁹ *Drobtinčice*, v: *Drobtinice* 4(1855)170.

⁷⁰ R. Čebulj, n. d., 7; prim. F. Dolinar, *Pastoralna dejavnost ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina* v: BV 36(1976)462—482; isti, *Jožefinci med Rimom in Dunajem*, v: AES I, Ljubljana 1979, 43—105.

⁷¹ R. Čebulj, n.d., 14: »Ad professorem vero Theologiae Moralis et Pastoralis publicum et ordinarium D. Ziegler statim litteras expedies...«.

⁷² M. Smolik piše, da ni znano ali so v Ljubljani pred ukinitvijo škofijskega semenišča 1784 že imeli predmet pastoralno bogoslovje ali pa je to spadalo kar k semeniški vzgoji, »ker ni virov za to« (M. Smolik, *Liturgika in pastoralka pri Slovencih*, v: BV 40(1980)9).

⁷³ M. Smolik, n.d., 9.

⁷⁴ Ljubljanski nadškof Mihael Brigido (1788—1806) je leta 1804 izdal pastoralno pismo, v katerem med drugim priporoča za pastoralno vodilo: *Regulae pastorales* sv. Gregorija, *Monitiones et instructiones* sv. Karla Boromejskega in *Praxis Sacramenti Poenitentiae* Ludvika Haberta (*Praxis Sacramenti Poenitentiae sive Methodus illius utiliter administrandi auctore Ludovico Habert, Venetiis 1791*), ki se kaže v tej knjigi »hudega rigorista« (F. Ušeničnik, *Rigorizem naših janzenistov*, v: BV 3(1923)4). Habert takole opravičuje svoj rigorizem: »Če bo Bog večini ljudi odrekel nebesa, sledi iz tega, da jim ne daje milosti sv. zakramenta. Izpovedniku pa bodi glavna skrb, da bo njegovo ravnanje v skladu z božjim ravnanjem. Nič ni slabše, kakor če izpovednik sprejme grešnika, ki ga je Bog zavrgel, če da odvezo onim, ki jih je Bog obsodil. Izpovednik, ki sili vanj množica slabo pripravljenih spokornikov in hoče od njega sv. odvezo, imej toliko moči in vztrajnosti, kolikor je treba, da se bo upiral nerednim željam lažnih spokornikov, ki drzno in trdovratno zahtevajo, kar se jim na noben način ne more dovoliti« (prim. F. Ušeničnik, n.d., 23—24). V prvem osnutku pastoralnega pisma ki ni izšel, pa za pastoralno teologijo omenja učbenik znanega janzenistično rigorističnega brnskega profesorja Jožefa Lauberja. Njegovo pastoralko je že svetoval škof Herberstein leta 1784 »Francišku Markiču v Kranj« (R. Čebulj, n.d., 8). Lauber je poleg pastoralne teologije napisal tudi za izobražene verne laike knjigo v štirih zvezkih z naslovom *Der strenge Beichtvater* (Wien 1782—84), kjer zagovarja prakso rigoristov. Lauber je pravzaprav eden glavnih predstavnikov janzenističnega rigorizma v avstrijskih deželah, ki je s svojimi spisi vplival tudi na slovenske predvsem ljubljanske duhovnike, ki so delali »po Habertovih in Lauberjevih naukih« (F. Ušeničnik, n.d., 34). Tudi naslednja škofa A. Kavčič (1807—14) in A. Gruber (1816—24) se nista mogla uspešno upreti janzenizmu, čeprav je bil Kavčič jezuitski gojenec in je tudi preživel v redu 13 let. »Ko se je zvedelo, da utegne priti na ljubljansko stolico pomožni škof grofa Hohenwarta, so janzenisti v Ljubljani in na Dunaju napeli vse sile, da preprečijo imenovanje 'lojolca' za škofijo, kjer sta dotlej neomejeno gospodovala Sancyran in Arnauld. Toda njihov vpliv na vlado je že pojema. Kavčič je bil imenovan za Ljubljano kot navaden škof, brez knežjega naslova in metropolitnske oblasti« (J. Gruden, *Začetki našega janzenizma*, v: Čas 10(1916)136). »Voditelj božje poti sv. Franciška Ksaverija pri Gornjem Gradu se je hvalil, da celo leto niti enemu izmed neštetihi romarjev ni podelil svete odveze. Tudi bolnikom naši janzenisti niso dajali svete odveze, če se niso prej trikrat ali štirikrat spovedali« (F. Ušeničnik, n.d., 34). Anton Alojzij Wolf (1824—59) je na ljubljanski bogoslovni šoli sčasoma sistematično zamenjal dokaj janzenističen proforski zbor »in mu do svoje smrti dal popolnoma novo podobo« (F. M. Dolinar, *Delež ljubljanskega škofa Antona Alojzija Wolfa (1824—59) pri oblikovanju slovenskega izobraženstva*, v: *Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja*, SM, Ljubljana 1989, 83). Redovnih bogoslovnih učilišč sicer nisem raziskoval, kljub temu naj omenim, da je kapucinski provincial Štajerske province (v katero so spadali vsi slovenski samostani) p. Godhard Tauhart (1727—1800; 1781—84) izdal v graškem samostanu sv. Janeza »*Cursus Theologicus inter duos Lectores per Quadrienium divisus*« (21. 10. 1782), kjer določa za pouk pastoralne teologije, ki je v četrtem letniku teološkega študija, dva avtorja: M. Horvatha (*Theologia pastoralis*, Vindobonae 1780) in Lauberja (prim. Arhiv slovenske kapucinske province v Ljubljani, v: *Materiale pro Chronika Provinciae Styriae Ord. Capucin.* II., ab anno 1700—1800, Nr. 24).

⁷⁵ F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana 1929—1939, 507 in 616.

⁷⁶ M. Smolik, n.d., 11.

⁷⁷ I. Grafenauer, *Stolica za slovenski jezik na ljubljanskem liceju in Slomškovi tečaji v celovškem semenišču*, v: ZČ 12—13(1958—59)273.

⁷⁸ F. Kidrič, n.d., 603.

⁷⁹ Prim. M. Smolik, n.d., 11.

⁸⁰ M. Smolik, n.d., 12.

⁸¹ M. Smolik, n.d., 16.

⁸² Prim. A. Zupančič, n.d., III.: »Kedor se je v semenišču učil dušnega pastirstva iz spisanih sešitkov, je gotovo vže tedaj živo čutil potrebo take knjige.«

⁸³ Prim. M. Smolik, n.d., 13.

⁸⁴ M. Smolik, n.d., 13.

⁸⁵ Prim. I. Grafenauer, n.d., 272—282.

⁸⁶ J. Šedivy, *Dr. Lovro Vogrin*, v: *Kronika* 15(1967)185.

⁸⁷ D. Terstenjak, *Dr. Lovro Vogrin*, v: *Slovenski narod* 3(1870), št. 2, 2.

⁸⁸ A. Krempl, *Dogodivšine štajerske zemle*, V Gradci 1845, 238.

⁸⁹ Prim. E. Prunč - L. Karničar, *Materialien zur Geschichte der Slawistik in der Steiermark*, Graz 1987, 117—122; J. Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*, MD, Celje 1918, 925: »Od jeseni 1850 so se vršila na graški bogoslovni fakulteti predavanja iz dušnega pastirstva (v slovenščini), ki so pa tudi prenehala z zimskim tečajem šolskega leta 1855—56.«

⁹⁰ Prim. J. Šabot, *Od Sv. Antona v Slovenskih goricah*, v: *Novice* 14(1856)349.

⁹¹ I. Grafenauer, n.d., 273. V Celovcu je bila 1801 ponovno oživiljena bogoslovna šola.

⁹² Prim. F. Kidrič, *J. Balant-Walland*, v: *SBL*, I, 22—23. O poučevanju pastoralne teologije v goriškem bogoslovnem učilišču, po revolucionarnem letu 1848, zanimivo piše Andrej Marušič: »V četrtem letniku (akademsko leto 1850/51) je predaval še mladi prof. dr. Jakob Dellabona (Goričan) 'pastoralo' po 'scriptih'. Dellabono smo prav radi poslušali. Preprosta latinščina mu je gladko tekla in praktični predmet je bil sam na sebi mikaven. Opozoril nas je praktični gospod profesor na marsikaj, kar nam je v poznejšem življenju dobrodošlo; še celo logično in s pravim poudarkom brati nas je učil. Zlata vredno pa je naslednje pravilo, katerega naj bi se vsak duhovnik — oziroma tudi neduhovnik — vse svoje žive dni držal. 'Meine Herren' — je rekel — 'schämen Sie sich nicht, wenn Sie eine Predigt ausarbeiten, rechts die Grammatik und links das Wörterbuch vor sich zu haben'« (A. Marušič, *Moja doba in podoba*, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1991, 56—57).

⁹³ Prim. A. Novak, *Msgr. dr. Janez Rast*, v: *Zgodovina goriške nadškofije 1751—1951*, Gorica 1951, 63—68.

⁹⁴ S. Radlinszky, *Theologia pastoralis*, I.—III., (Munus propheticum, Munus sacerdotale, Munus regium), Pestini 1859.

⁹⁵ J. Kopsz, *Presbyter in synodali examine seu Compendium Theologiae fundamentalis, dogmaticae, moralis et pastoralis* (liber IV., 1—201: Theologia pastoralis: I. Didactica pastoralis, 2. Liturgica pastoralis /3. Pragmatologia pastoralis/), Sabariae 1866³.

⁹⁶ Prim. M. Štiglič, n.d., V.: »Čim sam g. 1874 nastupio stolicu pastirskoga bogoslovja na kr. zagrebačkom sveučilištu, počeo sam taj predmet sastavljati u hrvatskom jeziku. Silila me na to i nužda, jer sam ga po zakonu morao predavati hrvatski, a hrvatske knjige nije bilo. Dosele su si ga sami slušaoci stranom pisali a stranom litografovali, no uvek manjkavo i na premnogih mjestih pogrešno.«

⁹⁷ Prim. A. Reichenberger, *Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch*, Zweiter Theil, Wien 1823, 232. V isti knjigi na strani 17 piše: »anno 1858«, na strani 2: »1828« in na strani 3 »6 März 1831«. Knjigo hrani Škofijski arhiv Maribor. Prim. V. Škafar, *Predavatelji pastoralne teologije in katehetike na Visoki teološki šoli v Mariboru*, v: *130 let visokega šolstva v Mariboru*, MD, Maribor — Celje 1991, 179, op. 1.

⁹⁸ A. Medved, *Knezoškof lavantinski Anton Martin Slomšek*, Celovec 1900, 69. »Za pouk svojih bogoslovcev v govorništvu je (Slomšek) spisal izborno 'Homiletiko' (vaje v govorništvu), katero je učencem narekoval, l. 1862 pa izdal v 'Drobtinica'« (A. Medved, n.d., 38); A. Slomšek, *Vaje cerkvene zgovornosti*, v: *Drobtinice* 16(1862)3—46. M. Lendovšek je izdal ponatis Slomškove *Vaje cerkvene zgovornosti* v zbranih spisih (M. Lendovšek, *Antona Martina Slomškega zbrani spisi*, šesta knjiga, Maribor 1899, 3—50). »To je prvi slovenski navod za propovedništvo, po vsebini sicer kratek, a jednat in po vseh potezah globoko premišljen« (A. Medved, *Zgodovina slovenskega cerkvenega govorništva*, v: *Voditelj* 10/1907/175—6).

⁹⁹ A. M. Slomšek, *Visoko učen gospod Doktor! Priserčni prijatelj!*, v: *Arhiv za zgodovino in narodopisje* I. (ZN I), uredil dr. Fr. Kovačič, Maribor 1930—32, 313—314.

¹⁰⁰ Prim. F. Ogradi, *Duhovno pastirstvo (Drobnosti)*, v: *Kres* 4(1884)373: »Tudi Katehetiko je slovenski spisal že Jož. Rozman, bivši korar lavantinske stolnice l. 1855, a o njej velja ravno to, kar smo omenili o Vogrinovih spisih *Pastirne* (postarali so se po duhu in jeziku). Marsikaj ne sodi več za sedanje šolske razmere.« Zanimivo, da J. Rozman v svoji

Katehetiki omenja med uporabljeno literaturo tudi velikega tübinskega katehetika Hirscherja. »Tako dovršene katehetike še do tedaj slovensko slovstvo ni imelo« (A. Medved, n.d., 188).

¹⁰¹ F. Kovačič, *Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru*, v: *Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru*, Maribor 1929, 8. Kovačič je prevedel Slomškov govor po Kosarjevem nemškem besedilu (prim. F. Kovačič, n.d., 5).

¹⁰² Prim. F. Kovačič, *Izpubljena in pogrešana Slomškova pisma, Slomšek — Oroslavu Cafu*, v: AZN I, Maribor 1930—1932, 338: »V škof. arhivu se je našlo zelo zanimivo Cafovo pismo z dne 16. maja 1859, ki je odgovor na neko Slomšekovo pismo. V svojem pismu mu je Slomšek ponudil stolico za pastoralno bogoslovje na novem bogoslovnem učilišču v Mariboru. Ker bi se ta predmet, združen s katehetiko, imel predavati v slovenskem jeziku, je Sl. želel na to stolico slavista Cafu. Ob enem ga je hotel potegniti iz njegovega samotarstva, ki je tako pogubno vplivalo na njegovo duševnost.«

¹⁰³ Prim. B. Raič, *Oroslav Caf*, v: *Letopis Matice slovenske za leto 1878*, III.—IV. del uredil J. Bleiweis, Ljubljana 1878, 83. Na tem mestu naj vsaj mimogrede omenimo, da je v mariborskem kapucinskem samostanu (prim. op. 49) že leta 1672 omenjen »studium« in leta 1675 domači teološki študij. V arhivskih dokumentih Štajerske kapucinske province (ki ga hrani kapucinski arhiv v Ljubljani) so številna pisna pričevanja ob provincialnih kapitljih, da je mariborski samostan, razen ptujskega, bil kraj filozofskega študija kapucinskih kandidatov za duhovništvo, ki so navadno dobivali teološko izobrazbo v Gradcu ali v Ljubljani (prim. Arhiv slovenske kapucinske province v Ljubljani, v: *Notae pro Chronica Provinciae Styriae Ord. Capucinatorum, I., Ab anno 1600—1700, Nr. 23; Materiale pro Chronica Provinciae Styriae Ord. Capucin. Ab Anno 1700—1800, II., Nr. 24*). Zanimivo, da je med filozofskimi lektorji večkrat (1697, 1698, 1710 in 1711) omenjen tudi p. Hipolit iz Novega mesta (Janez Adam Gaiger) (1667—1722), ki je najbrž tudi v Mariboru snoval svoje prevode v slovenščino, izdajo Bohoričeve slovnice in sestavljal svoj trojezični slovar »*Dictionarium trilingue Latino-germanico-slovenicum*«. Tako je bogatil svoje učence v sedanji štajerski metropoli s svojim slovničnim in jezikoslovnim znanjem. V mariborskem samostanu je bil tudi gvardijan v letih 1752—1755 p. Erhard iz Radgone (Franc Ksaver Kuglmayer) (1714—98), ki je dosegel najvišjo službo v kapucinskem redu, saj je bil v letih 1775—89 vrhovni predstojnik reda v Rimu. Pod njegovim provincialnim predstojništvom je bil napisan slovenski »*Enchiridion Slavis Infirmis Assistentium*« (Radkerspurgi 1757) (Priročnik za one, ki bolnim Slovanom izkazujejo pomoč) in nastajal še pomembnejši »*Dictionarium Germanico-Slavonicum*« (1760) p. Bernarda Mariborčana (Ivana Antona Apostla) (1711—84), ki sicer ni imenovan med lektorji Štajerske kapucinske province. Apostlov slovenski priročnik molitev za bolnike in predvsem rokopisni slovar pomeni izjemen prispevek Mariborčana p. Bernarda k prevajanju molitev v slovenščino in k slovaropisju (prim. F. Ilešič, *P. Bernard Mariborčan, slovenski pisatelj 18. stoletja*, v: ČZN 34/1939/39—97; isti, *P. Bernard in p. Fr. Wagner*, v: ČZN 34/1339/201—205; J. Stabej, *Janez Anton Apostel-pater Bernard: Dictionarium Germanico-Slavonicum 1760*, v: ČZN 43/1972/263—274). (Oba Apostlova rokopisa hrani Univerzitetna knjižnica v Mariboru). Apostlov rokopisni nemško—slovenski slovar je uporabljal tudi prvi predavatelj pastoralne v Mariboru Oroslav Caf in si iz njega napravil »'obilni izpis', iz katerega je, brez navedbe vira, marsikatero besedo z označbo C.(af) vknjižil še Pleteršnik I. 1894—95 v svoj slovar« (J. Stabej, n. d. 263). Zdi se, da je bil kapucinski samostan v Mariboru središče slovenske kulture in pastore ob koncu 17. in v prvih sedemdesetih letih 18. stoletja. Tako se je predhodnica sedanje mariborske frančiškanske cerkve, kjer je stala kapucinska Marijina cerkev, upravičeno imenovala »slovenska cerkev« in pozneje tudi »slovenska fara« (prim. L. Vogrin, *Pastirma*, Maribor 1867, 337).

¹⁰⁴ Prim. M. Pikl, *Moj dnevnik*, v: *Drobtinice* 20(1867)165.

¹⁰⁵ B. Raič, n.d., 83.

¹⁰⁶ V. Škafar, *Lovro Vogrin in njegova »Pastirma«*, v: *130 let visokega šolstva v Mariboru*, MD Maribor—Celje 1991, 147—169.

¹⁰⁷ Prim. V. Škafar, *Lovro Vogrin in njegova »Pastirma«*, 156—157.

¹⁰⁸ L. Vogrin, n.d., 1867, 12: »Od tega časa je večidel na svetlo prišlo, med drugimi

'pastirna' Reichenbergova 1800, od škofa Sailerja po njegovi smrti na Bavarskem 40 pastirnih pisem, od Povondeta učitelja v Olomucu 1817: 'systema theologiae pastoralis' naj boljše delo v petih zvezkih, od Golobica v dveh zvezkih v nemškem Landshut 1803«. L. Vogrin, n.d., 1873, 14: »Od tega časa je posebno raslo pastirstvo. — Reichenberger 1800 v 5 zvezkih 2. natis 1818—35. — Seiler (40) škof, 40 zvezkov pisem, koje obsegajo pastirsko vednost. — Povondra 1817 v Olomucu v lat. jeziku: 'Systema Theologiae pastoralis' nar boljše delo do sedaj med vsemi; 5 zvezkov. — Golobic 2 zvezka, nemški Landshut 1803«. Pravilno bi moralo biti: za Reichenbergerja prim. opombo 12, za J. M. Sailerja prim. opombo 23. J. Th. Powondra je napisal Systema Theologiae pastoralis v šestih zvezkih, ki so izšli posamično ali dva v eni knjigi (I.—IV. Viennae 1818; V.—VI. 1819). D. Gollowitz, *Anleitung zur Pastoraltheologie im weitesten Umfange*, 2 Bd, Landshut 1803; D. Gollowitz-F. Vogl, *Pastoraltheologie*, 2 Bd, Regensburg 1851⁶.

¹⁰⁹ Prim. V. Škafar, *Lovro Vogrin...*, 167, op. 118.

¹¹⁰ L. Vogrin, n.d., 531—610. Pastoralno teologijo deli Hayker na tri dele: »In die Theorie des Religionsunterrichtes, die man die Pastoral-Didaktik nennt; dann die Theorie der liturgischen Funktionen, welche Pastoral-Liturgik heisst, und endlich in die Theorie des guten Beispielles, welche Pastoral-Exemplaritet genannt wird« (F. Ks. Hayker, n.d., 6). V tretjem delu Exemplaritet ostaja Hayker pri starem poimenovanju, ki ga ima že leta 1781 praški profesor pastoralke premonstratenec Chladek.

¹¹¹ Prim. V. Škafar, *Lovro Vogrin...*, 158.

¹¹² Prim. M. Štiglič, n.d., V.; prim. opomba 96.

¹¹³ L. Vogrin, n.d., 15—16. Vogrin omenja številne avtorje, katerih poznanje je sicer sodilo k takratni izobrazbi profesorja pastoralne teologije, vendar je avtorjev v »Slovstvu pastirne« (P 9—16) preveč, da bi mogli prisoditi Vogrinu toliko poznavanje in učenost. Slovstvo je prepisal iz takrat znanih avtorjev (npr. Reichenbergerja, Gollowitza, Haykerja itd.).

¹¹⁴ Zaradi lažjega branja navajam naslove poglavij v tem delu brez »od«, nemškega »von«; npr. namesto »od učiteljstva« samo »učiteljstvo« itd.

¹¹⁵ Prim. L. Vogrin, *Pastirna*, 1873, 15—16; prim. opomba 97.

¹¹⁶ Prim. F. Ogradi, n. d., 737: »Slovenske spise za 'duhovno pastirstvo' ali 'pastirstvo', ki so se rabili v Mariboru, sestavlja je marljivi pokojni stolni prošt dr. Lov. Vogrin, ali ti so se že postarali po duhu in jeziku, kakor ljubljanski. Tudi 'Katehetiko' je slovenski spisal že Jož. Rozman, bivši korar lavantinske stolnice l. 1855, a o njej velja ravno to, kar smo omenili o Vogrinovih spisih 'pastirne'.«

¹¹⁷ L. Vogrin, n.d., 144: »Kako se imajo v pridigi čuti razpolagati?«.

¹¹⁸ L. Vogrin, n.d., 147—148: »Homilija sploh je vsak govor od kristjanskih resnic po sv. pismu in cerkvenem sporočilu ljudstvu v poduk in poboljšanje napravljen. Po tem zapopadku so tudi pridige homilije, in od tod ime homiletika. V ožjem pomenu pa je homilija dejansko razlaganje evangeljskih odlomkov k dušnemu pridu ljudstva.«

¹¹⁹ »Kar delivca sv. zakona zadeva, so bogoslovci dvojnega mnenja: 1. Tisti, ki učijo, da je vsak kristjanski zakon zakrament, trdijo, da sta zaročenca delivca zakramenta. 2. Tisti, ki učijo, da se zakrament od zakonske pogodbe ločiti da, trdijo, da je duhovnik delivec. Vsako teh dveh mnenj ima velike vzroke za se, in ker kat. cerkev nij nič odločila o tem, se tudi obojno zagovarjati sme ter se od učenih možev v resnici tudi zagovarja« (L. Vogrin, n.d., 434—435).

¹²⁰ Frančiškan R. Čebulj piše: »Pokojni p. Tadej je pravil, da se je profesor pastirstva J. Poklukar temu blagoslovu (blagoslovu sv. Blaža) rogali in našim teologom nekoč rekel: 'No, patres, morgen werden Sie aber blaseln'« (R. Čebulj, n.d., 39).

¹²¹ J. Rajhman, *Mariborska »Pastirna« iz leta 1873*, v: *Znamenje* 10(1980)3, 207.

¹²² F. Kovačič, *Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru*, v: *Spomenica...*, 37.

¹²³ »Die Pastoral wird mit Benützung des Reichberger hergetragen, aber beim Unterrichte über die Kanzelberedsamkeit, über den Beichtstuhl, so wie über wichtigere Zweige der Seelsorge sollen ausgedehntere Übungen vorgenommen werden, je nach Bedürfniss in beiden Landessprache« (A. M. Slomšek, v: *ŠAM Sl. XXXVI C*, 17 in *ŠAM F* 27,4). V omenjenih arhivskih rokopisih je prvi rokopis Slomškov, drugi je čistopis drugega

prepisovalca. V obeh rokopisih namesto Reichenberger piše Reichberger, očitno pa je, da gre za Reichenbergerja. Po ohranjenem teološkem programu mariborskega bogoslovnega učilišča je bila pastoralka v četrtem letniku teološkega študija. Prim. opombo 12.

¹²⁴ M. Smolik, n.d., 13: »Duhovno pastirstvo po Andreju Reichenbergerju predstavljeno in obdelano od Gospoda Jožefa Poklukarja.«

¹²⁵ L. Vogrin, *Pastirna*, 1873, 14.

¹²⁶ J. Amberger, *Pastoraltheologie*, I.—III., Regensburg 1850—57. Prim. L. Vogrin, n.d., 15—16

¹²⁷ F. Pohl, *Pastoraltheologie oder die Wissenschaft von den gottmenschlichen Thätigkeiten der Kirche*, Paderborn, 1862. Prim. L. Vogrin, n.d., 14, 16.

¹²⁸ F. Kovačič, n.d., 21.

¹²⁹ L. Vogrin, *Pastirna*, 1867, 13. Zanimivo, da Vogrin, ki se je glede »pridigarstva« gotovo navdihoval pri Haykerju in pri Slomškovich »Vajah cerkvene zgovornosti« (*Drobtinice* 16(1862)3—46) Drobtinice omenja samo do leta 1861, čeprav ima drugo literaturo še iz leta 1863.

¹³⁰ L. Vogrin, *Pastirna*, 1873, 14: »Dr. Fr. Henker, I. Bd., Wien 1856«. Prepisovalec *Pastirne* (1873) najbrž ni poznal Haykerja in mu je zato priimek spremenil.

¹³¹ Podobnih primerjanj bi lahko naredili še več. Vogrin se od paragrafa 29 do 64 močno drži Haykerja po razdelitvi in obravnavi. Naštejmo nekaj primerjav: Vogrin, § 30 (str. 79) — Hayker, § 37 (str. 24); Vogrin, § 40 (str. 90) — Hayker, § 46b (str. 30); Vogrin, § 43 (str. 100) — Hayker, § 48 (str. 32); Tudi drugi (liturgični) del Vogrinove »Pastirne« ima veliko podobnosti s Haykerjem. Vogrin, § 114 (str. 262) — Hayker, § 203 (str. 202) (skoraj vse dobesedno); Vogrin, § 116 (str. 263) — Hayker, § 204 (str. 203) (definicija tvarine dobesedno); Vogrin, § 118 (str. 265) — Hayker, § 205 (str. 204) (definicija slovila in nekatere točke dobesedno); Vogrin, § 119 (str. 267) — Hayker, § 207 (str. 210) (definicija delivca ista); Vogrin, § 120 (str. 268) — Hayker, § 207 (str. 210) (skoraj vse dobesedno); Vogrin, § 123 (str. 272) — Hayker, § 223 (str. 222) bistveno o materiji in slovilu krsta isto); Vogrin, § 134 (str. 288) — Hayker, § 227—229 (str. 234) (dobeseden prevod o svetem Rešnjem telesu na splošno, le skrajšano in brez točk); Vogrin, § 144 (str. 309) — Hayker, § 315 (str. 361) (definicija delivca zakramenta sv. pokore dobesedno); itd.

¹³² Prim. L. Vogrin, n.d., (starejši izvod) 13.

¹³³ Prim. L. Vogrin, n.d., 14.

¹³⁴ Prim. Slomškova osebna knjižnica, sign. 481.

¹³⁵ Prim. A. Kerschbaumer, *Lehrbuch der katholischen Pastoral*, Wien 1863, v: L. Vogrin, *Pastirna*, 1873, 15. Isti, n.d., 1867, 13.

¹³⁶ D. Gollowitz (F. Vogl), *Pastoraltheologie*, Regensburg 1851⁶. Vogrin je očitno uporabljal tudi Gollowitza, predvsem v prvem delu »Pastirne«. Prim. Vogrin, § 21 (str. 51—55) — Gollowitz, § 25 (str. 129); Vogrin, § 29 (str. 78) — Gollowitz, § 17 (str. 163); Vogrin, § 67 (str. 148) — Gollowitz, § 38 (str. 221—223).

¹³⁷ A. Reichenberger, *Pastoral—Anweisung zum akademischen Gebrauch*, I.—II., Wien 1823². Vogrin je uporabljal za tretji del »Pastirne« predvsem skrčeno izdajo Reichenbergerja (Wien 1823²), kar se lahko lepo opazi v primerjanju z drugim delom Reichenbergerja in tudi z drugim delom Poklukarjevega »Pastirstva«. Poklukar se je namreč držal Reichenbergerjeve razdelitve in je tako »dušoskrbje« pri obeh imenovanih pastoralistih obravnavano v drugem delu, liturgika pa v tretjem. Vogrin se drži Haykerjeve razdelitve in zato ima »dušoskrbje« v tretjem delu »Pastirne«.

¹³⁸ Ae. Jais, *Bemerkungen über die Seelsorge besonders auf dem Lande*, Salzburg 1817 (1850⁶). Vogrinova »Pastirna« tu in tam kaže, da je avtor, čeprav manj očitno, uporabljal tudi Jaisa. Prim. Vogrin, § 10 (str. 27) — Jais, str. 112—115; Vogrin, § 12 (str. 20) — Jais, str. 115—120.

¹³⁹ F. X. Zenner, *Instructio practica Confesarii in compendium redacta*, Viennae 1844⁴. Prim. L. Vogrin, n.d., 1873, 311—312; 352.

¹⁴⁰ Slomšek je 31. maja 1838 odgovoril Stojanu, ki ga je vprašal za svet: »Welches bestbekante(!) Werk über Pastoraltheologie zu haben sey, weiss ich Ihnen nichts zu antworten. Hinterbergers Pastoral ist in unsern Staaten das neueste; meiner Ansicht nach

sind Jais Bemerkungen über Past. noch immer die besten Winke. über den Beich(t)stuhl ist Zenners Institutio das gediegenderste« (*Slomšek — Mihaelu Stojanu* v: AZN, I, 35). Hinterberger Franz, nemški teološki pisatelj, je izdal *Handbuch der Pastoraltheologie*, Linz 1828, 1836². Salzburški profesor moralke in pastoralke Aegydius Jais, OSB (1750—1822), Sailerjev prijatelj, ki ga je Slomšek cenil, je odločilno pripomogel k zmagi nad racionalizmom v moralni in pastoralni teologiji. O njegovem vplivu na Slomška in slovensko mladinsko literaturo imamo nekaj razprav (prim. F. Ilesič, *Početki naše književnosti za mladino*, v: *Popotnik* 22(1901)361, in isti, *O izvornosti Slomškovih mladinskih spisov*, v: *Popotnik* 23/1902/107). E. Jais, je verjetno vplival, čeprav posredno, na Slomškove *Blaže in Nežica* (V. Brumen, *Blaže in Nežica, kulturno—pedagoški pomen Slomškovega dela*, inavguralna disertacija, V Mariboru 1936, 98—100). Dunajski pomožni škof Franz X. Zenner (1794—1861) je s svojim delom *Instructio practica confessarii*, Viennae 1857⁶, zelo vplival na versko prakso v slovenskih škofijah, saj so pu župnijskih knjižnicah ohranjeni številni Zennerjevi priročniki. Tako so poleg alfonzijanske šole v slovenskih deželah, kjer je bil vpliv dunajskega razsvetljenstva zelo globokosežen, prispevali k duhovni prenovi Zenner in predvsem južnonemški avtorji (Sailer, Hirscher, Jais itd.), ki jih je Vogrin poznal in upošteval.

¹⁴¹ A. Liguori, *Homo apostolicus in sua vocatione ad audiendas confessiones*, 4 t., Mechliniae 1824. Prim. L. Vogrin, n.d., 1873, 311. Še kot škof je imel Slomšek na svojem klečalniku knjižico svetega Alfonza *Obiskovanje Jezusa v presvetem zakramentu in Marije*. Učil se je pri njem vsaj v svojih spiritalnih letih. Slomšek je pisec *Pesmi od svetega Alfonza*, ki je bila objavljena kot dodatek k svetnikovemu življenjepisu p. Ojevica. Slomšek se je tudi udeležil kot slavnostni govornik mariborskega praznovanja Alfonzove kanonizacije.

¹⁴² Slomšek je gojil posebno spoštovanje do sv. Frančiška Saleškega, predvsem do Filoteje, ki jo je poslovenil Slomškov prijatelj Mihael Stojan (1804—1863). Prevod je »pregledal in priporozhil Anton Slomšek Vozenishki fajmoshter« (*Slomškova pisma, Slomšek Mihaelu Stojanu* v: AZN I, 42, pri. 41—47). Sv. Frančišek Saleški je bil namreč Slomškov »najljubši svetnik« (V. Brumen, n.d., 86).

¹⁴³ Prim. L. Vogrin, n.d., 312.

¹⁴⁴ D. Terstenjak, n.d., št. 2, 2.

¹⁴⁵ A. M. Slomšek, *Mnemosynon Slavicum suis quondam auditoribus ac amicis carissimis dicat Antonius Slomšek*, Glanforti 1840; prim. P 192, 193, 195, 195, 196, 196, 207, 236, 308.

¹⁴⁶ A. M. Slomšek, *Hrana evangelskih nauk, bogoljubnim dušam dana na vse nedele ino sapovedane prasnike v'leti*. Spisali dušni pastirji na spodnim Štajerskim. Na svetlo dal Anton Slomšek, I.—II., V'Zelovzi 1845(2); prim. P 158, 159, 229, 233, 236, 238, 249.

¹⁴⁷ A. M. Slomšek, *Apostolska hrana bogoljubnim dušam dana po branji apostolskih listov ino drugih Bukuv svetiga Pisma za nedele ino svetke cerkveniga leta*, I. — III., V Celovci 1849—50; prim. P 159 trikrat, 228, 229, 236.

¹⁴⁸ A. M. Slomšek, *Blaže in Nežica v nedelski šoli*, Celovec 1857³; prim. P 196, 207.

¹⁴⁹ A. M. Slomšek, *Djanja svetnikov božjih in razlaganje prestavnih praznikov. Spisali družniki svetega Mohorja, na svetlo dal Anton Slomšek*, I.—II., U Gradzu 1853—54; prim. P 75.

¹⁵⁰ J. Trauen, *Opominjevanje k pokori v svetim letu 1826, to je : Pridige od odpustkov, od pokore in nekterih drugih resniz, ktere greshnika k pravi pokori bude*. Jih je pridigoval Janes Trauen, fajmoshter v Poljanah nad Loko, Ljubljana 1829; prim. P 76. R Čebulj, n.d., 33: »Ti govori so prikrojeni v smislu zelo strogih janzenističnih nazorov«. Isti, n.d., 35: »Ribniški dekan Holcapfel, tako pravi, je še leta 1849 pri novi maši o. C. javno na prižnici povedal, da v veliki njegovi fari, katero je šele nastopil, nad polovico ljudi že nad dvajset let ni prejelo sv. obhajila. Tako trdo je postopal njegov janzenistiško nadahnjene prednik dekan Janes Trauen (+ 1847), ki je spisal tri latinske knjige in leta 1829 objavil svoje strogo janzenistiške pridige 'Opominjevanje k pokori v svetem letu 1826'«. Traven je predvsem eden od izrazitih predstavnikov janzenizma na Slovenskem, ki ni bil toliko v zgrešenem nauku, marveč v zgrešeni janzenistični praksi, predvsem v ozkosrčnosti pri delitvi zakramentov (prim. A. Pirš, n.d., 22—24).

¹⁵¹ Prim. R. G. Puff, *Marburger Taschenbuch für Geschichte Landes und Sagenkunde der Steiermark*, Graz 1853, 89; Puff ob Slomšku omenja samo Vogrina med znanimi pridigarji (Kanzelvorträge). Slovel je zares kot »odbran govornik, posebno zbog lepe sestave in pravilnega jezika« (B. Raič, *Oroslav Caf*, v: *Letopis matice slovenske, za leto 1878*, III.—IV., uredil J. Bleiweis, Ljubljana 1878, 74).

¹⁵² Prim. N.N., *Kaj je treba cerkvenemu govorniku*, v: *Lipica* 16(1883)33. Čudno pa je, da dr. Anton Medved L. Vogrina ne omenja v svoji izčrpni razpravi *Zgodovina slovenskega cerkvenega govorništva* (prim. A. Medved, *Zgodovina slovenskega cerkvenega govorništva*, v: *Voditelj* 10/1907/47—73, 174—193, 288—301 in 399—419). Nekaj Vogrinovih pridig je izdal J. Skuhala v »*Cerkveni prilogi Slovenskega gospodarja*« (prim. V. Škafar, *Lovro Vogrin...*, 154).

¹⁵³ A. M. Slomšek, v: *Drobtinice* 16(1862)3—46.

¹⁵⁴ A. M. Slomšek, n.d., 45—46.

¹⁵⁵ J. Gruden, *Janzenizem v našem kulturnem življenju*, v: *Čas* 10(1916)184.

¹⁵⁶ Prim. Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu, osnovno moralno bogoslovje* (skripta), Ljubljana 1966—68, 19.

¹⁵⁷ J. Jeraj, *Cerkvena zgodovina, Oris z domorodnega vidika*, Maribor 1935, 258.

¹⁵⁸ Tudi L. Vogrin je vodil duhovne vaje. O tem piše D. Trstenjak: »Vogrin je bil duhoven mož v pravem pomenu besede, ali njegova beseda ni bila nestrpljiva, in njegovi nauki nikdar ne nepraktični. Sodbo to sem slišal iz ust treznih in izkušenih duhovnikov, kateri so poslušali njegove konsideracije in meditacije pri duhovnih vajah« (D. Terstenjak, n.d., št. 2, str. 1).

¹⁵⁹ F. Kovačič, *Zgodovina lavantinske škofije*, Maribor 1928, 394. Med sekovskimi duhovniki je najbolj širil češčenje Jezusovega in Marijinega srca Marko Glazer (prim. M. Štrakl, n.d., v: *Voditelj* 13(1910)105—123, 193—209, 297—307; 14(1911)28—51, 145—155, 223—245). »Leta 1843 sta (kaplana pri Sv. Juriju ob Ščavnici) kupila sveti križev pot ... ter tudi podobe Jezusovega in Marijinega srca« (L. Vogrin, *Kronika župnije Sv. Jurij na Ščavnici*, rokopis, 1857, 17). M. Slekovec piše, da je leta 1845 L. Vogrin »spravil v cerkvi (pri Mali Nedelji) križev pot in lepa kipa Jezusovega in Marijinega srca« (M. Slekovec, *Mala Nedelja, Krajepisno zgodovinska črtica*, rokopis, 1897, 185).

¹⁶⁰ L. Vogrin je zapisal v *Kroniko župnije Sv. Jurij na Ščavnici* na strani 70: »Leto 1859 je bilo za faro Svetega Jurija posebno važno, kajti v tem letu smo spravili veliki novi zvon.«

¹⁶¹ S Slomškom so nekateri še kot sekovski duhovniki vodili ljudske misijone v lavantinski škofiji. Prim. F. Kovačič, *Izgubljena in pogrešana Slomšekova pisma*, v: n. d. 331: »Iz sekovske škofije: Marko Glaser, ... Oroslav Caf, ... Ojevic Ivan, ... Ferenc Anton, ... Vilim Ivan, ... Rašel Josip, ... Dornik Josip, ... Vojsk Ivan.« Devet ljudskih misijonov je vodil Slomšek sam, prvega na Ponikvi 1851, poslednjega v Mariboru 1861 (F. Kosar, *Anton Martin Slomšek*, v: *Drobtinice* 17/1863/188). Znano je, da je ljudske misijone jožefinska zakonodaja prepovedala in policija jih je štela za nevarno zbiranje ljudstva, čeprav so bili med Slovenci znani ljudski misijoni že v 17. in 18. stoletju (M. Korade, *Ljudski misijoni na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*, v: *Jezuiti na Slovenskem*, Zbornik simpozija, Ljubljana 1992, 213—222). V svetem letu 1751 je »originalni pastoralist« Peter Pavel Glavar oskrbel duhovne vaje za župljane. Bil je izredni prejem svetih zakramentov. O vsem tem poroča komendatorju Testaferrati, ki je bil do tega leta komendski župnik, takole: »Tega svetega dela sem bil tako vesel in tudi vsi moji farani, da jim nameravam duhovne vaje napraviti vsako leto ne le ob svojem življenju, ampak tudi pozneje z ustanovo, če bo Gospodu všeč in bom to zmožel« (V. Demšar, *Slovenske pridige Petra Pavla Glavarja*, MD, Celje 1991, 14—15). V ljubljanski okolici je bil v prvih desetletjih 19. st. znan ljudski misijonar škofijski duhovnik Mihael Hofman (1755—1826). Z misijoni (tridnevnimi duhovnimi vajami) je želel poglobiti versko življenje. Poleg vsakdanjih govorov je tudi dajal možnost za spoved (prim. A. Pirš, n. d. 27). Prim. X. Y., *Mision v Komnu na Krasu od 4. do 15. grudna 1851*, v: *Zgodnja Danica* 5(1852)2—3; M. Ivanc, *Dobri sad misiona na Ponkvah leta 1851*, v: *Zgodnja Danica* 5(1852)69—70 in č., *Duhovne vaje v Slivnici na Štajarskih*, v: *Zgodnja Danica* 5(1852)133—134. Slomškovi misijonski govori so izšli v Drobtinicah (prim. A. M.

Slomšek, *Zlati nauki za razne stanove o svetem misijoni in o duhovskih vajah*, v: *Drobtinice* 14/1859—60/17—56; *Misijonski govori*, v: *Drobtinice* 19/1865—66/3—104). V istih Drobtinicah sta še misijonski pridigi F. Kosarja (*Misijonska pridiga od presvetega reš-njega Telesa s prošnjo za odpušenje*, v: *Drobtinice* 14/1859—60/57—74) in J. Vojska (*Pridiga od terpenja Kristusovega*, v: *Drobtinice* 14/1859—60/74—81). Misijonske govore je tudi izdal F. J. Kafol, *Večne resnice v pogovorih za ljudske misijone po slovenskih deželah I.—II.*, V Gorici 1861—62.

¹⁶² Prim. S. A. de Ligorio, *Theologia moralis*, III., Bassani, 1837, 272—275: »De frequentia Sacramentorum«.

¹⁶³ L. Vogrin, *O potrebi večkratne spovedi*, v: *Slovenski gospodar, Cerkvena priloga* 16(1882)274—275.

¹⁶⁴ Prim. H. Jedin, n.d., VI/1., 421.

¹⁶⁵ Prim. H. Schuster, n.d., 44—45.

¹⁶⁶ H. Schuster, n.d., 45; prim. M. Midali, n.d., 21.

¹⁶⁷ H. Schuster, n.d., 45.

¹⁶⁸ J. Poklukar, *Pastirstvo*, 2. del, pisal J. Dolenz, Ljubljana 1841. Tudi A. Zupančič še uporablja izraz »vladija« in »duhovno vladanje«; le-to deli v »duhovno vladanje v občē« in »duhovno vladanje posameznih« (A. Zupančič, n.d., 789; 789—860).

¹⁶⁹ Prim. Novičar (Maribor), v: *Slovenski prijatelj* 10(1861)699—700.

¹⁷⁰ B. Raič, n.d., 83.

¹⁷¹ D. Terstenjak, n.d., št. 2, 2.

¹⁷² Prim. J. Gruden, *Začetki janzenizma...*, 135: »Vlada po smrti cesarja Jožefa ni več s tako vnemo pospeševala janzenistične smeri, kakor prej. Zlasti pod cesarjem Francem II. (1792—1835) je zavladal strog konservatizem, ki v cerkvenih stvareh ni dopuščal nikake izpremembe in je enako odklanjal prenapete janzeniste kakor vnete katoličane. Vrhovno načelo je bilo tedaj: status quo.«

¹⁷³ F. Ogradi je po izidu prvega zvezka Zupančičevega *Duhovnega pastirstva* izrazil željo, »da se pisatelj v naslednjih zvezkih še bolj kakor v prvem poslužuje izvrstnih zapiskov o pastirskih zborih lavantinske duhovščine od leta 1847 do 1882. S tem bo knjiga pripravnejša za vse slovenske bogoslovce in duhovnike« (F. Ogradi, n.d., 374).

¹⁷⁴ »Prav rad bi v knjigo sprejel tudi specialne naredbe raznih slovenskih diecez — a nisem jih mogel pravočasno dobiti« (A. Zupančič, n.d., 1894², III.).

Viktor Papež

Narodne manjšine v cerkvenih dokumentih

Spoštovanje temeljnih človekovih pravic in narodnih manjšin ima pri oblikovanju novih družbenih razmer v Evropi vedno večji pomen in tudi vpliv. O tem lahko beremo in slišimo vsak dan v sredstvih družbenega obveščanja. Obstojajo tudi organizacije in posamezniki, ki se izključno posvečajo problemom narodnih manjšin, priznavanju in zaščiti njihovih temeljnih pravic. Med te ustanove in pobudnike moramo vsekakor prišteti tudi katoliško Cerkev, ki vidi v priznavanju človekovih pravic odsev božjega načrta o človeku, njegovem poslanstvu in končnem cilju. Spoštovati in ščititi človekove pravice pomeni v bistvu spoštovati božji načrt o človeku. Katoliška Cerkev je v svojem nauku vedno zagovarjala in pospeševala človekove temeljne pravice; njena dejavnost na tem področju pa se je še povečala z vatikanskim koncilom. V zadnjem desetletju je družba vedno bolj prihajala do spoznanja, da ni dovolj priznati in zaščititi le temeljne človekove pravice, temveč je potrebno priznati in zavarovati tudi pravice, ki pripadajo določeni etnični skupnosti kot taki oziroma narodni manjšini. Pravna praksa je namreč pokazala, da priznanje človekovih pravic še ne pomeni tudi priznanje osnovnih pravic, ki pripadajo narodnim in etničnim, kulturnim, jezikovnim in verskim skupnostim oziroma manjšinam. Gre torej za pravno priznanje in zaščito t. i. kolektivnih pravic narodnih manjšin. V mednarodnem pravu narodne manjšine do nedavnega niso bile priznane kot kolektivni subjekt oziroma nositelj pravic, temveč je pravo osnovne pravice priznavalo le posameznikom, ki pripadajo določeni narodni manjšini.¹ V zadnjem času pa so bili objavljeni dokumenti, ki pravno priznavajo kolektivne pravice narodnih, verskih, jezikovnih manjšin in jih ščitijo pred prisiljeno asimilacijo oziroma pred pravnim zanikanjem njihovega obstoja. Nerešeni problemi narodnih manjšin lahko povzročajo velike socialne in politične nemire in napetosti v državah, kjer živijo; pomenijo pa tudi lahko nevarnost za mir v mednarodnih odnosih. Spoštovanje človekovih pravic in narodnih manjšin je po nauku Cerkve neločljivo povezano z vprašanjem miru na svetu.²

Cerkev ne pristaja več na princip »pravične vojne«, temveč spodbuja posameznike, ustanove in narode k medsebojnemu sodelovanju, spoštovanju in sožitju ter k spoštovanju človekovih pravic, pravic posameznih narodov in narodnih manjšin. Narodne manjšine z njihovo kulturno, jezikovno, zgodovinsko in versko posebnostjo pomenijo za večinski narod vsestransko obogatitev in predstavljajo most v medsebojni povezanosti in edinosti v različnosti. Preden se menjajo zakonski predpisi, je potrebno, da se spremeni mišljenje ljudi in

človeški odnos do »drugačnih«. Tudi »drugačni« po jeziku, kulturi, veri in rasi imajo pravico do spoštovanja, bratstva, pravičnosti in prijateljstva.³

Papež Janez Pavel II. se na svojih številnih pastoralnih potovanjih po svetu običajno želi vedno srečati tudi z narodnimi manjšinami in jim namenja precej pozornosti. Pravo novost v cerkvenem pogledu na narodne manjšine pa brez dvoma pomeni njegova novoletna poslanica za mednarodni dan miru 1989.⁴ Papeževa poslanica je namreč prvi uradni dokument Cerkev, ki izrecno in v celoti obravnava narodne manjšine, njihove pravice, pa tudi dolžnosti, ki jih imajo do družbe, v kateri živijo. Dokument je neke vrste »magna charta« tako za Cerkev kot tudi za civilno družbo pri urejevanju perečih problemov narodnih manjšin v današnjih časih.

Pojem narodnih manjšin

Problemi narodnih manjšin izhajajo večkrat iz njihovega napačnega pojmovanja med večinskim narodom, ki v praksi, pa tudi uradno, istoveti različne pojme kot so: država, narod, ljudstvo, rasa, narodna in etnična manjšina.⁵

Medtem ko je država politična tvorba in ni nujno, da se pokriva z določenim narodom, pa je narod ali nacija »velika skupnost ljudi, ki jih družijo različne vezi, predvsem pa kultura. Narod obstoja 'po' kulturi in 'za' kulturo... Je tista skupnost, ki ima zgodovino, ki presega zgodovino posameznika in družine«. ⁶

Narod označuje vrsta fizičnih (rasa, ozemlje), zgodovinskih (preteklost, jezik, umetnost, vera, narodni junaki in mučenci) in moralnih sestavin (ideje, filozofija, čustva, volja) ali kot pravi Fortier: »la nation est un ensemble de similitudes physiologiques et psychologiques qui caracterisent la facon d'être et de vivre d'une multitude donnée«. ⁷

Manjšino pa je veliko težje opredeliti in danes še nimamo kake splošno sprejete in veljavne definicije. Pri manjšini gre za skupnost ali skupino ljudi, ki živi na ozemlju določene države in se od večinskega naroda lahko razlikuje po svoji kulturi, jeziku, zgodovinski preteklosti in koreninah, rasi, pripadnosti drugemu narodu, izpovedovanju vere in drugih značilnosti. Beseda »etničen« označuje to, kar je lastno določeni skupnosti in nasprotno večinskemu narodu.⁴ Narodne manjšine uživajo v državah različno zaščito: od negativne, ki pomeni preprečevanje diskriminacije in vsaj tiho dopuščanje oziroma pospeševanje asimilacije z večinskim narodom, pa do pozitivne, ki teži k pravni zaščiti manjšine, njenih značilnosti in posebnosti. V tem drugem smislu lahko govorimo o pravni zaščiti manjšine kot kolektivnem subjektu pravic.

Pravna zaščita narodnih manjšin je v mednarodnih dokumentih nedorečena in preveč splošno opredeljena. Večina mednarodnih pravnih dokumentov govori o osnovnih pravicah, ki pripadajo posamezniku kot članu manjšine ali naroda, ne pa določeni skupnosti ljudi kot taki, ki bi bila pravni subjekt pravic. Večkrat pa tudi ti dokumenti nimajo stroge pravne obveznosti v praksi, temveč so bolj priporočila ali izjave, kako naj se posamezne države ravnavajo v odnosu do manjšin.

Mednarodni dokumenti o narodnih manjšinah

Od leta 1948, ko so v OZN razglasili »Izjavo o človeških pravicah« (10. 12. 1948),⁹ pa do danes poznamo okoli 60 mednarodnih dokumentov, ki govorijo o pravicah človeka in posredno tudi o pravicah narodnih manjšin. Ideja o pravni

zaščiti kolektivnih pravic človeka pa je družbeno in politično dozorevala dolgo in počasi.¹⁰ Ko je leta 1952 OZN izjavila, da je zaščita narodnih manjšin ena od prvenstvenih nalog organizacije v prihodnosti, so se s tem problemom začele ukvarjati različne mednarodne organizacije in posamezniki¹¹, npr. izjava ekonomskega sveta pri OZN 3. 8. 1953, izjava OZN o rasni diskriminaciji 20. 11. 1963, mednarodni dogovor o odpravi rasnega razlikovanja 21. 12. 1965, dokument mednarodne konference o boju proti rasizmu v Ženevi 1983, dokumenti evropskega parlamenta iz leta 1981, 1983, 1986, konferenca o evropski varnosti in sodelovanju v Madridu 1983 in na Dunaju 1989 itd.¹² V zadnjem času pa so o pravni zaščiti manjšin razpravljali na sestanku o evropski varnosti in sodelovanju v Kopenhagnu junija 1990, kjer so predlagali osnutek posebnega dokumenta o mednarodni zaščiti manjšin,¹³ na mednarodni konferenci v Benetkah o »Evropi kot skupni hiši, človekovih pravicah, kulturi miru in civilni evropski družbi« junija 1991.¹⁴ Zanimivo je, da »Pariški dokument«, ki ga je sprejela Konferenca o evropski varnosti in sodelovanju 21. 11. 1990 in ki podrobneje določa nekatera področja helsinške listine iz leta 1975, še vedno omenja »temeljne pravice posameznikov, ki so člani manjšin«, čeprav ne izpušča zahteve, da je potrebno »razvijati med različnimi narodi mir, pravičnost, demokracijo in zaščititi etnično, kulturno, jezikovno in versko identiteto narodnih manjšin«.¹⁵ Zasedanje konference o evropski varnosti in sodelovanju v Ženevi julija 1991 je bilo v celoti namenjeno vprašanju narodnih manjšin, ki so se »prebudile« ob t. i. »pomladi« v vzhodni in srednji Evropi.¹⁶

Narodne manjšine v cerkvenih dokumentih

Cerkev gleda na manjšine v luči božjega razodetja, ki je namenjeno vsem narodom, jezikom, ljudstvom (Mk 16,15; Mt 28,19; Apd 7,9). Čeprav je bil Sveti sedež med zadnjimi, ki je leta 1963 podpisal »Izjavo o splošnih človeških pravicah«,¹⁷ pa je že veliko poprej uradno spregovoril o zaščiti narodnih manjšin.

Papež Leon XIII. je s posebnim pismom češkim škofom opozoril na probleme manjšin v njihovi deželi. Papež se ni postavil naravnost na stran pravic manjšin, opozoril pa je klerike, naj se ne pustijo vplesti v spore med manjšino in večinskim narodom, temveč naj si prizadevajo za mirno sožitje različnih jezikovnih skupin.¹⁸ V obrambo Slovencev in Hrvatov pod italijanskim fašizmom se je dokaj odločno postavil *papež Benedikt XV.*¹⁹ Še bolj izrazit v obrambi pravic narodnih manjšin je bil *papež Pij XII.* Na samem začetku druge svetovne vojne je opozoril na vprašanje miru v Evropi, ki ga je mogoče zagotoviti le ob spoštovanju narodnih in etničnih manjšin. Težnja enega naroda do življenja ne sme nikoli biti obsodba na smrt drugega naroda.²⁰ V času hladne vojne med političnima blokoma je papež opozoril na pojav nacionalizma, ki onemogoča pravični razvoj narodov in drugih narodnih manjšin. Mnogi ne znajo razlikovati med čustvom nacionalnosti in nacionalizmom, ki se zapira pred drugimi in sebe postavlja nad druge.²¹ V svojem znamenitem govoru na sveti večer 1941 je izrecno obsodil zatiranje narodnih manjšin, njihove kulture, jezika in ekonomskega razvoja. Če država spoštuje narodne manjšine in njihove pravice, bo imela tudi ona pravico zahtevati od njih izpolnitev dolžnosti do državne skupnosti.²² *Janez XXIII.* se je v znameniti okrožnici »Pacem in terris« 11. 4. 1963 (točke 92—95) odločno postavil v obrambo narodnih manjšin. V tem dokumentu predstavi pogled Cerkve na narodne manjšine. Zatiranje narodnih manjšin je

težka kršitev pravičnosti in pomeni neke vrste genocid nad njimi. Pravičnost zahteva, da se politične oblasti učinkovito zavzemajo za zaščito manjšin, njihovega jezika, kulture, običajev in manjšinam zagotovijo ekonomski razvoj. Manjšine so lahko most povezovanja med različnimi kulturami in narodi.²³

II. vatikanski koncil in manjšine

Človek z vsemi svojimi pravicami je bil postavljen v središče pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu drugega vatikanskega cerkvenega zbora (CS 3, 26, 84, 86, itd.). Prvi osnutki tega dokumenta ne omenjajo problema narodnih manjšin in njihovih temeljnih pravic. Na tretjem zasedanju koncila (14. 9.—21. 11. 1964) so se škofje iz Jugoslavije zbrani na koncilu zavzeli za to, da bi pastoralna konstitucija o Cerkvi spregovorila tudi o narodnih manjšinah: »Infrascripti episcopi petunt, ut in schemate de Ecclesia in mundo huius temporis in c. IV, n. 24, post lin. 36, addatur sequens vel similis incisa de minoritatibus nationalibus: Ex eadem ratione tuenda sunt iura minoritatum nationalium, quae ob varias rationes intra fines nationis alius stirpis continentur. Hac in re aperte profitemdum est, quidquid contra has gentes agatur ad coercendum stirpis vigorem atque incrementum, iustitiae officiis graviter adversari; multo magis, si prava huiusmodi molimina ad ipsam gentis internectionem spectent. Immo vero iustitiae praeceptis apprime respondet, a reipublicae moderatoribus efficacem dari operam provehendis humanis conditionibus civium stirpis numero inferioris, nominatim quod attinet ad eorum linguam, ingenii cultum, avitas consuetudines, opera et incepta in re oeconomica. Minoritates vero nationales meminerint, ne ea quae suae gentis sunt propria, plus aequo efferant, sed commoda quoque agnoscant, sibi ex peculiaribus istis adiunctis orta: ad ingenii nempe sui atque animi perfectionem non parum conferre cotidianam cum civibus alio civili cultu imbuto consuetudinem.«²⁴

Na sklepnem zasedanju koncila (14. 9.—8. 12. 1965) je ljubljanski nadškof J. Pogačnik na 142. splošni seji 5. 10. 1965 predložil pisne pripombe k osnutku pastoralne konstitucije glede narodnih manjšin. Njegove predloge sta podpisala tudi mariborski škof M. Držečnik in ap. administrator Slovenskega Primorja škof J. Jenko. Svoj predlog so takole utemeljili: »Infrascripti episcopi humiliter petunt, ut in schemate de Ecclesia huius temporis, in parte II, cap. IV, n. 86, post linn. 25—26 addatur sequens vel similis incisa de minoritatibus nationalibus: Eo magis deploramus quascumque formas oppressionis politicae..., quae libertatem civilem et religiosam aut iura nativa minoritatum nationalium quoad linguam, ingenii cultum, avitas consuetudines, opera et incepta oeconomica praecludunt« (Cf. Litt. Encycl. Pacem in terris, AAS 1963, pag. 283). Ratio: iura minoritatum nationalium proh dolor de facto saepe graviter laeduntur a nationibus maioribus, quapropter Concilium de hoc silere nequit, eo vel magis, quod minoritates nationales saepe non habent possibilitatem iura sua tuendi. S. P. Ioannes XXIII f. r. primus in letteris Enc. Pacem in terris haec iura laudabiliter asseruit et defendit ad magnum solatium oppressarum nationalium minoritatum. Rogamus, ut et Concilium eius exemplum sequatur.«²⁵

Dokončno sprejeti dokument o Cerkvi v sedanjem svetu je upošteval ta predlog in o narodnih manjšinah govori v treh različnih točkah. Ko govori o življenju politične skupnosti, poudari, da je »zaščita osebnih pravic nujni pogoj, da morejo državljani, bodisi kot posamezniki bodisi kot skupine, dejavno sodelovati v življenju in pri vodstvu države«. Vzporedno s kulturnim, gospodarskim in

družbenim napredkom se »v zavesti mnogih veča težnja, da bi zavarovali pravice narodnih manjšin, upoštevajoč seveda njihove dolžnosti do državne skupnosti.«²⁶ Ko koncil govori o različnih vrednotah v kulturi, pravi, da »mora kultura usmerjati na celotno spopolnjevanje človekove osebe, na blagor skupnosti in vse človeške družbe... Kultura... potrebuje prave svobode, da se more razvijati, in zakonite možnosti, da v skladu z lastnimi načeli samostojno deluje«. Naloga in dolžnost javne oblasti ni v tem, da bi določevala oblike človeške kulture, marveč ta, da »zagotovi ugodne pogoje in sredstva za napredek kulturnega življenja pri vseh, tudi pri narodnih manjšinah.«²⁷ Koncil odločno obsodi nasilje, vojskovanje in opominja na »trajno veljavnost naravnega in mednarodnega prava in njegovih splošnih načel... Dejanja, ki jim zavestno nasprotujejo, so nekaj zločinskega... K takim dejanjem je zlasti treba prištevati tista, ki se z njimi premišljeno in načrtno iztreblja vse ljudstvo, narod ali narodnostna manjšina. Ta dejanja je kot grozote zločina treba kar najostreje obsoditi.«²⁸

Drugi pomembni dokumenti o manjšinah

O pastoralni skrbi za narodne in jezikovne manjšine vsaj posredno govori tudi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983. Kanon 476 dopušča možnost postavitve »škofovega vikarja« z redno oblastjo za vernike kakšnega obreda, skupnosti oseb ali opravil. Predpis kanona se sklicuje na vatikanski koncil, ki pravi, da je treba poskrbeti za vernike različnega jezika.²⁹ Zaradi različnega obreda, jezika in narodnosti vernikov v škofiji je mogoče ustanoviti za te primere t. i. »osebne župnije.«³⁰ Ena izmed pastoralnih dolžnosti klerikov je tudi ta, da si kar »najbolj prizadevajo za ohranitev na pravičnosti temelječega miru in sloge med ljudmi«. Na narodno mešanih ozemljih prihaja večkrat do družbenih napetosti med jezikovnimi manjšinami in večinskim narodom. Zato je naloga, celo dolžnost klerikov, da v teh primerih delajo za ohranitev miru in pravičnosti.³¹

O narodnih manjšinah in zaščiti njihovih pravic govorijo tudi drugi dokumenti, ki jih ne gre spregledati že zaradi njihove moralne moči. Naj omenim samo nekatere: dokument papeške komisije oziroma sveta »Pravičnost in mir« o *Cerkvi pred problemom rasizma*, 3. 11. 1988, ki zahteva spoštovanje pravic manjšin; njihovo zanikanje ogroža mir in nasprotuje božjim načrtom;³² *sklepni dokument Evropskega ekumenskega zasedanja v Baslu* od 15. do 21. maja 1989, ki v točki 63 opozarja na obstoj etničnih konfliktov v Evropi. Krščanske skupnosti morajo spoštovati manjšine in storiti vse, da se prepreči njihova kulturna asimilacija;³³ instrukcija kongregacije za verski nauk o *krščanski svobodi*, 22. 3. 1986 v točki 93 zatrjuje, da so pravice vsakega človeka zagotovljene le tedaj, če se spoštuje tudi njegova kultura in svoboda; dolžnost države pa je, da zaščiti obstoj kulture vseh, posebno še narodnih manjšin.³⁴

Janez Pavel II. in narodne manjšine

Posebno mesto med dokumenti Cerkve o narodnih manjšinah zavzema poslanica papeža Janeza Pavla II. za mednarodni dan miru 1989, ki je v celoti posvečena vprašanju narodnih manjšin in njihovim pravicam ter dolžnostim.³⁵ Papež sam sebe imenuje »branitelja človeka«;³⁶ ker je »človek pot Cerkve«³⁷ bo Cerkev nadaljevala svoja prizadevanja za obrambo človekovih pravic.³⁸ Skoraj nemogoče je naštetati vse govore papeža Janeza Pavla II., v katerih govori o narodnih manjšinah in si prizadeva za priznanje njihovih temeljnih pra-

vic.³⁹ V zadnjem času pa raste v ljudeh zavest in odgovornost, da je treba zaščititi tudi kolektivno identiteto narodne manjšine; nevarnosti za mir na svetu izhajajo danes predvsem iz kršenja legitimnih pravic narodnih manjšin.⁴⁰

Omenjena poslanica za dan miru je prvi uradni dokument Cerkve, ki izrecno in v celoti govori o problemu narodnih manjšin. Je neke vrste njihova »magna charta«. Škoda, da ta poslanica v javnosti ni naletela na večji odmev,⁴¹ saj se skoraj v vsaki državi v Evropi nahajajo narodne manjšine. Papež omenja dva principa, ki moreta pomagati pri urejevanju problema narodnih manjšin: prvi je odnos družbe do manjšin; neodtujljivo dostojanstvo vsake človeške osebe zahteva spoštovanje etničnih, rasnih, kulturnih, verskih in nacionalnih razlik in posebnosti. Ta princip zahteva zaščito kolektivne identitete manjšine, ta pa mora prav tako spoštovati identiteto večinskega naroda. Manjšine se ne sme istovetiti z neodgovornimi dejanji posameznikov ali skupine, ki ji pripadajo. Drugi princip pa govori o edinosti človeškega rodu. Vse človeštvo je kot ena družina. Posamezniki, skupine in narodi morajo upoštevati različnost v edinosti in v tem procesu sprejemati različnost drugih ter tako graditi skupnost in mirno prihodnost.⁴² Papež v poslanici našteje nekaj temeljnih pravic in dolžnosti narodnih manjšin; o njih je govoril že ob drugih prilikah, tukaj pa jih nekako povzame.⁴³ Pravice in dolžnosti so korelativne, kar pomeni, da pravice, ki pripadajo manjšini, le-to obvezujejo k dolžnostim, ki jih le-ta ima do večinskega naroda.⁴⁴

a) Pravice narodnih manjšin

Temeljna pravica je *pravica do obstoja*. Pravica do življenja je neodtujljiva. Ta pravica se večkrat krši na direkten ali indirekten način, kar včasih vodi v pravi genocid nad narodno manjšino. Država, ki dopušča kršenje pravice narodne manjšine do obstoja in postavlja v nevarnost življenje posameznikov, ki pripadajo manjšini, krši temeljni zakon, ki uravnava socialni red in varnost.⁴⁵ Pravica do obstoja vključuje tudi *pravico do ozemlja*, ki je potrebno za obstoj in razvoj manjšine. Izgubiti zemljo pomeni biti v veliki nevarnosti zapraviti svoj obstoj in končno izginiti.⁴⁶ Manjšina ima pravico, da ohranja in razvija svojo *lastno kulturno dediščino*. Zatiranje in celo z zakonom prepovedana uporaba določenega jezika, nasilno menjavanje topografskih imen in spreminjanje osebnih priimkov, ignoriranje umetnostnih in literarnih stvaritev manjšinskega naroda pomeni kršitev pravice, ki jo ima manjšina do svoje kulturne identitete. S kulturno dediščino je tesno povezana pravica manjšine do *stikov z matičnim narodom*.⁴⁷ Pravica do lastne kulture predpostavlja tudi pravico do *kolektivne identitete manjšine*, ki mora biti zaščitena kot identiteta vsake človeške skupnosti. Papež poudari, da ta pravica velja tudi v primeru, ko skupina ali posamezniki iz vrst manjšine delujejo proti skupni blaginji.⁴⁸ Dolžnost države je, da preprečuje nove oblike diskriminacije in pospešuje dialog in pogajanja, kadar manjšina zahteva neodvisnost ali politično avtonomijo. Zavračanje dialoga odpira vrata nasilju.⁴⁹

b) Dolžnosti manjšin

Pravicam manjšin so pridružene tudi dolžnosti, ki jih manjšine imajo do večinskega naroda, med katerim živijo. Prva dolžnost je v tem, da si manjšine prizadevajo za *skupno dobro* in prispevajo svoj »specifičen delež« k mirnemu sožitju in spoštovanju različnosti vseh prebivalcev.⁵⁰ Manjšina ima dolžnost, da

pospešuje svobodo in dostojanstvo svojih pripadnikov, tudi v primeru, ko se posameznik odloči, da bo pripadal kulturi večinskega naroda.⁵¹ Dolžnost manjšine je tudi ta, da kritično in zavestno oceni *utemeljitev svojih zahtev* v luči zgodovinske in sedanje stvarnosti. To je potrebno zato, da manjšina ne bi postala suženj svoje preteklosti in se zapirala pred prihodnostjo.⁵² Manjšina ima dolžnost, da *spoštuje večinski narod* in njegovo dostojanstvo.⁵³

V zaključnem delu dokumenta papež spodbuja k vzpostavitvi bolj pravične in miroljubne družbe, za katero smo vsi odgovorni. To pa zahteva nenehno prizadevanje za odpravo vsake oblike diskriminacije in ovir, ki ločujejo posameznike in narode. Spoštovanje manjšin je znamenje upanja, ki je vogelni kamen za skladje v družbenem življenju in pokazatelj določene stopnje zrelosti družbe, naroda in družbenih ustanov. V zares demokratični družbi najdejo svoje mesto tudi manjšine, to pa je v ponos večinskemu narodu.⁵⁴ Papež apelira na vse kristjane, posebno še na tiste, ki imajo kakršnokoli odgovorno mesto v družbi. V Kristusu smo vsi resnično bratje in sestre, ne glede na etnično pripadnost. Zato kristjan v nobenem primeru ne more podpirati diskriminacije. V Cerkvi ne sme biti mesta zanjo. Kristjan mora biti solidaren z manjšinami, posebno še s tistimi, ki so zatirane. Papež sklene svojo poslanico z besedami, da med temeljnimi pravicami človeka zavzemajo osrednje mesto pravice narodnih manjšin.⁵⁵

O narodnih manjšinah in njihovi zaščiti je spregovoril tudi predstavnik Svetega sedeža na zasedanju konference o evropski varnosti in sodelovanju v Ženevi (1. 7.—19. 7. 1991), ki je bilo v celoti namenjeno narodnim manjšinam. V svoji relaciji je apostolski nuncij poudaril, da v času nastajanja novih družbenih razmer postaja vprašanje narodnih manjšin vedno bolj pereče in rešitev njihovega problema odločilno vpliva na mir in medsebojno sožitje v Evropi. V svojem dokumentu se večkrat sklicuje na papeževu poslanico za dan miru 1989. Jasno poudari, da obstaja pravica do kolektivne identitete narodnih manjšin, ki je utemeljena v spoštovanju človekove osebnosti.⁵⁶ Naj omenim, da škofovska sinoda za Evropo v Rimu od 28. 11. do 14. 12. 1991 ni mogla mimo vprašanja narodnih manjšin. O tem je sicer zelo na kratko spregovoril delovni dokument sinode,⁵⁷ na sami sinodi pa je o problemu narodnih manjšin spregovoril 4. 12. 1991 bruseljski nadškof G. Danneels in med drugim dejal: »Cerkev mora biti tudi poroštvo pravic etničnih in verskih manjšin.«⁵⁸

Kultura miru zahteva vzgojo za pravičnost, dialog, etnični pluralizem in za spoštovanje temeljnih pravic vsakega človeka. To omogoča, da najdejo narodne manjšine pravo mesto v družbeni in politični ureditvi prihodnje Evrope.⁵⁹

Povzetek: Viktor Papež, Narodne manjšine v cerkvenih dokumentih.

Današnja družba je postala upravičeno zelo občutljiva za človekove pravice. Ni mogoče prezreti deleža, ki ga je v tem pogledu prispevala Cerkev tako v nauku kot v praksi. V zadnjih letih pa se v družbi pojavlja zahteva, da se pravno priznajo in zaščitijo tudi temeljne pravice narodnih manjšin, ki živijo skoraj v vseh evropskih državah. Praksa je namreč pokazala, da priznanje in zaščita temeljnih pravic človeka kot posameznika še ne pomeni tudi priznanja in zaščite pravic manjšin, ki se razlikujejo od večinskega naroda po kulturi, zgodovinski preteklosti, jeziku, veri, rasi, običajih in drugih posebnostih. Cerkev je tudi za pravno priznanje in zaščito kolektivne identitete narodnih manjšin prispevala svoj delež. Pravno priznanje in vsestranska zaščita ter pospeševanje spoštovanja temeljnih pravic narodnih manjšin je pogoj za mirno, demokratično in urejeno

družbeno življenje. Narodne manjšine pa ne uživajo samo pravic med večinskim narodom, temveč imajo tudi dolžnosti do njega. Večinski narod, ki omogoča kulturno, versko, jezikovno, družbeno in gospodarsko življenje etnične manjšine, s tem kaže na svojo zrelost, ponos in demokratičnost.

Summary: Viktor Papež, National Minorities in Church Documents

Modern society has rightfully become very sensitive to human rights. The contribution of Church teaching and practice in this respect has been significant. In the recent years claims have been made in society that the basic rights of national minorities living in nearly all European countries be legally recognized and protected. Namely, practice has shown that the recognition and protection of basic rights of man as individual do not simultaneously mean the recognition and protection of the rights of minorities that differ from the majority nation by their culture, history, language, faith, race, customs and other characteristics. The Church has also contributed to the legal recognition and protection of the collective identity of national minorities. Legal recognition as well as an all-round protection and furthering of respect for the basic rights of national minorities is a precondition of a quiet, democratic and ordered social life. National minorities, however, do not only enjoy rights within the majority nation but also have obligations towards them. A majority nation, by making possible the cultural, religious, linguistic, social and economic life of the ethnic minority, show their maturity, pride and democratic spirit.

¹ F. FABRIS — A. PAPISCA, *Pace e diritti umani*, Roma 1989, 36—51.

² Janez Pavel II., govor 29. 5. 1989, v: *L'Osservatore Romano* 29.—30. 5. 1989, 6.

³ Izjava svetega sedeža ob mednarodnem dnevu migrantov 19. 11. 1989, v: *L'Osservatore Romano* 9. 11. 1989, 4.

⁴ V. PAPEŽ, *Per costruire la pace—rispettare le minoranze*, v: *Antoniano* 65 (1990) 627—660.

⁵ V. PAPEŽ, prav tam, 628—633.

⁶ Janez Pavel II., govor v UNESCO, 2. 6. 1980, *Cerkveni dokumenti*, št. 8, Ljubljana 1980, 14—15.

⁷ G. FORTIER, *La nation dans l'ordre international*, Montreal 1966, 21.

⁸ A. PIZZORUSSO, »Minoranze«, v: *Enciclopedia del Diritto XXVI*, Milano 1976, 528.

⁹ Assemblée générale des Nations Unies. Déclaration Universelle des Droits de l'homme, le 10 décembre 1948.

¹⁰ A. CASAROLI, govor v komisiji OZN za človekove pravice 20. 2. 1989, v: *L'Osservatore Romano* 20.—22. 2. 1989, 6.

¹¹ V. PAPEŽ, *Per costruire la pace...*, 639—641.

¹² Prav tam, 641—643.

¹³ *L'Osservatore Romano*, 8. 6. 1990, 1.

¹⁴ *L'Osservatore Romano*, 4. 6. 1991, 4.

¹⁵ Pariška listina 21. 11. 1990, v: *Regno-documenti* 36 (1991) 120—128.

¹⁶ J. M. GARCIA, intervent predstavnika Svetega sedeža na zasedanju konference o evropski varnosti in sodelovanju v Ženevi, 2. 7. 1991, v: *Regno-documenti* 36 (1991) 585—586.

¹⁷ R. WEILER, *Dialog und Gesellschaftliche Kooperation nach der katholischen Soziallehre*, v: *Christen und Marxisten im Friedensgespräch*, Wien 1976, 143.

- ¹⁸ Leon XIII., *Litterae ad Ordinarios Bohemiae et Moraviae quod linguarum questio-*
num, 20. 8. 1901, v: *Acta Sanctae Sedis* 34 (1901) 321—323.
- ¹⁹ Benedikt XV., pismo tržaško-koprskemu škofu A. Bartolomasi-ju 11. 8. 1921, v: *Ar-*
chivio S. C. per Affari Ecclesiastici Straordinari, št. »542 Italia«, protokol št. 24146 in 23759.
- ²⁰ Pij XII., govor 24. 12. 1939, v: *AAS* 32 (1940) 10—11.
- ²¹ Pij XII., poslanica za božični praznik 24. 12. 1954, v: *AAS* 47 (1955) 22.
- ²² Pij XII., radijska poslanica na božični večer 24. 12. 1941, v: *AAS* 34 (1942) 17.
- ²³ Janez XXIII., okrožnica »Mir na zemlji«, 11. 4. 1963.
- ²⁴ *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typos poligl. Vat. 1975,
vol. III, periodus tertia, pars 5, Congregationes Generales CIII-CXI, animadversiones
scripto exhibitae quoad Schema de Ecclesia in mundo huius temporis, cap. IV, 402—403.
- ²⁵ Prav tam, vol. IV, periodus quarta, pars 2, 465.
- ²⁶ Vatikanski cerkveni zbor, pastoralna konstitucija »Veselje in upanje«, št. 73.
- ²⁷ Prav tam, št. 59.
- ²⁸ Prav tam, št. 79.
- ²⁹ Vatikanski cerkveni zbor, Odlok o pastirski službi škofov, št. 23, 25, 27.
- ³⁰ ZCP kan. 518; *Directorium Ecclesiae immago*, 174.
- ³¹ ZCP kan. 287; *Communicationes* 16 (1984) 172—186; 14 (1982) 71—84; A. CELEG-
HIN, *Obligaciones, iura et associationes clericorum*, v: *Periodica* 78 (1989)
32—33.
- ³² Papeška komisija Pravičnost in mir, Dokument o Cerkvi pred problemom rasizma,
3. 11. 1988, št. 2, 8, 12, 17, 23, 28, 29, 33.
- ³³ »Frieden in Gerechtigkeit«. *Das Dokument der Europäischen Oekumenischen*
Versammlung, v: *Schweizerische Kirchenzeitung* 157 (1989) 434—447.
- ³⁴ Kongregacija za verski nauk, *Instrukcija*, 22. 3. 1986, št. 1, 93.
- ³⁵ Janez Pavel II., poslanica za mednarodni dan miru, 1. 1. 1989.
- ³⁶ Janez Pavel II., govor 9. 5. 1980, v: *AAS* 72 (1980) 523.
- ³⁷ Janez Pavel II., okrožnica »Človekov Odrešenik«, št. 14, v: *AAS* 71 (1979) 285.
- ³⁸ Janez Pavel II., govor 25. 1. 1979, v: *AAS* 71 (1979) 156.
- ³⁹ F. BIFFI, *I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II. Dottrina e prassi*,
199—243.
- ⁴⁰ R. card. ETCHEGARAY, *La presentazione del Messaggio del Santo Padre per la*
giornata mondiale della pace 1989, v: *L'Osservatore Romano*, 8.—9. 12. 1988, 7.
- ⁴¹ V. PAPEŽ, *Per costruire la pace...*, 653.
- ⁴² Janez Pavel II., poslanica za mednarodni dan miru 1989, št. 3.
- ⁴³ Janez Pavel II., govor 3. 6. 1979, v: *AAS* 71 (1979) 747; govor 8. 6. 1979, v: *AAS* 71 (1979)
849; govor 11. 5. 1980, v: *AAS* 72 (1980) 533; govor 29. 5. 1989, v: *L'Osservatore Romano*,
29.—30. 5. 1989, itd.
- ⁴⁴ R. R. MARTINO, nagovor ob 40-letnici izjave združenih narodov o pravicah človeka.
Accademia Alphonisiana 1989.
- ⁴⁵ Janez Pavel II., poslanica za mednarodni dan miru, št. 5.
- ⁴⁶ Prav tam, št. 6.
- ⁴⁷ Prav tam, št. 7, 9.
- ⁴⁸ Prav tam, št. 4.
- ⁴⁹ Prav tam, št. 10.
- ⁵⁰ Prav tam, št. 11.
- ⁵¹ Papeževe besede na tem mestu niso popolnoma razumljive, saj ni lahko menjati
kulture. Obstajajo etične obveznosti do lastne kulturne dediščine. Glej: *La minoranza*
negata, v: *Regno* 29 (1984) 500.
- ⁵² Janez Pavel II., poslanica za mednarodni dan miru, št. 11.
- ⁵³ Prav tam, št. 3.
- ⁵⁴ Prav tam, št. 12.
- ⁵⁵ Prav tam, št. 14, 15, G. MEJIA, *Presentazione del Messaggio*, v: *L'Osservatore*
Romano, 8.—9. 12. 1988.

⁵⁶ J. M. GARCIA, *Alla riunione di Ginevra sulle minoranze nazionali*, 2. 7. 1991, v: *Regno-documenti* 36 (1992) 586.

⁵⁷ Škofovska sinoda v Rimu za Evropo 28. 11.—14. 12. 1991, delovni dokument »Ut testes simus Christi qui nos liberavit«, št. 22.

⁵⁸ Intervent bruseljskega nadškofa G. Danneels-a 4. 12. 1991, v: *L'Osservatore Romano*, 5. 12. 1991, 9.

⁵⁹ G. COTTIER, *La question de la culture et des voies de la paix: analyse des cultures de guerre et des cultures de paix*, v: *Nova et Vetera* 64 (1989) 250—253.

Škofovske konference v večnacionalnih državah s posebnim ozirom na slovenske razmere*

Uvod

Notranjepolitična struktura sodobnih evropskih držav more biti zasnovana na administrativnih načelih, more pa upoštevati prisotnost različnih narodov, ki živijo na ozemlju določene države.

Predmeta predavanja z naslovom »Škofovske konference v večnacionalnih državah« bi ne mogli dobro predstaviti, če bi o takšnem problemu govorili zgolj teoretično in splošno. Zato smo mnenja, da je treba izhajati iz konkretnega primera Cerkve v Sloveniji in v Jugoslaviji.

V sodobni Evropi je malo ali pa sploh ni držav, katerih nacionalni mozaik bi bil tako slikovit kot v Jugoslaviji. Jugoslavijo sestavlja šest republik in dve avtonomni pokrajini, kjer živijo Slovenci, Hrvati, Srbi, Muslimani, Makedonci, Albanci, prav tako pa tudi italijanska in madžarska manjšina. Vsak od naštetih narodov ima lastno kulturo, zgodovino in tudi lastno zgodovinsko-politično izkustvo.

Iz zgoraj povedanega izhajajo številni problemi, ki smo jim priče. Teh pripadniki narodno enotnih držav večkrat ne razumejo ali jih razumejo s težavo. Prav tako težko razumejo razlike, ki iz istega razloga nastopajo na področju cerkvene organizacije, kot je zasnovana na področju države Jugoslavije. V državah, ki so nacionalno enotne, zato večkrat ne ločijo dobro med pojmom država in narod, ki se v njihovem primeru navadno pokrivata. Iz istega razloga tudi v zvezi s cerkveno organizacijo velikokrat s težavo razlagamo, zakaj bi bilo lahko potrebno na področju ene same države ustanoviti večnacionalnih škofovskih konferenc. Z enakimi težavami se srečuje tudi slovenska Cerkev, ki si že kar nekaj časa prizadeva, da bi imela svojo lastno škofovsko konferenco, ker je mnenja, da ne more dobro reševati vseh potrebnih problemov v več nacionalni jugoslovanski škofovski konferenci (JŠK).

V obdobju po II. svetovni vojni sta bila posebej dva dogodka posebej pomembna za življenje Cerkve v Sloveniji. Leta 1961 je bila ljubljanska škofija povzdignjena v nadškofijo,¹ leta 1968 pa je bila ustanovljena slovenska metropolija.² Škofje, ki tvorijo slovensko metropolijo so v okviru JŠK ustanovili Slovensko pokrajinsko škofovsko konferenco (SPŠK), ki naj predstavlja prvi korak k samostojni Slovenski škofovski konferenci (SŠK). Z ozirom na politično rešitev jugoslovanskega vprašanja bi bilo pozneje potrebno razmišljati o možni povezavi škofovskih konferenc na področju Jugoslavije, če bo to potrebno.

1. Škofovske konference v ZCP

Kan. 447 opredeli škofovsko konferenco »kot zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja, ki po določbi prava skupno izvršujejo nekatere pastoralne naloge za vernike svojega ozemlja v pospeševanju večjega dobrega, ki ga ljudem skazuje Cerkev, zlasti v oblikah in načinih apostolata, ki so časovnim in krajevnim razmeram primerno prilagojeni«. ³

Kot je razvidno iz zgoraj povedanega, kanon pojasni pojem škofovske konference, njeno sestavo, cilje, ki jih uresničuje po določilih prava in temeljna sredstva za doseg te ciljev. ⁴

Institutum quidem permanens: Gre torej za trajno ustanovo, ki glede na svojo naravo, ki je personalno kolegialna, postaja institucija. Trajnost je razvidna predvsem:

- a) glede na trajnost članstva; ⁵
- b) glede na potrjene statute; ⁶
- c) glede na stalni svet škofovske konference, glavno tajništvo in druge službe in komisije, ki so za trajno ustanovljene. ⁷

Coetus Episcoporum nationis vel territorii: Ni kolegij, ampak »coetus«, zbor, skupina, skupščina, ki jo notranje določajo točno opredeljene norme. Ta zbor je lahko na ravni naroda, znotraj kakega naroda je lahko tudi več škofovskih konferenc, lahko pa le-ta tudi presega narodne meje.

Cilji: Na vrhu lestvice ciljev je skupno uresničevanje pastoralnih ciljev na ozemlju škofovske konference. Znotraj konference je v najvišji meri uresničen »affectus collegialis«, ki ga opredeljuje koncil. ⁸ Skupaj izvršujejo nekatere in ne vse pastoralne dolžnosti; druge uresničujejo na območnih cerkvenih zborih, škofijskih sinodah itd.

Sredstva za doseg načrtanih ciljev: Gre za različne oblike apostolata, odvisno od potreb kraja in časa, v katerem škofovska konferenca deluje. Pri tem moramo takoj poudariti, da mora takšna konferenca posameznim škofom, ki so pastirji lastnih škofij, pustiti potrebno svobodo, da bodo mogli to svojo službo v polnosti opravljati.

Škofovska konferenca deluje po določilih splošnega prava, ki ga vsebuje zakonik ⁹ in ozirajoč se na določila območnega prava, ki je posebej načrtan v statutih same konference. ¹⁰ Prav tako lahko škofovska konferenca za svoje območje izdaja posebne odloke. ¹¹

Kan. 448 govori o sestavi škofovske konference in poda kriterije, ki naj odločajo o njeni razsežnosti. ¹²

Kanon opredeli osnovno izhodišče za oblikovanje škofovske konference: konferenca naj se oblikuje znotraj meja kakega naroda. Le v posebnih pogojih je mogoče ustanoviti konference tudi tako, da jih je v območju enega naroda več, ali pa da so nadnarodne.

Narodna škofovska konferenca: Združuje vse krajevne in naslovne škofo delnih Cerkev, ki se nahajajo na teritoriju kakega naroda. Omenja se kanon 450, ki je merilo za sestavo škofovske konference, namreč »po samem pravu pripadajo škofovski konferenci vsi krajevni škofoje na ozemlju in tisti, ki so jim po pravu enaki, in tudi škofoje pomočniki, pomožni škofoje in drugi naslovni škofoje, ki jim je škofovska konferenca poverila posebno nalogo, da jo opravljajo na tem ozemlju...«. ¹³ Člani škofovske konference so torej tudi tisti, ki po posvečenju lahko tudi niso škofoje, po funkciji pa so s temi izenačeni. ¹⁴

Episcoporum Conferentia minoris aut maioris amplitudinis: Obsegajo večji ali manjšim teritorij, kot je narodni. Posebni pogoji za ustanovitev so:

a) stvarne ali osebne potrebe;

a) pozitivno mnenje Apostolskega sedeža in škofov, ki se nahajajo na tem področju;

c) poseben statut, ki ga je potrdil Apostolski sedež;

d) upravni akt, s katerim Apostolski sedež škofovsko konferenco ustanovi.¹⁵

Vrste konferenc so torej naslednje:

a) »nacionalne«, ki se pokrivajo z narodnim ozemljem.

b) »podnacionalne« so organizirane znotraj teritorija kakega naroda.

c) »nacionalne«, ki združujejo več nacionalnih cerkvenih regij.

Če sledimo logiki, ki jo uveljavlja zakonik, vidimo, da se teži za tem, da se konference pokrivajo z narodnim ozemljem, torej z »nacionalnimi« škofovskimi konferencami. Kadar hočemo uveljaviti eno izmed preostalih dveh figur, se je treba ravnati po normativi, ki jo za ta primer potrdi Apostolski sedež.

Kan. 449 govori o pristojnosti Apostolskega sedeža in škofovski konferenci priznava pravno osebnost.¹⁶

Norma priznava Apostolskemu sedežu temeljne pravice v zvezi z ustanovitvijo, razpustitvijo ali obnovitvijo škofovske konference. Zakonik priznava Apostolskemu sedežu tudi druge kompetence nad škofovskimi konferencami.¹⁷ Škofovski konferenci je priznana pravna osebnost, ki jo pridobi »ipso iure« z zakonito ustanovitvijo.

Vrhovna oblast: Norma izključuje kot pristojno katerikoli drugo oblast, ki je nižja od vrhovne. Konkretno so pristojne za svoja področja naslednje kongregacije rimske kurije: Kongregacija za škofove, Kongregacija »De propaganda Fide« in Kongregacija za vzhodne Cerkve. Te izvršujejo svojo oblast v imenu rimskega papeža. Nekatere konference z ozirom na določene posle spadajo istočasno pod pristojnost dveh kongregacij. Preden Apostolski sedež v tej zvezi kaj odloči, mora slišati mnenje prizadetih škofov, kot določa zakonik.¹⁸ Te lahko zasliši posamič ali v skupini, glede na objekt, o katerem je treba razpravljati.

Erigere, supprimere aut innovare: Gre za vitalne posege, ki pogojujejo vse nadaljnje, kot so potrditev statotov, aktov itd. *Erigere*: gre za ustanovitev škofovske konference v eni izmed treh omenjenih oblik.¹⁹ *Supprimere*: ukiniti je mogoče konferenco le po normah tega zakonika.²⁰ *Innovare*: gre za obnovitev konference, kot je predvideno glede na norme o obliki, ki jo takšna konferenca more imeti.²¹ Pri tem gre lahko tudi za preoblikovanje sestave škofovske konference tako, da se kakšno delno Cerkev izvzame in priključi drugi škofovski konferenci, ipd.

Pravna osebnost: O tem, ali naj se konferenci prizna pravna osebnost »ipso iure«, so tekle dolge razprave. Končno je na podlagi dejstva, da je bila vsem konferencam do tedaj z odlokom priznana pravna osebnost, je zmagala struja, ki je zahtevala, naj imajo konference pravno osebnost po samem pravu.²²

Upoštevajoč splošno zakonodajo,²³ morajo biti statuti konference²⁴ potrjeni prej ali vsaj v trenutku ustanovitve škofovske konference. Potrebni koraki so naslednji:

a) soglasje o potrebnosti ustanovitve;

b) istočasna predstavitev statotov;

c) potrditev statotov;

d) odlok o ustanovitvi;

e) utrditev dejstva, da je konferenca tudi pravna oseba.

Kan. 450 govori o članih škofovske konference in izrecno izključi papeške legat.²⁵

Člani »ipso iure«: Prvo skupino tvorijo krajevni škofje in tisti, ki so po določilih splošnega prava s temi izenačeni;²⁶ in prav tako tudi škofijski upravitelji.²⁷ Tem pripada odločujoč glas. Drugo skupino predstavljajo škofje pomočniki, ki imajo odločujoč glas, potem sledijo pomožni škofje, v tretjo skupino pa spadajo tisti škofje, ki na ozemlju konference po naročilu Apostolskega sedeža ali same konference opravljajo posebne naloge. V statutih je določeno, kakšen glas imajo pripadniki zadnjih dveh skupin.

Invitari quoque possunt: Povabljeni so lahko tudi ordinariji drugih obredov, ki se nahajajo na področju konference. Ti imajo načelno posvetovalen glas, vendar jim statut lahko prizna odločujoč glas.

Episcopi titulares necnon Legatus: Ti so posebej izključeni iz članstva v konferenci:

a) Ostali naslovni škofje so tisti, ki so upokojeni ali drugi pomožni škofje, ki bivajo na teritoriju konference, vendar nimajo nobene posebne zadolžitve.

b) Odposlanci rimskega papeža, kot jih določa pravo,²⁸ sicer niso člani konference po samem pravu, lahko pa postanejo po določbah statuta. Papeški legat je prisoten na prvi seji rednega zasedanja, lahko pa ga Apostolski sedež pošlje tudi na druga zasedanja, vse to pa v skladu s splošnimi pravnimi normami, ki urejujejo službo poslancev rimskega papeža.²⁹ Nekateri statuti jim dovoljujejo redno prisotnost na generalnih zasedanjih, v stalnem Svetu konference in kadar je potrebno.³⁰

Na konferenco so prav tako lahko povabljeni tudi duhovniki, diakoni, redovniki in laiki. Ti imajo v vseh primerih le posvetovalen glas.³¹

Kan. 451 govori o Statutu škofovske konference, ki ga mora potrditi Apostolski sedež.³²

Norma aplicira na primer škofovske konference določilo kanon 117:³³

a) za pridobitev pravne osebnosti³⁴ mora ta imeti svoj statut;

b) statut mora biti potrjen (*probatum*) s strani Apostolskega sedeža.

Izraz »*probatum*« je v skladu s tekstom kanona 117. Kan. 451 uporablja izraz »*recognoscendum*«, ki pravno ni tako jasen kot »*probatum*«. Kot materijo, ki jo mora opredeliti statut, kanon omenja plenarna zasedanja, stalni svet škofov, glavno tajništvo konference ter druge službe in komisije.

Plenarno ali splošno zasedanje konference: Glede na čas zbiranja ločimo redna in izredna zasedanja. V tej zvezi je treba urediti predsedništvo zasedanj, način predlaganja argumentov za razpravo, red vabljenja, določiti pristojnosti, obliko pravne obveznosti posameznih dokumentov, način volitev, pooblastila za izvrševanje posameznih nalog itd.

Stalni svet škofov:³⁵ V statutih mora biti določena sestava, čas trajanja mandata, pristojnosti, volitve itd.

Glavno tajništvo konference:³⁶ v statutu naj se določi sestava, imenovanje tajnika, podtajnika, administratorja in naloge le—teh. Dalje je treba določiti pristojnosti, ki jih ima glavno tajništvo.

Druge službe in komisije: Sem spada npr. upravni svet, kateremu je treba opredeliti sestavo in naloge, škofovske komisije in druga telesa, ki so v kompetenci konference in predstavljajo nekakšno podobo rimske kurije v malem: komisija za verski nauk, za kler, za laike, za liturgijo, za katoliško vzgojo, za sodelovanje med Cerkvami, za katehezo, za kulturo, za izseljenec, brezdomce in turiste, za družino, za sredstva družbenega obveščanja, za vprašanja redovnikov itd.

Če gre za regionalno škofovsko konferenco, potem se je treba posebej posvečati problemu tiste regije v okviru določenega naroda, za katero je bila takšna konferenca ustanovljena.

Glede izvrševanja norm v statutu kanon ne razpravlja. Vendar je treba reči, da so statuti izdelani zato, da se jih člani držijo. O tem lepo pravi Škofovski direktorij: »ut sincera fide custodiet...impigre suscipit«. ³⁷

Kan. 452 opredeljuje mesto predsednika in tajnika glavnega tajništva škofovske konference. ³⁸

Kanon prepusti natančnejša določila v zvezi s postavitvijo predsednika in podpredsednika, ki tega nadomešča, kadar je zakonito oviran, statutu. Glavna naloga predsednika je v predsedovanju plenarnim zasedanjem in stalnemu svetu škofov, ³⁹ skupaj z nalogami generalnega tajnika konference. ⁴⁰

Sibi eliget praesidem: Vsebuje:

a) določbo, da mora konferenca imeti predsednika in da konference sploh ni, če predsednika ne bilo ali če bi njenim zasedanjem predsedoval predsednik kakšne druge konference;

b) določbo, da je treba predsednika izvoliti s kanoničnimi volitvami po določilih splošnega prava ⁴¹ in statuta. Izvolitve ni treba predložiti v potrditev. ⁴²

Praes... Gre za predsedovanje plenarnim ali generalnim zasedanjem in stalnemu svetu škofov. ⁴³ Predsedovanje pomeni potem še vsaj pravico sklicati zasedanje konference, določiti kraj in čas zasedanja, določitev poteka otvoritve in trajanje, prav tako pa tudi eventualno prekinitev, podaljšanje, prestavitev in zaključek zasedanja. Predsednik odloča tudi o izdaji nekaterih aktov, o katerih vsebini, če so predvsem upravne ali organizacijske narave, lahko presoja sam. Naloge pa, ki so zaupane predsedniku škofovske konference, lahko vsebujejo tudi posebne zadolžitve:

a) pravno predstavništvo konference;

b) organizacija pogovorov med Apostolskim sedežem in civilnimi oblastmi;

c) reševanje posebnih primerov, ki so težki in nujni, zato od predsednika zahtevajo izredne odločitve, o katerih mora poročati stalnemu svetu škofov ali celotni konferenci.

Podpredsednik ne ukrepa le, če je predsednik zakonito zadržan, pač pa tudi takrat, kadar je ta odsoten, kadar umre, kadar je umaknjen iz službe, dokler ni izvoljen novi predsednik.

Designet Secretarium generalem: Imenovanje ali postopek za pridobitev generalnega sekretarja niso vedno volitve. Večkrat je imenovan s strani stalnega sveta škofov. V Italiji imenuje tajnika papež na predlog stalnega sveta konference. ⁴⁴ V statutih more biti določeno, da se imenuje tudi podtajnika, ki ima enako funkcijo kot podpredsednik konference z ozirom na predsednika.

Kan. 453 določa periodičnost rednega in izrednega plenarnega zasedanja konference. ⁴⁵

Kanon odpira normativo v zvezi s plenarnim zasedanjem škofovske konference, ki ga natančneje opredeljujejo kanoni, ki slede. ⁴⁶ V našem kanonu je določen samo čas takšnega zasedanja, ki naj mu prisostvujejo vsi, ki so določeni v posebnih kanonih. ⁴⁷ Ta zasedanja potekajo v skladu z določili zakonika in statuta. ⁴⁸ Tako se tudi končujejo. ⁴⁹

Saltem singulis annis: Ordinaria: Po mnenju kanonistov bi ne bilo pastoralno modro in tudi ne pravno učinkovito, če bi se škofovska konferenca zbirala manjkrat kot enkrat na leto na svojih plenarnih zasedanjih, saj bi tako težko v praksi izvajali vse sprejete smernice. Nekateri so zahtevali, da se v kanonu sploh ne

razpravlja o času zasedanja, vendar je prevladalo mnenje, da bi s tem kanon vsebinsko popolnoma izpraznili. Zbiranje v določenem času je obvezujoče, zato ga morajo natančneje opredeliti tudi določila lastnega statuta konference. V statutih ni mogoče določiti, da bi se škofje zbirali manj kot enkrat na leto, lahko pa seveda večkrat. Natančnejša določila v tej zvezi bodo odvisna tudi od velikosti neke škofovske konference in od problemov, s katerimi se ta srečuje.

Praeterae peculiaris adiuncta: Straordinaria: Izredna zasedanja, ki jih kanon omenja, so popolnoma odvisna od konkretnih razmer, ki takšna zasedanja zahtevajo. Načelno pa je treba način sklicanja izrednega plenarnega zasedanja določiti v statutu. Prav tako je treba določiti, kdo je poklican, da presoja izrednost razmer, ki zahtevajo takšno izredno zasedanje škofovske konference. Objektivno gledano narekujejo izredne razmere problemi, ki jih lahko označimo kot težke, nujne in neodložljive.

Kan. 454 določa tiste člane, ki imajo po samem pravu odločujoč glas in tiste, ki imajo glede na statut odločujoč ali posvetovalen glas.⁵⁰

Kanon določa, da imajo na plenarnih zasedanjih škofovske konference odločujoč glas krajevni škofje in tisti, ki so jim po pravu enaki, pa tudi škofje pomočniki. Ti, katerim je priznan odločujoč glas, pripadajo prvi skupini članov škofovske konference, kot je opredeljeno v zakoniku.⁵¹ Ostali člani imajo takšen glas, kakor je določeno v statutih. Tisti, ki po samem pravu niso člani konference, nimajo glasu na zasedanjih, na katera so povabljeni.⁵²

Odločujoč glas: Se ne nanaša samo na odloke, ki jih omenja zakonik,⁵³ pač pa tudi na vse ostale določbe, ki jih hoče konference opredeliti na ta način. Prav tako je v skladu s pravičnostjo, da imajo odločujoč glas le krajevni škofje, njim izenačeni, kakor tudi škofijski upravitelji in škofje pomočniki, saj bodo določbe, sprejete s takšnim postopkom, obvezne za vse naštete na lastnem teritoriju.

Glas, ki je opredeljen s statutom: se nanaša na pomožne škofove in naslovne škofove, ki opravljajo na področju konference specialne naloge, ki jim jih zaupa konferenca ali Apostolski sedež. Čeprav posvetovalen glas ne vpliva na končne odločitve konference, pa pri tem ne gre pozabiti na pomen, ki mu ga daje zakonik.⁵⁴ Vendar pa ne morejo imeti odločujočega glasu v drugi skupini našteti člani konference, kadar gre za pripravo ali spremenitev statuta.⁵⁵

Glede določil, ki opredeljujejo pravna in zborna dejanja, se je treba ravnati po določbah prve knjige tega zakonika.⁵⁶

Vsi ostali, ki so poklicani na zasedanje konference kot gostje, morejo imeti le posvetovalen glas.⁵⁷

Kan. 455: Urejuje odloke, ki jih lahko konferenca izdaja, njihovo vsebino in pogoje, da člane vežejo, in način objave. Pravice krajevnih škofov.⁵⁸

Sam kanon omenja dva vira, ki opredeljujeta materijo o odlokih, ki jih more izdajati sama škofovska konferenca: določila splošnega prava in mandat Apostolskega sedeža. Doda tudi dva pogoja, ki pogojujeta veljavnost izdaje odlokov: da so odloki sprejeti na plenarnem zasedanju škofovske konference in da zanje glasuje vsaj 2/3 tistih članov konference, ki imajo odločujoč glas. Da odloki vežejo, sta postavljena nadaljnja dva pogoja: da jih pregleda Apostolski sedež in da so zakonito razglašeni. Kanon zaključuje z zagotovitvijo svobode odločanja posameznih škofov v vseh primerih, ko konferenca ničesar ne dekretira.

Tantummodo potest decreta generalia: Sam stil kanona je restriktiven, saj dovoljuje konferenci »izdajati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo.«⁵⁹ Zakonik razpravlja na splošno o odlokih v oddelku »De decre-

tis generalibus et de instructionibus⁶⁰ in »De actibus administrativis singularibus«⁶¹

Pogoji za veljavnost odlokov:

a) morajo biti izdani na plenarnem zasedanju škofovske konference,⁶² in ne na kakšnih drugih zasedanjih konference, čeprav ti predstavljajo konferenco;

b) odloki morajo biti potrjeni z dvotretjinsko večino članov konference z odločujočim glasom, čeprav ti niso prisotni ali kot prisotni ne glasujejo.

Obvezujoča moč odlokov: Takšno moč dobijo odloki pod naslednjimi pogoji:

a) potrditev s strani Apostolskega sedeža, ki predstavlja v primerjavi s škofovsko višjo oblast.

b) odloki morajo biti zakonito razglašeni, ker so zakoni, ti pa se postavijo, ko se razglasijo.⁶³ Prav tako mora konferenca določiti čas, v katerem ti zakoni začno veljati, če ni določeno kaj posebnega. Po samem pravu začno veljati mesec dni po razglasitvi.⁶⁴

Kan. 456 nalaga predsedniku dolžnost, da po končanem plenarnem zasedanju pošlje akte in odloke Apostolskemu sedežu.⁶⁵

S posebnim namenom je določeno, da ima predsednik dolžnost poslati akte in morebitne odloke Apostolskemu sedežu. Na ta način je namreč uresničena povezanost škofov z Apostolskim sedežem, prav tako ima ta tudi možnost, da odloke pregleda in potrdi. Dolžnost se ne nanaša na druga zasedanja konference, ki niso plenarna.

Absoluto conventu plenario: dolžnost prične veljati s trenutkom, ko je plenarno zasedanje končano na katerikoli način, ki je predviden v kanonih tega zakonika.⁶⁶ Dolžnosti ni, kadar je bilo plenarno zasedanje končano, pa niso bili izdani ne akti ne odloki. Kako je treba ravnati v praksi? Treba je dostaviti omenjene dokumente v času, ki je po pametni presoji pravšnji. Pri tem pa je treba upoštevati, da odloki konference ne bodo imeli nikakršne veljave, dokler jih ne potrdi Apostolski sedež.⁶⁷

A Praeside ad Sanctam Sedem transmittantur: pasivni subjekt te dolžnosti je predsednik škofovske konference, ki pa more dolžnost izvesti tudi po drugih. Največkrat pripravi potrebne dokumente generalno tajništvo.⁶⁸ Pod Apostolski sedež razumemo Kongregacijo za škofove ali Kongregacijo »de Propaganda Fide«. Vzrok te zahteve je:

a) da se pokaže edinstvo škofov z Apostolskim sedežem, kateremu so ti podrejeni: ne le simbolično, pač pa dejansko — pravno;

b) da bi mogli odloki pridobiti pravno osnovo za svojo veljavnost;⁶⁹

Pravnotehnično bi mogli reči, da je obravnavani kanon odveč, saj bi ga z lahkoto vključili v predhodnega, ki govori o pogojih za veljavnost odlokov, ki jih izda škofovska konferenca.

Kan. 457 označi glavne naloge, ki jih ima stalni svet škofov.⁷⁰

Kanon nalaga stalnemu svetu škofov tri naloge in s tem dopolni prejšnja določila, ki zahtevajo ustanovitev takega sveta, čeprav mu ne določajo notranje sestave.⁷¹

Glede na prvi dve nalogi, ki jih ima svet, lahko rečemo, da gre predvsem za organ, ki ima svoje naloge na področju eksekutive, in sicer v fazi pripravljanja in v fazi zaključitve zasedanj škofovske konference. Glede na tretjo nalogo, ki naj jo svet opravlja, pa more imeti še druge praktične naloge, vendar te ne smejo ovirati prvih dveh.

Sestava: zaradi praktičnih razlogov in možnosti prilagajanja konkretnim okoliščinam, sestava sveta v zakoniku ni določena. Po samem pravu more biti sestavljen zgolj iz dveh članov: predsednika in podpredsednika konference.⁷² Vendar so pogosto člani sveta tudi generalni tajnik konference, predsedniki posameznih regionalnih sekcij in komisij, ki so ustanovljene znotraj konference.⁷³

Ut res praeparentur in conventu plenario agenda: dolžnost sveta je organizirati, koordinirati, pripravljati vse v zvezi z vprašanji, o katerih se bo na naslednjih razpravljalo. Posamezna vprašanja, o katerih se bo na konferenci razpravljalo, morajo biti zbrana po določenih statuta tako, da bodo vsi deli konferenci med seboj enakopravni glede na pravico predlagati argumente za razpravo.⁷⁴ Kadar gre za upravičene zahteve, da se na konferenci obravnavajo določene teme, stalni svet nima pravice odločati o tem, ali se bo o določeni temi razpravljalo ali ne, lahko le sistematizira material in ga tako pripravi, da bo moč o njem bolj učinkovito razpravljati in sprejeti potrebne sklepe.

Decisiones debite executioni mandentur: odločitve morejo biti tiste, o katerih govori splošno pravo,⁷⁵ oziroma tiste, ki jih predvideva statut, oziroma tiste, ki jih zahteva posamezen primer. V skladu z določili splošnega prava in statuta škofovske konference bo mogel svet izdajati posamezne upravne akte,⁷⁶ odločbe in ukaze⁷⁷ in navodila pri objavi odlokov, če spadajo v območje eksekutivne oblasti, ki gre stalnemu svetu škofov.

Alia negotia ad normam statutorum: tako morejo biti svetu škofov zaupane naslednje naloge:

a) odločati o stvareh, za katere je zadolžen od Apostolskega sedeža ali škofovske konference;

b) odloča o nekaterih izrednih stvareh, ki jih je treba opraviti;

c) vodi delo internih organov;

d) na predlog generalne skupščine na novo uvaja ali ukinja komisije škofovske konference;

e) ustanavlja posebne začasne organe škofovske konference itd.⁷⁸

Kan. 458 določa osnovne naloge, ki jih ima glavno tajništvo.⁷⁹

Kanon omenja dve glavni nalogi glavnega tajništva, »ad intra« in »ad extra« konference. S tem so postavljene tej strukturi tudi osnove za delovanje, pri tem, ko zakonik zahteva obveznost ustanovitve.⁸⁰ Iz povedanega sledi, da gre za organ, ki je uporaben, posredniški in za pravilno delovanje konference potreben. Sicer mu ni dodana nobena oblika oblasti, vendar je njegovo delo kljub temu učinkovito in posega na vsa področja delovanja konference, in to ne le v zadevah manjše veljave.

Sestava: iz istih razlogov, ki so bili omenjeni že v zvezi s stalnim svetom škofov, tudi tu ni posebej opredeljena.⁸¹ Načelno more biti sestavljeno le iz glavnega tajnika. Lahko pa ima tudi podtajnika in namestnika glavnega tajnika, kakšnega uslužbenca, različne urade itd. — odvisno od velikosti konference.⁸²

Relationes actorum et decretorum: gre za sestavo zapisnikov:

a) plenarnega zasedanja, kar pomeni pripravo aktov in morebitnih odlokov, kar je treba predložiti Apostolskemu sedežu;

b) stalnega sveta škofov;

c) predsedništva konference.

Poleg tega, da pripravijo potrebne materiale, ki naj služijo tudi informaciji, poznavanju dela konference, morajo material poslati vsem zainteresiranim, ki imajo do tega pravico.

Stiki z ostalimi konferencami: Da bi se bolje poudarilo pomembnost zbornosti v Cerkvi in medsebojnega sodelovanja med različnimi krajevnimi Cerkvami in tudi škofi, bo glavno tajništvo pošiljalo sosednjim konferencam vse materiale (spise in listine), ki jim jih konferenca na plenarnem zasedanju ali stalni svet škofov sklene poslati. Gre za stike, ki torej niso odvisni od tajništva konference, pač pa od škofov na plenarnem zasedanju ali stalnega sveta škofov.

Finitisimis: izraz »sosednji« tu ne pomeni omejitve, češ, da bi konferenca ne mogla sodelovati tudi s tistimi škofovskimi konferencami, ki niso sosednje. Škofovska konferenca lahko sodeluje z vsemi tistimi škofovskimi konferencami, za katere smatra, da je takšno sodelovanje potrebno. Kanon ima pred očmi le dejstvo, da bo gotovo s sosednjimi konferencami to sodelovanje bolj živahno, pač zaradi različnih skupnih interesov, ki se v soseščini pojavijo. Po drugi strani nekateri problemi postajajo vsem konferencam skupni, kajti sredstva javnega obveščanja zlahka premagujejo tudi velike razdalje in Cerkve različnih teritorijev povezujejo med seboj.

Kan. 459 priporoča, naj se zlasti med sosednjimi škofovskimi konferencami gojijo stitki za pospeševanje in varovanje večjega blagra. Kadar konference obravnavajo vprašanja na mednarodni ravni, je potreben posvet z Apostolskim sedežem.⁸³

Norma vzpodbuja medsebojno sodelovanje sosednjih škofovskih konferenc. Kadar bi prišlo do nekakšne institucionalizirane oblike povezovanja (npr. zveze na ravni federacije ali konfederacije), ki bi se odlikovala po določeni stalnosti in trdnosti, je potreben poseg Apostolskega sedeža.

Foveantur...praesertim...ad maius bonum: sama norma je logično zgrajena, saj poda najprej vzpodbudo za zблиževanje in sodelovanje določenih škofovskih konferenc, potem pove, katere škofovske konference naj predvsem sodelujejo med seboj, pa tudi za doseg katerega cilja je takšno zблиževanje potrebno in priporočeno.⁸⁴ Gre torej za medsebojno sodelovanje škofovskih konference kot zbornih pravnih oseb in ne za sodelovanje posameznih škofov, ki v takšni zvezi sodelujejo posredno, preko svojih primarnih škofovskih konferenc, katerih člani so.

Sedes apostolica audiatur oportet: gre za obvezno posvetovanje s pristojnimi višjimi oblastmi, kadar takšno medkonferenčno sodelovanje preide na mednarodno področje. Pri tem ni dovolj, da se Apostolski sedež obvešča naknadno, pač pa ga je treba obveščati, preden začne omenjeno sodelovanje.

Z Apostolskim sedežem se je treba posvetovati tudi takrat, kadar sodelovanje med različnimi nacionalnimi škofovskimi konferencami pridobi določene institucionalizirane oblike. Takšnim združenjem ali povezavam škofovskih konferenc je treba izdelati statute, ki jih mora prav tako odobriti Apostolski sedež. Takšne zveze se pojavljajo na področju Afrike in Azije. Potem pa so že tradicionalne zveze konferenc: CC.E.E., CELAM, SEDAC, COMECE.⁸⁵

2. Primerjava norm splošnega prava z ureditvijo SPŠK

Potem ko smo si ogledali zakonodajo, kot jo vsebuje ZCP v zvezi s škofovskimi konferencami, lahko ugotovimo, da je ustanovitev SPŠK v popolnem soglasju z določbami in duhom zakonika. Osnova za ustanovitev določene škofovske konference je njena naravna osnova, ki je v tistem delu božjega ljudstva, ki pripada določenemu narodu. Po mnenju kanonistov so škofovske konference,

ki niso ustanovljene na nacionalni osnovi (so torej pod ali nadnacionalne), nekaj izrednega. JŠK torej v okviru cerkvene strukture, kot jo poznamo v sodobni Evropi, predstavlja izjemo. V JŠK so združene delne Cerkve in cerkvene pokrajine narodov, ki so se v določenem trenutku združili v enotno državo Jugoslavijo. Da gre za nekaj izrednega, kot je bilo že rečeno, predstavniki narodov, ki živijo v nacionalno enotnih državah, razumejo le s težavo, prav tako pa težko razumejo težnje slovenske Cerkve po samostojni škofovski konferenci. Vendar smo mnenja, da je vedno treba upoštevati mnenje tistih, ki jih določen problem zadeva. V tem primeru gre za mnenje pripadnikov slovenskega naroda, ki so prepričani, da je oblikovanje samostojne slovenske škofovske konference nujno za boljšo organizacijo življenja in dela Cerkve na Slovenskem.

Prepričani smo torej, da je oblikovanje samostojne SŠK nujno. Takšna konferenca ne bo le nekakšen del JŠK, pač pa bo popolnoma samostojna škofovska konferenca, ki pa se bo mogla tako ali drugače povezati z drugimi škofovskimi konferencami vseh tistih narodov, ki so se nekdanj povezali v enotno državo Jugoslavijo. Škofje SŠK ne bodo hkrati člani obeh škofovskih konferenc, pač pa bodo le člani SŠK, preko katere se bodo mogli povezati tudi z drugimi konferencami, če bo to potrebno in v primerih, za katere se bodo dogovorili.

3. Rešitve, ki so bile že realizirane na področju Slovenske cerkvene pokrajine

Cerkev na Slovenskem je že uvedla nekatere organizacijske spremembe, ki pravzaprav v celoti ustrezajo njenim potrebam, vendar pa te spremembe niso celostno urejene tudi v področju JŠK, katere del je še vedno tudi Cerkev v Sloveniji. Da bo moglo biti delovanje Cerkve v Sloveniji tudi institucionalno zadovoljivo urejeno, je treba omenjene spremembe tudi globalno urediti v smislu sprememb sedanjih cerkvenih struktur na področju JŠK.

Sedaj si na kratko oglejmo praktične rešitve, ki jih je na tem področju uvedla slovenska Cerkev. Škofje, ki pripadajo slovenski cerkveni pokrajini, so 20. junija 1983 ustanovili Slovensko pokrajinsko škofovsko konferenco (SPŠK), ki še vedno ostaja v okviru JŠK. Ta ustanovitev je v skladu s členu 3 in 26 Statuta JŠK («...conventus provinciales vel regionales, qui ut partes vel organa Conferentiae episcopalis instituuntur»⁸⁶). Ustanovitev SPŠK predstavlja tudi prvi korak k realizaciji kan. 447, od koder povzemamo definicijo škofovske konference: »Episcoporum conferentia, institutum quidem permanens, est coetus Episcoporum alicuius nationis vel certi territorii...«⁸⁷. Mnoge okoliščine opravičujejo ustanovitev SPŠK. Zato in tudi iz samega duha novega zakonika je JŠK kot nadnacionalna škofovska konferenca, ki je kot možnost sicer predvidena, nekaj izrednega: »Si vero, de iudicio Apostolicae Sedis, auditis quorum interest Episcopis dioecesanis, personarum aut rerum adiuncta id suadeant, Episcoporum conferentia erigi potest pro territorio minoris aut maioris amplitudinis, ita ut vel tantum comprehendat Episcopos aliquarum Ecclesiarum particularium in certo territorio constitutarum...«⁸⁸. Potreba po ustanovitvi popolnoma samostojne škofovske konference je vedno bolj očitna. To izpričujejo tudi mnogi pozivi vernikov, ki so bili naslovljeni na slovenske škofove.

SPŠK ima svoj lastni pravilnik, iz katerega je razviden namen takšne institucije in njena potrebnost za bolj učinkovito delovanje Cerkve na Slovenskem. Oglejmo si nekaj določil omenjenega pravilnika:

1. SPŠK je zbor škofov slovenske cerkvene pokrajine v okviru JŠK in v duhu njenih pravil, določb zakonika cerkvenega prava in navodil Apostolskega sedeža.

2. Člani SPŠK so krajevni škofje, škofje-pomočniki, pomožni škofje in drugi škofje, ki jim je SPŠK zaupala posebne naloge.

3. SPŠK ima predvsem naslednje naloge:

a) medsebojno obveščanje; izmenjava izkušenj; skupno posvetovanje o vseh vprašanih oznanjevanja, liturgije in diakonije v poslanstvu Cerkve, cerkvenega življenja in pastoralnega delovanja, iskanja ter sprejemanja skupnih stališč, kjer se to zdi primerno in potrebno;

b) usklajevanje pastoralne, liturgične, katehetske in druge dejavnosti ob upoštevanju posebnosti in potreb posameznih škofij;

c) uresničevanje predlogov, načrtov, sklepov in izjav JŠK v slovenski cerkveni pokrajini;

d) sodelovanje z JŠK, posebno pa še s sosednjimi škofijami v Jugoslaviji in zamejstvu;

e) preučevanje in izvajanje navodil in določb vrhovnega cerkvenega učiteljstva v slovenski cerkveni pokrajini;

f) izvrševanje vseh nalog, ki jih pokrajinskim škofovskim konferencam daje zakonik cerkvenega prava ali jih narekujejo pastoralne potrebe;

g) obravnavanje vprašanj, ki zadevajo položaj Cerkve v RS in odnose med Cerkvijo in družbo.

4) SPŠK ima tudi pravno samostojnost v okviru JŠK:

a) za liturgična vprašanja — slovenska škofovska liturgična komisija;

b) za izseljence — ravnatelj za izseljensko dušno pastirstvo.

5. SPŠK je v zvezi z JŠK odgovorna tudi za katehetska vprašanja, kolikor je za katehezo odločilno jezikovno področje.

6) SPŠK rešuje vsa vprašanja, za katera ima slovenski jezik, zgodovinski razvoj Slovenije ali narodna in cerkvena enotnost svoj poseben pomen za cerkveno življenje in delovanje.

19. Obstoj in delovanje SPŠK ne zmanjšuje ali zavira sodelovanje slovenskih škofov v JŠK, ampak mu daje večji pomen in učinkovitost.⁸⁹

Iz navedenega dokumenta je razvidno, da SPŠK praktično že deluje kot samostojna škofovska konferenca. Drugače si v vsakdanjem in praktičnem življenju tudi težko predstavljamo. Problemi, s katerimi se srečuje slovenska Cerkve, so namreč tako specifični, da jih mora reševati sama, doma in ne kje drugje.

Sklep

Izhodišča, ki jih postavlja II. vat. koncil in povzema novi Zakonik cerkvenega prava, kažejo na resnično potrebo po boljši organizaciji tako vesoljne kot tudi delnih Cerkva, v katerih se uresničuje vesoljna Cerkve. Škofje z različnih koncev sveta so na koncilu predstavili probleme, s katerimi se srečujejo v svojih Cerkvah. Tudi interpretacija koncilskih tekstov in zakonikovih določb mora biti izvedena v tem smislu. Tako ne moremo mimo potreb in pravic lokalnih Cerkva, ki so jih koncilski očetje predstavljali in katerih probleme so hoteli na koncilu tudi razrešiti.

Ena izmed novosti, ki jih je uvedel zadnji koncil — vsaj v današnjem pomenu besede — so tudi škofovske konference. Koncilski očetje so menili, da

morajo te konference predstavljati organsko in in funkcionalno strukturo; ne sme iti le za strukture, ki bi bile na teoretičnem področju popolne, praktično pa bi imele kaj malo skupnega z življenjem v posameznih delnih Cerkvah.

Na podlagi povedanega je jasno, da mora biti temeljno izhodišče pri oblikovanju novih konferenc nacionalno izhodišče. Kaj pomeni beseda »narod«, je vsem jasno in razumljivo. Prav tako je tudi razumljivo, da se področje nekega naroda ne pokriva vedno z teritorijem države, v kateri določen narod živi. Škofovske konference morajo imeti svojo osnovo v določenem narodu, kar pomeni, da morajo biti organizirane znotraj narodnega teritorija. Nadnacionalne škofovske konference so v zakoniku predstavljane kot izjema. Na podlagi povedanega si Cerkev v Sloveniji prizadeva, da bi pridobila svojo lastno škofovsko konferenco, ki bi mogla v polnosti izpolniti potrebe, ki jih ta Cerkev ima v svojem prizadevanju za čim popolnejšo uresničitev svojega poslanstva. Če bo potrebno in koristno, se bo SŠPK povezovala tudi z drugimi narodnimi škofovskimi konferencami na teritoriju, ki ga obsega dosedanja JŠK.

Povzetek: Borut Košir, Škofovske konference v večnacionalnih državah s posebnim ozirom na slovenske razmere

Predavanje izhaja iz političnega položaja preden je Slovenija postala samostojna država (1991). Povzema določila Zakonika cerkvenega prava o škofovskih konferencah. Nato utemeljuje ustanovitev samostojne slovenske škofovske konference.

Summary: Borut Košir, Episcopal Conferences in Multinational States with Special Consideration of Slovenian Circumstances

The paper is based on the political situation before Slovenia became an independent state in 1991. It sums up the stipulations of the Code of Church Law concerning episcopal conferences. Then he gives reasons for the establishment of an independent Slovenian episcopal conference.

* Avtor je imel to predavanje na Teološki fakulteti Regensburške univerze, 6. junija 1991. Ker je nastajalo v času pred osamosvojitvijo R Slovenije, ki je s tem postala neodvisna in suverena država, upošteva tedanje politično stanje na tleh države Jugoslavije, ki pa se je seveda z osamosvojitvijo bistveno spremenilo. V tem je predavanje že preseženo. To pa seveda ne velja za potrebnost ustanovitve samostojne Slovenske škofovske konference, ki je s spremenjenimi razmerami postala še bolj aktualno in neodložljivo.

¹ Ljubljanska nadškofija je bila ustanovljena dne 22. decembra 1961 z bulo papeža Janeza XXIII. »In universa gregis Dominici cura«, AAS /1962/, 205.

² Slovenska metropolija z Apostolsko konstitucijo »Quisquis cum animo suo« z dne 22. novembra 1968 ustanovil papež Pavel VI. AAS /1969/, 157—158.

³ Viri: Š 38, I. Dir. EI, št. 210b. Prim. tudi C 23d (z ozirom na »collegialis affectus). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 134; 1977, 250; 1980, 255; 262—264; 1982, 195—196.

⁴ Prim. tudi kan. 449—450.

⁵ Prim. kan. 450.

⁶ Prim. kan. 451.

⁷ Prim. ibid.

⁸ Prim. C 23d.

⁹ Kanoni, ki v zakoniku opredeljujejo dolžnosti in pristojnosti škofovskih konferenc, so naslednji: 88; 230; 236; 237; 242; 276; 284; 294; 312; 320; 346; 364; 372; 377; 395; 402; 433; 434; 439; 441; 443; 447—459; 467; 496; 502; 522; 535; 538; 7; 753; 755; 766; 772; 775; 788; 792; 804; 809; 810; 821; 823; 825; 830; 831; 838; 844; 851; 854; 877; 891; 895; 961; 964; 1031; 1062; 1067; 13; 1112; 1120; 1121; 1126; 1127; 1231; 1232; 1236; 1246; 1251; 1253; 1262; 1265; 1272; 1274; 1277; 1292; 1297; 1421; 1435; 1439; 1673; 1714; 1733.

¹⁰ Prim. kan. 451.

¹¹ Prim. kan. 455.

¹² Viri: Š 38, 1; Š 38, 5. ES, I, 41 §3—4. Prim. Dir. El št. 211a in 211c. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 48; 1977, 250; 1980, 264; 1982, 196.

¹³ Kan. 450, §1

¹⁴ Npr. apostolski prefekti ali škofijski upravitelji.

¹⁵ Prim. kan. 449.

¹⁶ Viri: Š + kan. 100, §1; 215, §1. Š 38, 5. ES, I, 41, §1. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1977, 250; 1980, 264; 1982, 197.

¹⁷ Prim. kan. 448, §2; 451; 455, §1—2; 456; 459, §2.

¹⁸ Prim. kan. 127, §1—2.

¹⁹ Prim. kan. 448.

²⁰ Prim. kan. 120.

²¹ Prim. kan. 448.

²² Glede efektov, ki jih prinaša dejstvo, da so škofovske konference pravne osebe, prim. kan. 373.

²³ Prim. kan. 117.

²⁴ Prim. kan. 451.

²⁵ Viri: Š 38, 2 (ki odpravlja formulo »cuicumque ritus« in ne vsebuje eksplicitne izključitve prisotnosti generalnih vikarjev). Mp *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24. 6. 1969, VIII. 3 (ki izključuje papeške legate). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 48—49; 1977, 250; 1980, 265—266; 1982, 195—197.

²⁶ Prim. kan. 381, §2 in 368.

²⁷ Prim. kan. 427 §1.

²⁸ Prim. kan. 363 §1.

²⁹ Prim. kan. 364, tč. 3; Mp SOE, cit. VIII. 3.

³⁰ Prim. *Statut Italijanske škofovske konference (CEI)*, art. 13.

³¹ Statut JŠK glede udeležbe na plenarnem zasedanju določa naslednje: Najprej so udeleženci vsi tisti, ki so člani konference:

»Ad eam pertinent omnes Ordinarii locorum (Vicariis generalibus exceptis), Episcopi coadiutores et auxiliarii aliique Episcopi titulares peculiari munere —pro universo Statutu vel regione — ab Apostolica Sede aut ab Episcoporum Conferentia demandato fungentes« (art. 2).

»Legatus Romani Pontificis opportuno tempore certior faciendus est de convocatione Conventus Episcoporum deque in Conventu tractandis ut, si putaverit, interesse possit« (art. 9).

»Singulis sessionibus interesse possunt etiam aliae personae tum ecclesiasticae tum laicae quas Preses vel ipse Conventus ad referendum vel consulendum de peculiaribus quibusdam quaestionibus arcessit« (art. 10).

Prim. tudi *Statut CEI*, art. 14.

³² Viri: Š 38, 3 (govori samo o stalnem svetu, tajništvu in komisijah). ES, I, 41, §1—2. Dir. El, št. 211b. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 49, 1977, 250; 1980, 266; 1982, 197.

³³ »Nobena skupnost oseb ali stvari, ki namerava pridobiti pravno osebnost, je ne more doseči, razen če je njen statut potrdila pristojna oblast«. Kan. 117.

³⁴ Po določilih kan. 449, §2.

- ³⁵ Prim. kan. 457.
- ³⁶ Prim. kan. 458.
- ³⁷ Prim. Dr. El. št. 211b.
- ³⁸ Viri: Š 38, 3. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 49; 1977, 250; 1980, 266.
- ³⁹ Prim. kan. 457.
- ⁴⁰ Prim. kan. 458.
- ⁴¹ Prim. kan. 167—178.
- ⁴² Statut JŠK glede volitev predsednika in podpredsednika konference določa naslednje: »Praeses Conferentiae a Conventu Plenario inter Archiepiscopos et Episcopos dioecesanos ad quinque annos eligitur. Eius vices gerit unus Propraeses ad quinque annos, item ex Archiepiscopis vel Episcopis dioecesanis electus. Qui ambo eiusdem nationis ne sint« (art. 11).
- ⁴³ Prim. kan. 454—457.
- ⁴⁴ Prim. Statut CEI, art. 29.
- ⁴⁵ Viri: Š 38, 3. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 49; 1977, 250; 1980, 267; 1982, 198.
- ⁴⁶ Prim. kan. 453—456.
- ⁴⁷ Prim. kan. 454.
- ⁴⁸ Prim. kan. 455.
- ⁴⁹ Prim. kan. 456.
- ⁵⁰ Viri: Š 38, 2. Pont. Comm. CIC Interpretando, 31. 10. 1970. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 49; 1977, 250; 1980, 166; 1982, 198.
- ⁵¹ Prim. kan. 450, §1
- ⁵² Prim. kan. 450, §2
- ⁵³ Prim. kan. 455.
- ⁵⁴ Prim. kan. 127, §2, tč. 2.
- ⁵⁵ Prim. kan. 454, §2.
- ⁵⁶ Prim. kan. 119 in 127.
- ⁵⁷ Statut JŠK določa: »Omnibus de quibus in art. 2, qui Plenario Conventui intersunt, suffragium deliberativum competit« (art. 6).
- Art. 2: »Ad eam pertinent omnes Ordinarii locorum (Vicarii generalibus exceptis), Episcopi coadiutores et auxiliares aliique Episcopi titulares peculiari munere —pro universo Statutu vel regione — ab Apostolica Sede aut ab Episcoporum Conferentia demandato fungentes«. Prim. tudi *Statut CEI*, art. 14.
- ⁵⁸ Viri: kan. 101, §1, št. 2. Š 38, 3—4. Pont. Comm. CIC Int., *Resp.* 10. 6. 1966 (zakonodajna oblast ne more biti poverjena komisiji, ki je ustanovljena znotraj konference). *Idem.*, *Resp.* 31. 1. 1980. Dir. El št. 212a. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 49; 1977, 250; 291—292; 1980, 267—268; 1982, 198—200.
- ⁵⁹ Prim. kan. 455, §1.
- ⁶⁰ Kan. 29—33.
- ⁶¹ Prim. kan. 34 in sl.; 48 in sl.
- ⁶² Prim. kan. 453—454 in 456.
- ⁶³ Prim. kan. 7.
- ⁶⁴ Prim. kan. 8, §2.
- ⁶⁵ Viri: Š 38, 4. C 2c (glede edinosti z Apostolskim sedežem). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 50; 1977, 250; 1980, 268; 1982, 200.
- ⁶⁶ Prim. kan. 446.
- ⁶⁷ Prim. kan. 455, §2.
- ⁶⁸ Prim. kan. 458, tč. 1.
- ⁶⁹ Prim. kan. 455, §2
- ⁷⁰ Viri: Š 38, 3. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 50; 1977, 250; 1980, 269—270; 1982, 195—196.
- ⁷¹ Prim. kan. 451.
- ⁷² Prim. kan. 452, §2.
- ⁷³ Statut JŠK določa: »Consilium permanens constat Praeside, Propraeside, Secreta-

rio generali et quattuor aliis Episcopis e diversis Iugoslaviae partibus ad quinque annos eligendis« (art. 24).

Prim. *Statut CEI*, art. 20.

⁷⁴ Statut JŠK določa: »Agendarum rerum libellus ordinarie conficitur a Consilio permanenti, secus ex arbitrio Praesidis, a solo Praeside, cooperante Secretario generali, habita ratione a membris Conferentiae propositorum« (art. 15).

⁷⁵ Prim. kan. 447.

⁷⁶ Prim. kan. 35—47.

⁷⁷ Prim. kan. 48—58.

⁷⁸ Statut JŠK določa: »Consilio permanenti competit Conferentiae Episcoporum decisiones exsequi, nempe: operum continuationi consulere, rerum in Plenariis Conventibus agendarum libellum ordinarie conficere eorumque decisiones ad actum deducere« (art. 23).

»Consilium permanens agit quoties iusta causa postulat, saltem semel in anno« (art. 25).

Prim. tudi *Statut CEI*, art. 22, ki navaja še druge primere.

⁷⁹ Viri: ES, I, 41, §5. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 50; 1977, 250; 1980, 270; 1982, 195—196.

⁸⁰ Prim. kan. 451.

⁸¹ Prim. kan. 457.

⁸² Statut JŠK določa: »Constat Secretario generali ad quinque annos a Conventu plenario inter episcopos vel sacerdotes virtute et ingenio praecellentes electo, qui praest Secretariatu generali in quo officia et munera distribuit, invigilatisque moderatur et Secretario adiuncto ad quinque annos electo et ex administratorum sufficienti numero« (art. 31).

⁸³ Viri: Š 38, 5 (kjer se pojavlja formula »praesertim viciniore« in opušča formula »diversarum nationum«). ES, I, 41, §4. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 50; 1977, 250; 1980, 270—271.

⁸⁴ Prim. tudi kan. 458, §2.

⁸⁵ Prim. *Annuario Pontificio*, 1988.

⁸⁶ Prim. Statut JŠK, čl. 26.

⁸⁷ Prim. kan. 447.

⁸⁸ Prim. kan. 448, §2.

⁸⁹ Prim. Sporočila 6/1983, 86—87.

Jože Krašovec

Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje

Vrednotenje odpuščanja je v vsaki človeški družbi odvisno od pogledov na kazen. V kozmoloških nazorih odpuščanje sploh ne pride do veljave, ker predpostavlja naravno vzročno zvezo med krivdo in kaznijo.¹ S podobnimi mejami se srečujejo racionalistični pristopi v filozofiji in pravu, ker kazen enačijo z načelom retributivne pravičnosti.² Usmiljenje in odpuščanje dobita svoje pravo mesto le v nazorih, ki poleg splošnih naravnih zakonov in racionalne logike upoštevajo tudi osebnostne značilnosti človeka in Boga. Sveto pismo je doseglo svoj višek v usmiljenju, odpuščanju in spravi, ker priča o zavezi, tj. o zakonski zvezi med božjo in človeškimi osebami.

Razumljivo torej, da hebrejska personalistična religija pomeni nemajhen izziv za racionalno logiko filozofskih sistemov. Konflikt med obema pristopoma daje povod za naslednja vprašanja: So razlogi srca onkraj razlogov razuma ali v nasprotju z njimi? Obstajajo poleg čiste racionalnosti še kakšni drugi legitimni pristopi k vprašanju dopustnosti in razlogov za odpuščanje? Veljajo božja merila za človeka le metaforično ali v pravem analognem smislu? Na ta vprašanja filozofi različno odgovarjajo. Presenetljivo je, da so doslej le redki filozofi izrecno obravnavali pojem usmiljenja in odpuščanja. Načrtno razpravljane o tem se je v filozofiji razmahnilo šele v novejšem času, in sicer skoraj izključno na angleškem jezikovnem področju.³

1. Opredelitev odpuščanja in sorodnih pojmov

Vrednotenje odpuščanja in sorodnih pojmov je odvisno od razumevanja pojma pravičnosti na splošno in posebej retributivne pravičnosti. To je razvidno že iz vprašanj, ki so v ospredju razpravljanja o odpuščanju in usmiljenju: Sta odpuščanje in usmiljenje načelno možna in dopustna? Se skladata z načelom pravičnosti ali sta v nasprotju z njim? Sta v danih okoliščinah obvezna ali zadeva svobodne naklonjenosti? Najbolj kontroverzna je vprašanje, ali je odpuščanje obvezno, kadarkoli je upravičeno. Do istega sklepa prihajajo zagovorniki utilitarizma. Po njihovem mnenju je kriterij kazni in odpuščanja javna blaginja; slabo dejanje je treba kaznovati ali odpustiti, če v danih okoliščinah eno ali drugo narekuje dobro družbe.

Sklepe, ki jih narekujeta »legalna« pravičnost in utilitarizem, je mogoče preseči le z bolj ustreznim izhodiščem. Nove možnosti se odpirajo z revizijo pojma pravičnosti v luči osebnostnih človeških in božjih danosti. Pojem

pravičnosti ima dejansko v vsakem jeziku širok pomen. Označuje ne samo t. i. legalni (retributivni) ali socialni, temveč tudi personalni vidik medčloveških odnosov ali odnosov med ljudmi in Bogom, človeka in Boga kot osebo pa določajo bolj notranji kakor zunanji kriteriji pravičnosti.⁴ Upoštevanje presežnih danosti oseb pomeni, da sta tako kazen kakor odpuščanje izrazito moralno vprašanje. S tem se bistveno spremeni razmerje med svobodo in nujnostjo, kajti nikakor ni nujno, da se formalni kriteriji pravičnosti ujemajo z imperativi osebnostnih danosti. Če veljata kazen ali odpuščanje v luči formalnih kriterijev pravičnosti kot dolžnost, morda osebnostne danosti zahtevajo, da razumemo kazen le kot pravico; lahko pa je tudi obratno. Razlog je v tem, da formalni kriteriji ne morejo izčrpati vseh razlogov osebnostnih danosti kakšne osebe v razmerju do istih danosti druge osebe in do zunanjih okoliščin. Bistvo moralnih kriterijev za kazen in odpuščanje je postavka, da morajo tako za eno kakor za drugo obstajati razlogi pri tistem, ki je storil krivično dejanje. V luči »osebne« pravičnosti to pomeni, da mora biti hudodelec vreden odpuščanja.

Kritična presoja nazorov glede odpuščanja zahteva opredelitev tega pojma. Ker se pa odpuščanje pogosto uveljavlja v istih in podobnih okoliščinah kakor pojem usmiljenja in v marsičem kaže na isto ozadje, je umestno, da opredelimo tudi to.

Pojem usmiljenja uporabljajo v širšem smislu kakor pojem odpuščanja: prizanesljivost na sodišču, oprostitev, ki jo izreče uradna oseba, dobrotljiva skrb za ljudi, ki trpijo brez svoje krivde. Ta pojem predpostavlja razmerje podrejenosti, kajti usmiljenje naklanjajo močnejše ali višje osebe in avtoritete. V Svetem pismu je pojem usmiljenja izrednega pomena, ker vsestransko ustreza razmerju podrejenosti med Bogom in človekom in božji dobrohotnosti. Oba vidika prihajata posebno nazorno do veljave v Knjigi modrosti. V 12, 15—19 pisatelj slavi Boga z naslednjimi besedami:

»Vesoljstvu vladaš pravično, ker si pravičen in ker imaš za nezdržljivo s svojo močjo, da bi obsodil koga, ki ne zasluži kazni. Vir tvoje pravičnosti je namreč tvoja moč in prav tvoje vesoljno gospostvo dela, da vsem prizanašaš. Svojo moč namreč razkazuje tisti, v čigar nesporno oblast ljudje ne verjamejo. Tak celo tistim, ki so v strahu pred njim, očita predrznost. Ti pa si gospodar moči, zato sodiš milo in nas zelo prizanesljivo vodiš. Moč ti je namreč vedno pri rokah, kadarkoli hočeš. S takim ravnanjem si dal svojemu ljudstvu razumeti, da mora pravični biti prijatelj ljudi, in ker daješ po grehu čas za kesanje, hkrati vlivaš svojim otrokom veliko zaupanje.«

V nekaterih pogledih je pojmu usmiljenja podoben pojem pomilostitve, ki jo lahko dodelijo le osebe, ki imajo posebna pooblastila in vlogo: sodniki, kralji itd. Pomilostitev označuje opustitev oziroma spregled ali zmanjšanje kazni, ki jo zahteva določen zakon, če ga kdo prestopi.

Pojem odpuščanja je precej bolj določen in ima nekatere pomembne značilnosti. Prva je ta, da ta pojem v primerjavi s pojmom usmiljenja vedno predpostavlja krivično dejanje pri tistem, ki bi naj bil deležen odpuščanja: žalitev, krivico, hudodelstvo itd. Odpuščanje torej velja kot alternativa običajnim reakcijam na žalitev ali krivico: zamera, jeza, sovraštvo, kazen, povračilo, maščevanje.⁵ Druga značilnost je ta, da s pojmom odpuščanja označujemo razmerje na osebnostni ravni. Kot alternativa trajni zameri, sovraštvu in maščevalnosti odpuščanje torej omogoča premostitev odtujenosti

med osebami in obnovo pozitivnega medsebojnega razmerja. Odpuščanje torej ni vezano na določeno pravilo ali zakone, kakor npr. pomilostitev. Strogo vzeto, odpusti lahko le prizadeta oseba. Odpuščanje predpostavlja, da se oba, tako hudodelec kot prizadeti, zavedata žalitve in odgovornosti tistega, ki je storil krivico. Odpuščanje predpostavlja ne samo pripravljenost za odpuščanje, temveč tudi ustrezno dejanje. Ker se odpuščanje dogaja na medosebnostni ravni, kaže na enakost med partnerjema. V Svetem pismu prihaja odpuščanje tako močno do veljave, ker Bog s sklenitvijo zaveze stopa v neposreden osebni dialog s človekom in se mu kljub neskončni razdalji popolnoma približa kot osebni sogovornik.

Hebrejske besede, ki jih prevajamo s pojmom »odpuščanje« ali »usmiljenje«, same na sebi ne povedo veliko. Tudi zanje velja splošno semantično pravilo, da je vso širino in globino njihovega pomena mogoče razbrati šele iz sobesedila; v bistvu to pomeni, iz celotnega korpusa hebrejskega slovstva. Za pojem odpuščanja so v rabi trije koreni: *kpr*, *ns'*, *slh*. Koren *kpr* se uporablja v glavnem v Pielu in pomeni »pokriti«, koren *ns'* pomeni »dvigniti«, osnovni pomen korena *slh* ni gotov, prevajajo ga z besedo »odpustiti«. Grška ustreznica tem hebrejskim korenem je glagol *aphiemi*, ki pomeni »pošljem proč, odpustim, osvobodim«. Za pojem usmiljenja se v hebrejščini uporablja koren *rhm* v glagolski obliki v Pielu in množinski samostalniški obliki *rahamim*. Koren pomeni »ljubezen« »sočutje«, »usmiljenje«. Poudariti velja, da izhaja iz istega korena samostalnik *rehem* — »materino telo«. Hebrejski pojem usmiljenja označuje torej materinska čustva.

Če imamo pred očmi besedišče o odpuščanju v raznih starejših in novejših jezikih, lahko ugotovimo, da večinoma dobro nakazujejo osnovne značilnosti odpuščanja v negativnem in pozitivnem smislu. V negativnem smislu odpuščanje pomeni premagovanje negativnih čustev do storilca krivičnega dejanja. To je možno le, če prizadeta oseba nekako spregleda krivično dejanje. Šele potem lahko vidi krivičnika v bolj ugodni luči. Spregled pomeni spremembo sodbe o storilcu dejanja. V zadnji stopnji to pomeni spremembo srca do krivičnika. Sprememba srca pa končno omogoča spravo.⁶

2. Odpuščanje in usmiljenje v luči osebne pravičnosti

Kadar v vsakdanji govorici uporabljamo pojem pravičnosti, najbrž nimamo pred očmi predvsem zahteve legalne in socialne pravičnosti, ki po določenih načelih in pravilih nalaga dolžnosti, temveč morda še bolj osebna, tj. presežna merila pravičnosti. Osebna pravičnost pomeni krepost, ki vse obsega, tj. popolnost v najbolj pravem pomenu besede. Pravična oseba ravna dosledno v skladu z vzajemnostjo vseh načel in bivanjskih danosti. Njena sodba ali rzsodba glede žalitve, ki kliče po kazni, in glede morebitnih razlogov za odpuščanje in usmiljenje, se ne opira samo na žalitev, tudi ne samo na zunanji okvir okoliščin, temveč tudi na specifične, individualne danosti krivične osebe. Kdor upošteva te danosti, ni v nasprotju z načelom pravičnosti, temveč nasprotno; tako dosega višjo, morda največjo mero pravičnosti.⁷ Takšna pravičnost je odprta za odpuščanje. Zato je nujno, da uporabljamo pojem pravičnosti v najširšem (recimo v ljudskem ali literarnem) pomenu besede.

V zvezi z vprašanjem kazni in odpuščanja zahteva načelo osebne pravičnosti, da morajo obstajati razlogi za eno in drugo. Samovoljnost in pristranost sta v nasprotju z bistvom pojma pravičnosti. Iz tega sledi, da sta v zadnjem bistvu

tako kazen kakor odpuščanje dolžnost; celo mnogo bolj, kakor se morda zdi, kajti dolžnosti ne narekujejo formalna pravna merila ali družbeni interesi, temveč bistvo osebnih bitij. Dolžnost pomeni ontološko-eksistencialni imperativ pravične osebe, ki je naravnana na dobro. Dolžnost je tem večja, čim bolj popolna je oseba, ki sodi. Absolutno popolno spoznanje pomeni absolutno determinacijo za dobro, tj. zvestobo sodnikovemu lastnemu bistvu. V tem primeru je izključena možnost, da bi ljudje v enakih okoliščinah bili različno obsojeni. Če človek dobi vtis, da Bog med enako pravičnimi ene sprejema, druge zavrača, to gotovo pomeni nesporazum. Človek pač nikoli ne more zanesljivo poznati stopnje človeške pravičnosti in razlogov za določene božje odločitve.⁸

Ne more biti naključje, da v Svetem pismu Stare in Nove zaveze vseobséga-joča krepost, pravičnost (hebr. *sedaqah/sedeq*, gr. *dikaio syne*), v bistvu pomeni isto kakor milost ali dobrohotnost, to pa v organizmu zgodovine pomeni odrešitvska božja dejanja. Razumljivo torej, da pojem božje pravičnosti v nekaterih besedilih očitno pomeni božje usmiljenje.⁹ Kljub temu ne kaže enačiti milosti in dobrohotnosti z usmiljenjem. Pojma milosti in dobrohotnosti sta namreč najsplošnejši oznaki za primarno dobrotno naravnost božje osebe, usmiljenje pa je sekundarna manifestacija dobrohotnosti, ker je vezana na določene pogoje glede krivičnika in se lahko uveljavlja le, če obstajajo ustrezní razlogi.¹⁰ Božja milost in dobrohotnost sta sama na sebi brezpogojni božji lastnosti, medtem ko velja usmiljenje pogojno.¹¹

Razlikovanje med legalno, socialno in osebnó pravičnostjo pomeni, da nujno nastopijo nepremostljive težave povsod, kjer se pojem pravičnosti zoži zgolj na legalen ali socialen vidik. Pravičnost postane formalna kategorija čiste logike, ki povsod, kjer so razlogi za kazen, izključuje usmiljenje in odpuščanje. Takšen pristop tudi v Bogu ne vidi osebe, temveč abstraktno najvišje Bitje, ki deluje po načelih čiste logike. Ko obstajajo razlogi za kazen, ne more biti mesta za odpuščanje in usmiljenje; kazen in odpuščanje postaneta kontradiktorna pojma.¹² Glede takšnega pristopa je med teologi posebno značilen Anzelm. Anzelmovo izhodišče je pojem pravičnosti v strogem povračilnem smislu. Takšen pojem popolnoma ustreza njegovi čisti racionalnosti, toda z njim Anzelm prihaja v nasprotje s postavko o božjem usmiljenju, ki jo pozna iz Svetega pisma.¹³ Posebno usodna je zanj a priori domneva, da Bog pri podobnih moralnih okoliščinah nekatere prepušča pogubljenju, druge pa rešuje.¹⁴ Prese- netljivo je, ker mnogi razlagalci ne opazijo, da je Anzelmova aporija brezpred- metna, umetna konstrukcija, ker je njegovo izhodišče napačno.¹⁵

Slepa ulica, v katero vodi umetna Anzelmova konstrukcija, samo potrjuje prepričanje večine, da morajo za odpuščanje in usmiljenje obstajati določeni razlogi. Zato je v nadaljevanju treba ugotoviti, kateri pridejo v poštev. Uteme- ljena je domneva, da je razloge treba iskati že v zvezi z začetno sodbo o razlogih kazni. Takšna sodba lahko pokaže, da morda nekateri krivičniki zaslužijo usmi- ljenje brez predhodnega zadoščevanja za krivico.¹⁶ Začetna sodba glede more- bitnih razlogov za usmiljenje se lahko opira predvsem na dve načeli: prvič, krivič- nik ne sme prekomerno trpeti; drugič, tisti, ki imajo pravico, da krivičnika kaznu- jejo, pri tem ne smejo imeti prednosti.¹⁷

Poleg teh načel, ki zadevajo krivičnikove okoliščine, obstaja še vrsta drugih, bolj splošnih možnih razlogov za usmiljenje in odpuščanje. Nekateri so načelne, drugi moralne narave. V prvo kategorijo spadajo naslednji razlogi: temeljno človekovo dostojanstvo, temeljna človekova nepopolnost, zdravilni

učinki odpuščanja in usmiljenja. Razlogi moralne narave so naslednji: kesanje, zadosti trpljenja, ponižanje, lojalnost pred žalitvijo. Vsi ti razlogi so splošno sprejeti in predmet filozofskega razpravljanja, ker jih potrjuje tako splošni človeški čut kakor tudi zgodovinske izkušnje.

3. Načelni razlogi za odpuščanje in usmiljenje

Načelni razlogi so univerzalni, ker izhajajo iz strukture človeškega bitja v razmerju med krivdo, kaznijo in odpuščanjem oziroma usmiljenjem. Njihova skupna značilnost je v tem, da relativirajo tako dolžnost kakor tudi pravico do kaznovanja. Seveda se ti razlogi ne tičejo enako Boga in človeka, ko morata nastopati v vlogi sodnika. Temeljno človekovo dostojanstvo Boga obvezuje kot stvarnika, gospodarja in očeta, človeka pa kot enakega med enakimi. Temeljna človekova nepopolnost pomeni, da Bog ne more soditi človeka z absolutnimi merili svoje popolnosti, človeku pa izpodbija neomejeno pravico kaznovati po načelu temeljne enakosti glede krivičnosti. Ker je vsak človek v bistvu krivičen, potrebuje odpuščanje in usmiljenje, če sploh hoče dostojno preživeti. Izkušnje o zdraviteljskih učinkih odpuščanja in usmiljenja se zopet tičejo Boga in človeka. Načelno lahko oba naklanjata odpuščanje in usmiljenje kljub krivičnikovi nevednosti, če obstaja upanje, da bo takšna dobrota nagnila krivičnika k spreobrnjenju.

a) Temeljno človekovo dostojanstvo

Klasični kozmološki in evolucionistični nazori, ki so a priori ateistični, ne morejo zadovoljivo utemeljiti dostojanstva človeške osebe. Najslabša je človekova usoda, kadar se individualnost podreja kolektivističnim družbenim interesom. Nazor o človeku pa ima najbolj usodne posledice za vrednotenje odpuščanja in usmiljenja. Če človek ni nedotakljivo bitje in ne velja kot najvišja vrednota v svoji individualnosti in osebni dostojanstvu, je najbolj naravna reakcija na žalitev in krivična dejanja sovraštvo, ki hoče uničiti krivičnika. Neizbežno je t. i. moralno sovraštvo; sovraštvo ne meri le na žalitev ali krivico, temveč tudi, morda celo predvsem na storilca.

Odpuščanje in usmiljenje lahko veljata kot moralni vrline le v nazorih, ki upoštevajo presežen izvor, presežno jedro in presežen namen človeške osebe. Vera v izvor človeka in celotnega kozmosa od enega najvišjega Bitja pomeni ontološko-eksistencialno osnovo enakosti in nenadomestljive vrednosti vsakega človeka. Prav v tem se kažejo prednosti judovsko-krščanskega izročila pred vsemi drugimi nazori. Višek bibličnega razodetja je postavka, da je vse božje delo dobro, človek pa ustvarjen po božji podobi. V luči stvarjenja je mogoče trditi, da je božja ljubezen do človeka brezpogojna.¹⁸ Zlo, ki ga človek povzroča, ne more popolnoma zmaličiti njegovega temeljnega dostojanstva. Iz tega sledi spoznanje, da je vedno treba razlikovati med krivičnim dejanjem in krivičnikom in kljub odporu do zla priznavati »notranje« dostojanstvo tistega, ki počenja zlo. To načelo izvrstno prikazuje Avguštín, ko pravi, da Bog človeka hkrati ljubi in sovraži. Sovraži tisto, kar je njegovega, tj. greh, ljubi pa njega, ki ga je ustvaril po svoji podobi.¹⁹

Videz je, da starozavezne besede o sovraštvu do sovražnikov nasprotujejo razlikovanju med krivico in krivičnikom. Vendar takšnih besed ne kaže jemati dobesedno. Upoštevati je treba, da je hebrejski antropologiji tuj dualizem vseh

vrst, da je izražanje na splošno konkretno in antropomorfno, in da so pogosti čustveni izlivi. Kljub temu seveda velja, da izjave o sovraštvu kličejo po dopolnitvi, kakršno prinaša Kristusov Govor na gori: »Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste otroci svojega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,43—45). Kristus s tem priporočilom ne razveljavlja povračilnega načela. V ozadju sta vsaj dve ali tri postavke: temeljno človekovo dostojanstvo, pozitiven namen vseh ljudi, božja pravica do sodbe.²⁰

b) Temeljna človekova nepopolnost

Logično je, da Bog človeka, ki je vsestransko relativno bitje, ne more soditi po svojih absolutnih merilih. Kadar gre za sodbo nad človeško krivičnostjo in nezvestobo, človekova temeljna nepopolnost velja kot splošna olajševalna okoliščina. Odločilno je vprašanje, kakšna je bila ob krivičnem dejanju mera človekovega spoznanja in volje. Kadar je sodnik krivičnega dejanja človek, pa nujno prihaja do veljave tudi vprašanje, kakšne možnosti ima sodnik, da ustrezno presodi vse obremenjevalne in olajševalne okoliščine. Kadar človek osebno prizadet stoji pred krivičnikom, njegova sodba in čustva hočeš nočeš pridejo pod udar globinske zavesti o lastni nepopolnosti. Sklop ontološko-eksistencialnih danosti in raznih okoliščin lahko zelo omajajo prvi vtis, da imamo pravico do sovraštva in maščevanja. Kar se načelno zdi mogoče ali upravičeno, je dejansko lahko nemogoče ali neupravičeno.²¹ Obojestranska nepopolnost je morda najbolj očitien dokaz, da je moralno sovraštvo krivičnikov neupravičeno. Na to utemeljeno opozarja E. Kant v delu *Metafizične osnove nauka o vrlini*:

»... Če mi ljudje (kot je v etiki potrebno) razmišljamo v pravnem stanju, in sicer *po čistih zakonih razuma* (ne po meščanskih), nihče drug nima pravice, da nalaga kazen in maščuje žalitev, ki so jo prizadeli ljudje, kakor tisti, ki je tudi najvišji moralni zakonodajalec, in samo ta (namreč Bog) lahko reče: 'Moje je maščevanje; jaz bom povrnil.' Dolžnost kreposti torej ni samo to, da sami, zgolj iz maščevanja, na sovražnost drugih ne odgovarjamo s sovraštvom, temveč celo, da niti ne kličemo sodnika vesolja k maščevanju; delno zato, ker ima človek dovolj opraviti s svojo lastno krivdo, da sam zelo potrebuje prizanesljivost, delno in sicer predvsem zato, ker nobena kazen, pa naj jo naloži kdorkoli, ne sme izvirati iz sovraštva. Zaradi tega je *spravljivost (placabilitas)* človekova dolžnost; vendar s tem ne kaže zamenjavati *blage potpežljivosti spričo žalitve (mitis iniuriarum patientia)* kot odpovedi nad trdim (*rigorosa*) sredstvom, da se prepreči nadaljnja žalitev; kajti to bi pomenilo metanje lastne pravice pod nogo drugih in kršitev človekove dolžnosti do samega sebe.«²²

Obojestranska nepopolnost nas postavlja pred vprašanje, ali dovolj poznamo krivičnikove danosti in okoliščine, da bi ga smeli sovražiti in neusmiljeno kaznovati. Noben formalen zakon ne more biti zadostno merilo, kadar gre za sodbo dejanj, ki jih stori človek. Obremenilne ali olajševalne okoliščine se namreč ne tičejo samo dejanja, temveč tudi, največkrat celo predvsem razlogov in namenov srca. Sodnik ali prizadeta oseba pa stoji tudi pred drugim pomembnim vprašanjem: Ali je človek dovolj čist, da bi smel sovražiti in soditi?

Če užaljena oseba ne upošteva tega vprašanja, je zavračanje odpuščanja lahko dokaz, da je njegova moralna zadolženost morda celo večja kakor tistega, ki ga je prizadel. Človek, ki sodi druge v domnevi, da je sam pravičen, se postavlja za nespornega rabsodnika in hoče igrati vlogo Boga. Proti takšnemu ravnanju se dviga nemi glas trpečega služabnika v Izaijevi knjigi (Iz 52,13—53,12) ali Pavla, ki pravi: »Ne obračunavajte na svojo roko, predragi, ampak prepuščajte obračun božji jezi, saj je pisano: 'Meni gre maščevanje, jaz bom povrnil,' pravi Gospod« (Rim 12,19). Zelo nazoren je Kristusov nauk pismoukom in farizejem, ko ga izzivajo z vlogo sodnika nad prešuštnico: »Kdor izmed vas je brez greha, naj prvi vrže kamen vanjo« (Jan 8,7). Zavest, da samo Bog lahko pravično sodi, ker samo on pozna srca ljudi in ustrezno določa kazen v pravem razmerju do moralnega zla, je Kanta tako prevzelo, da pri njem igra osrednjo vlogo v znamenitem »moralnem dokazu« za božje bivanje.²³

Načelo in dejanska nemožnost, da bi človek ustrezno sodil krivična dejanja, ima daljnosežne posledice tudi za učinke povračilne kazni. S povračilnimi ukrepi ni mogoče doseči ustrezne poravnave za krivično dejanje. V razmerju do krivičnika je kazen lahko premajhna ali prevelika, škode večkrat ni mogoče poravnati, sami povračilni ukrepi pa lahko preveč stanejo prizadeto osebo. Če prizadeti za vsako ceno vztraja pri maščevanju, ga to lahko celo uniči. Šele glede na vse vidike razmerja med kaznijo in odpuščanjem dobi ideal odpuščanja svojo pravo utemeljitev in težo. Pripravljenost odpustiti najbolj ustreza osnovnemu človekovemu dostojanstvu in velja konec koncev kot razpoznaven znak človekove veličine.²⁴

c) Zdravilni učinki odpuščanja in usmiljenja

Izkušnje kažejo, da vztrajanje v sovraštvu in odklanjanje odpuščanja človeka maliči in ga postopoma morda popolnoma razosebi. Naraven čut pove, da človeka, ki vztrajno zavrača odpuščanje, ni mogoče spoštovati. Po drugi strani je mogoče izkustveno ugotavljati, da velikodušno odpuščanje deluje zdravilno tako za krivičnika kakor tudi za prizadetega. Izkušnje obeh vrst samo potrjujejo pravilnost prvinskega občutja, da je krivičniku treba odpustiti vselej, kadar obstajajo za to jasni načelni ali moralni razlogi. Vsiljuje se pa vprašanje, ali ni odpuščanje priporočljivo tudi takrat, kadar zanj ni razlogov, ko npr. krivičnik ne kaže kesanja.²⁵ Očitno odpuščanje v takšnih primerih ni v skladu z vsemi od treh osnovnih postavk za odpuščanje: spoštovanje do samega sebe, spoštovanje do storilca dejanja in skladnost s pravili moralnosti.²⁶ Lahko splošne izkušnje o zdravilnosti odpuščanja in usmiljenja v določenem primeru odtehtajo kakšno teh postavk?

Prvo osnovo za odgovor na to vprašanje nudi načelo o vzgojni vlogi kazni. To načelo pomeni, da kazen ne more biti nujna, če obstaja utemeljeno upanje, da se namen, na katerega meri kazen, lahko doseže po drugi poti, npr. z zdravilno močjo odpuščanja. Potemtakem je vse odvisno od presoje prizadetega, ki ima pravico, da odpusti ali ne. Da bo odpuščanje na krivičnika res delovalo zdravilno, je zadeva upanja, ne gotovosti. Odpuščanje brez ustreznih moralnih razlogov je v bistvu osnovano na upanju, morda na »upanju proti upanju«. Upanje, ki ga človek stavi na krivično osebo, pomeni namreč večje ali manjše tveganje. Krivičnik lahko odpuščanje tudi odkloni ali zelo zlorabi. Za človeka lahko pomeni takšno tveganje določeno ogroženost. Zato je razumljivo, da je tveganje avtomatično vključeno v razmislek o umestnosti oziroma neumestnosti odpuš-

čanja. Pri tem ne kaže prezreti, da je pravzaprav vsako odpuščanje ali sprava tveganje, tudi če krivičnik spozna in priznava določeno krivico, ki jo je komu prizadel. V človeku, ki je storil krivično dejanje, je utemeljeno videti nevarnost, da bi morda kaj podobnega ponovno storil.

Vprašanje morebitnega božjega odpuščanja brez ustreznih postavk pri krivičniku je treba reševati v zvezi z ugotavljanjem, da ni pred Bogom nihče dovolj pravičen in da ljudje kljub obžalovanju določenih žalitev vedno znova žalimo drug drugega in Boga; Bog torej vsakemu človeku stalno prizanaša in odpušča. Načelno je jasno, da je božjega usmiljenja konec le v primeru popolne zakrknjenosti. Vse dotlej pa velja, da je Bog usmiljen kljub človeški nevrednosti, saj je tudi iskrenost kesanja lahko vprašljiva.

4. Moralni razlogi za odpuščanje in usmiljenje

Načelni razlogi za odpuščanje in usmiljenje imajo bistveno večjo težo, če krivičnik s pozitivnimi dejanji dokaže, da je vreden prizanesljivosti. V vsakdanji ljudski govorici in v strokovni literaturi navajajo naslednja dejanja, kadar govorijo o moralnih pogojih za odpuščanje: kesanje, dobri motivi, zadostna mera trpljenja, ponižanje ali zadoščevanje, lojalnost pred žalitvijo.²⁷ Dokler se krivičnik identificira s krivičnim dejanjem, je težko odpustiti krivično dejanje. Upravičeno pričakujemo, da krivičnik prizna svojo krivičnost in se od nje distancira. Ko krivičnik to stori, je odpuščanje v skladu s tremi temeljnimi postavkami, tj. s spoštovanjem do samega sebe, s spoštovanjem do storilca krivičnega dejanja in s pravi moralnosti. Ko se krivičnik več ne povzdiguje, temveč se podredi načelu enakosti ali podrejenosti, skupaj s prizadetim obsoja krivično dejanje. S tem je zadoščeno pravilom moralnosti in končno prizadeti ter krivičnik lahko spoštujeta drug drugega. V razmerju do višje in najvišje stvarne avtoritete to pomeni, da se krivičnik podreja in s tem priznava stvarnost razmerja med seboj in višjo avtoriteto.

Kesanje je najbolj splošna postavka po krivičnem dejanju. To je najbolj naravna zahteva in pričakovanje tistih, ki so prizadeti. Resnično kesanje pomeni iskreno spremembo srca. Krivičnik, ki se pokesa, zavrača krivično dejanje, se postavi na stran prizadetega in išče spravo z njim. Resnično kesanje vedno velja kot zavračanje krivičnega namena in dejanja. Odpuščanje pa potemtakem velja kot »spregled« preteklega slabega namena, ker ga ni več; dejanje se morda še nadaljuje v neizbežnih posledicah.

Neredko se zgodi, da nas kdo užali z besedo ali dejanjem, čeprav pri tem ni imel slabega namena ali je bil morda celo prepričan, da nam dela uslugo. Takšen primer je paternalistično poseganje v pravice druge osebe. Če prizadeti lahko ugotovi, da v ozadju ni bilo slabega namena, ima zadosten moralen razlog, da odpusti.

Trpljenje, ki zadene človeka zaradi krivičnega dejanja, lahko nanj različno učinkuje. Nekateri se po udarcu, ki ga doživijo, zakrknjejo in vztrajajo pri krivičnem dejanju. Druge pa trpljenje omehča, da spoznajo svoje meje, se solidarizirajo z drugimi ljudmi ali priznajo nadrejenost in vzvišenost stvarno višjih avtoritet. V takšnih primerih je trpljenje odrešilno, ker krivičnika končno usposobi za kesanje. Potem ima prizadeti dvojen moralen razlog, da krivičniku odpusti. V Svetem pismu velja zagotovilo odpuščanja trepečemu ljudstvu, ko so vidni vsaj določeni znaki kesanja. Očitno je, da Drugi Izaija v takšnih okoliščinah vzlika:

»Govorite Jeruzalemu na srce in mu kličite, da je dokončana njegova tlaka, da je poravnana njegova krivda, ker je prejel iz roke Gospodove dvojno kazen za vse svoje grehe« (Iz 40,2). Zakrknjen trpin morda lahko prejme pomilostitev, ne more pa biti deležen odpuščanja, sprave in obljub čudovite prihodnosti.

Razpoznavni znak kesanja so lahko razna zunanja znamenja ponižanja. Religije poznajo obredna dejanja ponižanja, npr. javno spoved in spokorna dejanja. Podobna praksa prihaja do veljave tudi v civilnih družbah. Priznanje krivde in spokorna dejanja veljajo kot opravičilo, ki navadno vključuje prošnjo za odpuščanje.

Tehtanje moralnih razlogov za odpuščanje se končno lahko opira na lojalnost krivične osebe pred krivičnim dejanjem. Vrednost nekdanjega razmerja je lahko tako velika, da je žalitev ali poniževanje, ki je sledilo, ne more povsem zatemniti. To velja tem bolj, čim tesnejše je bilo razmerje med osebami. Odpuščanje seveda predpostavlja, da žalitev ne pomeni dokončnega odpada in torej obstaja upanje za kesanje in spokornost. V vrednotenju tega načela velja upoštevati Ezekielovo zatrjevanje, da je za sodbo nad človeškimi dejanji v zadnjem bistvu odločilen sedanjí trenutek. V 33,12 beremo: »Pravičnost pravičnega ga ne bo rešila na dan, ko se pregreši, in krivičnost krivičnega ga ne bo podrla na dan, ko se spreobrne od svoje krivičnosti. Pravični ne more ohraniti svojega življenja na dan, ko se pregreši« (prim. 18:20; 33,18—19).

Našteti moralni pogoji veljajo kot postavka, da je krivičnik oziroma domnevni krivičnik vreden odpuščanja. S tega stališča prava vrednost še ne pomeni obveznosti, da prizadeti odpusti. Krivičnik preprosto nima pravice do zaupanja, saj si ga je zapravil. To velja tem bolj, čim bolj vse medosebnostne odnose razumemo kot dar. S stališča teološke strukture stvarstva in človeškega bitja, ki je naravnano na višje cilje, na dopolnitev, se zdi logično, da je odpuščanje vendarle obvezno. Notranji zakon dobrohotnosti, človekova temeljna naravnost na dobro mu nalaga dolžnost, da odpusti. Če velja ta zakon za človeka le relativno glede na njegovo omejeno možnost spoznanja in delovanja, velja za Boga absolutno. Ta notranji zakon v Svetem pismu narekuje popolno gotovost božjega odpuščanja vselej, kadar se hudodelec kesa in se želi poboljšati. Božja obljuba velja kot načelo: Vsak, kdor se iskreno kesa, ima zagotovilo odpuščanja. Ne more biti torej naključje, da osnovni človeški čut narekuje odpuščanje, kadar so dani navedeni pogoji. Formalne pravice in svobode torej nikakor ne kaže enačiti z notranjimi, ontološko-eksistencialnimi merili pravičnosti.²⁸

Sklep

V filozofskem razpravljanju je najbolj bistveno vprašanje, ali je sploh mogoče racionalno utemeljiti odpuščanje in usmiljenje. Mnenja so različna, kakor so možni različni kriteriji racionalne razlage. Tisti, ki priznavajo le čisto racionalnost, presojajo odpuščanje in usmiljenje hočeš nočeš zgolj v luči retributivne pravičnosti. Enostranska metoda jih sili v ugotovitev, da obstaja med pojmom retributivne pravičnosti in usmiljenja nepremostljivo nasprotje.

Ugotovitve racionalne logike lahko omaje le bolj vsestranski pristop k resničnosti sveta in osebnih bitij. V luči vseh značilnosti v stvarnosti se čista racionalnost izkaže kot absolutizem. Preprosto dejstvo je, da človek sveta in medosebnih odnosov ne dojema samo s čisto logiko, temveč tudi z bolj globalnim čutom in intuicijo. Vsestranskost pristopa omogoča mnogoplastno izkustvo v dojema-

nju sveta in osebnostnih danosti. S tem se spremeni razmerje med zunanjim ali formalnim in notranjim ali ontološko-eksistencialnim zakonom. Odločilen je končno notranji zakon, ki je toliko bolj obvezen. Le notranji zakon razodeva ustrezno lestvico vrednot in stopnjo dolžnosti oziroma svobode.

Razloge za kazen lahko dajejo le omejena, ustvarjena bitja, zato načelo povračila ne more imeti absolutne veljave. Človekova relativnost je primaren razlog za odpuščanje in usmiljenje. Ljudje odpuščamo drug drugemu, ker je naša lastna pravičnost v osebnostnih razmerjih omejena. Bog odpušča zaradi naše nepopolnosti v luči višje popolnosti, za katero nas različno vzgaja. Osnovna razlika med človekom in Bogom je v tem, da vse, kar za človeka velja relativno, za Boga velja absolutno. V vsakem primeru pa morajo tako za kazen kakor za odpuščanje in usmiljenje obstajati razlogi. Iz tega sledi, da sta odpuščanje in usmiljenje po vsem svojem bistvu moralni kreposti. Zato nobena vrsta utilitarizma ne more dovolj ustrezati ontološko-eksistencialnim razlogom za ali proti odpuščanju in usmiljenju. Samo najvišje Bitje lahko sodi pravično, kar pomeni, da sta končno tako božja kazen kakor tudi odpuščanje in usmiljenje izraz absolutne božje pravičnosti. Ko ima Bog razloge za odpuščanje in usmiljenje, to pomeni, da ukrepa iz notranje nujnosti zvestobe svojemu lastnemu bistvu.

Povzetek: Jože Krašovec, Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje

Pričujoče predavanje osvetljuje univerzalne racionalne razloge za odpuščanje. Prva ugotovitev je, da niti kazni niti odpuščanja ni mogoče presojati zgolj s čisto racionalno logiko, ker je človek osebno bitje. Za izhodišče ne more služiti pojem stroge pravne pravičnosti; človekovi bivanjski strukturi ustreza le pojem osebne pravičnosti. Razlogi za odpuščanje so lahko načelni ali moralni. Načelni razlogi so univerzalni, ker izhajajo iz strukture človeškega bitja v razmerju med krivdo, kaznijo in odpuščanjem. Njihova skupna značilnost je v tem, da relativirajo tako dolžnost kakor tudi pravico do kaznovanja. Med načelne razloge lahko štejemo temeljno človekovo dostojanstvo, temeljno človekovo nepopolnost, zdravilne učinke odpuščanja. Temeljno človekovo dostojanstvo Boga obvezuje kot stvarnika, gospodarja in očeta, človeka pa kot enakega med enakimi. Temeljna človekova nepopolnost pomeni, da Bog ne more soditi človeka z absolutnimi merili svoje popolnosti, človeku pa izpodbija neomejeno pravico kaznovati po načelu temeljne enakosti glede krivičnosti. Izkušnje o zdravilnih učinkih odpuščanja lahko tako za Boga kakor za človeka pomenijo razlog za odpuščanje vselej, kadar obstaja upanje, da bo odpuščanje nagnilo krivičnika k spreobrnjenju. Med moralne razloge za odpuščanje štejemo kesanje, dobre motive, zadostno mero trpljenja, ponižanje ali zadoščevanje, lojalnost pred žalitvijo. Vsi ti razlogi morajo biti vidni na strani krivičnika. Načelni razlogi za odpuščanje imajo bistveno večjo težo, če krivičnik s pozitivnimi dejanji dokaže, da je vreden prizanesljivosti. Dokler se krivičnik identificira s krivičnim dejanjem, mu je težko odpustiti. Upravičeno pričakujemo, da krivičnik prizna svojo krivičnost in se od nje distancira. Ko krivičnik to stori, je odpuščanje v skladu s tremi temeljnimi postavkami, tj. s spoštovanjem do samega sebe, s spoštovanjem do storilca krivičnega dejanja in s pravi moralnosti.

Summary: Jože Krašovec, Philosophical-Theological Reasons for Forgiveness

The paper throws light on universal rational reasons for forgiveness. Its first finding is that neither punishment nor forgiveness can be judged by pure rational logics since man is a personal being. The concept of severe legal justice cannot serve as the starting point,

only the concept of personal justice is in accordance with human nature. The reasons for forgiveness can be based on principles or on morals. The reasons of principle are universal because they follow from the structure of the human being in relation between guilt, punishment and forgiveness. Their common characteristic is a qualification of the duty as well as of the right to punish. To the reasons of principle basic human dignity, basic human imperfection, and remedial effects of forgiveness can be counted. The basic human dignity obliges God as the Creator, Lord and Father and man as one among equals. The basic human imperfection means that God cannot judge man by the absolute standards of his own perfection and that man does not have an unlimited right to punish due to a basic equality in injustice. The experience of remedial effects of forgiveness can represent a reason for forgiveness for God as well as for man, whenever there seems to exist a possibility that forgiveness might make the offender change his ways. To the moral reasons for forgiveness repentance, good motives, a sufficient measure of suffering, mortification or atonement, and loyalty before the offence can be counted. All these reasons must be evident in the offender. The reasons of principle are essentially weightier if the offender shows himself worthy of forgiveness by his deeds. As long as he identifies himself with his offence, it is difficult to forgive him. It can rightfully be expected that the offender will confess his fault and dissociate himself from it. When he does so, the forgiveness is in accordance with the basic presuppositions, i.e. the respect for oneself, the respect for the offender and the moral rules.

¹ Prim. D. Aubriot, »Quelques réflexions sur le pardon en Grèce ancienne.« *Le pardon. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des Idées. Université de Picardie* (ed. M. Perrin; PTh 45; Paris: Beauchesne, 1987) 11—27.

² Prim. B. Rousset, »La possibilité philosophique du pardon. Spinoza, Kant, Hegel.« *Le pardon* (ed. M. Perrin), 183—96. Avtor zaključuje (str. 196): »Filozof ve, da mora kaznovati; ve tudi, da ne sme ostati slep pred opravičili in da je treba znati znova začeti, toda odpuščanje zahteva več kakor to. Prav to pa ni mogoče za tistega, ki hoče misliti, živeti in delovati racionalno, objektivno, z doslednostjo in strogostjo: filozof se ne maščuje, vendar ne more odpustiti.«

³ Prim. naslednje študije in pripombe: R. S. Downie, »Forgiveness«, *PhQ* 15 (1965) 128—34; R. J. O'Shaughnessy, »Forgiveness«, *Philosophy* 42 (1976) 336—52; A. Smart, »Mercy«, *Philosophy* 43 (1968) 345—59 — *Philosophy of Punishment* (ed. H. B. Acton; London: Macmillan, 1969) 212—27; Kleinig, »Mercy and Justice«, *Philosophy* 44 (1969) 341—42; H. R. T. Roberts, »Mercy«, *Philosophy* 46 (1971) 352—53; C. Card, »On Mercy«, *PhRev* 81 (1972) 182—207; A. Kolnai, »Forgiveness«, *PAS* 74 (1973—74) 91—108; W. K. Neblett, »Forgiveness and Ideals«, *Mind* 83 (1974) 269—75; H. J. N. Horsbrugh, »Forgiveness« *CJPh* 4 (1974) 269—82; M. Hughes, »Forgiveness«, *Analysis* 33 (1974—75) 113—17; A. C. Minas, »God and Forgiveness«, *PhQ* 25 (1975) 138—50; P. Twambley, »Mercy and Forgiveness«, *Analysis* 36 (1975—76) 84—90; D. Heyd, *Supererogation. Its status in ethical theory* (CSPH; Cambridge: Cambridge University Press, 1982), posebno str. 154—64: »Forgiveness, Mercy, and Pardon«; P. Lauritzen, »Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty?«, *Journal of Religious Ethics* 15 (1987) 141—54; J. G. Murphy and J. Hampton, *Forgiveness and mercy* (CSPHL; Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

⁴ J. G. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 174—77, v zvezi s pojmom usmiljenja razlikuje med »criminal law paradigm« in med »private law paradigm« in meni, da usmiljenje dopušča le druga paradigma. C. Card, »On Mercy«, *PhRev* 81 (1972) 182—207, pa razlikuje med »social justice« in »personal justice« (str. 189) in v luči »osebne pravičnosti« bolj ustrezno kakor Murphy presoja razmerje med pravičnostjo in usmiljenjem.

⁵ J. G. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 34, ob tej značilnosti opredeli razliko med odpuščanjem in usmiljenjem: »Odpušcanje vsebuje premagovanje določenih čustev (maščevalnost, sovraštvo), kadar ta niso primerna, medtem ko usmiljenje vsebuje

delovanje in določen način zaradi nekaterih čustev (ljubezen, sočutje).« J. Hampton v isti knjigi, str. 36—43, pravilno ugotavlja, da opredelitev odpuščanja ni zadovoljiva, kajti odpuščanje predpostavlja ne samo premostitev negativnih čustev, temveč tudi spremenjeno razmerje do hudodelca (wrongdoer), tj. spremembo srca v razmerju do njega. Na str. 158 pa podaja svojo definicijo obeh pojmov: »Medtem ko pomeni odpuščanje spremembo srca do hudodelca in izvira iz odločitve, da ga gledamo kot moralno spodobnega namesto slabega, pomeni usmiljenje odgoditev ali omiljenje kazni, ki bi sicer bila zaslužena kot povračilo, in to se naklanja iz usmiljenja in sočutja do hudodelca.«

⁶ Prim. J. Hampton, *Forgiveness and mercy*, 36—43.

⁷ Prim. C. Card, »On mercy«, *PhRev* 81 (1972) 191: »Ko v odločanju, kako ravnati s prestopnikom, (institucionalno) pravičnost blažimo z usmiljenjem, ne upoštevamo samo zadev v zvezi z njegovim prestopkom, temveč tudi dejstva, ki se tičejo njegovega značaja in trpljenja, to pa morda ne pride na dan, kadar gledamo zgolj na njegov prestop. Tako vzamemo na znanje širši vidik njegovih razmer kakor bi ga vzeli, če bi uveljavili naše začetno opravičilo za kaznovanje. Vendar to ne pomeni, da ravnamo brez načela ali popuščamo v tankovestnosti, kadar iščemo ustrezna dejstva, na katera se opirajo naše sodbe glede tistega primera.«

⁸ Prim. zgodbo o Kajnu in Abelu (1 Mz 4,1—16). Načelno je možno, da Bog iz čisto določenih razlogov ne sprejme Kajnov daritve ne glede na njegovo pravičnost. Takšen razlog je lahko npr. preizkušnja njegove pravičnosti. Toda Kajnov skrajno negativen odziv daje dovolj osnove za sklep, da je Bog Kajnu odrekel naklonjenost, ker Kajn ni bil dovolj pravičen.

⁹ Prim. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* (OBO 76; Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1988).

¹⁰ Na to med drugim opozarja C. Card, »On Mercy«, *PhRev* 81 (1972) 193—200: »Mercy and Benevolence«. Na str. 198 pravi: »Moralno zgrešeno je, če imamo usmiljenje do prestopnika za dobrohotnost in dvakrat zgrešeno je, če ga imamo kot za zadevo milosti... V vsakem primeru je tako, da usmiljenje moramo izkazati ali ga ne smemo. Toda obveznost, da izkažemo usmiljenje, se kaže le neposredno, če se sploh pokaže (če odmislimo druge obveznosti, ki so hkratne), v zvezi s pravilom, da je treba v podobnih primerih podobno ravnati. Ta obveznost še ne pomeni pravice do usmiljenja, temveč le pravico, da s tistim ne ravnamo pristransko.«

¹¹ Tu je treba poudariti, da božja milost in dobrohotnost lahko le sama na sebi veljata kot brezpogojni kvaliteti. Ker je vse stvarstvo, vse človekovo življenje skupaj z njegovo izpopolnitvijo božji dar, si človek vsega tega ne more zaslužiti. Vse to torej velja kot čisti božji dar. Ker pa človek dar lastnega življenja lahko zapravi, sta božja milost in dobrohotnost v razmerju do človeka vendarle pogojna. Ko ju zapravi, postane zadeva kazni ali usmiljenja.

¹² Prim. A. C. Minas, »God and Forgiveness«, *PhQ* 25 (1975) 138—50. Na začetku prispevka (str. 138) avtorica pravi: »Samo človeško bitje lahko odpusti — božansko bitje ne more.« Končuje ga pa z naslednjimi besedami (st. 150): Tako ne moremo brez logičnega in/ali moralnega absurda reči o popolnoma božanskem bitju, da odpušča v katerem od pomenov, ki sem jih lahko navedla za »odpustiti«. Ali je temu tako, ker je božje odpuščanje onkraj dogleda človeškega razumevanja, je drugo vprašanje, ki ne zadeva tega prispevka. Jaz sem samo poskušala pokazati, da je božje odpuščanje absurdno za človeško razumevanje, ali vsaj za moje.«

¹³ Gl. *Proslogion*, cap. X: »Sed et iustum est, ut malos punias. Quid namque iustius, quam ut boni bona et mali mala recipiunt? Quomodo ergo et iustum est ut malos punias, et iustum est ut malis parcas?... (gl. tudi cap. XI). Prim. Avguštin, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, lib. XXI, cap. III — PL XLII, 390: »Occultum est, altum est, inaccessibili secreto ab humana cogitatione seclusum est, quemadmodum Deus et damnat impium, et justificet impium.«

¹⁴ Gl. *Proslogion*, cap. XI: »...Nam id solum iustum est quod vis, et non iustum quod

non vis. Si ergo nascitur de iustitia tua misericordia tua, quia iustum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hos est forsitan, cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam...»

¹⁵ J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 174—81, poskuša razložiti Anzelmovo uganko s tem, da opozarja na njegov enostranski pojem pravičnosti. Kljub temu njegova razlaga ni povsem zadovoljiva, ker ostaja pri Anzelmovi neupravičeni domnevi, da Bog pri podobnih pogojih nekatere prepušča pogubi, drugih se pa usmili (prim. str. 180—81). Na str. 177 beremo: »Anzelm vidi paradoks v tem, da pripisujemo Bogu tako pravičnost kakor usmiljenje, ker najbrž vidi Boga kot nekaj analognega sodniku v primeru hododelstva — kot nekoga, ki mora uveljaviti določena pravila. Toda to gotovo ni edini model za Boga. Boga (vsaj po precej splošnem naziranju) ne vežejo neodvisna pravila obveznosti v razmerju do njegovih stvaritev. Njegovo usmiljenje torej imamo lahko za njegovo odločitev, iz ljubezni ali sočutja, da se odreče določenim pravicam, ki jih ima — ne da bi prekršil določene obveznosti, ki jih ima.«

¹⁶ Prim. C. Card, »On Mercy«, *PhRev* 81 (1972) 198: »Usmiljenje... je lahko oblika posebej zaslužene milosti, kakor je kazen lahko oblika socialne pravičnosti, ki je posebej zaslužena v določenih okoliščinah. V primerjavi s kaznijo in nagrado je usmiljenje zaslužno bolj na osnovi tega, kar je kdo pretrpel, in narave moralnega značaja tiste osebe, kakor na osnovi posamičnih del ali opustitev.«

¹⁷ Prim. C. Card, »On Mercy« *PhRev* 81 (1972) 184: Usmiljenje je prestopniku treba izkazati, ko je očitno, da bi sicer (1) v celoti gledano, moral trpeti neprimerno bolj zaradi svojih posebnih nesreč, kakor zasluži glede na svoj osnovni značaj, in (2) bi v tem pogledu bil na slabšem kakor tisti, ki hočejo imeti korist, ko uveljavljajo svojo pravico, da ga kaznujejo (ali da ga pustijo kaznovati). Kadar so zahteve tega načela izpolnjene, prestopnik zasluži usmiljenje. Čeprav zaslužiti ne pomeni dolžnosti, lahko predstavlja dovolj močan dejavnik, ki prevlada začetno sodbo za kaznovanje in ne dopušča razlikovanja med prestopniki, ne da bi prekršili pravilo pravičnosti.«

¹⁸ Prim. J. Hampton, *Forgiveness and mercy*, 161.

¹⁹ Gl. Sermo *XXLII*, caput IV: »...Oderat eos, quorum facies ignominia impleri cupiebat? Vide quemadmodum amat eos, quos vult quaerere nomen Domini. Amat tantum, an odit tantum? an et odit et amat? Imo et odit et amat. Odit tua, amat te. Quid est, Odit tua, amat te? Odit quod fecisti, amat quod fecit Deus. Quae sunt enim tua nisi peccata? Et quid es tu, nisi quod fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam?...« (PL *XXVIII*, 780). Nujnost razlikovanja med krivico in krivičnikom izvrstno utemeljuje J. Hampton, *Forgiveness and mercy*, 143—61.

²⁰ Prim. J. Hampton, *Forgiveness and mercy*, 151—53. Na str. 151 pravi avtorica: »Jezusovo nasprotovanje pravilu Ljubi svoje prijatelje; sovraži svoje sovražnike torej najbrž ni pomenilo nasprotovanje lex talionis ali načelom povračila, temveč moralnemu sovraštvu ljudi... Ali nismo dolžni imeti vero v spodobno jedro v notranjosti, tudi če gre za jedro, ki ga mi nikakor nismo sposobni videti?« Na str. 153 svoje razmišljanje dopolnjuje: »In ideja, da so nekateri ljudje morda onkraj odrešenja, je gotovo del tega religioznega izročila, četudi ni splošno priljubljeno. Jezusov opomin, da je treba ljubiti sovražnika, morda torej hoče le spodbujati k velikodušnosti v sodbi nad mnogimi, ne da bi jo zahteval v vsakem primeru.«

²¹ Prim. J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 96: »... Če se pokaže, da je določen odgovor načeloma upravičen, samo na sebi ne kaže, da je odgovor sploh kdaj dejansko upravičen, ko se upoštevajo vse ustrezne reči; kajti upravičiti načeloma pomeni upravičiti za čist in jasen primer, in vedno je možno, da na svetu nikoli ni čistega in jasnega primera — ali da mi nikoli nismo v položaju, ko bi lahko vedeli, ali smo pred takšnim primerom.«

²² Gl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 136—38.

²³ Prim. J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 104—10.

²⁵ Prim. J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 30: »Odpustiti moramo, da poboljšamo

krivičnika; tj. odpustiti moramo ne zato, ker se je krivičnik skesal, temveč zato, da naredimo korak, ki lahko vodi do kesanja s tem, da mu ga vsaj olajša.«

²⁶ Prim. J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 19: »Odpuščenje je sprejemljivo samo v primerih, kadar se sklada s samospoštovanjem, s spoštovanjem za druge kot odgovorne za moralno dejanje, in z zvestobo do pravil moralnosti.« (Prim. tudi str. 30—21).

²⁷ Prim. J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 24—30.

²⁸ Prim. J. Murphy, *Forgiveness and mercy*, 29: »... Če je odpuščanje krepost, potem mora biti tako, da moje odpuščanje včasih ni samo dopustno, temveč da moram odpustiti in me lahko upravičeno kritizirajo, če tega ne storim. Morda nima nihče pravice do odpuščanja (nalaganje drugim popolno dolžnost, da mu odpustijo), toda odpuščanje gotovo — če je krepost — mora biti kakor dobrotljivost vsaj v tem smislu: Prav tako kakor dobrotljivost zahteva, da včasih moram pomagati tistim, ki nimajo nobene pravice do moje pomoči, tako odpuščanje zahteva, da včasih moram odpustiti tistim, ki nimajo nobene pravice do mojega odpuščanja.«

U čemu je bit starozavjetne stvarnosti b^erît?

Teško da i jedan pojam kako Staroga tako i Novoga zavjeta ima značajniju teološku ulogu od pojma *b^erît/diathēkē*. Već i samo površno poznavanje Biblije ukazuje na tu činjeničnost. Pod tim pojmom označena su dva bitna dijela objave. Istina, jedan dio ima atribut »stari«, a drugi »novi«, ali je pojam uz koji su atributi prislonjeni jedan te isti. Upravo ta činjenica govori o nečemu zajedničkom, što je bitno a nazočno je u oba dijela. Zapravo stvarnost što se krije pod tim pojmom na poseban je način utkana i u prvi i u drugi dio objave. Sam pojam *b^erît* služi kao značajna veza između tih dvaju dijelova.

Usporedo s isticanjem važnosti pojma *b^erît*, valja upozoriti i na brojne poteškoće što se javljaju u svezi s pobližim određivanjem tog pojma. Izvorišta poteškoća su raznovrsna. Jedno od njih svakako je u pristupu stvarnosti označenoj kao *b^erît/diathēkē*, koji ide za nivelacijom razlika što postoje kao proizvod povijesnih okolnosti, vremenskog ili pak versko-teološkog određenja samoga pojma. Takav pristup vodio je pretjeranom teologiziranju, što se često temeljilo na unaprijed zadanim premisama. Drugi pristup, vjerojatno pod utjecajem spoznaje o različitim vidovima stvarnosti *b^erît*, uzima jedan od tih vidova i s tog gledišta promatra cjelokupnu stvarnost.

Naš će pristup biti drugačiji. Mi ćemo krenuti od spoznanje o raznovrsnoj uporabi pojma *b^erît* u starozavjetnoj objavi ispod kojega se krije bogatstvo same stvarnosti. Preko raznih očitovanja te stvarnosti pokušat ćemo, uvažavajući sporedne oznake, doći do onih bitnih, ne nastojeći pritom da bogatstvo cjelokupne stvarnosti svedemo na jedno slovo. U ovom radu bit će naglasak upravo na bogatstvu stvarnosti koju pojam *b^erît* pokušava više ili manje uspješno u raznim okolnostima i izraziti. Tim putem pokušat ćemo doći do onoga što bi na osnovi brojnih biblijskih iskustava bilo bitno za taj pojam.

1. Jedan pojam — bogatstvo stvarnosti

Etimološko podrijetlo pojma *b^erît* nije u potpunosti jasno. Dvojbe kruže oko tumačenja samoga korijena riječi u hebrejskom jezičnom okviru ili pak u jezicima susjednih naroda. Već takvo uopćeno postavljanje problema donosi niz različitih mogućnosti. Ukoliko se uzme kao polazište da je pojam *b^erît* etimološki došao isključivo iz područja jezika susjednih naroda, onda se nameće opravdano pitanje: ne znači li to da je on donio i određene sadržaje koji nužno određuju njegovu teološku primjenu u izraelskoj biblijskoj predaji.¹ Ipak je određivanje etimologije moguće svrstati u nekoliko smjerova.

a) *b^erīt*, imenica ženskoga roda izvedena od hebrejskoga glagola *brh* — *jesti, objedovati*. U tom bi smislu onda valjalo čitati tekstove 2 Sam 3,35; 12,17; 13,5—6.10; Ps 69,22; Lam 4,10). Pojam *b^erīt* bi se, dakle, odnosio na svečanu gozbu i na razne glazbene ceremonije. Prigovor na ovakvo etimološko izvodjenje pojma *b^erīt* opravdava se time što glagol *brh* nije uobičajeni glagol sa značenjem *jesti*.²

b) Drugi prijedlog ima polazište u poistovjećivanju hebrejskog pojma *b^erīt* s akadskim pojmom *b^erīt*, što je u akadskom prijedlog sa značenjem *medju, izmedju* i odgovarao bi opet hebrejskom pojmu *ben*. Istina je pak da se hebrejski prijedlog *ben* pojavljuje kadikad u sintagmi s pojmom *b^erīt*. Zastupnici ovakvog etimološkog tumačenja iznose mišljenje da je *b^erīt* bio najprije prijedlog, zatim prilog, a onda je postao imenica. Protiv ovakvog tumačenja postoji logičan prigovor. Ako *b^erīt* uistinu znači *ben — medju, izmedju*, zašto se onda na brojnim mjestima u Bibliji *b^erīt* pojavljuje zajedno s *ben*, ako oba pojma označavaju isto — *izmedju*?³

c) E. KUTSCH izvodi imenicu *b^erīt* od *brh II — tražiti, birati*; akadski ekvivalent je *barū — gledati*. Glagol se prema E. KUTSCHU⁴ kasnije razvio u pojmove kao »odredjenje« ili »učvršćivanje«. E. KUTSCH pokazuje očitost takve etimologije s pomoću glagola *hzh/hrwt — gledati* što bi bilo paralelno s pojmom *b^erīt* u Iz 28,15.18. Istina je da glagoli *hzh* i *r'h*, osim što imaju značenje *gledati, vidjeti*, u širem smislu dobivaju i značenje *izabrati, odrediti*. Medjutim, povezanost izmedju čina izbora, odredjenja i obvezivanja, što sve *b^erīt* implicira, nije neminovna ni očita.

d) Prema drugima, hebrejski pojam *b^erīt* dolazio bi od akadске riječi *birītu*, koja bi opet imala značenje *ukrotiti, čvrsto držati, sputati*. Takvo mišljenje potkrepljuje se akadskim i hetitskim pojmovima za ugovor.⁵ U tom smislu valjalo bi se onda čitati i tekst Ez 20,37 gdje se veli: *w^ehēbē'ti 'etkem b^emāsōret habb^erīt — »ja ću vas uvesti u spone saveza«.*

Ne postoji samo etimološka nejasnoća gledom na ovaj pojam nego je prisutna i semantička varijabilnost u pojedinim kontekstima, što je, dakako, utjecalo i na prevodjenje tog pojma na suvremene jezike.⁶ Takva diskusija postojala je i medju hrvatskim bibličarima.⁷ U pozadini prevodilačkih dvojbi nalazili su se različiti predmijevani sadržaji, što su stavljani pod sam pojam *b^erīt*. Postojala je osnovna nesigurnost u odredjivanju biblijsko-teološkog pojma: u čemu bi bila bit te stvarnosti označene kategorijom *b^erīt*?

Iz raznih konteksta i u Bibliji bjelodano je da *b^erīt* može biti često ljudska stvarnost izmedju dvojice ljudi ili dvaju naroda (1 Kr 5,26; Sam 23,18), ali da se može odnositi na božansko-ljudsku stvarnost (Post 15; Izl 19—24; Post 9,8—17). Nedvojbeno je da *b^erīt* na ljudskoj razini uključuje sasvim drugačije posljedice i da opet *b^erīt* na razini Bog — čovjek ima posebne implikacije koje počivaju na razlici dostojanstva partnera.

B^erīt se inače upotrebljava u SZ 287 puta i to u gramatičkom obliku jednine. Evo nekih statističkih pokazatelja:

Post i Phz.....	27 puta
I i 2 Kr.....	26
Jr.....	24
Još.....	22
Ez.....	18
Izl.....	13
Iz.....	12

Osobito je česta uporaba tog pojma u Petoknjižju, čak 82 puta. Statistički podaci ukazuju na činjenicu da prve knjige Biblije, te dvojica proroka iz kriznog razdoblja izraelske povijesti insistiraju na važnosti te kategorije. Ako je za početak odnosa između Jahve i pojedinaca, odnosno naroda bila važna uspostava stvarnosti *b^erīt* zbog zasnivanja njihove budućnosti, onda je u doba Jeremije i Ezekijela važna s razloga što je bila dovedena u pitanje upravo ta stvarnost ili je čak bila jednostrano uništena.

Unutar tog zadanog okvira — od uspostave stvarnosti *b^erīt* i njezinog jednostranog poništenja — sam pojam dolazi u raznim sintagmama što označavaju kako različite radnje tako i različito vrijeme nastanka pojedinog teksta. Najčešća je sintagma *kr̄t b^erīt* — *odsjeći savez* (Post 15,10,17). U predužanijsko vrijeme česta je sintagma *qwm (hif.) b^erīt* — *uspostaviti savez*, zatim *ntn b^erīt* — *dati savez* (19,12; 7,2); *sym b^erīt* — *postaviti savez* (2 Sam 23,5); *ngd (hif.) b^erīt* — *objaviti savez* (Pnz 4,13); *swh b^erīt (pi.)* — *narediti savez* (Phz 4,13); *bō b^erīt b^e* — *stupiti u savez s* (Jr 34,10); *‘md b^erīt* — *pristupiti u savez* (2 Ljet 34,32).

Opsluživanje saveza označava se glagolima *zkr b^erīt* — *sjetiti se saveza* (Post 9,15); *šmr b^erīt* — *očuvati savez* (Ez 17,14); *hzq (hi.) b^erīt* — *držati se saveza* (Iz 56,4).

Za povredu ili obezvređivanje stvarnosti *b^erīt* uzimaju se slijedeći glagoli: *hll (pi.) b^erīt* — *obeščastiti savez* (Ps 89,35); *pr̄r (hif.) b^erīt* — *prekršiti savez* (Su 2,1); *škh b^erīt* — *zaboraviti savez* (Pnz 4,31); *n'r b^erīt* — *napustiti savez* (Ps 98,40); *'br b^erīt* — *prekršiti savez* (Pnz 17,2).⁸

Osim semantičke postoji i tipološka razlika stvarnosti *b^erīt*. Drugačiji je tip *b^erīt* što je sklopljen između Boga i Abrahama u Post 15 u svojoj jahvističkoj verziji i varijacija istoga *b^erīt* u Post 17 u svećeničkoj predaji; drugačiji opet onaj tip sklopljen s Noom Post 9,1—17, a drugačiji onaj na Sinaju.⁹ Drugačiji je opet onaj *b^erīt* s Davidom i njegovim kraljevskom kućom 2 Sam 23,35; drugačiji je onaj kod Izaije ili Hošeja. Naime pojam je ostajao isti, ali je sadržaj stvarnosti raznolik i veoma bogat. Nemogućnost jednoznačnog obuhvaćanja te stvarnosti jednim pojmom, znak je prije ograničenosti tog pojma, ali još više i bogatstva same stvarnosti. Sve ukazuje na to kako je potrebno stvarnost *b^erīt* pokušavati obuhvatiti što je moguće s više gledišta i uvažavati što je moguće više njezinih vidova.

2. Hošejeva teologija *b^erīt* — pozitiv kroz negativ

Proročka poruka proroka Hošeja zanimljiva je za našu tematiku s nekoliko gledišta koja na ovome mjestu nije sva moguće i u potpunosti izložiti.¹⁰ Mi ćemo se poglavito osvrnuti na pogl. 1—3 u kojima je govor o proroku, njegovu braku i znakovitost tog odnosa za Jahvu i za Izrael.

Već sama kjaštička struktura, što ju je otkrio E. M. GOOD,¹¹ ukazuje na nezaobilaznu važnost elemenata koji u konačnici određuju odnos Jahve i naroda. Ta bi struktura izgledala ovako:

1,2—9—-----Hošejin brak-----3,1—5

2,1—3—-----djeca i njih. imena-----2,18—25

supruga = *narod*

2,4—17

Odmah se uočava da je središnjem članu data (2,4—17) velika važnost. Početak ove strukture ukazuje i na to da Jahve inicira akciju u obliku nevjerojatne zapovijedi. Uobičajeno je da inicijativa potječe od Jahve, ali sadržaj inicijative je potpuno nečuven. On se odnosi na prorokovu intimu u najužem smislu riječi (1,2):

lĕk-lah-l'ekā 'ēšet z^enūnīm w^eyaldē z^enūnīm
 kī—zānōh tizneh hā'āres mē'ahārē Yhvh

Uočljivo je na prvi pogled kako je u ovom niti pak cijelom retku četiri puta upotrijebljen glagol *znh* — *bludničiti* i on upravo stvara okvir za ozračje cjelokupne radnje u poglavljima 1—3, služeći kao negativ za isticanje Jahve kao pozitiva. »Idi — veli Jahve — uzmi sebi ženu bludnicu i imaj s njome bludničku djecu, jer se zemlja uistinu bludu odala, odmetnuvši se od Jahve«.

'ēšet z^enūnīm — *bludnica* i yaldē z^enūnīm — *bludnička djeca* predstavljaju aktere i posljedicu stvarnog dramatičnog stanja koje je onda uzročnim veznikom *ki* povezano sa zemljom i napokon dakako s Jahvom. Žena, zemlja — svi nose neizbrisivi pečat glagola *znh* (bludničiti). Ako se k tomu uzme oblik *zanoh* kao infinitiv apsolutni¹² s funkcijom pojačanja odredjenog glagolskog oblika, onda je jasno da činjeničnost »bludničenja« kao udaljavanja i izdaje Jahvine vjernosti biva intenzivirana na razinu izvjesne neosporivosti.

Postavljena zapovijed je izvršena: Prorok je uzeo bludnicu i s njome izrodio bludničku djecu. Imena djece su nadasve značajna za našu opciju, jer imaju neosporan simbolični smisao. Na odredjeni način imena izražavaju ili odnos naroda prema Bogu ili Božji odnos prema narodu.

Prvorodjenac se zove *Yizre'e'l*, što znači »Bog koji sije, oplodjuje«, ili pak naziv ravnice što se prostire između Galileje i Samarije. Na tom prostoru Izrael je izvršio brojna zlodjela: jedni se klanjaju Baalu, bogu vegetacije, plodnosti i atmosferskih padavina, a drugi su u njoj, poput Jehua, proljevali nedužnu krv. U tom imenu sadržana su zla i krivica što ih je počinio Izrael.

Drugo se ime odnosi na kćerku: *lō' ruhāmāh* — *Bez-smilovanja, Nemila*. U tom imenu sažeto je stanje u kojem se našao Izrael spram Boga. Istodobno u tom imenu je izražen i Božji odnos prema narodu. Razlog takvom stanju leži u činjenici da se Jahve »neće nastaviti smilovati kući Izraelovoj« (1,6b). A nedvojbeno je da bez Božjeg smilovanja Izrael ne može opstati. Upravo zbog toga ne može dalje egzistirati, jer je po Božjem smilovanju i ljubavi Izrael i postao narodom, dobio svoje ime i pronašao svoj životni prostor. Ovaj naziv posljedica je onog prethodnog imena i zlodjela koja su u njemu sadržana.

Treće ime je opet sin: *lō' 'ammī* — *Ne-narod-moj*. U tom su imena sažeta posljedice iz stanja što je orisano u prethodna dva imena. Narod koji je sebi izabrao Baala i narod koji čini zlodjela proljevajući nedužnu krv nije dostojan Jahvina smilovanja, a narod bez Jahvina smilovanja nije više Jahvin narod. I u ovom slučaju dano je obrazloženje za takav način i stav:

kī 'attem lō' 'ammī
 w^e'ānōkī lō' 'ehyeh lākem ('ēlōhēkem)
 »jer vi niste moj narod
 a ja nisam za vas (vaš Bog)« (1,8c).

Tko je imalo upućeniji u starozavjetne formulacije saveza, uočava odmah da je u takvom izričaju negirana zapravo formula saveza.¹³ To je postignuto dvostrukom negacijom *lō'* koja se nalazi u središtu izričaja. Rezultat zajedničke povijesti između Jahve i naroda, u kojoj je *b^erit* bio duhovno središte, bio je posve negativan.

Simbolika imena uokvirena je, kao što je istaknuto, u glagol *znh* — *bludničiti*.¹⁴ Što je, pak, značio taj naglašeni glagol? Iz daljnega teksta biva razvidno značenje imenovanog glagola (2,7). Naime, optužba na račun Izraela polazi prije svega od toga da Izrael *nije spoznao* — *yd^c* tko je stajao iza darova što ih je dotada obilno uživao. Radi se prije svega o darovima zemlje: »kruhu«, »piću«, »vuni«, »lanu« (2,7). Između darovatelja, darova i primatelja narušen je normalni odnos primanja. Taj je odnos označen kao pojav »nepoznavanja«. To je nadasve jasno iz retka 10:

w ^e hī' lō' yād ^e 'āh		nātattī lāh
	kī 'ānōkī	hīrbētī lāh
āsū		labbā'al

Razvidno je posvema da su sučeljeni »ja« ('ānōkī) darovatelja, koji je »dao« (nātattī) i k tomu još i »umnožio« (hīrbētī) darove i *naroda koji tu Božju akciju nije ni zamijetio*, a kamoli shvatio i iz toga formirao svoje konkretne stavove. Neshvaćanje i nepoznavanje je čak i intenzivirano onim drugim glagolom — umnožiti. Naime, najprije je riječ o prirodnim darovima koji ovise o normalnom prirodnom ritmu. Jahve se pobrinuo za taj prirodni ritam, ali on je učinio još i više: on je umnožio zlato i srebro — vrijednosti što ispadaju iz prirodnog ritma događanja. Time je, dakako, samo potencirana Jahvina briga i ljubav prema narodu. Jahvina logika ponašanja jest u tomu da uvijek daje više.

Izrael, međutim, *nije spoznao Jahvu* ni njegove darove kao konkretne izraze neprestane ljubavi, štoviše on je sebi od Jahvinih darova načinio baale (2,10). Ljudsko sljepilo nije ostalo samo na nemogućnosti spoznavanja i razaznavanja nego se u konačnici pretvorilo u akciju koja je značila negaciju ljubavi, koja je značila *potpunu nevjernost* toj ljubavi. U tomu je bit negativa u kojemu se očituje kao u svome kontrastu bit saveza.

Sam čin nepoznavanja Jahve orisan je poblize i u 4,1, gdje je zbog tog čina Izraelova situacija označena kritičnom. Izraelova egzistencija pred Bogom artikulirana je nedostatkom temeljnih vrijednosti bez kojih svaka egzistencija kako naroda tako i pojedinca biva dovedena u pitanje.

kī	'ēn	'ēmet		nema vjernosti	
w ^e	'ēn	hesed	bā'āres	nema ljubavi	u zemlji
w ^e	'ēn	da'at		nema spoznaje	
		'ēlohim		Boga	(4,1c).

Sve tri vrednote, što manjkaju u zemlji, sačinjavaju zapravo bit one stvarnosti što je označavamo kao b^erit. Vrhunac je upravo u spoznaji, jer — kao što je vidljivo i iz gornjeg strukturnog prikaza — pomanjkanje vjernosti i ljubavi kulminira

u nedostatku spoznanje.¹⁵ Jer, ako i postoje vjernost i ljubav, bez spoznaje one su krivo usmjerene i proizvode pogubne posljedice. Ispravna spoznanja uključuje činjenicu da vjernost i ljubav dolaze prije svega od Jahve i da je na njih potrebno odgovoriti. Ukoliko uzmanjka sposobnosti da se spozna kako one dolaze od Jahve, onda se i ljubav i vjernost vežu uz postvarene darove koji, bez povezanosti sa svojim darovateljem, predstavljaju idole. Tako je Jahvina Slava zamijenjena sramotom (4,7b). Konačno, negativne se posljedice umnožavaju i svoj vrhunac dosežu u tomu da se u Izraelu traži savjet od drveta (4,12). Vrijednost Izraela je time svedena na razinu ispod one na kojoj se nalazi drvo. Izrael se zapravo prostituirao podajući se svemu i svačemu. Opće ozračje »bluda« izraženo je riječima s korijenom glagola *znh* (4,12—15) koji se u nepuna četiri retka susreće 7 puta. Nepoznavanje Boga ima za posledicu kidanje vjernosti i pretvorbu ljubavi u njenu opreku — blud. U tom činu je bit i vrhunac nesreće i za pojedince i za Izrael u cjelini.

Posebna odgovornost za takvo stanje pridana je svećenicima (4,4.6.9; 5,1—7), koji su trebali biti na izvjestan način svijest naroda i odgajatelji za spoznaju, a oni ne samo da to nisu bili nego se k tomu »duh bluda« *-rūah z^enūnīm* (5,4b) u narodu, oni »Jahvu ne spoznaju« — *w^e'et-Yhvh lō' yādē'ū*. Očigledno je da najodgovorniji slojevi u Izraelu ne samo da ne spoznaju u čemu je bit odnosa između Jahve i naroda, nego još gore: svojim stavovima i neznanjem onemogućuju i drugima da to vide.¹⁶

Idololatrija na kulturnom području ne ostaje izolirana nego se proširuje sa svojim opasnim posljedicama i na politički prostor, u kojem se Izrael poput bludnice izručuje drugima i traži svoja savezništva na strani. Za to su opet krivi kraljevi protiv kojih su upućene opore riječi: »kraljeve su postavljali bez mene — veli Jahve — knezove birali bez znanja mojega« (8,4). *Rūah z^enūnīm* je zahvatio cjelokupno područje Izraela: i kraljeve i svećenike i narod i prodro u sve segmente društvenog, političkog i vjerskog života sapinjući narod da izvan i iznad toga vide sebe i svoju budućnost.

Hošejini sudovi nisu ni u kom slučaju bili arbitrarni, niti pak ideologizirani, jer je ovaj prorok najveći dio svojih dokaza protiv Izraela crpio iz kritičkog osvrtu na Izraelovu povijest. Njegova teološka poruka nosi povijesno-spasiteljsko ozračje. Jahve je Izraelov Bog još »iz Egipta« (12,10; 13,4); on ga je vodio preko sluge svoga Mojsija (12,4). Jahve je ljubio Izrael još dok je bio dijete (11,1). On je učio »hodati Efrajima« (11,3) držeći ga za ruke kao što to rade otac ili majka; Jahve se saginjao nad njega i davao mu jesti (11,4); na kraju svih krajeva on ih je privlačio »konopcima ljubavi« — *ba'ābōtōt 'ahābāh*.

Pa ipak, Jahve na kraju mora konstatirati: »što sam ih više zvao sve su dalje od mene odlazili« (11,2). Rezultat svih tih nastojanja bio je porazan kao što je to i prije bilo ustanovljeno: »nisu spoznavali da sam se je za njih brinuo« — *lo'ya-de'ū ki repa'tim* (11,3), oni su »baalima žrtvovali, kadili kumirima« (11,2).

Sva sadašnja povijest Izraela s Jahvom bila je s jedne strane povijest Jahvine ljubavi spram naroda i nevjernosti naroda spram Jahve, s druge strane. Proizvod takvog odnosa i ponašanja naroda bili su idoli kao materijalizacija dara.

Isticanje značenja prošlosti i Jahvine zauzetosti u njoj služili su Hošeju da sve to kontrastira sadašnjosti. Jahvinu vjernost u prošlosti sve do sadašnjih dana

pratila je nevjernost i izdaja sa strane naroda i njegovih najodgovornijih predstavnika. Takav stav nevjernosti i izdaje Hošej naziva »bludom« u najširem smislu riječi.¹⁷

Medjutim, Jahve neće ostati ravnodušan na sve to kao što ne može ostati ravnodušan onaj koji istinski ljubi spram ljubljene osobe. Jahve će stupiti u borbu ne samo sa svojim protivnicima, nego ponajviše sa samim sobom. Prorok vidi kako se u Jahvinu srcu vodi borba između srdžbe i ljubavi i u toj borbi pobjedjuje ljubav (11,7—8).

Upravo ovakvo iskustvo i spoznaja unutar Jahvina srca otvaraju nove mogućnosti nove budućnosti koja je opisana u 2,18—25, gdje se govori izričito o stvarnosti *b^erīt* kao o novoj određenoj budućnosti. Ta je budućnost određena uobičajenom sintagmom *bayyôm hahû* — *u onaj dan*. Taj je dan ostavljen slobodnoj Jahvinoj spasiteljskoj volji. U toj određenoj budućnosti Jahve će odsjeći savez s njima:

w^ekārātī lākem b^erīt

I u toj sintagmi je posve jasno da Jahve izvodi akciju (w^ekārātī), da je ta akcija *b^erīt* i da je drugi partner narod, ali ne samo narod. *b^erīt* sada obuhvaća cijeli spektar stvarnosti: zemaljsku razinu sa svim životinjama, nebesku razinu s pticama.

Poslije proklamacije samoga čina sklapanja saveza slijedi Božja akcija što ima negativan predznak a pozitivan rezultat. Riječ je o istrebljenju iz zemlje luka, mača i boja (2,20). Jahve će doista iskorijeniti sve ono negativno što optećuje život; on će jednostavno očistiti zrak da bi se moglo dalje živjeti.

Istom nakon te akcije slijedi nova s pozitivnim znakom i s pozitivnim rezultima. Radi se o uspostavljanju novih odnosa i nove stvarnosti u okviru četiriju glagola:

'sr = zaručiti	yd' = spoznati		'nh = odgovoriti	
			'mr = reći	
'et-Yhvh	'sr yd'	lī	l'e'ōlām	
		'nh	b ^e sedeq	ūb ^e mišpat
		'mr	li	b ^e 'ēmūnāh
Rezultat:	w ^e rihamtī	'et	lō'	ruhāmāh
Uspostava dijaloga:	w ^e 'āmartī	l'e'lō'	—	'ammī-attah
	w ^e hū	y'ōmar		'ēlōhāy

Sami čin zaručivanja izražen trostruko glagolom *'sr* — *zaručiti* uz kojega oblike je prislonjena osobna zamjenica *bebe* — *sebi* događa se upravo u novim vrijednostima koje su bile uništene: pravdi, pravu, ljubavi, vjernosti. Istom tada Izrael — zaručnica spoznat će Jahvu. Ukoliko je Izrael ranije bio onemogućen da zbog pomanjkanja tih vrijednosti spozna Jahvu, sada kad su te vrijednosti ponovo uspostavljene, spoznaja se odvija bez poteškoća. Poslije

toga slijedi novi odnos sveopćeg dijaloga izražen glagolima 'nh i 'mr.¹⁸ Jahve će se odazvati nebu, nebo će se odazvati zemlji, zemlja će se odazvati svojim usjevima, usjevi će se odazvati Yizreelu. Nakon tog procesa Jahve će zavoljeti Nemilu i Ne-narod. Između naroda i Jahve bit će uspostavljen trajan dijalog: narod će biti Jahvin narod, a Jahve Bog naroda.

Iz ovoga slijedi: da je *b^erīt*, što će ga Jahve u »onaj dan« odsjeći s Izraelom, s jedne strane iskorjenjivanje zla, a potom zaručničko približavanje Boga narodu. Njegova zaručnička ljubav bit će temelj novih odnosa odanosti i vjernosti između zaručnika i zaručnice. Rezultat te ljubavi jest činjenica daje *lō' ruhāmāh* — Bez-smilovanja, Nemila postala *ruhāmāh* — Mila i da će *lō' ammī* postati 'ammī (Ne-narod-moj postat će Narod-moj).

Ovdje, dakle, *b^erīt* nosi oznake intimne ljubavi i vjernosti koja otvara nove odnose između Jahve i naroda. Ti će odnosi počivati na pravdi, pravu, ljubavi, vjernosti i na trajnom ljubavnom dijalogu (4 X 'nh i 2 X 'mr).

3. Kidanje *b^erīt* i najava novoga

Liturgije obnavljanja *b^erīt* (Još 24; Pnz 5,2—3; 29,9—14) što su se prakticirale u Izraelu ukazuju bjelodano kako je Izrael bio svjestan mogućnosti slabljenja te stvarnosti, a kod proroka nalazimo potvrdu da je *b^erīt* bio raskinut voljom naroda (Jr 11,10; 14,21; 29,9; 31,32; 33,20.21; Ez 17,15.16.19). Upravo Jeremija i Ezekijel, upozoravajući na činjenicu raskidbe *b^erīt*, najavljuju istodobno i jedan novi drugačiji *b^erīt*. Najprije razmotrimo činjenicu raskidbe *b^erīt*, najavljuju istodobno i jedan novi drugačiji *b^erīt*. Najprije razmotrimo činjenicu raskidbe *b^erīt* a potom novi *b^erīt*.

Iz onoga što je dosada bilo rečeno bjelodano je da *b^erīt* uključuje s sjedne strane Jahvu a s druge narod. Jahvin odnos prema narodu imao je značajke spasi-telske djelatnosti i najavu još korjenitije Jahvine djelatnosti u budućnosti. Medjutim, narod je u prošlosti pokazivao nevjerovatnu ravnodušnost spram Jahve i njegovih darova ljubavi, štoviše on je te darove odbijao, ili ukoliko ih je primio, Izrael je te darove postvario. Tako postvarena ljubav prestala je biti za Izrael ljubav, jer ju je on htio upotrijebiti za svoje sebične planove. Izrael je Jahvinom ljubavlju postao narod; njegovom ljubavlju on je uveden u obećanu zemlju; njegovom ljubavlju Jeruzalem je postao mjestom Jahvine nazočnosti; njegovom ljubavlju Izrael je dobio kraljevstvo — u jednu riječ, po Jahvinoj ljubavi Izrael je dobio ime i identitet.

Medjutim, Izrael se slomio upravo na toj ljubavi, jer je nije znao primiti kao ljubav. Darovi ljubavi postali su postvareni i odvojeni od darovatelja. Umjesto da ukazuju na Darovatelja, darovi su postali zaprekama istinskog odnosa pravednosti, odanosti, vjernosti, zahvalnosti. Izrael je svojim stavom poremetio sustav istinskih vrijednosti: zemlja je postala većom vrednotom od onoga tko ju je obećao, darovao; hram i kult umjesto da budu mjestom susreta Boga i čovjeka postali su odvojene veličine koje su onemogućavale da se pridje Bogu; darovi prirode umjesto da budu znak dobrote njihova darovatelja postali su zasebne apsolutne vrijednosti — postali su bogovi.¹⁹ Tako se Izrael klanjao darovima umjesto Darovatelju; on je zamijenio Darovatelja s darovima. Darovi su tako postali idoli kojima se narod počeo klanjati. Idoli su postupno zauzeli mjesto između Jahve i naroda. Uostalom i nije bilo preostalo ništa drugo nego da se uklone, »razore« ti idoli u obliku zemlje, hrama, kulta, dinastije, nacije, kako bi Izrael bio sposoban ponovo za prvotnu ljubav.²⁰

Hošej taj čin označava kao ponovo vraćanje u pustinju (2,16), gdje će Jahve ponovo »njegovu progovoriti srcu«. Progovoaranje srcu, nova je Jahvina akcija koja nalazi odjeka i u prorocima što su došli poslije Hošejja. O tom nam činu Božjeg progovoaranja srcu naroda govore Jeremija i Ezekijel. Pritom se misli na *b^erīt hadāšāh* — novi savez (Jr 31,31) kod Jeremije.²¹ Na tom mjestu ponajprije se polazi od činjenice nove Jahvine spasiteljske akcije u narodu koju Jeremija označava kao *b^erīt hadāšāh*. Poslije toga u tekstu dolazi do razludžbe ovoga *b^erīt* od onoga što je bio sklopljen s njihovim ocima: novi će biti drugačiji. Bit novoga saveza bit će davanje upute (torah) u njihovo središte i upisivanje u njihovo srce. Posljedice tog čina bit će dalekosežne: Jahve će biti Bog naroda, a narod — Božji narod.

Činjenica

sklapanja saveza: w^ekāratī b^erīt hādāšāh

Razludžba s

obzirom na prethodni: lō' habb^erīt 'āšer kāratī 'abōtām

Bit novoga

b^erīt: nātattī 'et-tōrātī b^eqirbām

Posljedice: lākem l'e'ēlōhīm — w^ehemmāh lī l'e'am

Način: 'eslah la'āvōnām

Iz ovoga slijedi da je bit *b^erīt hādāšāh* da je on darovan (ntn). To novo davanje odnosi se na čovjekovo središte, na njegovo srce. Prijašnji savezi oslanjali su se na izvanjsku realnost: na zemlju, prirodni ritam, dinastiju, potomstvo, hram, kult, a sada sve to nije više u prvome planu nove Jahvine spasiteljske djelatnosti. Jahve je poduzeo akciju u korjenitoj obnovi čovjekova srca što će se dogoditi u poistovjećivanju Božje i čovjekove volje. Novi Božji pothvat značit će stvaranje novoga čovjeka. Novum se nalazi u sveopćem oproštenju što dolazi od Boga. Način na koji će se to oproštenje dogoditi nije u Starome zavjetu određen. Ezekijel govori o vadenju kamenog srca i stavljanju srca od mesa, ali ni taj metaforički pothvat nije pobliže određen (Ez 36,26—28). Osim toga, korjeniti zahvat događa se stavljanjem Božje riječi u čovjekovo srce. Pritom će Božja riječ izliječiti čovjekovo bolesno srce što je bilo postalo nesposobnim za ljubav. Novi Božji pothvat osposobit će čovjeka da spozna kako je ljubljeno biće i da bude sposoban da primi ljubav i da je daruje.

4. U čemu je bit stvarnosti b^erīt?

Nakon provedene analize stvarnosti *b^erīt* s različitih stajališta potrebno je na kraju ukazati na bitne odrednice stvarnosti na kojima ta stvarnost počiva.

a) *B^erīt* je stvarnost koja je uvijek inicirana slobodnom Božjom voljom i nije ničim uvjetovana. Jahve sklapa *b^erīt* s kim on hoće, kako on hoće i kad on hoće. Prema tomu, *b^erīt* znači uvijek i određeni izbor i odluku. Hebrejska sintagma *krt b^erīt* — odsjeći savez možda bi metaforično mogla ukazivati i na tu činjenicu. Ulazak Jahve u *b^erīt* s nekim značilo je njegovo odvajanje od mase, značilo je novo ime i novu egzistenciju. Uostalom, i život pokazuje da ljubav s jedne strane individualizira čovjeka i od njega čini osobu u pravome smislu, a s druge strane ona ga nužno povezuje s drugima. *B^erīt* znači za narod da narod s njime postaje narod koji ima svoje ime i dostojanstvo, što mu ne može nitko oduzeti,

a čovjek pojedinac postaje priznata veličina koja se ne smije ni pod koju cijenu razoriti. *b^erit* potvrđuje i narod i čovjeka kao vrijednosti koje neminovno valja cijeniti i prihvaćati kao takve pred Bogom.

b) Iz toga dalje slijedi da je *b^erit* okrenut prema drugome: narodu ili pojedincu. Prema tomu, *b^erit* označava zajednicu koja istina polazi od Jahve, ali je za nju neophodan i čovjek odnosno narod. Jahvina okrenutost prema čovjeku ili narodu dolazi uvijek do izražaja kad su oni u nevolji i kad trebaju njegovu pomoć. Ta se okrenutost konkretizira kao pomoć koja mijenja situaciju nabolje. Jahve se pokazuje kao onaj koji je u prošlosti spasavao bilo pojedince bilo cijeli narod »izvodjenjem« iz »kuće ropstva«. Za te njegove akcije prigodom sklapanja saveza upotrebljava se redovito glagol *ys'* — u svom hifilnom obliku što je zapravo *terminus technicus* za svaku vrst spasenja što dolazi od Boga. Jahve je onaj što izvodi, oslobadja.

Jahvina djelatnost vidljiva je i u sadašnjosti, ali će ona svoj pravi zamah postići u budućnosti. Iz budućnosti on će se pojaviti kao onaj koji će zasnovati *b^erit hadašah* — *novi savez*, kao novi oblik zajedništva, koji će počivati na *mišpat* — *pravo, sedeq* — *pravda* i *hesed* — *vjernost, ljubav*. Taj zahvat iz budućnosti pokazat će se kao novo stvaranje čovjeka iznutra, jer će se presudni događaj zbiti u čovjekovu srcu koje će biti »izliječeno« i osposobljeno za ljubav. Ali će prethodno Božja ljubav oprostiti i »zaboraviti« grijehe.

c) *b^erit* se odnosio na razna područja života: na zemlju, narod, čovječanstvo. No, *b^erit* se sve više primiče čovjeku i njegovu središtu tako da *leb* — *srce* postaje mjestom nove Božje objave, mjesto nove Božje riječi (*tōrah*). Bit *b^erit* pokazuje sve značajke *hesed* — *ljubavi, vjernosti*. To se odnosi ponajprije na Jahvu koji pati zbog nevjernosti naroda koji je tu ljubav odbacio i počeo se klanjati darovima kao idolima kojima je i narod i pojedinci mogao manipulirati. Narod nije shvatio da se ljubav ne smije postvariti i na taj način učiniti posjedom. Ljubav se ne može imati, jer kad god se misli da se ljubav ima, ona se gubi, jer izmiče iz čovjekovih ruku. Čovjek treba imati sposobno srce da darove ljubavi ne prima rukama nego srcem. Istom kad čovjek bude na darove ljubavi reagirao srcem kao uzvratnom ljubavi, onda se može govoriti o novome čovjeku i novome svijetu.

Zanimljivo je da Stari zavijet najavljuje Novi zavjet kao stavljanje Božje riječi ili upute (*tōrah*) u čovjekovo srce. Isus kao konačna Božja Riječ u pravom smislu uistinu je došla u čovjekovo srce i istodobno ušla u srce ljudske povijesti. Ona je značila ozdravljenje i čovjeka i ljudske povijesti iznutra. Odsada je Božja riječ neraskidivo povezana s čovjekovim središtem i sa središtem povijesti.

Bilješke

¹ Gotovo da je bilo prihvaćeno mišljenje kako je pojam *b^erit* došao iz hetitskog pravnog jezika. Na to su upućivali dokumenti što su potjecali iz kasnog brončanog doba (oko 1400—1200 god. pr. Kr.). Hetitski ugovori imali su određenu shemu, pa se na osnovi te sheme tražilo slične elemente u pojedinim oblicima *b^erit* u Izraelu (Još 24). Ta je shema izgledala ovako:

a) *Uvodni dio* koji je obično počinjao: »Ovo su riječi...« Pritom se navodilo ime kralja, njegovo rodoslovlje, njegove naslove. Prem tomu, ugovor je bio poruka kralja svome narodu.

b) *Povijesni dio*: opis »ja — ti« odnosa.

c) *Sklapanje saveza*: sadrži obveze na koje se vazal obvezuje prihvaćanjem ugovora.

d) *Objavlivanje ugovora* i njegovo pohranjivanje u svetište.

e) *Lista svjedoka*: brda, rijeke, izvori, mora, nebesa, zemlja, oblaci...

f) *Blagoslovi i prokletstva*: obdržavanje ugovora donosi blagoslov, a neizvršavanje prokletstvo.

g) *Zakletva* vazala koji preuzima ugovor.

Osobit zastupnik teze o preuzimanju hetitskog obrasca ugovora bio je G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955. Sažetak takodjer u: »Covenant«, u *IDB I*, Nashville 1962, 714-723. Njegovu tezu doveo je u pitanje D. J. McCARTY, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and Old Testament*, Roma 1963. Kritički prikaz obaju stajališta u: E. W. NICHOLSON, *Exodus and Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973, posebice 33—35.

² M. WEINFELD, *b^erit*, u: *TDOT 2*, (*Theological Dictionary of the Old Testament*, Ed. J. BOTERWECK and H. RINGGERN, prijev. s njem.), Michigan 1977, 253—279. Tu se nalazi pregled ovih mišljenja.

³ ISTI, *n. d.* 254.

⁴ E. KUTSCH, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten Bund im Alten Testament*, Berlin—New York 1973. ISTI, *b^erit* Verpflichtung, u: *THAT I*, München 1971, 341. ISTI, *Gesetz und Gnade. Probleme des alt. Bundesbegriffs*, u: *ZAW 79* (1967), 18—35.

⁵ Akadski pojam *riksu* i hetitski *išihul*. Oba pojma znače »lanac«. Zapravo ugovor je imao funkciju lanca za onoga tko je bio sudionik toga čina. Tu se radilo o namećanju određenih obveza. Usp. M. WEINFELD, *n. d.* 255.

⁶ Postoji više smjerova u prevodjenju tog pojma. U *prvi* spadaju oni koji taj pojam prevode s lat. pojmom »foedus«, njem. »Bund«, engl. »Covenant«, franc. »alliance«, tal. »alleanza«, hrvatski »savez«. Ovaj prijevod naglašava prava i dužnosti partnera u zajedničkoj povezanosti. U *drugi* smjer spadali bi oni koji bi *b^erit* prevodili s »odluka«, »odredba«, »uredba«. Zatim novi preokret dolazi s J. BEGRICHOM i A. JEPSEKOM koji ističu važnost dimenzije Jahvina samoobvezivanja, pristanka, obećanja.

⁷ Sedemdesetih godina i na hrvatskom jezičnom prostoru vodila se polemika oko prijevoda *b^erit*: savez ili zavjet? I. GOLUB, »Ideja 'saveza' u Konstituciji »Lumen gentium«, u: *BS 36*(1966), 380—389. J. FUČAK, »Zavjet ili savez?«, u: *BS 37*(1967), 357—379. L. J. RUPČIĆ, »Zavjet ili savez?«, u: *BS 38*(1968), 223—232. J. FUČAK, »Sklapam Savez s vama«, u: *Svesci 13*(1969), 34—47. B. DUDA, »Ideja Saveza u Svetome pismu«, u: *Upoznajmo Bibliju 11*(1960), 14—19.

⁸ Osnovni podaci nalaze se u: *THAT I*. 344—347. Vidi takodjer B. LUJČIĆ, »Teološka funkcija *b^erit* u izražavanju i oblikovanju odnosa između Jahve i naroda u starozavjetnim spisima«. Predavanje je održano na svećeničkom tjednu u Zagrebu u siječnu 1991.

⁹ Problem »sinajskog saveza« uključuje širi okvir diskusije što se stavlja u odnos sinajske predaje i one izlaska. Pitanje je važno: U kom odnosu stoje te dvije predaje? M. NOTH je formulirao tzv. pet tema koje određuje Petoknjžje. 1. tema izlaska, 2. tema putovanja kroz pustinju, 3. tema ulaska u obećanu zemlju, 4. tema sinajski savez, 5. tema obećanje patrijarsima. Prema M. Nothu te su predaje došle do nas sekundarnim razvojem. Naime, nekoć su te predaje bile samostalne i odijeljene, jer su ih prenosile pojedine skupine. Analizirajući pretpovijest M. Noth je dao središnje značenje predaji izlaska, jer bi ona bila *kristalizacija točka* cjelokupne kasnije predaje Petoknjžja. Ona je od prvih početaka bila općeizraelska predaja. M. Noth toj predaji pridodaje temu ulaska u Kanaan. Tim dvjema temama kasnije su nadodane druge: ona o obećanju patrijarsima i putovanju kroz pustinju. Prema M. Nothu sinajska predaja saveza zadnja je velika tema Petoknjžja koja je pridodana drugim temama. S povijesnog gledišta teško je odrediti, po M. Nothu, povijest i temelj sinajske predaje. On je ipak mišljenja da Jahve pripada izvorno Sinaju. Vjerojatno su mu se tu klanjala polunomadski plemena koja su živjela u okolici idući na hodočašće na Sinaj. Na nekom od tih hodočašća pojedina plemena ili pak klanovi doživjeli su objavu Boga, a onda su je kao takvu, kad su ušli u Kanaan, posredovali drugim plemenima. Ona je postala primjeran kontekst amfiktonije u Šehemu i sklapanju sveopćeg izraelskog saveza. M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948, te *Geschichte Israels*, Göttingen 1969.⁷ Diskusiju s Nothovim stavovima ali i sa stavovima drugih autora, koji su obradili ovu tematiku, prikazao je E. W. NICHOLSON, *Exodus, Sinai in History and Tradition*, Oxford 1973.

¹⁰ Tu poruku moguće je promatrati sa stajališta vjernosti — nevjernosti; sa stajališta Sina — Oca i sa stajališta isjelitelja i bolesnika. Cjelokupni proces ima jedan zajednički nazivnik: to je ljubav koja se očituje u raznim vidovima u odnosu prema Izraelu. U svakom od tih vidova u pozadini su uvijek Jahve i Izrael.

¹¹ E. M. GOOD, »The Composition of Hosea«, u: *Svensk Exegetik Arsbok 31*(1966), 21—63.

¹² P. JOÜON, *Grammaire de L'Hebreu biblique*, Rome 1965, 359. Takodjer: E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Stuttgart 1978, 117.

¹³ L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen — Vluyn 1969. U izvrsnoj studiji autor je analizirao »obrazac saveza« u koji ulaze elementi: Jahve — Bog naroda i narod — narod Božji. Kod Hošeja se upravo radi o negaciji oba ova elementa i to nevjernostvom naroda.

¹⁴ Glagol *znh* izvorno je značio neregularan spolni odnos između muškarca i žene. Kasnije glagol dobiva svoje teološko značenje u prenesenom smislu: odvratanje i udaljšavanje od Boga Jahve i

okretanje drugim bogovima. Kod Hošeja »bludnica« je Izrael; Kod Jeremije pak Judeja i Izrael (Jr 2,20; 3,1.6.8), a kod Ezekijela se bludništvo odnosi na pojedina kulturna svetišta. (Ez 16,16), dok se u dtr. teologiji glagol upotrebljavao u Hošejinom značenju (Pnz 31,16). J. KUHLWEIN, *znh huren*, u: *THAT I*, München 1975, 518—520.

¹⁵ »Spoznaja Jahve« — *Da-at 'elohim* važna je sintagma za razumijevanje poruke proroka Hošeja. H. W. WOLFF, »Wissen um Gott« bei Hosea als Urform von Theologie«, u: *EvTh* 12(1952/53), 533—554. ISTI, »Hoseas geistige Heimat«, u: *Gesammelte Studien zum Alten Testamen*, München 1973, 232—250. ISTI, »Jahve als Bundesvermittler«, u: *N. D.* 387—391.

¹⁶ W. SCHOTTROFF, *jd' erkennen*, u: *THAT I*. 682—701; G. J. BOTTERWECK, *yāda'* u: *Theological Dictionary of the Old Testament V*. (prijev. s njem. TWAT), Michigan 1986, 448—481.

¹⁷ Potrebno je svakako vidjeti i pojedine komentare koji razradjuju i analiziraju Hošejinu poruku. Na ovom mjestu može se navesti nekoliko važnih djela. H. W. WOLFF, *Dodekapropheten I. Hosea*, (BK XIV/1), Neukirchen — Vluyn 1976; J. L. MAYS, *Hosea*, London 1988; H. J. ZOBEL, »Prophet in Israel und Juda. Das Prophetenverständnis des Hosea und Amos«, u: *EvTh* 82(1985), 281—299. A. DEISSLER, *Zwölf Propheten. Hosea — Joel — Amos*, Würzburg 1981, 7—64. H. W. WOLFF, »Das wirk-same Wort. Hosea und die Heilung des Unverbesserlichen«, u: *Prophetische Alternativen. Entdec-kungen des Neuen im Alten Testament*, München 1982, 24—39. J. G. JANZEN, »Metaphor and Reality in Hosea 11«, u: *Semeia* 24(1982), 45—51. J. L. MAYS, »Response to Janzen: »Metaphor and Reality in Hosea 11«, u: *Semeia* 24(1982) 45—51.

H. UTZSCHNEIDER, *Hosea. Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institu-tion in der alttestamentlichen Prophetie*, Göttingen 1980. J. JEREMIAS, »Zur Eschatologie des Hoseabuches«, u: (Hrsg. J. JEREMIAS i dr.) *Die Botschaft und die Boten* (FS für H. W. Wolff), Neukirch-en — Vluyn 1981, 217—234. J. JEREMIAS, »Hosea, Hoseabuch«, u: *TRE* 15, 586—598.

¹⁸ L. A. SCHOKEL, J. L. SIKRE DIAZ, *I profeti*, Roma 1984, 971—1046.

¹⁹ B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, Zagreb 1985.

²⁰ U svezi s time valja upozoriti na vrijednost dviju knjiga: J. L. MARION, *L'idolo e la Distanza*, (prijev. s franc.) Milano 1979; ISTI, *Dio senza essere*, (prijev. s franc.), Milano 1987.

²¹ Diskusije o tekstu u Jr 31,31 u našem slučaju nisu toliko značajne. Ipak valja upozoriti na razna gledišta. Kratak sažetak tih diskusija nalazi se u: B. LUJIĆ, *n. d.* 131—134.

Pojem zvestobe v Stari zavezi

V velikem Villerjevem Slovarju duhovnosti, asktike in mistike, nauka in zgodovine stoji trditev, da je zvestoba v srcu krščanskega življenja. Vse versko življenje, vse moralno ravnanje, vsa duhovna drža tukaj na zemlji da se morejo razumeti kot zvestoba.¹ Misel bi mogli imeti za pretirano, saj isto lahko rečemo tudi za ljubezen, pravičnost, vero itd. Pričujoči pogled v biblično pojmovanje zvestobe bo skušal ugotoviti, ali in v kakšnem smislu zvestoba vendarle predstavlja enega od bistvenih temeljev človekovega življenja.

Naše duhovno življenje se začne svobodno razvijati, ko se nas resnično dotakne spoznanje, da naš obstoj, naša gotovost, naša prihodnost ne ležijo v naših rokah, temveč v Bogu. Ta resnica nas mora prežeti kot rešitev, morda takrat, ko se nam nekaj dragocenega izmika in se vprašamo: »Do kod še morem izgubiti?« V tem »do kod« se izraža osrednje vprašanje odnosa med Bogom in človekom: ali se morem rešiti sam, ali se moram pustiti odrešiti, in se po odgovoru nanj religije med seboj razlikujejo. Sveto pismo nam odgovarja, da je naša rešitev v Gospodu, od človeka pa zahteva vero: »Če ne verjamete, ne boste obstali« (Iz 7,9). Obstoj ne sledi kot plačilo za vero, temveč sta si identična. V politični situaciji, ki je bila resna, odjekne prerokov poziv, naj odgovorni odloži vsak strah in zaupanje v človeško moč, ki je minljiva, ter sprejme edini strah pred Gospodom v veri, ki vsako drugo samostojno človeško držo ali navezanost na kogarkoli razen na Boga radikalno izključuje?

To stališče Stara zaveza izraža s pojmom *'aman*, ki je v obliki amen zaradi svoje pomembnosti prešel nepreveden v jezik krščanskih Cerkva. Pojem *'aman* v svojih izpeljankah obsega širok razpon stvarnosti, kot so trdnost, gotovost, obstojnost, trajnost, stalnost, pa naj gre za vodo, ki ne usahne, za vladarsko hišo, ki obstane skozi rodove, za seme, ki rodi plemenit sad, za pravo pot, trdno mesto, podboje vrat, pomeni pa tudi trdno nekaj držati, nositi otroka, zaupati, zanesti se, verjeti, verovati, zvestobo, resnico, stanovitnost, zanesljivost, vero...³

Izraz seveda ni specifično religioznega izvora, toda po analogiji je z njim možno izraziti intenzivnost in ekstenzivnost neizmerno bogatega odnosa med Bogom in človekom. Ker se *'aman*, kadar označuje Boga, vedno nanaša na odnos, s katerim Bog stopa k človeku, ter na spoznanje in priznanje tega odnosa s strani človeka, ki naj samega sebe postavi v ta odnos, je zelo možno, da njegova religiozna govorna raba izvira iz konkretne oblike odnosa med materjo oz. pestunjo in otrokom. Ta odnos je takšen, da celo tam, kjer je v ospredju človekova dejavnost, za katero je odgovoren, nikoli ni on tisti, ki ta medsebojni odnos vzpostavi. Povsod, najsi je to izrečno izraženo ali ne, je Bog pravi začetnik odnosa med Bogom in človekom.⁴

To dejstvo ima za nas odrešujočo vrednost. Če je namreč Bog avtor odnosa s človekom, potem sledi, da človek tega odnosa ne more uničiti. Sveto pismo je dejansko s tega zornega kota pripoved o neprestanem človekovem izneverjanju ter zvezi, ki pa je v resnici ne more uničiti niti se ji dokončno izmakniti. V njej obstaja nekaj, kar vzdrži vso človekovo nezvestobo — božja zvestoba, ki ni po meri človeške. Zato je Sveto pismo še prej pripoved o brezmejni božji vzdržljivosti, ko sredi nezvestega sveta ostaja on sam zvesti Bog. Ta zvestoba izvira iz srca Bitja, ki je neobremenjeno s samoljubjem, čigar nagibi so zgolj in povsem nedolžni. Zato si upa spustiti v odnos, za katerega vnaprej ve, da bo v njem razočaran. V ta odnos — v družbenem okolju antičnega Bližnjega vzhoda izražen v pravnem okviru zaveze — vstopa povsem brez želje po lastni obogatitvi, saj Stvarnika ne more obogatiti nobena stvar, a zato ne brez globoke čustvene izpostavljenosti, ki izvira iz ljubezni. Sveto pismo lahko pod tem zornim kotom vidimo kot izpovedi prezrtega Očeta in prevaranega Soproga, ki kljub vsemu čaka na vrnitev nezveste žene:

»Jaz sem pa mislil:

Kako bi te mogel imeti kakor za sina
in ti dati ljubko deželo,
narodov prekrasno posest!

Mislil sem: 'Moj oče' bi me imenoval,
in se ne več odvrnil od mene.

Toda kakor nezvesta žena zapusti svojega soproga,
tako ste mi nezvesti postali, hiša Izraelova,
govori Gospod...

Vrni se, odpadnica Izrael, govori Gospod.

Ne bom vas več jezno gledal; kajti milostljiv sem,
govori Gospod.

Ne jezim se na veke.

Samo spoznaj svojo krivdo,

da si bila nezvesta Gospodu, svojemu Bogu...« (Jer 3,19—20. 12—13a).

V pravnih merilih izraelske družbe se nezvesta žena ni mogla več vrniti k svojemu možu. Preroki se zato poslužijo prav simbolike zakonske zveze, da pokažejo, kako se v odnosu med Bogom in ljudstvom dogaja nekaj, kar je človeško nerazložljivo, kar presega izkustveno raven in sodi v območje popolne zastonjskosti in obdarovanosti. Tako prerok Ozej najprej v božjem imenu obtoži prešušno ženo Izrael in ji napove opustošenje, nato pa preide v obljubo ponovnega začetka, obnovljene ljubezni (Oz 2—3). Česar ni mogel doseči z obtoževanjem njenega prešuštva in kar je pripravljal s kaznijo, bo Bog, njen Soprog, dosegel z darom brezpogojne ljubezni. Ko bo izkusila svojo popolno odvisnost od njega, ga bo ponovno in nepovratno priznala za svojega Boga. Zmožna bo sprejeti Gospoda, ki daje sam sebe, tako da njegove božje lastnosti postanejo človeške:

»S teboj se zaročim na veke;

s teboj se zaročim v pravičnosti in pravu,
v ljubezni in usmiljenju;

s teboj se zaročim v zvestobi,
in spoznala boš Gospoda« (Oz 2,21—22).

Ozejeva tožba nad odsotnostjo vere, ljubezni in spoznanja božjega med ljudstvom (4,1) je premagana. Vse sodne grožnje so zdaj končno veljavno odpravljene. Gospod poklanja svojemu ljudstvu možnost, da uresniči stare in doslej neizpolnjene zahteve prerokov.⁵

Podoben nepričakovan zasuk na točki, ko človeško gledano lahko pričakujemo samo še kazen, najdemo tudi v Jeremijevi napovedi o novi zavezi (31,31—34). Tudi tukaj prerok izhaja iz ugotovitve, da je ljudstvo v razmerju z Bogom popolnoma odpovedalo. V trenutku, ko zaradi njegove nezvestobe ni več upanja, in kazen je dejansko že nastopila, pa prerok napove, da Bog svojemu ljudstvu odpušča krivdo in se ne spominja več njegovega greha. Na temelju odpuščanja obljubi novo zavezo. Prejšnja je kljub vsemu prizadevanju prerokov ostala zapisana na kamnitih tablah in ni prodrla v srce in duha ljudstva. Zato ljudstvo tudi ni izpolnilo njene osnovne zahteve: zvestobe svojemu Gospodu. Zdaj pa bo Bog na podlagi čiščenja s trpljenjem posegel v notranjost ljudstva tako, da bo spoznalo, da je samo v njem možnost njegove eksistence, in bo zahrepenelo po svojem Bogu. On se bo tudi dejansko izkazal kot njegov Rešitelj. Tedaj bo v njihovo srce položil spoznanje Boga kot sad trpljenja in rešitve iz izgnanstva, in tako bo ljudstvo zmožno živeti novo zavezo.⁶ Šele, ko mu bo odvzeto vse, na kar se zanaša in kar ni Bog: domovina, Jeruzalem, tempelj, kralj, svoboda, bo odkrilo edino veljavno bogastvo: zavezo s svojim Bogom.⁷

To postavljanje na položaj »nič« je edina božja strategija, ko si hoče pridobiti svoje ljudstvo. Lahko jo razumemo kot kazen, toda s tem se njenemu bistvu ne približamo. Biblija sama nas neprestano popravlja, ko tudi v najbolj temnih urah zgodovine ne odstopi od prepričanja, da je Bog ljubezen in so zato vsa njegova dejanja sad ljubezni, nikoli maščevanja:

»Za kratek trenutek sem te zapustil,
a z velikim usmiljenjem te zberem.
V izbruhu jeze sem zakril
svoje obličje pred teboj za trenutek,
a z večno ljubeznijo se te usmilim.
govori Gospod, tvoj odkupitelj« (iz 54,7—8).

Navedena besedila nas navajajo k premisleku, odkod Izraelu takšna zgodovinska sinteza, da v njej vse dogodke, naj so še tako krvavi, vidi kot subtilne vzgibe božjega srca. Vemo, da okoliški narodi niso prišli do zgodovinske sinteze dogodkov. Pri njih je »pračas« določal vse periode in natančno izpolnjen obred v praznovanjih je omogočal nepretrgano učinkovanje prvobitnih odredb, ki držijo kozmos varno pred kaosom. Ta božanski proces vzdrževanja sveta je v teh naravnih religijah ciklični, bistveno ne-zgodovinski.

Tudi ritem Izraelovih velikih praznikov je izvorno določal naravni potek leta, toda notranja vsebina je takoj po naselitvi doživela bistveno spremembo. Ob kmečkih praznikih sejanja in žetve so se odslej spominjali izhoda iz Egipta, potovanja po puščavi, sklenitve zaveze. Ta sprememba je izšla iz edinstvenega razumevanja sveta in človekove eksistence, namreč, da Izrael ni vezan prvenstveno na periodični naravni cikel, temveč na zgodovinske dogodke, ki so ga oblikovali kot narod. Ti dogodki so bili Jahvejevi odrešenjski posegi in za Izraelov obstoj absolutne vrednosti. Izrael je polagoma dojel, da je njegov obstoj utemeljen na celokupnosti teh dogodkov in je tako prišel do odkritja svoje zgodovine (prim. najstarejše veroizpovedi v 5 Mz 26,5—9; Iz 24,2—13).

Ni prišel do nje po poti filozofije ali mitologije, temveč z zbiranjem raznih božjih odrešenjskih dejanj, in odkril, da je njegova zgodovina pot, po kateri gre pod božjim vodstvom. Dojel je, da je Bog utemeljil kontinuiteto med posameznimi dogodki in jim določil smer, torej ima Bog z njim določen načrt.⁸

Tudi to odkritje ima za človeka odrešilno vrednost. V raznolikosti dogodkov, ki jim ne poznamo smisla in povezanosti, smo v nevarnosti, da se nam zamaje osnovno življenjsko ravnotežje. Človeka namreč žene silovita težnja po odkritju enotnega principa, ki vsem posameznostim daje smisel. S tem ko se je Bog dal spoznati enemu narodu v davni kot Bog, ki povezuje sedanost s preteklostjo in prihodnostjo, je pokazal ne samo, da takšno počelo je, temveč da je to počelo ljubezen. Iz svobodne nuje, ki je lastna ljubezni, stopa iz sebe, da ustvarja odnose. Ljubezen je po svojem bistvu večna (prim. 1 Kor 13,8). V sebi nosi pečat trajnosti, stalnosti, zanesljivosti, zvestobe. Zato ni čudno, da v Svetem pismu tolikokrat nastopata skupaj »ljubezen in zvestoba« (*hesed we'emet; háris kai alétheia*). Oba pojma sta si komplementarna in se medsebojno dopolnjujeta.⁹ *hesed* — ravnanje, ki ustreza medsebojnemu odnosu pravic in dolžnosti v določeni skupnosti¹⁰ — je, kadar je povezana z *'emet*, identična z zvestobo, ustreza zahtevam zvestobe, *'emet* pa poudarja trdnost in zanesljivost odnosa, ki ga predstavlja *hesed*. Obe skupaj označujeta odnos od plemenite in viteške zvestobe v človeškem območju do polnega utelešenja te zanesljive trdnosti v Bogu.¹¹

Tako sodi zvestoba med temeljna načela in zahteve vsakega medsebojnega razmerja. Njen najgloblji pomen se razodeva v odnosu med Bogom in njegovim ljudstvom. Izrael jo je odkril v vsem, kar je Bog z njim storil, tudi takrat, ko se je zdelo, da ga je Bog zapustil. Vedno pa se je izkazalo, da je navidezni konec v resnici novi začetek. Zato se Izrael ne naveliča slaviti in povečevati svojega zvestega Zaveznika in si v urah, ko si je s svojim odpadom nakopal nesrečo, klicati v spomin njegove starodavne milosti (prim. Ps 89,50; Mih 7,20 itd). Preroki odkrijejo, da je zvestoba načelo božjega ravnanja z Izraelom in tako dobijo v roke ključ za razlago prihodnosti iz sedanosti in preteklosti. Psalmi pa razodevajo, da se je tudi posameznik videl deležnega te zveste božje naklonjenosti. Spontano klicanje Boga v psalmih kot zvestega in zato pripravljenega rešiti, kaže, kako globoko se je vera v božjo zvestobo — poleg drugih njegovih lastnosti — vtisnila v zavest izraelskega vernika.

Toda to, kar je tako zanesljivo na strani Boga, se nujno zahteva tudi za Izrael kot partnerja zaveze. Že v vsaki družbi tvori zvestoba enega izmed temeljev socialnega reda. Če ne bi mogli več računati na druge, se ne zanesti na njihovo besedo in jim ne zaupati, bi odnosi med ljudmi izgubili vsak temelj in skupnost bi sama razpadla.¹² S svojo zvestobo hkrati pomagam bližnjemu, da odkrije v sebi božjo podobo. S tem jo odkrijem tudi sebi. S svojo zvestobo se namreč dvignem nad spremenljivost časa in razmer in zagotavljam kontinuiteto med svojimi dejanji. Tako odgovarjam svoji lastni poklicanosti, ki je zapisana v globini mojega bitja in je ne bo nihče drugi uresničil namesto mene, pa tudi jaz lahko uresničim sebe kot popolnega človeka v psihičnem in duhovnem smislu samo, če se držim te zvestobe.¹³

Zato Sveto pismo ne neha pozivati človeka k zvestobi. Kjerkoli posameznik ali narod ravna zvesto, Sveto pismo pokaže, kako nad njim počiva božji blagoslov. Toda preroki kar naprej ugotavljajo, da je Izrael v tej vrlini, kakor tudi v ostalih, odpovedal. Uničenje narave in odnosov v skupnosti ter do Boga sledijo tej zatajitvi, ki ni pozaba, temveč odpad. Ljudstvo reši iz njegovega

propada vedno samo Gospodov poseg. Z njimi je pripravljaj poslednjo, najzvišenejšo rešitev po svojem Sinu.

Ker je Izrael v vlogi zvestega partnerja v Gospodovi zavezi odpovedal in je bil le ostanek zvest, si je Bog po svojem večnem načrtu pripravil zvestega služabnika Jezusa. On je bil po vsem svojem bistvu Sin. On ni odmaknil svojega pogleda od Očeta, da je vedno vršil to, kar je njemu všeč. Zato sovražnik ni mogel čez Očetovo obličje vreči maske po naših merilih, s katero je zastrl naš pogled na Boga, da mu ne moremo povsem zaupati. Zato se je mogel on edini spustiti v boj, ki je zahteval izgubo vsakega človeškega oporišča.

Ko je bil postavljen v položaj »do kod še morem izgubiti«, je izgubil vse. Ernst Käseman razmišlja: »Sin se drži vere tudi še potem, ko se zdi, da je postala nesmiselna, in ko zemeljska resničnost potrjuje, da je Bog odsoten, o čemer ne govorita zaman prvi razbojnik in množica, ki se zlobno posmehuje. Jezusov krik ni izraz zaskrbljenosti za lastno življenje: s križa ne kliče zato, da bi si rešil življenje, marveč je ta vzlik namenjen Očetu. Jezusov krik se obrača zoper realnost vsega sveta.«¹⁴

Mi mislimo, da živimo od kruha in da sta nam čast in oblast potrebni, da smo veliki. Jezus pa si je iz ljubezni pustil vzeti življenje, ne da bi videl upravičene sadove svojega dela. Če je Stara zaveza pripoved, da zvestoba nosi v sebi blagoslov življenja, potem je Nova zaveza pesem življenja, kajti odkar se je Jezus vrnil iz smrti, je vse, kar izgubimo, da bi Bogu, sočloveku in sebi ostali zvesti, kakor nič.

¹ Gl. P. Adnès, »Fidélité«, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* V (izd. M. Viller s sodel.), Paris, 1964, 332.

² Prim. A. Weiser, »pisteúo, pistis, pistós, pistóo, ápistos, apistéo, apistia, oligó pistos, oligopistia. B. Der attliche Begriff«, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI* (izd. G. Friedrich s sodel.), Stuttgart, 1959, 190.

³ Gl. W. Gesenius — F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 17. izd., 1921, 48—49; L. Köhler — W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden, 1958, 59—62.

⁴ Prim. A. Weiser, »pisteúo...«, 183—187.

⁵ Prim. E. Kellenberger, *hāsād wā'āmāt als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 69), Zürich, 1982, 162—163.

⁶ Prim. J. Krašovec, *Tora und neuer Bund nach Jer 31, 31—34* (predav. na »Colloquium Biblicum«), Wien, 1988, 1—12.

⁷ Prim. A. Gelin — L. Monlobou, »III.- del: Poznejše preroške knjige. III. Preroki 7. stoletja in v začetku 6. stoletja«, *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze* (izd. H. Cazelles s sodel.), Celje, 1979, 336.

⁸ Prim. G. von Rad, *Old Testament Theology II*, London, 1975, 99—112.

⁹ Prim. E. Kellenberger, *hāsād wā'āmāt...*, 15—16.

¹⁰ Prim. N. Glueck, *Hesed in the Bible*, Cincinnati, 1967; ponatis: New York, Ktav, 1975, 54—56.

¹¹ Prim. J. Guilett, *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris, 1954, 44—46.

¹² Prim. P. Adnès, »Fidélité«, 309.

¹³ Prim. P. Adnès, »Fidélité«, 326—328.

¹⁴ Navaja J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, Celje, 1975, 220.

Marijan Peklaj

Krščanska razlaga Stare zaveze*

Na teološkem tečaju februarja 1967 je profesor Jakob Aleksič dokazoval enotnost Stare in Nove zaveze.¹ Pri tem je orisal zgodovino tistih teženj v Cerkvi, ki so zametavale ali vsaj zanemarjale starozavezne knjige vse od zgodnjekrščanske gnoze in zlasti markionizma do danes. Poudaril je, kakšne pogubne posledice je to zapostavljanje in zanemarjanje Stare zaveze imelo v teologiji in označevanju krščanske Cerkve. To Aleksičevo predavanje je bilo kmalu po končanem 2. vatikanskem cerkvenem zboru in profesor se je že skliceval na koncilsko konstitucijo o božjem razodetju. Dokument izrecno potrjuje izročeni nauk, da je Stara zaveza nepogrešljiv sestavni del svetopisemskega razodetja: »Tisto udejanjanje odrešenjskega načrta, ki so ga sveti pisatelji vnaprej označevali, o njem pripovedovali in ga razlagali, je kot resnična božja beseda vsebovana v knjigah Stare zaveze; zato te od Boga navdihnjene knjige ohranjajo neminljivo veljavo...« (BR 14). Koncil poudarja, da »morajo tisti, ki verujejo v Kristusa, te knjige sprejemati z vsem spoštovanjem«, ker je v njih »skrita skrivnost našega odrešenja« (BR 15).

Tisti, ki so pripravljali nov izbor svetopisemskih odlomkov za prenovljeno evharistično bogoslužje, so od vsega začetka tega dela upoštevali tudi starozavezna besedila. Tako so namreč razumeli naročilo koncilске konstitucije o bogoslužju o »široko odprtih zakladih Svetega pisma« (B 51).² Čeprav sedanji izbor teh odlomkov v splošnem eksegetom Stare zaveze ni čisto po volji,³ je treba priznati, da je uvedba teh besedil v takem obsegu lep napredek v premagovanju tistega škodljivega dualizma, o katerem je govoril profesor Aleksič. Božje ljudstvo vsaj pri maši sliši vsaj nekaj tistih besedil, ki so bila prej večini neznanca. Širša uporaba starozaveznih odlomkov v bogoslužju naj bi spodbujala tudi k osebni, družinski in skupinski branju in premišljevanju tega dela krščanskega Svetega pisma. Eksegeti pa naj bi s svojim delom pri tem pomagali. Tu pa na poti leži ovira, tako se vsaj mnogim zdi. Veliko je danes v katoliških krogih tarnanja, da je v eksegezi tako prevladala zgodovinska kritika besedil, da se ne drži več koncilске naročila, po katerem naj bi upoštevala »vsebinsko in enoto celotnega Svetega pisma kakor tudi živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (BR 12). Zadnje navodilo kongregacije za katoliško vzgojo pravi: »Moderna eksegeza, ki išče pomoč pri literarni in zgodovinski kritiki, zatamnjuje eksegetske prispevke očetov. Le-te poenostavlja in jih v bistvu pojmuje kot nepotrebne za poglobljeno poznavanje Svetega pisma.«⁴ Ta negativna sodba o moderni eksegezi pa vendarle ne more biti absolutna, saj je težko

spregledati koncilске besede, ki naravnost zahtevajo jezikovno, zgodovinsko in slovstveno kritiko; šele potem pride konstitucija do celote Svetega pisma, izročila Cerkev in analogije vere.

Cerkveni očetje so se vsekakor trudili, da bi upoštevali te tri kriterije za razlago. Potreba po razlagi, ki bi presegla zgolj dobesedni ali zgodovinski pomen stavkov, je bila še posebej očitna pri Stari zavezi. V knjigah Nove zaveze namreč že odkrito nastopa učlovečena Beseda, ki je polnost razodetja in tu je navzoča že tudi njegova Cerkev s svojim dogmatičnim in moralnim naukom. V Stari zavezi pa je treba Kristusa in stvarnost njegove Cerkev šele odkriti pod podobami. Načelno so tudi očetje hoteli začenjati pri besednem smislu, vendar je gotovo, da niso imeli na voljo vrste antropoloških ved, ki jih ima današnja eksegeza.⁵ Toda zdi se, da moderna eksegeza ni sposobna odkrivati »Kristusove skrivnosti« v Stari zavezi, kakor so to znali očetje. Kako naj to dela? S kakšnimi metodami? Naj se odpove zgodovinski kritiki? Naj posnema ali ponavlja za očeti in srednjeveškimi teologi? Če je rešitev v povezovanju modernih metod in tradicionalnih načel, kako to uresničiti?

Dunajska teologinja dr. Ursula Struppe v zvezi s preučevanjem pojma Mesija v Stari zavezi piše, kako često danes govorijo in pišejo o mesijanskih osebnostih in mesijanskih gibanjih v političnem smislu. Potem pa nadaljuje: »Z druge strani pa so krščanski teologi in tisti med kristjani, ki se zanimajo za teologijo, postali previdni. Često oklevajo, da bi besedila Stare zaveze interpretirali tako, kakor da se nanašajo na Jezusa. Globoko v njih tiči strah, da ne bi obravnavali Svetega pisma 'nekritično', 'naivno', mimo besedil.«⁶ Ta strah, da bi bil ekseget nekritičen, je nedvomno krepost, a hkrati izraz nemoči zgolj »znanstvenega« pristopa k Svetemu pismu. Na vprašanje o današnjih možnostih za krščansko razlago Stare zaveze moramo vsaj poskusiti dati kak odgovor.

1. Pogled Nove na Staro zavezo

Apostolska Cerkev je judovske svete knjige od vsega začetka imela za svoje. Prvi kristjani so zrasli ob tej duhovni hrani, ne da bi opazili kako nasprotje med starozaveznim razodetjem in oznanilom o Jezusu. Prepevali so psalme in iz prvih drugih starozaveznih besedil zlagali nove molitve in duhovne pesmi. Apostoli in drugi Jezusovi učenci in učenke so o Jezusu govorili z naslovi in drugimi izrazi Stare zaveze. Ni jim prišlo na misel, da bi te knjige zavrgli kot zastarele, saj tudi niso mislili, da se je začela kaka nova oz. drugačna vera od vere očetov. To prepričanje se ni spremenilo, ko so ustno krščansko oznanilo tudi zapisali in je sčasoma nastala nova vrsta knjig, ki ji pravimo Nova zaveza. Moremo pa iz te Nove zaveze razbrati, kako so ti prvi kristjani od vsega začetka ob branju Stare zaveze v njenih besedilih slišali in videli Jezusa Kristusa in njegovo oznanilo božjega kraljestva. V tem so se razlikovali od tistih Judov, ki niso postali Jezusovi učenci.

S tem novim branjem je začel, kakor je razvidno iz evangelijev, že Jezus sam. Ko je stopil v nazareško shodnico in tam prebral odlomek iz Izaijeve knjige, je izjavil: »Danes se je izpolnila beseda Svetega pisma, ki ste jo slišali« (Lk 4,21). S tem pa je pokazal nase kot na Gospodovega poslanca in maziljenca, o katerem po njegovi besedi govori starozavezno besedilo. Znana je evangelistova beseda v zgodbi o emavškem dogodku: »Tedaj je začel z Mojzesom in vsemi preroki ter jima razlagal, kar je napisano o njem v vseh knjigah Svetega pisma« (Lk 24,27). Evangelisti zdaj naravnost opozarjajo, da se je uresničila ta ali ona beseda iz

Stare zaveze, zdaj spet le uporabljajo stavke in odlomke iz starozaveznih knjig ali namigujejo na osebe in dogodke iz njih. Tako sta npr. prvi dve poglavji evangelija po Mateju posejani z navedki iz prerokov. Ti naj bi napovedali, da bo Jezusa rodila devica, da se bo rodil v Betlehemu, da bo Herod dal poklati betlehemske dečke, da se bo Jezus vrnil iz Egipta in preživel mladost v Nazaretu. Povrhu tega pa evangelist že z rodovnikom na začetku poudarja, kako je vse dogajanje Stare zaveze usmerjeno k Jezusu kot svojemu cilju. V drugem poglavju pa s pripovedjo o pokolu otrok in begu v Egipt zelo prozorno namiguje na Mojzesovo osebo in njegovo vlogo. S tem hoče opozoriti, da je Jezus od Boga poslani rešitelj in začetnik nove dobe odnosov med Bogom in njegovim ljudstvom. Luka nam v Petrovih in Pavlovi govori nakazuje, kako so v prvi Cerkvi uporabljali starozavezna besedila za oznanjevanje Jezusovega veselega oznanila (prim. Apd 2,14—36; 3,18—26; 4,11; 13, 32—41.47). Znamenita je Pavlova alegorija o Sari in Agari kot podobah stare in nove zaveze, ko hoče Galačane prepričati, da nas je Kristus »osvobodil, da bi bili svobodni« (prim. Gal 4,21—5,1).

Nihče ne bo dvomil, da moramo to novozavezno eksegezo spoštovati in jo sprejemati, kakršna je. Pri razlagi se je treba opirati na spoznanje, da so novozavezni pisatelji, razsvetljeni po Jezusovem dogodku in po njegovem Duhu, uporabljali tiste metode za razlago Pisma, ki so bile pri Judih takrat moderne. Danes teh eksegetov ne moremo posnemati. Če bi to poskušali, bi zašli bogvekam. Nujno pa moramo poskušati razumeti, kaj so hoteli s temi postopki resnično teološko in oznanilno dragocenega povedati.⁷ Načelno se torej kristjani ne smemo odpovedati bistveni notranji povezanosti obeh zavez, kar nujno vpliva tudi na razlago Stare zaveze.

2. Alegorična in tipološka razlaga Stare zaveze

Če torej Nova zaveza uporablja postopke veljavne judovske eksegeze, da bi v Stari zavezi pokazala na Kristusa in njegovo Cerkev, potem ni nič nepričakovanega, da so očetje in teologi naslednjih stoletij tako »nekritično« tudi sami razumeli in razlagali Staro zavezo. Razumljivo je tudi, da niso ostali le pri tistih mestih, ki jih Nova zaveza izrečno razlaga; iskali in odkrivali so vedno nove zveze med napovedmi in njihovim uresničenjem, obljubami in izpolnitvijo, podobami in stvarnostjo, ki jo te podobe vnaprej nakazujejo.

a) Alegorija.

Pri razlagi Svetega pisma, ki je dejansko teologija in oznanjevanje, sta se razvili aleksandrijska in antiohijska šola. Kljub razlikam in nasprotovanju med obema je obema skupno načelo, da je treba v Stari zavezi poleg dobesednega ali zgodovinskega pomena iskati še duhovni pomen, ki je hkrati krščanski. To je nujno potrebno v primerih, ko je dobesedni smisel Stare zaveze nekrščanski ali nesmiseln, kakor so mislili. Ta drugi pomen je poleg Kristusa vseboval tudi krščanski moralni nauk, Cerkev in zakramente. Aleksandrijska šola, posebno njen najvidnejši predstavnik Origen, je izdelala podrobno metodo, ki ji pravimo alegorična. S tem je v krščansko eksegezo vpeljala grško metodo za razlago starih mitov, ki so jo sprejeli Judje — najznamenitejši pri Judih je Filon — od teh pa neposredno kristjani. Kar so zasnovali očetje, je obveljalo tudi v srednjem veku. Srednjeveška eksegeza temelji na načelu o četvernem pomenu Stare zaveze:

littera, allegoria, tropologia, anagogia. V bistvu so zadnje tri le podvrste enega duhovnega pomena za razliko od dobesednega. Pravilo je bilo, da je najprej treba videti in priznati dobesedni ali zgodovinski pomen. Odstopanje od tega pravila je vodilo v nekoristni in nezdravi alegorizem. Ta se je še posebno razcvetel v srednjem veku, a že v aleksandrijski šoli ni manjkalo hudih pretiravanj.⁸ Filon Aleksandrijski je platonistično učil, da je mogoče vsak zlog svetega besedila razlagati duhovno. To skrajno stališče je potem vplivalo na krščansko aleksandrijsko šolo.⁹ Težnja aleksandrijskih razlagalcev Stare zaveze, da bi prav vsaki podrobnosti v besedilu ali v opisu kake osebe ali dogodka pripisali duhovni pomen v smislu novozavezne stvarnosti je očitna napaka aleksandrijske šole in njenih posnemovalcev.

Po Origenovo se ti pomeni takole kažejo na primeru: »Ko Jozuetova knjiga opisuje zavzetje Jerihe, je to dobesedni smisel pripovedi. Alegorično je Jozue Jezus, obzidje Jerihe malikovanje, trombe so evangelijsko oznanilo, hkratno vpitje Izraelcev je molitev dveh ali treh zbranih ali dvanajsterih apostolov z Marijo. Tropološko je Kristus tvoja glava po veri, on stori, da se oglašajo trombe Svetega pisma, hodi okoli skrinje zapovedi, meso in duh, misli in čustva pa so povezani v prepevanju.«¹⁰ Treba je priznati, da je v tovrstni razlagi povedano veliko lepega in veljavnega o Kristusu, molitvi, oznanjevanju, notranji povezanosti vernika z Odrešenikom ipd. Vprašanje pa je, če se vse to bogastvo nujno povezuje ravno s tem starozaveznim besedilom. Ali je ta splet asociacij razlaga tega besedila? Verjamem, da ima ravno alegorična razlaga Svetega pisma neprecenljive zasluge za ohranitev krščanskega izročila skoz stari in srednji vek.¹¹ Nemogoče pa si je predstavljati, kako naj bi danes uporabljali enake metode, ne da bi ponavljali »preživele vzorce«. Zoper tako smer, ki jo imenuje »integristična« nastopa tudi že omenjeno navodilo rimske kongregacije o študiju cerkvenih očetov. Pravi, da tak način »onemogoča pot tako upravičenemu razvoju kakor notranji potrebi vere, da bi odgovorila na izzive novih časov«.¹²

Ne kaže dvomiti o tem, da bi temeljitejše preučevanje eksegeze očetov blagodejno prispevalo k poglobljeni sodobni eksegezi. tako Stare kakor Nove zaveze. Pri tem pa je treba vedeti, da danes vemo (ali bi vsaj mogli vedeti) ne le veliko več o zgodovini, zakonitostih jezika in slovstva, o psihologiji in sociologiji, temveč tudi to, da je gledanje na svetost in božji izvor svetopisemskega slovstva od tistih časov doživelo precejšen razvoj. H. de Lubac, ki sicer navdušeno zagovarja srednjeveško eksegezo, priznava ta razvoj in pravi, da ne bi bilo prav, če bi danes prisegali na vse stare obrazce. Nadaljuje pa, da »osveščen teolog (...) brez ovinkov priznava, da je obstoj dvojnega pomena, dobesednega in duhovnega, neodtujljiva danost izročila. Je del krščanske dediščine«.¹³ Gre torej bolj za načelo kakor za metodo. Načelo duhovnega pomena v Stari zavezi pa je mogoče različno interpretirati in različno uresničevati pri praktičnem delu z besedili.

b) Tipologija.

Zdi se, da je drug način povezovanja obeh zavez v razlagi bolj zavarovan pred pretiravanji. to je tipološka razlaga. Odkriva namreč podobnost med dogodki in dogodki, osebami in osebami, ustanovami in ustanovami. Ne spušča se torej v analiziranje besed in tudi ne v vsako podrobnost podob. Zelo poudarja pomembnost dobesednega pomena. Nova zaveza naravnost omenja

»podobe« iz Stare zaveze, ki naj bi se bile že uresničile v Kristusu ali pa se bodo ob koncu časov. Po Apostolu Pavlu je Adam »podoba (*typos*) njega, ki je imel priti« (Rim 5,14; prim. Heb 10,1). Pravzaprav nastopajo že znotraj Stare zaveze nekakšne dvojice, ki bi jim lahko rekli predpodobe in podobe; govori namreč o drugem Mojzesu in o ponovnem Elijevem prihodu, o novem templju in »novi zavezi«. Judovskim izgnancem v Babilonu prerok napoveduje rešitev, ki močno spominja na izhod iz Egipta. Za mnoge je bil veliko upanje »Davidov sin«, to je nekakšen novi David.¹⁴ Obstoj duhovnega tipičnega pomena v Svetem pismu je menda verska resnica, vendar je tudi v tem mogoče zaiti od zdrave zmernosti in nekako pozabiti, kaj v resnici pravi svetopisemsko besedilo.¹⁵ Osnovna težava je že v tem, da se klasična tipologija ne ukvarja z besedilom ampak s stvarnostmi, o katerih besedilo govori.

Kadar nam te analogije med zavezama pomagajo globlje dojeti božje odrešenijsko delovanje v zgodovini, je tipološka razlaga gotovo dobrodošla. Največkrat pa se zdi, da vednost o nekih predpodobah novozaveznih stvarnosti sama po sebi komaj kaj obogati našo vero in pobožnost in celó nekako jemlje ugled Stari zavezi. Kristjan namreč lahko takole razmišlja: V Stari zavezi nastopajo osebe, se odvijajo dogodki in delujejo ustanove, pri katerih ugotavljamo podobnost z osebami, dogodki in ustanovami iz Nove zaveze. A čemu mi bodo te podobe, saj je tam vse grešno in nepopolno, materialistično in nacionalistično, le senca tega, kar prinaša novozavezno razodetje? Bolje je, da se držim tega, ono pa zavržem kot nepotrebno obremenitev.¹⁶ Osnovni namen in jasno spoznanje, da končno kristjani ne moremo drugače razlagati judovske Biblije kot krščansko, seveda ostaja v veljavi kljub pomislekom ali predsodkom zoper nekdanje metode. O tipološki razlagi danes še razpravljajo, tudi med protestanti, iščejo pa nove poti in tudi nova imena za hermenevtično načelo, ki bi izražalo bistveno povezanost zavez v razlagi svetopisemskih besedil. Protestantski teologi zadnjih desetletij često pišejo o shemah, kakor je obljubazipolnitev¹⁷ ali o povezovalnih témah, kakor zaveza, zvestoba, zgodovina odrešenja ipd.¹⁸

3. »Polnejši pomen« v Stari zavezi

V prvi polovici 20. stoletja se je pri nekaterih katoliških biblicistih uveljavilo hermenevtično načelo »polnejšega pomena« (*sensus plenior*). Nadomestilo naj bi alegorijo in tipologijo tako, da bi sicer zlasti v Stari zavezi iskali duhovni smisel besedilom, a pri tem ne bi zapustili dobeseidnega oz. zgodovinskega. Gre torej spet za besedilo, ne za stvarnosti, o katerih govorijo besedila. Od začetnika teorije A. Fernández de J. Coppensa in R. E. Browna je definicija pojma »polnejši pomen« doživljala spremembe in tudi različne zglede uporabe. R. E. Brown je v svoji doktorski disertaciji takole opredelil to hermenevtično načelo: »*Sensus plenior* je tisti dodatni, globlji pomen, ki ga je nameraval dati Bog, ki pa ga človeški avtor ni jasno nameraval, ki ga je mogoče videti v besedah svetopisemskega besedila (ali skupine besedil ali celó celotne knjige), kadar jih proučujemo v luči nadaljnega razodetja ali razvoja v razumevanju razodetja.«¹⁹ Očitna je težnja, da bi pravilo klasične hermenevtike, da je namreč treba v svetopisemskih besedilih iskati duhovni smisel, torej tudi v Stari zavezi Kristusa in njegovo Cerkev, zaživelo v sodobnejši obliki. Poudarek je spet na besedilu in na njegovem zgodovinskem pomenu. Dodatni pomen mora biti s tem notranje povezan in mu v nobenem primeru ne sme nasprotovati. Zato pravi P. Grelot:

»Polnejši pomen ni druge vrste kakor dobesedni. To je prav dobesedni pomen, zajet v drugi stopnji globine.«²⁰ Nasprotno pa P. Benoît odločno razlikuje med dobesednim in *polnejšim* pomenom. Pravi, da gre pri slednjem za tisti »objektivni pomen, ki ga besede Stare zaveze dobijo, ko jih povzame Nova zaveza v luči tipološkega uresničenja, ki ga je prinesel Kristus.«²¹ Primeri, ki jih avtorji navajajo, so navadno iz Nove zaveze, npr. Heb 1,4, ki navaja Ps 2,7: »Moj sin si ti, danes sem te rodil«. V tem primeru Nova zaveza daje psalmistovemu poveljevanju mesijanskega kralja »polnejši« pomen s tem, da tu govori o Kristusu kot božjem Sinu. Vsaj načelno pa je teorija o *sensus plenior* odprta tudi za cerkvene očete, bogoslužje in izjave cerkvenega učiteljstva.²²

Polnejši pomen je pravzaprav tisti »duhovni« pomen, ki ga zahteva tudi de Lubac, razlika je le v tem, da bi moral ekseget sedaj dobesedni pomen dognati z vsemi sredstvi sodobne kritike, ki jih očetje in srednjeveški razlagalci seveda niso imeli na voljo. S tem bi se izognili nesmislu, ki se brez tega zlahka pripetijo. Toda v nadaljevanju postopka ne gre za razumsko dialektiko, ki naj bi odkrila še dodatni pomen, temveč je potrebno versko izkustvo, ki omogoča preseganje prvotnega pomena.²³

Ozadje te teorije je v spoznanju, da samo zgodovinsko-kritično proučevanje ne more odkriti tistega pomena svetopisemskega besedila, po katerem naj bo to beseda življenja za današnjega človeka. Nekaj več potrebujemo kakor le vednost o veri ljudi v davni preteklosti. Zato se ta teorija načelno nanaša tudi na Novo zavezo. Vendar se tu postavlja vprašanje, koliko je to še eksegeza, čeprav je teorija navidez popolnoma v skladu s koncilsko zahtevo, da je treba pri razlagi upoštevati celoto Svetega pisma, izročilo Cerkev in analogijo vere (prim. BR 12). V zadnjih nekaj desetletjih je načelo *sensus plenior* izginilo iz razpravljanja. Nekdanji zagovornik R. E. Brown je leta 1980 zapisal, da je bilo njegovo stališče »preveč ozko sholastično.«²⁴ Do danes so se zelo spremenili pogledi na psihologijo svetopisemskega navdihnjenja in na zakonitosti človeške govornice oz. pisanega besedila. Zdi se odveč razpravljati o tem, kaj je človeški avtor vedel in česa se ni zavedal, saj pomen besedila vedno presega avtorjevo misel in živi naprej, ko ga beremo in skušamo razumeti. To toliko bolj velja za navdihnjeno svetopisemsko besedilo, po katerem naj bi se verniki danes srečevali z živim Bogom.

Na vprašanje, kako uskladiti kritično-zgodovinsko metodo s kršansko razlago, ki jo zahteva vse izročilo Cerkev, so nekateri drugi avtorji poskušali odgovoriti po svoje. N. Lohfink se je zavzel za to, da bi vzeli za osnovo zgodovino izročila (*Traditionsgeschichte*). Ta se začenja že znotraj Stare zaveze, nadaljuje v Novi zavezi in sega v naše dni.²⁵ Ekseget naj bi upošteval, da je besedilu, ki je v času prvega zapisa pomenilo nekaj, često že sam avtor nekaj let pozneje dal širši pomen, pozneje pa še razni uredniki s svojimi preureditvami prvotnega besedila in z dodanimi besedili. Tako pa je starozavezno besedilo postalo »odprto« za pomen, ki mu ga daje Nova zaveza. Za primer navaja Iz 7,14. Prvotno napoved o rešitvi Judovega kraljestva ob neposredni nevarnosti s strani severnih sosedov prerok pozneje poveže z neko v daljnjo prihodnost postavljeno čudovito rešitvijo.

Posebno znamenit Lohfinkov primer pa je hvalospev Izraelcev po rešitvi prek Rdečega morja (2 Mz 15,1—19). Ugotavlja, da se v pesmi zrcali ne le ena rešitev, temveč da je v njej v podobah že navzoče potovanje Izraelcev proti obljubljeni deželi, pri katerem jih Jahve rešuje pred novimi sovražniki in jih končno pripelje na cilj. Vidi se bogočastni namen besedila. Izraelci niso gledali na

prehod čez Rdeče morje le kot na čisto dejstvo temveč tudi kot na razodetje, kako Jahve deluje vedno in povsod.²⁶ Ker je torej Mojzesova pesem odprta za vedno nova Jahvejeva rešilna dejanja, jo je mogoče povezati z Jezusovim velikonočnim prehodom in tudi s krščanskim krstom, ki je vključitev posameznika v Kristusovo skrivnost odrešenja.²⁷ Na koncu pa Lohfink le kritično pristavlja, da z analizo tega besedila ni dokazal, da so vsa besedila Stare zaveze tako »odprta« za krščansko reinterpretacijo. In tudi za Mojzesovo pesem je le odpravil težavo, ki jo morejo imeti eksegeti ob konkretni uporabi tega odlomka v bogoslužju, ni pa odkril kake rešilne metode za staro vprašanje o »duhovnem« pomenu.

Tako ob tem vprašanju ostaja napetost še naprej in najbrž je kar prav tako.

4. Stara zaveza v lastnem pomenu

Ko skušajo krščanski teologi razlagati Staro zavezo, imajo redno pred očmi potrebo, da bi jo izrecno povezali z Novo. Za to zvezo pa bi spet radi imeli en sam obrazec, kakor npr. alegorija, tipologija, zgodovina izročila, kanonični pomen. Sveto pismo pa ni toga umetna struktura, temveč je sad živahnega prepletanja idej in izročil, zgodovine in mistike, zakonodaje in lirike; v človeškem besedovanju se razodeva nedoumljivi in neizrekljivi bogáti Bog. Raznovrstna je tudi povezava obeh zavez, zato je ne moremo zajeti v eno samo možnost, kakor je npr. shema napoved — izpolnitev. Včasih krščanskega razlagalca spomni na Kristusa prav tak stavek iz Stare zaveze, v katerem takoj vidi nasprotje z evangelijem.²⁸

Drugo napačno izhodišče pa je predsodek, da je Stara zaveza izključno priprava na Novo, kakor da bi brez tega nanašanja na Novo zavezo ostala prazna in brez vrednosti za krščanskega vernika. Že omenjeni ameriški ekseget R. E. Brown, strokovnjak za Novo zavezo, je zapisal tole navidez drzno misel: »... ko bi Kristus ne bil nikoli prišel, bi bila Stara zaveza še vedno knjiga, ki vsebuje razodetje Boga ljudem.«²⁹ To, kar je za nas kristjane zgolj hipotetična trditev, je za judovske vernike vsakdanjost njihovega odnosa do svetih knjig Postave, Prerokov in Spisov. To je božja beseda, če te knjige v veri berejo, premišlujejo, razlagajo in iz njih molijo in skušajo živeti. Na žalost se v Cerkvi že od prvih stoletij naprej pojavlja mišljenje, da je Stara zaveza zastarela in zato nepotrebno breme. Tako je namreč mogoče napak razumeti govorjenje o Stari zavezi kot pripravi na Novo in o uresničenju vseh obljub v slednji. Koncil priznava, da je v knjigah Stare zaveze »resnična božja beseda« in da zato te »knjige ohranjajo neminljivo veljavo« (BR 14), vendar z drugimi stavki daje vtis, da je ta veljavnost le v neposredni pripravi novozaveznega razodetja.

Novozavezni pisatelji se sklicujejo na napovedi in na podobe v Stari zavezi. Tega seveda ni mogoče ovreči, res je pa tudi, da Jezus in drugi navajajo Staro zavezo in z njo poučujejo tudi brez tovrstnega sklicevanja. Npr. Jezus navaja preroka, ko opozarja na usmiljenje do grešnikov: »Pojdite in se poučite, kaj pomenijo besede: 'Usmiljenja hočem in ne daritve'« (Mt 9,13; prim. Oz 6,6). Res je, da pri tem opozarja na svoje ravnanje z grešniki, vendar hkrati potrjuje tradicionalni nauk o usmiljenem Bogu in o tem, kako usmiljeni naj bi bili člani božjega ljudstva. Zdi se, da je bilo v zgodovini krščanske eksegeze pogosto premalo smisla za samostojno vrednost starozaveznega razodetja. Zato je bilo tako nujno potrebno iskati »duhovno« razlago, ki bi sicer nevrednim, zemeljskim besedilom šele podelila krščansko vrednost. Ugotoviti je treba, da so sicer v Stari zavezi v resnici »tudi nepopolne in časovno pogojene stvari«, kakor pravi

koncil, vendar je v njih tudi resnično globoka duhovnost in v vseh časih veljavni nauk za življenje. Koncilski dokument to lepo pove, ko izjavlja o starozaveznih knjigah: »Živ čut za Boga izražajo in shranjajo vzvišene nauke o Bogu, osrečujočo ter zveličavno modrost o človekovem življenju in čudovite molitvene zaklade« (BR 15). Morda je najlažje razumljivo to zadnje o »molitvenih zakladih«. Kdo bo trdil, da kristjan v psalmih ne more najti sebe kot molivca tudi brez izrecnega miselnega povezovanja z novozaveznimi spisi? Pa ne le psalmi, tudi v Postavi in drugih knjigah Stare zaveze se srečujemo z živim Bogom, ki ni nihče drug kakor Oče Jezusa Kristusa in naš Oče. Velikokrat nas ogovarja sredi našega zemeljskega življenja celó bolj neposredno in konkretno kakor v Novi zavezi.

Bog kot stvarnik nas v Stari zavezi venomer spominja na našo odgovornost do življenja na tem svetu, človeškega, živalskega in rastlinskega. Dejstvo, da se Postava zavzema za red v teh odnosih, je za kristjana opozorilo, naj ne zanemarija vrednot tega življenja, ko hrepeni po eshatološki blaženosti. Vzemimo za primer tole pravno določilo: »Ako boš tako mesto dolgo časa oblegal, da bi si ga osvojil in zasedel, ne uničuj njegovega drevja, da bi sekiro vihtel proti njemu! Marveč od njega uživaj, sekaj ga pa ne; kajti ali je mar drevje na polju človek, da bi ga moral oblegati?« (5 Mz 20,19). Zraven je navzoč še socialni vidik. Ne le pri kakem »socialnem« preroku, kakor je npr. Amos, tudi v Mojzesovi Postavi je stalno prisotna skrb za »sirote in vdove«, torej za socialno šibke člane družbe. Prof. G. Braulik je prepričljivo, člen za členom, pokazal, kako so današnje človekove pravice iz deklaracije Združenih narodov pravzaprav že v 18. stoletju povzeli iz Devteronomija.³⁰ Treba je omeniti še politične razsežnosti starozaveznega slovstva, ko gre za osvoboditev naroda, a tudi za protest zoper zatiralsko in krivično oblast. Slednje pa ne velja le za kralje, temveč tudi za duhovnike, ki zato, ker so ljudje, tudi morejo zlorabiti svoj položaj in se izneverijo službi, v katero so postavljeni. V zvezi z božjim ljudstvom je treba poudariti izrazit smisel Stare zaveze za skupnost in za skupno odgovornost pred Bogom. Zdi se, da se v novozaveznem božjem ljudstvu na to preveč pozablja zaradi enostranske vzgoje k verskemu individualizmu.³¹

S tem ne trdim, da so vse te vsebine v Novi zavezi popolnoma odsotne. Vendar bi lahko rekli, da Nova zaveza pravzaprav to življenjskost in zemeljsko konkretnost predpostavlja, ker je to v judovskih svetih knjigah, ki so tudi krščanske.³² Zato pa je zanemarjanje in zapostavljanje teh knjig nevarno, ker pači tudi sporočilo Nove zaveze in podoba Jezusa samega. Lep primer je enostranska zahteva krščanske pobožnosti, ki jo lepo izraža Tomaž Kempčan, da je treba vse zemeljsko in telesno prezirati in zaničevati.³³ Zahtevo je seveda mogoče pravilno razumeti, kakor Kempčan tudi sam razlaga, da se je treba varovati malikovanja stvari — to je tudi nauk Stare zaveze — toda dejansko se je ob neupoštevanju lastne veljave Stare zaveze pri kristjanih v zgodovini neredko pojavljala ne le nezdrav in nečloveški odnos do stvarstva in do človeške telesnosti, temveč tudi do vprašanja socialne pravičnosti in človekovega dostojanstva. Pri tem pa je ravno starozavezni avtor, ki ga Kempčan rad navaja, ker govori o *nečimrnosti*, zapisal tudi tole smernico za življenje: »Glej, kar sem spoznal za dobro in za lepo: da človek je in pije in uživa dobro pri vsem svojem trudu, s katerim se trudi pod soncem, po številu dni svojega življenja, ki mu jih je Bog dal; zakaj to je njegov delež« (Prd 5,17). Vendar ne gre samo za odnos do stvarstva in zemeljskih dobrin in vprašanj družbene pravičnosti, tudi glede teologije v ožjem pomenu besede, v nauku o Bogu, Stara zaveza pove že vse osnovno,

npr. da je Bog eden, česar Novi zavezi ni treba ponavljati; v tem smislu je Nova zaveza nepopolna oz. vsebuje Stara zaveza nekaj več.³⁴

Menim torej, da pomeni upoštevati Staro zavezo tudi v njenem lastnem pomenu pravi krščanski odnos do naše judovske dediščine. Šele tako more Jezus v življenju Cerkve in posameznega vernika dopolnjevati »postavo in pre-roke« (prim. Mt 5,17). »Brez starozavezne teo-logije novozavezna Kristo-logija izgubi svoj temelj in svojo zgodovino.«³⁵

Sklep

1. Osnova krščanske razlage Stare zaveze je dejstvo, da kristjani štejemo Novo zavezo za enako sveto in kanonično kakor Staro zavezo. Kadar gre za nauk o veri in morali ali za vprašanje, kako naj se v veri izkustveno srečamo z Bogom, v razlagi Stare zaveze ne more biti nič takega, kar bi nasprotovalo novozavez-nemu nauku. Če je v Stari zavezi kaj povedano nepopolno glede na Novo, mora ekseget na to opozoriti. Vendar more pogosto pokazati na dopolnitve in popravke nauka že znotraj Stare zaveze. Tako bi se moral vsak teolog in ozna-njevalec varovati poenostavljenih shem, po katerih je v Stari zavezi vse nekrš-čansko, od predstav o Bogu do moralnih nauk in zgledov.

2. Staroveške in srednjeveške metode odkrivanja duhovne razsežnosti Stare zaveze imajo svoje idejne osnove in vzorce v grških in judovskih razlagal-skih načinih, ki so bili veljavni in potrebni v svojem času. Danes je treba v ekse-gezi hoditi po tistih potih, ki jih omogočajo nova spoznanja o jeziku in o бесе-dilu kot literaturi, o zgodovini in kulturi starih vzhodnih narodov in njihovem načinu izražanja. Ob vsem tem pa je treba upoštevati enotnost obeh zavez. Že pojem kánona je pravzaprav čisto teološko načelo, saj pomeni enega početnika vsega svetopisemskega razodetja ob vsej raznoterosti avtorjev in oblik znotraj Svetega pisma. Ekseget mora upoštevati tudi to, kar so v zgodovini veliki teologi že povedali o posameznih svetopisemskih besedilih. Med temi imajo cerkveni očetje gotovo čisto posebno mesto.

3. Lepo in prav je, da pri bogoslužju ob odlomkih iz ene in druge Zaveze opozorimo na skladnosti in kontinuiteto. Paziti pa je treba, da starozaveznih odlomkov ne bi »uporabljali« zgolj za ilustracijo tega, kar je povedano v evange-liju, temveč bi poskušali kdaj videti Staro zavezo kot razodetje za nas tudi brez izrecnega povezovanja z Novo. S tem bo Stara zaveza še vedno ostala v kontek-stu krščanskega bogoslužja in tako krščanska.

* Predavanje s teološkega tečaja 1991 v Ljubljani in Mariboru. Avtor se je s tem vprašanjem začel ukvarjati v akademskem letu 1982—1983, ko je imel priložnost študija na Ekumenskem inštitutu za teološko raziskovanje (Tantur) v Jeruzalemu.

¹ *Enotnost obeh zavez*, v: BV 27(1967)3—20.

² Prim. E. Nübold, *Die alttestamentliche Lesung in der Messfeier*, v: *Bibel und Liturgie* 63(1990)176—182, tu 176.

³ Prim. Chr. Dohmen, *Die Leidenschaft des lieben Gottes*, v: *Bibel und Liturgie* 63(1990)141—149, tu 148.

⁴ *Instrukcija o študiju cerkvenih očetov v duhovniški vzgoji*, št. 9: *Cerkveni dokumenti* 44, Ljubljana 1990, 28; prim. I. Pojavnik, *Navodilo kongregacije za katoliško vzgojo glede študija cerkvenih očetov*, v: BV 50(1990)309—315, posebno 311 sl.

⁵ Prim. I. Pojavnik, n.d., 312.

⁶ *Einführung in diesem Band, v: Studien zum Messiasbild im Alten Testament*, SBA 6, KBW, Stuttgart 1989, 7—21, tu 7.

⁷ Prim. K. Frör, *Wege zum Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*, Patmos, Düsseldorf 1968, 161.

⁸ Prim. *Enchiridion biblicum*, 524.

⁹ Prim. R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, St. Mary's University, Baltimore 1955, 38 sl.

¹⁰ Tako povzema Origenov primer L. Alonso-Schökel v knjigi *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970, 28.

¹¹ Prim. K. Frör, n.d., 22, op. 4.

¹² *Cerkveni dokumenti* 44, str. 28.

¹³ *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I*, Aubier, Paris 1959, 363.

¹⁴ Prim. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Desclée, Paris 1962, 37 sl.; K. Frör, n.d., 86 sl.

¹⁵ Prim. *Enchiridion biblicum*, 524.

¹⁶ Prim. G. Fohrer, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia /1980/, 26.

¹⁷ Kako je ta zveza kot hermenevtična pot nezadovoljiva, dokazuje E. Zenger v članku *Unser Erstes Testament, v: Bibel und Liturgie* 63(1990)130—141, tu 133.

¹⁸ Prim. C. Westermann (izd.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München 1968.

¹⁹ *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, 92.

²⁰ *Sens chrétien de l'Ancien testament*, 450.

²¹ *La plénitude de sens des livres saints*, v: *Revue biblique* 67(1960)161—196, tu 188.

²² Prim. R. E. Brown, n.d., 145.

²³ Prim. P. Grelot, n.d., 470.

²⁴ *The Meaning of the Bible, v: Theology Digest* 28(1980)305—320, tu 309.

²⁵ Prim. *The Historical And Christian Exegesis Of The Old Testament, v: Interest* 3(1969)13—22, tu 19.

²⁶ Prim. *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzung mit dem alten Testament*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1965, 125 sl.

²⁷ Prim. *Das Siegeslied am Schilfmeer*, 126 sl.

²⁸ Prim. E. Flesseman-van Leer (izd.), *The Bible: Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, World Council of Churches, Geneva 1980, 74.

²⁹ *The Problem of the Sensus plenior, v: Ephemerides theologiae Lovaniensis* 43(1967)460—469, tu 468.

³⁰ Prim. *Das Deuteronomium und die Menschenrechte, v: G. Braulik, Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBA 2, KBW, Stuttgart 1988, 301—323.

³¹ Prim. A. Deissler, *Wozu brauchen wir das Alte Testament?*, v: *Herder Korrespondenz* 35(1981)618—624, tu 624.

³² Prim. Chr. Dohmen, n.d., 142.

³³ Prim. *Hoja za Kristusom, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1942, 2: »To je najvišja modrost: svet zaničevati in nebeško kraljestvo iskati.«*

³⁴ Prim. Chr. Dohmen, n.d., 142; E. Zenger, n.d., 135 sl.

³⁵ E. Zenger, n.d., 136.

Francè Rozman

Novozavezna etika in Deklaracija o človekovih pravicah

Novozavezna eksegeza je zadnji čas močno osredotočena na etični značaj Jezusovega nauka. Vendar ne proučuje samo tega, kar je Jezus neposredno učil o človekovi etični drži, temveč proučuje pod tem vidikom ves Jezusov nauk in ostalo novozavezno razodetje, tako da nastaja kar nova veda, ki ji pravimo *etika Nove zaveze*. O njej obstaja že cela vrsta del, ki sodijo v vrh tovrstnih znanstvenih raziskav.¹ S takšnim proučevanjem Nove zaveze se novozavezna znanost odziva na potrebe današnjega sveta in s tem prispeva svoj delež k njegovi duhovni ozdravitvi.

Današnji svet je močno sekulariziran, krščanski pa razkristjanjen. To ne spričuje samo vedno večje brezboštvo, ki ga na Zahodu poraja gmotno obilje — praktični materializem, na Vzhodu pa vsiljeni ateizem, torej idejni materializem, ampak tudi vedno bolj grobo kršenje človekovih pravic. Kjer ne spoštujejo Boga, tudi človeka ne. To je popolnoma naravno, saj je od vsega stvarstva samo človek podoben Bogu; samo zanj je rečeno, da je ustvarjen po božji podobi in sličnosti (prim. 1 Mz 1,26—27). Kršenje človekovih pravic se v brezbožnem svetu kaže na najbolj prefinjen in neopazen način, pa tudi na najbolj surov in krut način.

Na Zahodu se poslužujejo v zaporih celo izsledkov globinske psihologije, da zlomijo zapornike. Ti živijo v zaporih navidezno kot v hotelu, v resnici pa jih s takšnimi prijemi počasi živčno in duševno zlomijo in jih tako uničijo. V totalitarističnih režimih pa so zaporniki itak samo številke in izpostavljeni najbolj nečloveškemu duševnemu in telesnemu mučenju. Skratka, »zanikanje in teptanje človekovih pravic je pripeljalo do barbarskih dejanj, žaljivih za človeško vest,« pravi v preambuli Deklaracija človekovih pravic.²

Če je človek na razvitem Severu zato vedno bolj ob svoje dostojanstvo, ker je v gmotnem obilju vedno več nasilja in moralnih zablod, kot sta seks in narkomanija, je na nerazvitem Jugu zato, ker tam živi povečini v takšnem pomanjkanju osnovnih življenjskih potrebščin in revščini, da to ni vredno človeškega življenja. Kot posmeh tej revščini pa se svet vedno bolj oborožuje, ne samo velesile, ampak — žal — tudi dežele, ki jih tare velika revščina, npr. Etiopija. Po podatkih združenih narodov pride na prebivalca zemlje 15 ton trotila, to je najmočnejše konvencionalno razstrelivo. Vsak dan je na svetu za 550 milijonov dolarjev več orožja. V Združenih narodih so opozorili, da je v vojaških skladiščih velesil že nekajkrat več razstreliva, kot bi ga bi bilo potrebno

za popolno uničenje človeštva. Velike sile razpolagajo z jedrskim orožjem, katerega moč cenijo na 50.000 megaton, zato člankar naslavlja to poročilo »Sedimo na eksplozivu.«³ Medtem ko milijarda in pol ljudi na svetu nima dovolj hrane, približno 600 milijonov pa jih strada, gre vsak dan po 330 milijonov dolarjev za izdelavo orožja, vojaškega materiala in znanstvene raziskave vojaškega namena.⁴

Naravno je, da se ob takem kopičenju orožja večja vojna nevarnost. Pač zato, ker se zaradi velikih količin orožja vojna lahko vsak hip sproži. Taka moderna vojna pa bo še bolj kruta in krvava, saj ni vseeno, ali je kdo ranjen s konvencionalnim orožjem ali atomskim, kemičnim in bakteriološkim. Takšna nevarnost je obstajala posebno v začetku osemdesetih let. Takrat je Evropi grozil atomski spopad. Bloka sta mrzlično namesčala rakete in grozila drug drugemu s popolnim uničenjem.

V tisti ogroženosti se je sprožilo silovito mirovno gibanje, ki je zajelo celo Evropo, posebno zahodno. Sprožili sta ga dve skupini mladih evangeličanov iz Hamburga, pri čemer je najbolj zanimivo to, da sta izhajali iz Jezusovih zahtev, izraženih v govoru na gori, kjer Jezus blagruje tiste, ki delajo za mir, svari pred maščevanjem in zapoveduje ljubiti sovražnike.⁵ Vemo, da so že v sedemdesetih letih nastopala številna mladinska gibanja pod Jezusovim imenom, kot so: Jezusova revolucija, Jezusov narod, Jezusova mladina... in bila prepričana, da jih samo Jezus more rešiti in jim v zadušljivi potrošniški družbi dati smisel življenja.⁶ Tako je tudi zdaj, prav na pobudo Jezusovega govora na gori, nastalo mirovno gibanje, ki je povezalo mlade vse Evrope v prizadevanju za odpravo atomskega oboroževanja. Opozarjalo je na katastrofalne posledice atomskega spopada in zahtevalo, da se neha dajati denar za oboroževanje, ko pa toliko ljudi strada in celo od lakote umira. Gibanje je preraslo v množične demonstracije v prid miru. Samo v Bonnu je 10. okt. 1981 demonstriralo 1/4 milijona mladih in nič manj po drugih mestih zahodne Evrope. Čeprav so se pri tem prepletali tudi drugi interesi, politični in socialni, so bile neposredni povod za mirovne demonstracije prav Jezusove zahteve po miru, medsebojnem sožitju in spoštovanju človekovih pravic, izražene v govoru na gori. Ker so prav te Jezusove zahteve naenkrat dobile veliko življenjsko moč, so začeli strokovnjaki govor na gori znova znanstveno proučevati. Bavarska katoliška akademija v Münchnu je priredila sept. 1981 mednarodni simpozij,⁷ kjer so strokovnjaki znanstveno proučevali Jezusove etične zahteve govora na gori in se spraševali, koliko in kako jih je mogoče uresničiti tudi v današnjem svetu in kako so združljive s politiko, ki nič ne misli na obstoj Boga. Odpirala so se vprašanja, kako utemeljiti etiko, ki gradi na božjem kraljestvu, katerega pa današnji sekularizirani svet ne pozna ali ga noče priznati. Zanj so Jezusove zahteve prej utopija kot v življenju uresničljiva etična navodila. Kako naj tistemu, ki me je udaril po desnem licu, nastavim še levo (prim. Mt 5,39), če pa je Jezus sam oporekal hlapcu velikega duhovnika Hane, ki ga je neopravičeno udaril po licu: »Če sem napak govoril, dokaži, da napak; če pa prav, kaj me tolčeš?« (Jn 18,23).

Kopica vprašanj se razjasni, če jih motrimo v luči vsega Jezusovega razodetja, zlasti razodetja govora na gori, ki je napopolnejši razglas človekovih pravic vseh časov. Ne toliko zaradi vsebine, saj je marsikaj tistega, kar je povedal Jezus v govoru na gori, učilo tudi judovstvo in grška filozofija, temveč zaradi utemeljenosti Jezusovih etičnih zahtev. V njem Jezus najbolj popolno utemelji človekovo dostojanstvo. Utemeljeno je v Bogu, katerega vidno razodetje je Jezus sam.

Govor na gori — srčika evangelija

Govor na gori je eden od mnogih govorov, ki jih je povedal Jezus in prvi od petih govorov, ki jih je zapisal Matej in na njih zgradil svoj evangelij. Poleg Mateja (pogl. 5—7) ga je zapisal samo še Luka (6,20—49), vendar v precej krajši obliki, tako da vsebuje le 1/4 Matejevega zapisa. Po Matejevih uvodnih besedah »Ko je Jezus zagledal množice, se je povzpел na goro« (5,1a), ga imenujemo *govor* ali *pridiga na gori*. Pravimo mu tudi *prvi* ali *nastopni — inavguralni govor*, vendar ne prvi v časovnem pomenu, saj je Jezus, gledano s kronološkega vidika, že pred njim govoril množicam (prim. Mt 4,17.23), temveč zato, ker je Jezus v njem razglasil nastop novozaveznega božjega kraljestva. V tem pogledu velja za najvažnejši Jezusov govor. V njem je razodel bistvo svojega nauka. Če Jezus ne bi povedal nič drugega ali se od njega ne bi ohranilo nič drugega, bi natančno poznali bistvo Jezusovega nauka in v čem se njegovo razodetje razlikuje od nauka drugih verskih ustanoviteljev. Govor upravičeno imenujemo *srčika evangelija* ali kar *evangelij evangelija*.

Z odrešenjskega vidika je govor na gori dopolnitev tistega, kar je Bog govoril Mojzesu, ko mu je dal deset zapovedi. Kakor je Bog takrat na gori Sinaj razglasil starozavezno božje kraljestvo, tako je Jezus z govorom na gori razglasil novozavezno božjo kraljestvo. Zaradi te podobnosti Matej najbrž pravi, da je Jezus povedal ta govor na gori, čeprav je bolj verjetno, da ga je povedal na ravnem kraju, kot pravi Luka (6,17). V Matejevem evangeliju ima beseda »gora« prej teološki kot geografski pomen.

Božje kraljestvo je zdaj tu. Ni več samo blizu, kakor je govoril o njem Janez Krstnik (Mt 3,2). Jezus sam ga polnomočno oznanja. To najbolj razločno povesta Marko in Luka, ko nikdar ne pravita, da je Janez Krstnik ljudi samo klical k pokori. »Oznanjal je krst spreobrnjenja za odpuščanje grehov« (Mr 1,4, prim. Lk 3,3), medtem ko je božje kraljestvo oznanjal samo Jezus. Božje kraljestvo je izrazito Jezusovo oznanilo. Nastopilo je z njegovim govorom na gori. Ker je Jezus v tem govoru razodel glavna določila božjega kraljestva, velja govor na gori za ustavo novozaveznega božjega kraljestva, blagri pa, s katerimi je Jezus začel ta govor, za temeljna načela novozavezne ustave.

Božje kraljestvo je tudi po govoru na gori osrednje Jezusovo oznanilo in temelj vse Jezusove etike. To spričuje že statistika. Beseda »božje kraljestvo« se nahaja v Novi zavezi 122-krat, v sinoptičnih evangelijih 99-krat in od tega kar 90-krat v Jezusovih ustih.

Kaj pa je božje kraljestvo in kako je temelj Jezusove etike?

Čeprav je božje kraljestvo Jezusovo osrednje oznanilo, ga ni mogoče opredeliti z eno besedo. Na splošno rečeno, gre pri tem za nekaj izredno velikega. Za nekaj, kar je bilo močno zaželeno in težko pričakovano. V bistvu gre za nekaj notranjega. Za nekaj, kar zadene človeka v njegovi globini in ga postavlja v tak odnos do sveta, bližnjega in Boga, da naredi njegovo življenje smiselno in vredno človeškega življenja.

V oznanilu božjega kraljestva človek najprej odkriva sebe. To mu utrjuje vero v življenje, pa naj bo še tako nebogljeno in revno. Vrača mu izgubljeno človeško dostojanstvo in ga postavlja v normalno razmerje z drugimi. Ker je človek družbeno bitje — nobeden ne živi samotarsko, ampak se tako ali drugače srečuje z drugimi — mu božje kraljestvo utira najbolj zanesljiva pota do bližnjega. Medsebojne človeške odnose postavlja na takšne osnove, da se ljudje poslej ljubijo, spoštujejo in drug drugega bogatijo. Ker pa je človek tudi

eshatološko bitje, ga božje kraljestvo postavlja v najbolj stvaren odnos do Boga, zato pravimo, da je božje kraljestvo v bistvu nov, spremenjen in čisto drugačen odnos ljudi med seboj in hkrati nov in čisto drugačen odnos ljudi do Boga. Pobuda za takšne odnose so ravno Jezusove smernice govora na gori.

Čeprav je božje kraljestvo med nami (prim. Lk 17,21), je v bistvu eshatološko. Njegovo polno uresničenje šele pričakujemo. To usmerja človeka, ki ima božje kraljestvo v sebi, izrazito v prihodnost. Zaradi tega je v njem vedno upanje in veselo pričakovanje. Zanj vse najvažnejše šele pride, zato ga tudi neuspehi in nesreče ne morejo zlomiti. On ni kakor bogatini, ki so že prejeli svoje plačilo (Lk 6,24). In ker je to najvažnejše za zdaj še skrito, je privlačno. Kar je skrito, privlači; kar pa je razkrito, je znano in zato več ne privlači. Božje kraljestvo pa je kakor zaklad, ki je prav zato privlačen, ker je njegova dragocenost zdaj še skrita.

Prav v tem, da je božje kraljestvo v bistvu eshatološko, je vsebovana najgloblja utemeljitev govora na gori. V njem Jezus uči, kakšen naj bo naš odnos do nas samih, do bližnjega in Boga. V njem polaga temelje novozavezne etike. Ta pa je v celoti usmerjena v eshaton. Vsak gre nujno njemu naproti. Človekovo življenje se ne konča v prazno, temveč v srečanju s Kristusom v sodbi, zato kristjan ne živi krepostno samo zaradi kreposti. Stoiki so res zahtevali kreposti zaradi kreposti, kristjan pa živi krepostno zaradi sodbe. Vsak bo sojen po svojih delih. »Kar bo človek sejal, bo tudi žet. To se pravi: kdor seje v svoje meso, bo od mesa žet pogubo; kdor pa seje v duha, bo od duha žet večno življenje« (Gal 6,7—8).

Poslednja sodba je neizbežna. O njej izrecno govori res samo Matej (25, 31—46), čeprav so vsi sinoptiki zapisali Jezusov eshatološki govor (Mt 24—25; Mr 13; Lk 21,5—38). Matej zato, ker tudi samo on navaja popolno obliko govora na gori. Tako je Matej najbolj ostro postavil začetek Jezusovega oznanila s koncem njegovega oznanila. V Matejevem evangeliju stojita ostro nasproti začetek in konec, setev in žetev, delo in plačilo. V govoru na gori Jezus razodeva življenjska navodila, v eshatološkem pa plačila. Tako je eshatološki govor najmočnejši nagib za spolnjevanje življenjskih navodil, izraženih v govoru na gori.⁸ Ker je torej Jezusova etika oprta na eshaton, nikoli ne zastari, ampak trajno ohranja svoj nabož, kajti vsak človek ve, naj veruje ali ne, da gre nujno svojemu koncu naproti.

Etika govora na gori

Zdaj pa pogledajmo tisti del govora na gori, kjer Jezusova etika najbolj prihaja do izraza. To so nedvomno antiteze, zlasti prva, peta in šesta.

V Matejevi redakciji govora na gori je šest Jezusovih izrekov, ki jih zato, ker so sestavljeni iz dveh nasprotujočih se trditev — slišali ste, da je bilo rečeno vašim prednikom, jaz pa vam pravim — imenujemo *antiteze*. Ker je del tega Jezusovega nauka tudi v Markovem in Lukovem evangeliju (Mr 9,43—84; Lk 12,57,59), čeprav tam ni izražen v antitetični obliki, menimo, da so antiteze Matejeva stvaritev ali da je v neki priložnosti Jezus množice res tako učil in je to učenje zapisal samo Matej. Prav različni zapisi evangeljskega gradiva spričujejo, da Jezusovo poučevanje ni bilo enolično, temveč nadvse razgibano, zato se ga je tudi toliko ohranilo, čeprav ga sprva ni nihče zapisoval. Eno je gotovo: z antitezami posega Jezus najgloblje v človekovo zavest. Posega v tisti del človeške biti, ki je nesporen dokaz, da je človek svobodno bitje in zato sam odgovoren za svoje odločitve in svoja dela.

Z antitezami Jezus ne popravlja postave in njenih zapovedi, temveč radikalno spreminja judovsko umevanje postave. To pa je bilo tako povnanjeno, da je viselo samo na črki postave, njenega duha pa popolnoma zanemarilo, zato postava ni bila več to, kar je Bog hotel, da naj bo. Nihče je ni spolnjeval tako, kot je Bog hotel, da bi jo spolnjevali; še več, svoje razlaganje postave so imeli pismouki za tako popolno in obvezujoče, da je bilo za ljudi njihovo učenje celo važnejše kot postava sama. Njihovo razlaganje postave je oblikovalo judovsko versko izročilo — tradicijo in tradicija je imela v judovski verski zavesti tako moč, da je bilo veljavno in verovno samo, kar se je skladalo s tradicijo. Tako je človeško umevanje postave zasenčilo pomen, ki ga je imel Bog z dajanjem postave. Antiteze so torej z vidika judovske tradicije čisto nova, posebna in judovske etične norme povsem presegajoča etika, ki postavlja človeka v tak odnos do Boga, da ne bo spolnjeval božjih zapovedi samo po črki, temveč s takim notranjim razpoloženjem in hotenjem, da bo spolnjevanje zapovedi doseglo namen, ki ga hoče Bog. Ta Jezusova etika je razumljiva in sprejemljiva samo v luči celotnega Jezusovega oznanila o nastopajočem božjem kraljestvu. Antiteze niso radikalizacija ali zaostritev zapovedi, temveč življenjski prikaz, kako jih je treba spolnjevati, da bo človek zares deležen dostojanstva, ki mu gre po stvarjenju. Antiteze so razglasitev etike, ki je svet do takrat še ni slišal, ne toliko po vsebini — nekatere etične zahteve, izražene v govoru na gori, najdemo tudi v judovstvu in grški filozofiji, zlasti pri stoikih — kolikor po njeni utemeljitvi.

V prvi antitezi Jezus zavaruje človekovo življenje, ne samo pred ubijanjem, temveč pred kršenjem slehernih človekovih pravic.

Takole se glasi ta Jezusova zahteva: *»Slišali ste, da je bilo rečeno prednikom: 'Ne ubijaj!' Kdor pa koga ubije, pride pred sodišče. Jaz pa vam pravim: vsak, kdor se jezi na svojega brata, zasluži, da pride pred sodišče. Kdor pa reče bratu 'bedak', zasluži, da pride pred vrhovno sodišče; in kdor mu reče 'brezverec', zasluži, da pride v peklenški ogenj! Če torej prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj proti tebi, pusti dar tam pred oltarjem, pojdi in se prej spravi z bratom, potem pa pridi in daruj svoj dar. Spravi se hitro s svojim nasprotnikom, dokler si z njim še na poti, da te nasprotnik ne izroči sodniku, sodnik pa pazniku in te ne vržejo v ječo. Resnično ti povem: ne prideš od tam, dokler ne plačaš vse do zadnjega« (Mt 5,21—26).*

Zapoved *»Ne ubijaj!«* najdemo tudi v drugih verstvih in filozofijah, vendar je samo v razodetju, zapisanem v Svetem pismu, vezana na človekovo bogopodobnost. *»Kdorkoli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka« (1 Mz 9,6).* Bog ne prepoveduje ubijanja človeka zgolj zaradi ubijanja, to se pravi zato, ker je ubijanje zlo; prav tako ne samo zato, ker je Bog stvarnik življenja in zato edini gospodar nad njim, saj je Bog stvarnik tudi živalskega in rastlinskega življenja in vendar v Svetem pismu ni nikjer rečeno, da je ubijanje živali prepovedano, temveč Bog zato prepoveduje ubijanje človeka, ker je samo človek narejen po božji podobi. Zato je ubijanje človeka ubijanje Boga ali drugače rečeno: kjer ni Boga ali ga tajijo, tudi človeško življenje ni kaj prida vredno. Razodetje posreduje najglobljo utemeljitev, zakaj ni dovoljeno ubijati človeka. Nihče nima pravice nad človekovim življenjem. Tudi oblast ne in tam, kjer je uzakonjena smrtna kazen, si oblast lasti pravico, ki je nima.

Toda tudi to zapoved so Judje umevali samo po črki. Učitelji postave so se zganili šele, ko je bil uboj že storjen. Takrat so iskali krivca in se prepirali,

kakšna kazen mu zato preti. Iz besed »Kdor pa koga ubije, pride pred sodbo,« ki jih povzema Jezus iz judovske zakonodaje, je popolnoma jasno, da se njihova zakonodaja ni prav nič menila za notranje razpoloženje, ki privede človeka tako daleč, da zagreši uboj. Besede so judovsko pravno določilo in tako tesno spojene z zapovedjo »Ne ubijaj,« kot bi bile zapoved sama. To spričuje, da so Judje upoštevali samo pravno stran zapovedi, Jezus pa se je takemu pojmovanju postave postavil po robu.

Segel je prav do korenin zla, ki se more razrasti in privedi do najhujšega kršenja človekove pravice, do uboja. To je jeza ali še globlje, čisto »nedolžna« antipatija ali pristranost, ki naredi, da mi je nekdo bolj všeč kot drug. Jeza navadno ne ostaja samo v notranjosti, ampak se rada izraža v besedah. In ko beseda da besedo, nastane prepir. Tako dobi jeza zunanji izraz. Na to misli Jezus, ko pravi »kdor reče bratu bedak.« Tako govorjenje pa je žaljivo, zato se lahko sprevrže v sovražno dejanje. Na to misli Jezus ko pravi »kdor reče bratu brezverec.« Da je to hujše kršenje človekovih pravic kot samo prepir, razberemo iz kazni, ki sledi za take besede. Tako dobiva jeza vedno bolj sovražne oblike, kdor pa sovraži svojega brata, pravi Sveto pismo, je ubijalec (1 Jn 3,15). Ker jeza vodi prek teh stopenj do uboja, zahteva Jezus, da je treba jezo, spočeto v notranjosti tako zavreči kot uboj, kajti uboj je samo zunanje dejanje notranje jeze. Jezus uči, da Bog ne prepoveduje samo grešnih zunanjih dejanj, temveč tudi tako mišljenje, naklepe in čustva, ki porajajo grešna dejanja. K zapovedi »ne ubijaj« spada torej tudi človekova notranja drža, ki privede do uboja in je enako grešna kot uboj.

Vendar ni samo Jezus tako govoril o jezi. O njej so govorili tudi stoiki in Judje. O njihovem presojanju jeze največ vemo iz qumranskih dokumentov. V Redovnem pravilu qumranske skupnosti beremo: »Nihče naj ne govori z bratom v jezi ali mrmraje ali nepotrpežljivo...« (Pravilo VI, 25).⁹ »Kdor bo nepokorno odgovarjal svojemu bližnjemu ali bo z njim nepotrpežljivo govoril, bo kaznovan (z izključitvijo) za eno leto; kdor pa se bo jezil na bližnjega, bo kaznovan za šest mesecev.« Pravilo navaja tudi razlog za takšno ravnanje, to je Bog, ki ne trpi mržnje med brati: »Ne bom sovražil tistih, ki se spreobrnejo od upornišva, bom pa neusmiljen do tistih, ki so se oddaljili s poti in jih ne bom tolažil, dokler njihova pot ne bo brez graje.«¹⁰

Potemtakem Jezus ni učil nič novega. Vendar je samo navidezno tako. Medtem ko so stoiki obsojali jezo kot tako, sama na sebi je nekaj slabega, zato se je je treba izogibati in so jo Judje zavračali, ker ruši urejene odnose med brati, jo Jezus zavrača zaradi zla, ki ga z njo prizadenemo bližnjemu. Ob njej posebno naglaša pomen urejenega notranjega življenja, na kar judovska etika sploh ni bila pozorna, ker je bila juridično naravnana, pravo pa ne more zaznati notranjega življenja. De internis non iudicat praetor! Skrajno nesmiselno bi bilo, da bi človek, ki se je jezil sam v sebi, prišel pred sodišče. Sodišče zazna samo zunanja dejanja. Jezus pa zato zdravi človeško notranjost, da bi bil tam, kjer nastajajo človekove odločitve, prisoten Bog in tako ne bi prihajalo do kršenja človekovih pravic.

Jezus tudi zato naglaša človekovo notranjo etično držo in svari pred jezo, ki v svojih nadaljnjih stopnjah žene človeka k ubijanju, ker ne poznamo samo telesni ali fizični uboj, temveč tudi duševni ali psihični.¹¹ Kdor bližnjega zaničuje, morda celo ustrahuje in mu tako nasprotuje, da ga povsod onemogoči, ga lahko duševno zlomi. To je duševni ali fizični uboj, ki je posebno v ideoloških spopadih ljudi in v borbi za socialno preživetje pogostejši pojav. Tak človek

sicer živi, je pa duševno ubit in zagrenjen, da bolj životari kot živi človeka vredno življenje.

V podkrepitev zahteva, kako potrebno je v sebi zatreti zlo in se čimprej pobotati z nasprotnikom, navaja Jezus dva zgleda: človeka, ki prinese dar k oltarju in se tam spomni, da ima njegov brat nekaj proti njemu in jetniku, ki je v ječi, dokler ne prestane odmerjene kazni.

Človek naravno hrepeni po stiku z Bogom. Najbolj neposredni stik z njim je daritev, toda Bog je ne sprejme, dokler smo v sporu z drugimi. Pri tem je treba naglasiti — in na to navadno sploh ne mislimo — da Jezus niti z besedico ne omenja krivde tistega, ki daruje. Ta je lahko sam v sebi čisto nedolžen, vendar se tik pred darovanjem spomni, da ima kdo drug nekaj proti njemu. Morda gre za poravnavo, s katero oni drugi ni bil povsem zadovoljen in to je dovolj, da odhiti k njemu in skuša tudi v tem doseči spravo.¹² Če bi te besede vzeli zares, bi se naše cerkve pred darovanjem najbrž spraznile, vendar Jezus ne misli tako. Jezus le v značilni orientalski hiperbolični govorici pove, kako potrebna je popolna sprava darovalca z vsemi in o vsem, preden daruje svoj dar. Zahteva ima isti pomen kot peta prošnja v očenašu, ki se v novem prevodu glasi: »Odpusti nam naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom!« (Mt 6,12).

S peto antitezo Jezus svari pred vračanjem hudega s hudim, zavrača vsako maščevanje in upiranje hudobnežu. Z njo posega v naše najbolj vsakdanje medsebojne odnose, v nekaj, v čemer smo vsi znova skušani, da kršimo človekove pravice. Takole pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Oko za oko in zob za zob'. Jaz pa vam pravim: ne upirajte se hudobnežu, ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo. Če se hoče pravdati s teboj in ti vzeti obleko, mu pusti še plašč. Če te kdo prisili eno miljo daleč, pojdi z njim dve. Če te kdo prosi, mu daj, in če se hoče od tebe kaj sposoditi, mu ne pokaži hrbtna« (Mt 5,38—42).

Z antitezo Jezus najprej pokaže, kakšen korak je naredila etika od prazgodovine do evangelija. Zahteva po enakovrednem povračilu (ius talionis) »oko za oko«, je nekakšna sredina te razvojne poti.

Na začetku človeške zgodovine, v t. i. puščavski etiki, to je v času, ko človek še ni živel strnjeno v naseljih ali pa je že živel sedentarno življenje, vendar se je še vedno obnašal po puščavsko, so bili v veljavi veliko bolj kruti medsebojni odnosi, kot je enakovredno povračilo. Med primitivnimi ljudmi v judovskih rodovih, kakor tudi pri starih Germanih in v zgodnjem času pri Francozih se je tisti, kateremu je kdo zbil oko, maščeval tako, da mu je zbil deset očes, in kdor mu je izbil zob, se je maščeval tako, da mu je izbil čeljust.¹³ Če tega ni mogel prizadejati storilcu, se je maščeval nad katerimkoli članom njegove družine ali sorodstva, zato mu je lahko izbil deset očes. V tem pogledu je povračilno pravo velikanski napredek v medsebojnih človeških odnosih, ker je omejilo maščevanje na enakovredno povračilo: oko za oko, ne pa oko za deset očes.

Nadaljnja zgodovina pozna še druga sredstva, ki so še bolj zavirala slo po maščevanju. To je zlasti poštena oddolžitev oziroma povrnitev (kompenzacija) storjene škode. »Če se moža prepirata in eden udari drugega s kamnom in pestjo, tako da ne umre, ampak bolan obleži, naj bo brez kazni tisti, ki je udaril, če oni zopet vstane in more na prostem ob svoji palici hoditi; le zamudo mu mora poravnati in plačati stroške za zdravljenje« (2 Mz 21,18—19). Še poznejša zakonodaja pa je maščevanje povsem prepovedala: »Ne bodi maščevalen in zamerljiv proti sinovom svojega ljudstva, ampak ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe; jaz sem Gospod« (3 Mz 19,18). Jezus pa je presegal vso dotedanjo

etiko, ko je razglasil načelo: »Ne upirajte se hudobnežu!« S tem ne prepoveduje samo maščevanje, ampak upor ali ustavljanje hudobnežu.

Ali ni to utopija? Ali naj to pomeni, da pustimo morilca naprej moriti, oblastnika naprej zatirati podložnike, goljufa, da se naprej okorišča z drugimi? Ali ni taka etika »opij za ljudstvo«?

Tako umevanje Jezusove zahteve je popolnoma v nasprotju z Jezusovim hotenjem in vsem evangelijskim izročilom. Jezus sam se je namreč zlu vedno in povsod upiral. Vedno je ostro protestiral proti krivici in se boril proti hinavščini, zato tudi pri tem izreku ne gre za vprašanje, ali se upreti hudobnežu ali ne, temveč gre za vprašanje, kako se upreti hudobnežu! V sporu med njim in zelotskimi uporniki, očitno pa tudi med njim in večino judovstva tistega časa, ni šlo za to, ali naj se človek upira zlu ali ne. Spor se je vrтел okoli tega, na kakšen način se je treba bojevati proti zlu, katera sredstva so bolj učinkovita — kakor bi lahko rekli v nekoliko bolj sodobni obliki. Prizadevati se moramo za »nenasilno« dejavnost. Nenasilnost pa ni pasivnost. Nenasilnost ne pomeni nezanimanja, ravnodušnosti in kapitulacije pred zlom,¹⁴ ampak omogoča, da prekinemo prepir in se tako izognemo nadaljnjemu zaostrovanju, morda celo sodnemu postopku. To storimo tako, da odnehamo, popustimo in s tem nasprotnika prekosimo v notranji etični drži. Naš pregovor pravi: »Pametni odneha.« Če v prepiru umolknemo, bo prepira kmalu konec, kajti nihče se ne bo prepiral sam s seboj. Prvi hip se zdi, da smo poraženi, pa se kmalu izkaže, da je bil v resnici poražen nasprotnik, seveda ne fizično, temveč moralno.

Prvi in najboljši komentar k tej Jezusovi zahtevi je napisal Pavel v pismu Rimljanom, ko pravi: »Nikomur ne vračajte hudega s hudim... Če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti; če je žejen, mu daj piti; če boš namreč delal tako, mu boš sipal na glavo žarečega oglja. Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj hudo z dobrim« (12,17.20—21). Boj z nasprotnikom poteka na moralni, ne na fizični ravni.

Z zadnjo, šesto antitezo, Jezus izrazi največjo zahtevo, ko uči, naj ljubimo svoje sovražnike. Zdaj zahteva od človeka največ. Kako resna je ta zahteva in kako sodi v sam vrh Jezusovega nauka, še bolj kot Matej to pove Luka, in sicer s tem, da jo omenja takoj za blagri. To pomeni, da je Jezus začel govor na ravnem kraju z najbolj radikalno zahtevo, to je, naj ljubimo svoje sovražnike. V Lukovi redakciji je ta Jezusova zahteva tudi daljša kot v Matejevi in zahteva, naj opustimo vsako misel na upiranje ali maščevanje, je krepkeje izražena kot v Matejevi (prim. Lk 6,27—36 z Mt 5,38—48). Matej pa nasprotno izrazi ostrino te zahteve tako, da jo omenja na koncu Jezusovih zahtev. Tako stopnjuje od primera do primera Jezusove zahteve in zadnja, najpomembnejša je na koncu. V njegovi redakciji se glasi: »*Slišali ste, da je bilo rečeno: 'Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika.' Jaz pa vam pravim: ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, da boste otroci svojega Očeta, ki je v nebesih. On namreč daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim. Če namreč ljubite tiste, ki vas ljubijo, kakšno zasluženje imate? Mar tega ne delajo tudi cestnarji? In če pozdravljate le svoje brate, kaj delate posebnega? Mar tega ne delajo tudi pogani? Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5,43—48).*

Čeprav sodi Jezusova zahteva, naj ljubimo svoje sovražnike, v vrh Jezusovega nauka in se krščanstvo po tej zahtevi razlikuje od drugih verstev, Jezus v resnici ni učil nič novega. To zahtevo je poznalo tudi judovstvo in helenizem. Najdemo jo v predkrščanstvu in zunaj krščanstva kakor tudi v današnji humanistični

miselnosti, to je miselnosti, ki utemeljuje vso etiko brez misli na Boga. Jezusova zahteva torej ni nova po vsebini, temveč po svoji utemeljitvi.

Jezus pri njej pokaže na Boga, ki je popolnoma nepristranski in daje, da sonce sije dobrim in hudobnim in pošilja dež pravičnim in krivičnim (v.45). Kakor Bog ne dela razlike med dobrimi in hudobnimi, tako je tudi Jezus, v katerem se je Bog razodel navzven, ni delal. V svojem delovanju ni gledal na osebo (Lk 20,21 in vzp.). Svojim nasprotnikom je bil tako blizu kot prijatelj. V njegovem nauku glede zapovedi ljubezni do sovražnikov je novo samo to, da je sam to radikalno zahtevo vedno in dosledno izpolnjeval; tudi na križu je molil za svoje sovražnike. S tem je pokazal, da je to zahtevo v življenju mogoče spolnjevati. Prvi kristjani so bili o tem globoko prepričani. V prvem krščanskem spisu *Nauk dvanajsterih apostolov* (nastal je med 80 in 120 po Kr.) se kristjanova življenjska pot začena s spolnjevanjem zapovedi ljubezni do bližnjega. Nanjo spis navezuje zlato pravilo (Mt 7,12) in takoj nato zapoved ljubezni do svojih sovražnikov, nakar sklene temeljna življenjska navodila z besedami: »Ljubite tiste, ki vas sovražijo in ne boste imeli sovražnikov« (1,3).

Za današnji sekularizirani svet pa so Jezusove etične zahteve govora na gori prezahtevne, v življenju težko uresničljive, utopične. Nekakšno nadomestilo zanje je *Deklaracija človekovih pravic*, ki so jo razglasili Združeni narodi.

Deklaracija človekovih pravic

Tudi ta listina ima svojo predzgodovino. Za prvo listino človekovih pravic velja ukaz perzijskega kralja Kira (529 pr. Kr.) o prostosti vojnih ujetnikov. Do njega je veljalo pravilo: Gorje premaganim (Vae victis)! Po njem pa so bili ujetniki puščeni na svobodo. Ukaz je napisan na tablici iz ilovice v klinopisni pisavi. Za 2500-letnico ustanovitve perzijskega kraljestva (1971) je princesa Ašraf Pahlavi izročila kopijo tega ukaza OZN.

Splošno deklaracijo človekovih pravic je sprejela generalna skupščina Združenih narodov 10. decembra 1948 in sodi po besedah Jana Martensona, namestnika generalnega sekretarja Združenih narodov in direktorja Centra za človekove pravice, »med najpomembnejše dokumente, ki so bili kdajkoli napisani.«¹⁵ Poleg preambule, v kateri je izraženo priznanje prirojenega človeškega dostojanstva vseh članov človeške družine, ima Deklaracija trideset členov, ki podrobno določajo »ekonomske, socialne, kulturne, državljanske in politične pravice, do katerih so upravičeni vsi ljudje, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno poreklo.«¹⁶

Deklaracija je nedvomno velika pridobitev modernega sveta. Pospeši naj »vsesplošni razvoj obče kulture človekovih pravic.«¹⁷ Za etiko, ki veje iz evangelijev, človeštvo morda res ni dobilo popolnejše listine, ki naj zagotavlja človekove pravice, čeprav evangelijske etike ne presega.

Napisana je v posvetnem duhu. Boga nikoli ne omenja. Tudi se ne sklicuje na človekovo bogopodobnost in svojih načel ne utemeljuje teološko. Nekateri utemeljujejo njena določila filozofsko, antropološko in celo teološko¹⁸, kar ni nesmiselno, saj odeva humanizem, ki izhaja iz svetopisemskega razodetja, zato zanj lahko rečemo, da je »bolj ali manj sekularizirana teološka ideja o človekovem dostojanstvu, kot jo je dala svetu svetopisemska religioznost, se pravi judovstvo in krščanstvo.«¹⁹

Ker njena določila niso utemeljena teološko, tudi niso sankcionirana. Oprta so samo na dogovor držav članic Združenih narodov. Te so se zavzele, da bodo v sodelovanju z Združenimi narodi pospeševale splošno in resnično spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Njen obstoj in njena moč sloni samo na dogovorjeni ravni. Res je rečeno, da ima vsak pravico do učinkovitega pravnega sredstva pri pristojnih državnih sodnih oblasteh proti dejanjem, ki kršijo temeljne pravice (čl. 8), ni pa povedano, kdo lahko primora sodišče, da razsoja v sporu in kako so kršitve sankcionirane. Kar pa je samo dogovorjeno, radi kršimo. To se, žal, pri Deklaraciji človekovih pravic pogosto dogaja. O tem dnevno poročajo mediji z vseh koncev sveta, zato je Deklaracija le »skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov«, kot je rečeno v njenem uvodu²⁰ in je le toliko uspešna pri urejanju medsebojnih človeških odnosov, kolikor so njeni ustvarjalci zvesti dani besedi in jim je mar blaginja človeštva.

Deklaracija človekovih pravic je zato velik dosežek današnjega sveta, ker odseva svetopisemski humanizem, ker je napisana tako, da je dostopna preprostim in učenim, razvitim in nerazvitim, vernim in nevernim in ker ureja tisti del človeškega življenja, ki edini zagotavlja vsesplošno blaginjo človeštva, čeprav etike, ki veje iz evangelijev ne presega. Zanj bi mogli reči z Goethejem: »Naj duhovna kultura še tako napreduje, naj vednosti zrastejo v višino ali porastejo v globino, naj se človeški duh še tako razširi, prek višine in duhovne kulture, ki sije ter se blesti iz evangelijev, ne bo prišel nikoli.«

¹ Naj navedem najpomembnejše v nemščini: Heinz Schürmann, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990, 382. V njej Schürmann proučuje pretežno etični značaj Pavlovega nauka.

Med prvimi je začel s tovrstnim proučevanjem Rudolf Schnackenburg. 1954 je izdal v dveh zvezkih obsežno delo *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. 1962 je izšla druga izdaja in bila kmalu prevedena v več jezikov (francoščino, italijanščino, angleščino, španščino in poljščino). Ko je stopil v pokoj, se je znova lotil študije novozavezne etike. 1986 je izdal prvi zvezek novih in poglobljenih raziskav z naslovom *Vom Jesus zur Urkirche*, 1988 pa drugi zvezek z naslovom *Die urchristlichen Verkündiger. Za 75-letnico njegovega rojstva* (5. jan. 1989) pa so njegovi prijatelji, stanovski kolegi in učenci napisali vrsto razprav s tega področja in jih izdali v knjigi z naslovom *Neues Testament und Ethik*, ki jo je izdala založba Herder 1989.

² Drugi odstavek preambule Splošne deklaracije človekovih pravic, gl. *Človekove pravice. Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov*, Društvo za Združene narode za SR Slovenijo, Ljubljana 1988, 1.

³ Delo, 5. 11. 1970, str. 4.

⁴ Delo, sobotna priloga, 9. 2. 1974, str. 27.

⁵ Prim. Rudolf Schnackenburg, *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung*. Patmos Verlag Düsseldorf 1982, kjer v Predgovoru (7—11) opisuje časovnogodovinske okoliščine, ki so vplivale na nastanek te knjige.

⁶ Prim. Celestin Tomić, *Isus iz Nazareta — Bog s nama*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1990, kjer v Predgovoru (5) govori o mestu, ki ga ima Jezus v zavesti današnjega človeštva.

⁷ Pravkar omenjena knjiga Rudolfa Schnackenburga je pravzaprav njegov razširjen referat s tega simpozija. Knjigi sta dodana še referata Hansa-Richarda Reutera, *Bergpredigt und politische Vernunft* (60—80) in Johannes Gründela, *Die Bergpredigt als Orientierung für unseres Handeln* (81—112), prav tako s tega simpozija.

⁸ To je zlasti naglašal Albert Schweitzer v knjigi *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, prim. Erich Grässer, *Zum Stichwort »Interimsethik«*. *Eine notwendige Korrektur v: Neues Testament und Ethik*, Herder 1989, 16—30.

- ⁹ Navaja Pierre Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 63.
- ¹⁰ Prim. Pierre Bonnard, prav tam.
- ¹¹ Jean-Claude Barreau, *Die Evangelien sind noch unbekannt*, Graz-Wien-Köln 1972, 77.
- ¹² Prim. Rudolf Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1—16,20*, Echter Verlag Würzburg 1985, 54.
- ¹³ Prim. Jean-Claude Barreau, n. d., 78.
- ¹⁴ Prim. Milan Machovec, *Jezus za ateiste*, Mohorjeva družba Celje 1977, 96.
- ¹⁵ Predgovor k slovenski izdaji Deklaracije, gl. opombo 2.
- ¹⁶ Predgovor k slovenski izdaji Deklaracije, gl. opombo 2.
- ¹⁷ Predgovor k slovenski izdaji Deklaracije, gl. opombo 2.
- ¹⁸ Pri nas je to storil prof. A. Stres v razpravi *Antropološki in teološki temelji človekovih pravic*, BV 49 (1989) 175—186.
- ¹⁹ A. Stres v zgoraj navedeni razpravi, str. 179.
- ²⁰ Deklaracija, odstavek pred prvim členom. Slovenska izdaja, str. 2; gl. opombo 2.

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19 (1990) 2.

Druga številka revije »Communio« v letu 1990 je posvečena BIOETIKI. Reinhard Löw je avtor uvodnega članka »Antropološki temelji krščanske bioetike« (97—107). V treh poglavjih je ob praksi sodobne medicine in biogenetike (presajanje organov, umetno vzdrževanje življenja »trupel«, umetna oploditev, genska tehnologija, poseganje v gene) analiziral njuno moralno vrednost. Etično vprašljiva usmeritev je posledica evolucionističnega pogleda na človeka. V njegovi optiki je človek samo naravno, fizično-kemično bitje brez drugih dimenzij. Zožitev človeka na objekt znanstvenega preučevanja, ki edino more razložiti njegovo eksistenco, bistveno spremeni osnovno vrednotenje človeka. V koordinatah znanosti je človeško bitje zgolj zapleten genetski program. Mati je le stroj za programiranje novih kopij genov. V ozračju takšnega preučevanja in odnosa do človeka je povsem logično, da bioetiki resno razpravljajo o popolnoma nemoralnih projektih. Mnogi znanstveniki se zanimajo za razvoj nove vrste bitij, križancev med ljudmi in opicami, ki bi bila bistveno odpornejša in inteligentnejša in bi jih lahko pošiljali na vesoljske raziskave. Nekateri se zavzemajo za uboj prizadetih otrok celo po rojstvu. V skladu z odnosom do človeka kot vrednostnega blaga sta evgenika in evtanazija povsem sprejemljivi. V konceptu »zdravja naroda«, ekonomije in estetike je dosledna odstranitev pohabljenih in prizadetih ljudi opravičljiva. Bioetiki, ki podpirajo takšen razvoj medicine, priznavajo evolucionizem za znanstveni pogled na svet in se ne vprašujejo po socioloških in bioloških posledicah. Rešitev pred srhljivo nečloveško podobo moderne znanosti daje krščanski pogled na človeka. Enakost vseh ljudi —

ker so ustvarjeni po božji podobi — je bistvena krščanska resnica. Človek kot osebno bitje, ki je temelj njegovega dostojanstva, je absolutno veljavna realnost. Zatorej le absolutnost moralnih zakonov zagotavlja človekov humani razvoj.

Robert Spaemann (Rojen 1927. Od leta 1972 je redni profesor filozofije na univerzi v Münchnu in honorarni predavatelj v Salzburgu) je priobčil članek »Ali so vsi ljudje osebe?« (1 — 114). Zaustavil se je ob problemu splava in ob vprašanju, kako to zlo sedanje dobe učinkovito ozdraviti. Problem je globok, ker se večina ljudi ne zaveda greha splava in ostaja ob njem brez očitka vesti. Današnja družba živi v hudi grešni navadi, ki je noče priznati in ne odpraviti. Posledica tega je izguba občutka za razlikovanje med dobrimi in slabimi dejanji. Družba, v kateri slaba dejanja veljajo za dobra, daje sebi jasno spričevalo pokvarjenosti. Zaščiti nerojenih otrok močno nasprotujejo tiste žene, ki si prilaščajo pravico nad življenjem ali smrtjo svojih otrok in jo zagovarjajo s krilatico: »Moj trebuh pripada meni.« Zelo pogubne so ideje nekaterih množičnih gibanj v Ameriki, ki jih pooseblja Avstrelac Peter Singer. On trdi, da imajo le osebe pravico do življenja; embriji, ki so del materinega telesa in ne samostojni individuumi, enoletni otroci, prizadeti, ostareli in bolni zato te pravice nimajo. Po njegovem prepričanju ima večjo pravico do življenja sesalec kot pa enoletni otrok. Avtor poudarja, da se je proti temu zlu potrebno bojevati ne glede na ugovore pluralistične družbe. Prepoved splava je za kristjana vsekakor nujen ukrep, vendar sam po sebi ne zadošča. To dokazujejo tradicionalne družbe, v katerih je bilo število splavov vedno sorazmerno zelo visoko (Poljska, Balkan), v čemer se prav gotovo odražata dvojna morala in hinavščina. Sedanje družbe, ki legalizirajo splav, v tem pogledu niso v tolikšni meri

podvržene dvojni morali. Njihovo brezvestno dopuščanje umora nedolžnih odpira oster boj med življenjem in smrtjo.

Johannes Reiter (Rojen 1944. Študiral v Trierju, Münchnu in Mainzu. Deluje kot redni profesor moralne teologije na oddelku za katoliško teologijo univerze v Mainzu) je avtor razprave »Prediktivna medicina — genomska analiza — genska terapija« (115—129). Raziskave so pokazale, da obstajajo zveze med okvarjenimi geni, vplivi okolja in nekaterimi boleznimi. Prediktivna medicina skuša na temelju analize genetične strukture ugotoviti in napovedovati bolezni. Izdelava genetičnega zemljevida bi uspešno prognozirala razvoj bolezni, ki bi jih tako lahko predčasno preprečili. Genomska analiza, ki preučuje bodisi celotni genski sistem, bodisi posamezne gene, pomaga odkrivati bolne gene, ki lahko povzročajo nekatere bolezni. Genska terapija (v poštev pride le somatska) skuša izboljšati kvaliteto genov. Vse našete panoge so po eni strani dobre in ponujajo možnosti boljšega odkrivanja in preprečevanja bolezni, po drugi strani pa so lahko grozljiva nevarnost za nesluteno manipulacijo s človekom. Nekontroliran razvoj v tej smeri bi pomenil prevlado determinizma, selekcionizma in popolne biotehnologije nad krščanskim in humanim pogledom na človeka. Le-ta bistveno gradi na človekovi duhovni zmožnosti in na delovanju milosti. Razvijanje genetike, ki ne bi dosledno upoštevala dostojanstva človekove osebnosti, njegovega integralnega zdravja in resnice, da je neodgovorno poseganje v Stvarnikov red greh, vodi na povsem napačno pot, ki bi lahko imela strahotne posledice za prihodnje rodove.

Dominikanec Michael Marsch (Rojen 1932 v Breeskoku. Vodi hišo »sv. Rafaela«, dominikansko terapevtsko skupnost v bivšem cistercijskem samostanu Heiligkreuztal) je ob 25. obletnici dela Jeana Vaniera z duševno prizadetimi napisal razmišljanje »Biti skupaj« (130—139). Motiv njegove odločitve za delo z majhnimi, odrinjenimi in zapostavljenimi je bil ves čas globoko evangelijski. Avtor je nakazal nove duhovne in globalne poglede na duševno prizadete. Povsem jasno je, da je zgolj zunanje socialno delo nezadostno. Prave rezultate daje globoko osebno spreobrnjenje, ki delo z odrinjenimi gleda

kot služenje Kristusu v njegovih malih. Spreobrnjenje in duhovnost sta temeljna kamna pravega služenja zapostavljenim. Vanierov življenjski zgled in njegovo delo sta nova smer za dušne pastirje in vzgojitelje.

Johannes-Gobertus Meran (Rojen 1961 v Salzburgu. Študiral medicino na Dunaju, v Gradcu in v Innsbrucku. Zaposlen je kot zdravnik za notranjo medicino na medicinski visoki šoli v Hannoveru) je objavil razmišljanje »Umetnost mreže« (140—154). Svoja osebna izkustva in opažanja ob bolezni in smrti pacientov je strnil v razglabljanje o smrti. V današnjem času, ko dve tretjini ljudi umirata v bolnišnicah, je potrebno veliko narediti za počlovečenje smrti. Ob spoznanju mnogih sodobnih thanatologov o odtujenem in nečloveškem odnosu do umirajočih v današnji družbi se avtor zavzema za kompleksno reševanje tega problema. Zdravniki, medicinske sestre, bolnikovi sorodniki in pacienti bi se morali prizadevati za odpravljanje tabuja smrti in za njeno polno počlovečenje. Veliko več kot gola medicinska znanost, ki mnogokrat odpove, so ob smrti nepogrešljivi osebna navzočnost, vživljanje v umirajočega in sočutnost srca.

V rubriki »Kritika in poročilo« najdemo tri prispevke. Dominikanec Arthur F. Utz (Rojen 19 v Baslu. Študiral filozofijo in teologijo. Od 1946 do 1978 je zaposlen kot redni profesor za etiko in socialno filozofijo na univerzi v Fribourgu) je napisal kvalitetno razpravo »Verska svoboda iz katoliškega zornega kota« (155—175). Avtor se je ob upoštevanju papeških in koncilskih dokumentov dotaknil aktualne tematike v današnjem času.

Reinhild Ahlers (Rojena 1959 v Mep-pnu. Je referentka za cerkveno pravo na škofijskem generalnem vikariatu v Münstru) je v krajšem članku »Cerkveno pravo v nasprotju« (175—183) orisala prispevek Karla Neundörfers, umrlega leta 1926, k utemeljitvi cerkvenega prava.

Gisbert Kranz (predsednik »Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik«) je v prispevku »Podobe duhovnikov v romanih Charlesa Williamsa« (183—190) predstavil romane tega velikega angleškega krščanskega pisatelja.

Silvo Novak

Tretja številka revije »Communio« je uglašena na temo POKLICANOST IN POSLANSTVO. Uvodno razmišljanje z naslovom »Človekov cilj« (193—203) je podal jezuit Peter Henrici. Dandanašnji se ljudje veliko sprašujejo o smiselnosti bivanja na zemlji. V prejšnjih stoletjih je bila smotrnost življenja nekaj samo po sebi umevnega. Sodobni ljudje »vrženost v življenje« pogosto doživljajo kot nesmiselno. Avtor skuša premagati moderno težavo in zablodo tako, da pokaže na nekatere konkretne danosti. Neuresničenje lastnega življenja poraja občutek nesmisla. Človekove temeljne dejavnosti, usa kot so delo, poklic, zakon, dolžnost in ljubezen imajo nalogo, da vodijo k odkrivanju smisla življenja. Zavest poslanstva v življenju učinkovito razreši težave glede njegovega nesmisla. Človekova eksistenca na zemlji bi morala biti odslikava prvotne podobe, kar pomeni, da ima vsak človek od Boga dano poslanstvo. Nekateri ljudje imajo nadpovprečno močno zavest poslanstva, v čemer postanejo luč za druge. Iskanje poslanstva in njegovo uresničevanje odkrivata nove razsežnosti človekovega življenja na zemlji.

Michael Waldstein (Rojen 1954 v Salzburgu. Študiral v Dallasu, Rimu in na Harvard Divinity School/ZDA. Zaposlen je kot docent za filozofijo in teologijo na univerzi Notre Dame — Indiana, ZDA — in kot referent ameriške izdaje revije »Communio«) je napisal biblično razpravo »Poslanstvo Jezusa in učencev v Janezovem evangeliju« (203—221). Pisec je v svoji analizi tekstov pokazal, da je poslanstvo središčna tema Janezovega evangelija. Kristus neprestano kaže na svojega Očeta, ki ga je poslal. Sinovo poslanstvo izhaja od Očeta in se k Očetu spet vrača. Kristusovo delovanje je povsem v skladu z voljo njegovega Očeta. Jezusovo poslanstvo se nadaljuje v učencih. Apostoli so poslani v Kristusovem imenu, da govorijo in kažejo na Očeta. Janezov evangelij potrjuje globok poslanški značaj krščanstva. Misijoni niso zunanja dejavnost Cerkve, marveč njena najbolj notranja zakonitost, ki najmočneje govori o ljubezni med Očetom in Sinom.

Izhod iz krize poklica in poklicanosti je predstavil Antonio Siccari OCD v pri-

spevku »Poslanstvo — askeza — kriza« (222—228). Njegova izvajanja temeljijo na ugotovitvi enote osebe, poklicanosti in poslanstva. Kristus je bistveno Poslani, ker je razodel Očetovo voljo. V tej temeljni strukturi vodi kriza k višji zavesti poklicanosti in poslanstva. Poslanstvo je glavni ključ, ki odpira pravo razumevanje skrivnosti Kristusa, Cerkve in kristjanov. V takšni usmeritvi postanejo vsi človeški elementi premostljivi.

Stefaan van Calster, ki je bil osemnajst let rektor bogoslovnega semenišča v Bruslju, je v kvalitetnem članku »In zapustili so svoje mreže« (229—237) analiziral stanje duhovniških poklicev v današnjem času. Na temelju svojega bogatega izkustva je ugotovil, da večina kandidatov za duhovniški poklic v semenišču doživi krizo, ki jo avtor imenuje »druga poklicanost«. Razrešitev osebnega konflikta ponavadi rodi bolj očiščeno zavest poklicanosti. V luči svetopisemske analize poklicanosti, ki jasno pokaže, da Bog kliče, kogar hoče, je pisec nakazal dva vzroka krize duhovnih poklicev v današnjem prehodnem obdobju Cerkve. Prvi razlog krize je v tem, ker mnogi bogoslovci in mladi ljudje preveč posvetno gledajo na Cerkev. Njihove predstave so podobne tistim, ki so jih imeli apostoli pred vstajenjem in binkoštni. Ker se zemeljske perspektive razblinijo v pohujšanju križa, pride do razočaranja. Zaradi premajhnega stika z vstalim Kristusom kriza ostaja nerazrešena. Drugi vzrok je ideološki pluralizem. Velika količina informacij o najrazličnejših »edinih resnicah« vernikom preprečuje, da bi prišli do globoke osebne vere in njene realizacije v vsakdanjem življenju. V takšni družbi so izjemno pomembne molitvene skupine, v katerih morejo posamezniki spoznati pravi obraz kristjanove poklicanosti.

Jožef Bato'Ora Ballong—Wen—Mewuda (Duhovnik škofije Sokode/Togo. Študiral filozofijo in teologijo v Rimu in Parizu ter zgodovino na Sorboni v Parizu. Od leta 1987 dela na radiu Vatikan in je gostujoči profesor na papeški univerzi Gregorijani) je prispeval zanimiv članek »Biti kristjan in ostati Afričan« (238—245). Pokazal je na problematiko, ki je za afriškega kristjana lahko zelo akutna. Sprejem krščanske vere je posameznika pogosto pripeljal v situacijo, ko je moral zavreči svojo dolgoletno

kulturno preteklost in sprejeti evropsko kulturo. Neupoštevanje njegovih lastnih afriških korenin ga je privedlo v kulturni vakuum, kar ni bilo dobro niti za vero samo. Napetost med krščansko vero in afriško kulturo je omilil 2. vatikanski koncil, ki je hotel bolj prisluhniti pozitivnim vrednotam afriške civilizacije. Pavel VI. je v poslanici »Africae terrarum« potrdil novo usmeritev Cerkev. Zelo pomembno je bilo razrešiti problematiko glede češčenja prednikov, ki je za vsakega Afričana središčnega pomena. Pri tem ne gre le za kult, temveč za celoten odnos do življenja. Češčenje prednikov združuje priznanje nadčutnega sveta, verovanje v posmrtno življenje, varovalno vsepričujočnost pokojnikov in njihovo posredovanje v vsakdanjem življenju. Pozitivno ovrednotenje te temeljne naravnosti afriškega človeka bi sprostil nevarno napetost, ki nastaja ob stiku z evropskim krščanstvom. Globoka teološka analiza bi znala poiskati stične točke med češčenjem prednikov in krščanstvom. Mnogi elementi tradicionalnih afriških religij bi lahko postali priprava za razumevanje nekaterih resnic krščanske vere.

Rubrika »Kritika in poročilo« najprej predstavi celotno besedilo dokumenta mednarodne teološke komisije »Interpretacija dogem« (246—266). Dokument so pod vodstvom škofa W. Kasperja pripravljali profesorji Ambaum, Colombo, Corbon, Gnlika, Leonard, Nagy, de Noronha Galvao, Peter, Schönborn in Wilfred. O besedilu so razpravljali na plenumu od 3. do 8. oktobra 1988, plenum v oktobru 1989 pa je tekst v nemškem jeziku z veliko večino »in forma specifica« potrdil. Objavo je v skladu s statuti mednarodne teološke komisije dovolil kardinal Joseph Ratzinger.

Škof Paul Joseph Cordes (Rojen 1947 v Kirchhundemu pri Paderbornu. Duhovnik od 1961, škof od 1976. Je podpredsednik »Papeškega sveta za laike«) je objavil zelo dobro študijo »Luter in Ignacij« (267—278). Oba je predstavil kot otroka nove dobe in pripadnika nove duhovne smeri »Devotio moderna«. Individualizem, ki se je pričel z novim vekom, je bil značilen za oba. Tako Luter kot Ignacij sta utemeljevala individualno pot k Bogu. Uspeh osebne Ignacijeve poti, ki je prav tako skrivala mnoge nevarnosti, je v naslonitvi na papeštvo. S tem je Ignacijeva oziroma individualna pot

posameznega človeka našla svoje mesto v Cerkvi in tako prejela uradno potrditev. »Devotio moderna« je z Ignacijem vstopila v Cerkev in dobila vso svojo legitimnost.

Zadnji prispevek z naslovom »Naloga laikov v Cerkvi Afrike« (278—282) poroča o mednarodnem znanstvenem posvetovanju o encikliki »Sollicitudo Rei Socialis«, ki je bilo v mednarodnem študijskem centru »Le Refuge du Pelerin« v Djrebge — Porto Novo, Benin — od 4. do 6. avgusta 1989. Prvo takšno posvetovanje sta organizirala gospoda Albert Tevoedje, predsednik vseafriškega centra za socialni razvoj in auditor-laik pri škofovski sinodi v Rimu leta 1987 ter Charles Valy Tuho, poslanec republike Slonokoščene obale pri Evropski skupnosti. Posvet, ki se ga je udeležilo nekaj afriških škofov ter številni uslužbenci, intelektualci, znanstveniki, laiki in duhovniki iz Benina, Burkina Faso, Slonokoščene obale, Gvineje, Kameruna, Senegala, Toga in Zaira so denarno podprli švicarski katoličani, nemška škofovska konferenca in zveza katoliških podjetnikov. Poročilu sledi še skupna izjava.

Silvo Novak

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19 (1990) 4.

Četrta številka revije »Communio« je posvečena temi: POSTMODERNA IN KRŠČANSTVO. Prvi članek z naslovom »Modernost in krščanstvo« (289—297) je napisal jezuit Peter Henrici. V pronicljivi analizi pojma modernega in moderne dobe nasploh je ugotovil, da se je, zgodovinsko in filozofsko gledano, moderna doba pričela z ockamskim nominalizmom. »Via nova« v nasprotju z »via antiqua« je uveljavljala nov pogled na svet, ki ga še posebej označujejo veliko ovrednotenje individuuma, pomen izkustva kot temelj spoznanja, vrednost konkretnih dejstev in novo pojmovanje Boga Stvarnika. Nominalizem, ki je oče moderne znanosti, se je odpovedal antični dediščini v teologiji stvarjenja (filozofija bitja) in predvsem poudaril popolno svobodnost vseмогоčnega božjega stvariteljskega dejanja ter njegov odnos do vsakega posameznega bitja. Nominalizem je v bistvu prelom z antično tradicijo. S svojim

močnim vplivom na nadaljnji razvoj je temeljito spremenil podobo sveta. Zemlja je postala eden izmed planetov v vesolju. Spremenila se je geografska, politična in religiozna podoba sveta. Moderni človek se je v novem ambientu pričel čutiti negotovega. Srednjeveško mišljenje, ki je našlo eksistencialno gotovost v kontemplaciji stvarstva, je izginilo. Negotovost in novo pojmovanje stvarjenja sta človeka moderne dobe usmerjala v delovanje. Nenehna akcija in izkoriščanje zemlje sta v končnem smislu reakcija na eksistencialno negotovost. Teološka opredelitev moderne dobe je zelo delikatna. Z vidika katoliškega pojmovanja izročila je nominalizem vsekar sporen, ker je črtal nekatere bistvene dele razodetja. Temu primerno je tudi krščanstvo nove dobe spremenilo svoj zunanji izraz. Delovanje in akcija sta zelo pomembna dejavnika, ki pogosto nadomestita kontemplacijo. Postmoderna doba prinaša lepo priložnost, da bi spet mogli odkriti pravi obraz teologije.

Škof Walter Kasper je v prispevku »Postmoderna dogmatika?« (298—306) opozoril na slepo ulico, v katero sta zašli moderna teologija in moderna historična eksegeza. V Ameriki iskanje izhoda iz krize predstavlja teologa George A. Lindbeck, ki je napisal knjigo »The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age« ter D. Tracy. Čeprav ni mogoče trditi, da so njuna stališča neoporečna, vendarle kažeta na teološko smer, ki želi izhajati iz Aristotela in Tomaža. Severnoameriška diskusija o postmodernistični teologiji, ki ostaja na znanstveni ravni in ni spolitizirana, jasno opozarja, da gre v smeri neoortodoksije in neokonfesionalizma. Najvažnejša pridobitev moderne teologije je njena odprtost do metafizike. V tem pogledu so opravili pomembno delo R. Spaemann in njegovi učenci, ki so v teologijo spet vključili metafizično vprašanje. Balthasarjeva trinitarična ontologija, Barthova teologija in razmišljanja protestantskih teologov so smer za teologije postmoderne dobe. Nova doba daje veliko priložnost, da namesto »teologij genitivov« (npr. teologija sveta, teologija razvoja, teologija revolucije, teologija osvoboditve) zraste »teološka teologija«, ki se bo hranila iz lastnih virov in tako prispevala k oblikovanju prihodnosti.

Klaus Hedwig (Rojen 1940. Študiral filozofijo, literaturo in zgodovino v Freiburgu, Torontu in Leuvenu. Poučuje na univerzah v Bielefeldu, Aachnu in v seminšču Rolduc/Kerkrade — Nizozemska) je priobčil razpravo »Filozofske predpostavke postmoderne« (307—318). Prvi je postavil izraz »filozofska postmoderna« J. F. Lyotard. Postmoderna se je razvila iz francoskega strukturalizma, ki je v svoji končni fazi težil k razpustitvi struktur. Postmoderna, ki kritizira znanost moderne dobe, teži k odkritju Aristotelove biti in etike. Trpko izkustvo kulturnega pluralizma in metafizična praznina usmerjata h kriteriju pameti, ki je ne smemo racionalistično pojmovati. Gre za aksiomatiko pameti, ki mišljenju kaže pot, ki je logična in ontološko gotova. Aksiomatiko pameti bi lahko imenovali tudi povratak k vedno veljavnim etičnim načelom, ki uravnavajo življenje. Filozofska postmoderna, čeprav izhaja iz moderne z vsemi njenimi lastnostmi, v novi obliki teži k uvajanju metafizike in etike.

Robert F. Slesinski (Študiral na papeški univerzi Gregorijani v Rimu. Sedaj je odgovoren za vzgojo klera bizantinsko-katoliške škofije Passaic/New Jersey) je objavil zanimivo razpravo »Konec moderne dobe in duhovne razsežnosti vzhodne Cerkve« (319—334). Predstavil je gibanje, ki se je razvilo v Rusiji sredi 19. stoletja kot reakcija slovanofilskih krogov na nezadostno formulacijo »ruskega vprašanja«. Ideje Kirejevskega bi mogle pomagati pri iskanju novih rešitev ob iztekanju »nove dobe« ob koncu 2. tisočletja. Omenjeni filozof ostro kritizira zgolj abstraktno in logično mišljenje in se zavzema za »integrativno mišljenje«, ki bi vključevalo vse človekove duhovne zmožnosti in bi ga hkrati postavilo v odgovoren odnos do narave in družbe. To razmišljanje je v bistvu »mišljenje iz vere«, ki je sposobno poenotiti vse človekove zmožnosti duhovne duše. Njegova filozofska in teološka misel je nadaljevanje idej grških cerkvenih očetov. Teologija bi morala črpati moč iz molitve in posta. Prava teologija bi morala biti povezana z duhovno in liturgično teologijo. Avtor je v nadaljevanju prispevka nanizal najbolj značilne poglede na Cerkve, liturgijo, eksegezo in lepoto. Vzhodno gledanje se v marsičem razlikuje od zahodne teologije. Vendar bi bila njegova

teološka misel močna obogatitev za zahodni svet. Krščanstvo v svoji celotni sporočilnosti daje svetu rešitev. Metafizično izprijeni in razcepjeni svet bo našel izhod iz krize v sintezi filozofije, teologije in umetnosti.

Jean-Luc Archambault (Rojen 1932 v Parizu. Študiral zgodovino in literaturo. Poučuje rusko zgodovino na Ecole Pratique des Hautes Etudes. Je tudi član redakcije francoske izdaje revije »Communio«) je prispeval zelo zanimivo razmišljanje »Japonski vrtovi« (335—351). Avtor je opozoril na rojstvo duhovnih gibanj ob propadu idej »nove dobe«. Nova miselnost bo močno oblikovala podobo jutrišnjega sveta. Kot primer za ponazoritev starega in novega mišljenja je predstavil ureditev francoskega in japonskega vrta. Francoski vrt odseva projeciranje človekove racionalnosti v naravo in teženje k podreditvi okolice. Nasprotno pa je japonski vrt pokrajina v pomanjšani dimenziji ter se skuša podrediti naravnim elementom. Takšna zasnova človeka vodi k prepustitvi naravnemu okolju in meditaciji. Zahodni princip življenja in mišljenja, ki je danes zastarel, je močno oblikoval znanstveni razvoj zadnjih 200 let. Newton je s svojim spoznanjem naravnih zakonov predstavil kozmos kot izjemno urejen mehanizem, v katerem ima pomembno mesto ravnotežje. Mehanični in statični pogled na svet je močno vplival na mišljenje naslednjih rodov. Odkritja na znanstvenem področju, še posebno odkritje neravnovesja v termodinamiki, so pričela pripravljati pot novi miselnosti. Če so bili glavni oporni stebri starega mišljenja ravnovesje, organiziranost, statičnost in zgle danost vase, lastnosti novega mišljenja ponazarjajo ideje: kompleksnost in nered, iz kaosa nastajajoča red in ustvarjalnost, samoorganiziranje in preseganje samega sebe, delovanje, ki vključuje spremembe, sposobnost oziranja okrog sebe in povezanost. Spoznanje, da je kaos potreben za ustvarjanje novega reda, je središčno v analizi francoskega misleca. Kaos, ki vodi v red, je nasproten konceptu novodobnega mišljenja. Nov princip, ki je verificiran v naravi, dopušča še le pravi razvoj družbe in družbenih odnosov, ker uvaja dinamičnost. Zakonitost ravnovesja je povzročala togost in s tem tudi zavirala pravi razvoj.

Novi miselnosti so zelo naklonjene ZDA in Japonska, ki želi pokazati, da se tehnični razvoj da harmonično uskladiti z naravnim okoljem. Zaradi kompleksnosti življenja se nova miselnost odraža tudi v politiki. »Perestrojka« v Sovjetski zvezi daje v nekem smislu prednost ruski družbi, če bo seveda šla po tej poti naprej, ker nered nudi lepe možnosti za ustroj novih temeljev in reda. Avtor želi poudariti, da so nova duhovna gibanja tudi delo Sv. Duha, ki deluje povsod in ne le v Cerkvi. Pomembno je, da se kristjani ne zapirajo pred novimi tokovi, temveč s svojo odprtostjo pomagajo h globljemu umevanju povezave sveta in Cerkve.

V rubriki »Kritika in poročilo« je Peter Kozlovski (Rojen 1952 v Göttingenu. Študiral gospodarstvo in filozofijo. Zaposlen je na raziskovalnem inštitutu za filozofijo v Hannoveru.) napisal razpravo »Trpeči Bog« (352—376). V strogo znanstvenem stilu je analiziral vlogo teodiceje v krščanski filozofiji in gnosticizmu.

Duhovnik Dieter Josef Hilla je v kratki razpravi z naslovom »Oseba — princip teologije« (376—383) predstavil temeljne značilnosti teologije papeža Janeza Pavla II.

Silvo Novak

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19 (1990) 5.

Peta številka mednarodne revije »Communio« je posvečena socialni pravičnosti pod naslovom »BLAGOR LAČNIM IN ŽEJNIM PRAVICE...« Uvodni ton daje kratek odlomek iz knjige »Pridiga na gori« Adrienne von Speyr (387—389).

Adalbert Rebič je objavil krajšo razpravo »Pojmovanje pravičnosti v Stari zavezi« (390—396). Pojem pravičnosti je središčna biblično—teološka tema v stari zavezi. Konkretni semitski način izražanja, za razliko od abstraktnega grškega, slika pravičnost v odnosu do družbe v podobah, slikah, alegorijah, preroštvih, pesmih in pripovedih. Avtor, ki se zaveda, da še zdaleč ne more izčrpati te bogate problematike, se je omejil na analizo hebrejske besede »saddiq« oziroma korena »sdq«, ki pomeni pravičnost.

Jezuit Herwig Arts (Rojen 1953. Je profesor religiologije in antropologije na katoliški univerzi v Anversu in Louvainu) je predstavil hrepenenje po Bogu v esejističnem članku z naslovom »Lakota in žejja po Bogu« (397—408). Ob navajanju mnogih mistikov, pesnikov in psihologov ugotavlja, da je hrepenenje človekovega srca po Bogu njegova najgloblja potreba. Dobrine tega življenja ne morejo zadovoljiti potreb duhovne duše. Človekovo srce kljub vsemu ostaja nepotešeno in prazno. Le Bog že v tem življenju more izpolniti človekovo hrepenenje. Popolnost nebeškega življenja je polna izpolnitev človekove eksistence.

Jezuit J. J. M. Kimman (Študiral narodno gospodarstvo, industrijsko gospodarstvo in teologijo v Rotterdamu, Džakarti in Berkeleyu/ZDA. Sedaj poučuje gospodarsko etiko na univerzi v Limburgu in na svobodni univerzi v Amsterdamu) je priobčil članek »Pravičnost in gospodarstvo« (409—418). Analiziral je stoletni razvoj industrijske družbe v ZDA in zahodni Evropi ter pojasnil nauk pastoralne konstitucije »Gaudium et spes«. Temeljna problematika socialnega nauka Cerkve je objektivna ugotovitev nepravičnosti družbene ureditve in zahteva po gospodarski pravičnosti in etiki. Industrializacija je oblikovala takoimenovano industrijsko družbo, ki ima svoje zakonitosti. Zanj so značilne racionalno-ekonomska miselnost, uspešnost, pluralnost, toleranca, produktivnost, ki pa niso povezane z moralnimi zakoni. Etičnost in moralnost je osebno področje ljudi industrijske družbe, ne more pa vplivati na sam ekonomsko-proizvodni proces. Posameznik se torej znajde v etičnem vakuumu, v katerem težko realizira svojo vero in osebno dostojanstvo. Kvalitete industrijske družbe izvirajo torej iz ekonomske logike in profesionalnosti in ne iz moralnega kodeksa. Naloga Cerkve je v prizadevanju za socialno in gospodarsko pravičnost, ki jo je Kristus utemeljil v govoru na gori.

Aldo Cazzago (Študiral eklesiologijo vzhodnih Cerkva. Poučuje na Karmeličanski teološki šoli v Bresciji. Je član redakcijskega odbora italijanske izdaje časopisa »Communio«) je objavil lepo študijo z naslovom »'Blagor žejnim pravice': Aleksander Solženicin« (419—431). Ruski pisa-

telj je v decembru leta 1989 doživel svoj veliki dan, izid najbolj spornega dela Arhipelag Gulag v Sovjetski zvezi. Pot disidenta, ki je želel predreti »zid, katerega zidake veže malta laži«, je prehojena. Blagor se je izpolnil. Preroku resnice je katekizem ruske pravoslavne Cerkve v komentarju zapisal: »Blagor Solženicin, ki se je neustrašeno zoperstavil sovjetskemu Gulagu.«

V rubriki »Kritika in poročilo« je Sebastian Greiner (Študiral teologijo v Bonnu in Tübingenu) prispeval članek »Vstajenje ob smrti« (432—443). Predstavil je tezo teologa Gisberta Greshakea in njegovih somišljenikov o vstajenju ob smrti. Omenjeni teolog izhaja iz predpostavke, da je človek v svojem bistvu enota iz duše in telesa in zato po smrti ne bi mogel eksistirati zgolj kot duša. Tradicionalno mišljenje o »anima separata« je po njegovem mnenju konstrukt grške filozofije, ki je preveč delila dušo in telo. Avtor zavrne Greshakeovo tezo, češ da predpostavka o enoti duše in telesa še ni dokaz o nemožnosti eksistence duše po smrti. Duša, ki je po Tomažu »forma corporis«, človeka določa. Teza o vstajenju ob smrti je nemožna, ker preveč gradi na predpostavki o enoti človeka in premalo upošteva tradicionalni katoliški nauk o poslednjih rečeh.

John F. Crosby (Profesor filozofije na univerzi v Dallasu in na mednarodni akademiji za filozofijo v Liechtensteinu) je objavil razpravo »Antropocentrizem in teocentrizem v krščanskem življenju« (444—453). Članek je nastal na osnovi predavanja na mednarodnem kongresu o Johnu Henryju Newmanu, ki je potekal od 11. do 15. junija 1987 na University of Notre Dame v Indiani. Avtor je želel predstaviti Newmanov odnos do Svete Trojice ob Atanazijevi veroizpovedi. Veliki angleški teolog ni bil, kot mu nekateri očitajo, teoretičen, temveč je močno poudarjal pomen osebnega verskega izkustva v vesti. Njegov nauk je prežet z globokim in toplim odnosom do troedinega Boga. Newmanovo učenje je izrazito teocentrično, saj se močno zaveda, da je le Bog izvir življenja in dobrega.

V pronicljivem članku »Sociologija kot temeljna teološka disciplina?« (453—466) je Rupert Hofmann (Rojen 1937 v Mannheimu. Je redni profesor političnih znano-

sti na univerzi v Regensburgu) pokazal posledice »očiščenja sociologije metafizike«, ki sta ga izvedla Saint-Simon in Comte. Pozitivistična sociologija je želela nadomestiti Boga s svojimi programi, ki jih izraža z izrazi razum, znanstveni razvoj, univerzalno bratstvo, idealna družba prihodnosti, kolektiv, planski mehanizem. Materialistična in pozitivistična sociologija je izdelala utopistične »človeške in družbene vrednote«, ki v nobenem pogledu niso združljive s krščansko resnico. Kljub neresničnim in nerealističnim predpostavkam pozitivistične sociologije je le-ta močno vplivala na podobo sedanje družbe. Še več, gre za proces prodiranja sociologije na področje dejavnosti Cerkve. Namesto duhovnikov je družba postavila psihiatre, namesto spovedi pogovore itd. Pojmovanje življenja brez metafizike, kot ga propagira pozitivistična sociologija, je usodna zmeta sedanjega časa. In vendar gre razvoj družbe v smer, ki želi temeljne resnice krščanske vere in prakse nadomestiti z zgolj »družbenimi funkcijami in mehanizmi«.

Hans Stephan Puhl je v poročilu »Zgodovinski aspekti o odnosih med Ljudsko republiko Kitajsko in Sv. sedežem« (467—475) nanizal zgodovinski pregled krščanstva na Kitajskem. Posebej se je posvetil delikatim odnosom med svetnimi oblastmi in Rimom. Leta 1989 je po nalogu Državnega tajništva odšel v Hong Kong msgr. Jean-Paul Gobel, da bi opazoval razvoj odnosov med državo in Cerkvijo v Ljudski republici Kitajski. Doslej bi bili diplomatski odnosi nesmiselni, ker ne bi imeli nobenega pastoralnega učinka. Dogodki na Tienanmenu v juniju 1989 in podatki, da je bilo v letu 1989/90 zaprtih 23 Rimu zvestih škofov, duhovnikov in laikov dokazujejo, da še ni prišel čas verske svobode.

Ulrich Johannes Plaga (Študiral teologijo, filozofijo in zgodovino v Berlinu, Munstru in Bochumu. Od leta 1989 je študijski referent v Recklinghausnu) je prispeval kratek članek »Nismo vprašani, temveč povabljeni« (476—479) v spomin na Hansa Ursa von Balthasarja, ki bi 12. avgusta 1990 praznoval 85. rojstni dan. Švicarski teolog ima izjemno pomembno mesto med teologi 20. stoletja, ker je izdelal nov teološki koncept, na katerem temelji današnja sodobna teologija. *Silvo Novak*

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19 (1990) 6.

Šesta številka revije »Communio« je posvečena temi 25. OBLETNICA DRUGEGA VATIKANSKEGA KONCILA. Prvi članek je napisal jezuit Peter Henrici. Razmišljanje o osebnem doživljanju predkoncilskih teoloških tokov, ki so bistveno sooblikovali koncilске dokumente, ima naslov »Dozorevanje koncila« (482—496). Napoved novega koncila, ki jo je 25. januarja 1960 izrekel sv. oče Janez XXIII., je bila prijetno presenečenje za vse. Pravzaprav je bil 2. vatikanski koncil (21. ekumenski), ki se je končal v Rimu 8. decembra 1965 z veliko zunanjo slovesnostjo, nadaljevanje 1. vatikanskega koncila in posledica teoloških, duhovnih in pastoralnih tokov v Cerkvi. Pot zanj je pripravljala papež Pij XII. s tremi velikimi okrožnicami: *Mystici corporis* (1943), *Divino afflante Spiritu* (1943) in *Mediator Dei* (1947). Na ekleziološko, svetopisemsko in liturgično področje so okrožnice prinesle prijetno presenečenje. Za koncil so bili odločujoči tudi različni teološki tokovi. V Nemčiji je pred koncilom prevladovala neosholastična teologija, ki je skušala odkriti pravo podobo sv. Tomaža Akvinskega. Vzgojila je velike teologe, kot so K. Rahner, E. Prywara, B. Lonergan. Iz nje se je rodila tudi Maréchalova šola. V Franciji se je rojevala »nova teologija«, ki jo predstavljajo nekatere eminentne osebnosti: H. de Lubac (knjiga *Surnaturel* je bila na indeksu), Y. Congar, M. D. Chenu, O. Casel, Batiffol, Rivière, Lebreton, H. Rondet, H. Brouillard, A. Grillmayer, L. Bouyer. V teologiji se je pričela uveljavljati dogemska zgodovina, preučevanje Sv. pisma in izročila. Pričela je izhajati zbirka del cerkvenih očetov *Sources chrétiennes*, izšla je Jeruzalemska biblija z uvodom in bogatimi opombami. J. A. Jungmann je izdal *Missarum sollemnia*. Na koncil je vplivala tudi francosko-belgijska teologija, ki se je močno spopadla z rimsko teologijo. Kljub dvema različnima teološkima tradicijama, ki sta želeli preglasiti druga drugo, kljub mnogim napetostim, bojem in pokoncilskim razočaranjem nimajo prav tisti, ki pesimistično gledajo na dogajanje v Cerkvi. Koncil je prinesel upanje, ki je smer za vso vesoljno Cerkev.

Jezuit Johannes Schasching (Rojen 1917. Je profesor sociologije in katoliškega socialnega nauka. Od leta 1966 poučuje na papeški univerzi Gregoriana) je objavil razpravo »Socialni nauk drugega vatičanskega koncila« (497—505). 1. vatičanski koncil ni odgovoril na socialno vprašanje porajajočega se delavskega razreda. Le osem koncilskih očetov je podpisalo izjavo o socializmu kot novem družbenem redu. Prvi odgovor Cerkve na socialno vprašanje je bila okrožnica Leona XIII. »Rerum novarum«. Tej so sledile še Pija XII. »Quadragesimo anno« ter Janeza XXIII. »Mater et magistra« (1961) in »Pacem in terris« (1963). Drugi vatičanski koncil je te okrožnice upošteval in razvil svoj dinamični socialni nauk v pastoralni konstituciji »Gaudium et spes«. Temeljno izhodišče njegovega učenja je v trditvi, da je človek ustvarjen po božji podobi. Odtod izhajajo tudi vse njegove pravice. Pomembno poudarjeno je tudi spoznanje, da vse izhaja iz človeka kot osebe in se vse k njej spet vrača. Človek in družba sta med seboj tesno povezana in drug od drugega odvisna. Nauk konstitucije »Gaudium et spes« ne daje dokončnih odgovorov, temveč kaže prave smernice za pravičen razvoj človeške družbe. Cerkev s svojim naukom želi človeka spremljati ob njegovem delu, v gospodarstvu in v družbi.

Gustave Thils (Rojen leta 1909. Od leta 1949 je bil redni profesor osnovnega bogoslovja in dogmatike na univerzi v Löwenu. Bil je teološki svetovalec na 2. vatičanskem koncilu) je napisal članek »Poklicanost vseh k svetosti v Cerkvi« (506—513). Iz dogmatične konstitucije »Lumen gentium« je predstavil poglavje, ki govori o poklicanosti vseh ljudi k svetosti. Pomemben premik zasledimo v pojmovanju svetosti, ki je sicer povezana z izpolnjevanjem evangeljskih svétov, vendar pa ni namenjena le posvečenim osebam. Vsi ljudje so poklicani k svetosti tako, da vsak v svojem stanu živi »v Duhu«. V tej zvezi je posebej pomemben izraz »proprio quodam modo«, ki so ga razlagalci različno razumeli in prevajali. Duhovno življenje ni privilegij manjšine, marveč dolžnost vseh kristjanov, ki jih na to pot kliče Kristus, prazvor sleherne popolnosti.

Škof Walter Kasper je priobčil dobro analizo koncila z naslovom »Proti prerokom nesreče« (514—526) (Communio —

Kristjanova obzorja, VI (1991) 24, str. 118). Zadnji koncil je močno vplival na spremembe v Cerkvi, ki so povzročile tudi hude reakcije in dvome o sami verodostojnosti cerkvenega zbora. Kljub vrenjem in napetostim v Cerkvi škof Walter Kasper v nasprotju s »preroki nesreče« gleda pozitivno na koncil in na glavne tokove, ki jih je le-ta povzročil. Izredna škofovska sinoda je podčrtala temeljno orientacijo Cerkve v sedanjem času. Zadnji koncil je »Magna Charta« Cerkve na njeni poti v 3. tisočletje. Danes, 25 let po koncilu, je najpomembnejše vprašanje, kako razumeti in uresničiti koncil. Cerkevni zbor je naglasil mnoge nove razsežnosti. Dogmatična konstitucija o Cerkvi je v nasprotju s sekulariziranim enodimenzionalnim svetom poudarila »mysterium«, skrivnost. Človek ni v svetu zaprto bitje, temveč odprto v neskončnost. Iz konstitucije veje nauk, ki ga je Romano Guardini izrazil z besedami: »Le tisti pozna človeka, ki pozna Boga.« Zelo pomembno je gibanje, ki se povrača k virom (resourcement). Večji poudarek Svetega pisma, ki je skupaj z izročilom neodtujljivi vir razodetja, je temeljnega pomena za Cerkev. Liturgična prenova želi vernikom približati skrivnostnost in svetost Boga. Ne pozunanjenost, temveč poduhovljenost liturgičnih obredov je predvidel koncil. Odprtost ekumenskega gibanja, inkulturacijska usmeritev misijonov in poslanstvo laikov so tokovi, ki vlivajo veliko zaupanje v postkoncilsko Cerkev, ki ne more biti »nova«, temveč prenovljena. Velika naloga čaka Cerkev tudi v ZDA in Evropi. Prepad med Cerkvijo in sodobno družbo je velik. Zato je smer v novo inkulturacijo in novo evangelizacijo Evrope edina alternativa. Pokristjanjenje celotne sodobne kulture je proces, ki ga je potrebno razumeti v vsej globini in resnosti. Avtorjeva sklepna ugotovitev, da se Cerkev v sedanjem času nahaja v težki prehodni dobi, ni povod za malodušje. Nasprotno. Naloga vseh je, da neprestano globlje spoznavamo črko in duha koncila.

Otto B. Roegele je napisal pronicljiv članek, ki ga je naslovil »V pokoncilski pokrajini — gledano od spodaj« (527—540). Bistveno za katoličana v pokoncilskem času je soočenje z mnogostranskim pluralizmom. Za teološko nepodkovanega kristjana je takšno okolje lahko neugodno, ker

z več strani prejema različne podatke o isti resničnosti. Preoblikovanje svetne družbe je vplivalo tudi na razmere v Cerkvi. Papež Janez XXIII. je dejal, da je potrebno odpreti okno, skozi katerega bi v Cerkev mogel zaveti svež zrak. 25-letna pokonciliska doba je pokazala, da Cerkev žal še vedno ni napravila uspešne temeljne analize o vdoru posvetnega »zraka« vanjo. Mnoge reforme niso bile dobre in so se pokazale za škodljive. Avtor v svoji kritiki pokonciliske reforme analizira veliko spornih področij in kriznih žarišč Cerkve. Velik »kairos« Cerkve so vzhodnoevropske države, v katerih se je zrušil komunistični sistem. Ali bo Cerkev sposobna videti ugodni trenutek in uporabiti božjo milost?

Martin Kriele (Rojen 1931. Od leta 1967 je redni profesor nauka o državi in javnega prava na univerzi v Kölnu) je v rubriki »Kritika in poročilo« priobčil članek z naslovom »Aktualni problemi odnosa med Cerkvijo in državo« (541—555). Prispevek je v bistvu predavanje, ki ga je avtor imel 24. oktobra 1989 pred Wilhelm-Bohler klubom v Bonnu. Svojo analizo težav v odnosu med Cerkvijo in nemško državo je pričel z znanim zapletom ob imenovanju Meisnerja za naslednika kolnskega kardinala Höffnerja. Konflikt med papežem in kölnskim stolnim kapituljem je zaradi medijev dobil enormne razsežnosti. Ob nepotrebnem sporu, ki je nastal zaradi pomanjkljive komunikacije, avtor razmišlja o nekaterih spremembah in izboljšavah v Cerkvi na področju Nemčije.

Winfred Henze (Rojen 1929. Je župnik bazilike St. Godehard v Hildesheimu in urednik cerkvenega časopisa za škofijo Hildesheim) je podal razmišljanje z naslovom »Ekleziološke stranpoti?« (556—561). Upadanje duhovniških poklicev v Nemčiji in s tem povezano pomanjkanje duhovnikov povzroča težave pri vodenju praznih župnij. Razmišljanje o možnih rešitvah vodi k razbremenjevanju duhovnikov od neduhovniških obveznosti in k organiziranju župnij v skladu s »communio«-teologijo 2. vatikanskega koncila. Avtor poudarja, da sedanji položaj, ko manjkajo duhovniki, ne sme postati model za Cerkev jutrišnjega dne. Polemike o ukinitvi celibata, o temi »viri probati« so za rešitev tega vprašanja brezpredmetne. Bistvo pečece problematike je v pomanjkljivi duhov-

nosti in askezi. Strukturalno prenovitev župnije v duhu zadnjega koncila mora obvezno spremljati duhovna prenova. Kongregacija za nauk vere je 24. maja 1990 izdala »Instrukcijo o cerkveni poklicanosti teologa«, ki je v Nemčiji sprožila »kritična vprašanja«. Celotni tekst instrukcije je objavil Herder-Korrespondenz. Predstavitelj za tisk, ki jo je imel kardinal Ratzinger in v nemškem prostoru ni bila deležna pozornosti, objavlja revija »Communio« v rubriki »Kritika in poročilo« (561—565).

Članek »Poskus integracije« (565—575) je v bistvu predavanje ob 100. obletnici Narodnega združenja, ki ga je 28. oktobra 1991 imel v Mönchengladbachu Hans Maier. Avtor je podal zgodovinski pregled, razvoj in pomen Narodnega združenja, ki je bilo ustanovljeno leta 1890 v Mönchengladbachu kot liga za zaščito pravic katolčanov pred protestantskim pritiskom. Združenje je bilo v primerjavi z drugimi najštevilčnejše (805.000 pripadnikov) in najvplivnejše. Delovalo je do leta 1933. Po letu 1945 se ni več revitaliziralo, ker je čas zahteval novo vzgojo in oblikovanje laikov.

Silvo Novak

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 20 (1991) 1.

Prva številka revije »Communio« v letu 1991 je posvečena temi »VITA AETERNA«. Uvodni članek z naslovom »Človek in večno življenje« (3—19) je napisal pokojni švicarski teolog Hans Urs von Balthasar (+1988). Prvič je bil objavljen leta 1972 v tedniku za nadškofijo Freiburg »Konradtsblatt«. V razmišljanju o večnem življenju avtor postavlja od mrtvih vstalega Jezusa kot univerzalno rešitev tega vprašanja. Predstave poganstva in zgodnjega judovstva o življenju po smrti so žalostne. Kristus je šel k Očetu, da bi pripravil prostor svojim ljubljanim. Od vstajenja naprej pot skozi smrt ni več nejasna in negotova. Na Očetovi desnici sedeči Kristus napolnjuje in razsvetljuje vse. Večno življenje je deležnost človekovega ozkega jaza pri božjem neskončnem jazu. Večno življenje se odvija že sedaj na zemlji. Življenje po evangeliju omogoča vstop v Kristusovo vstajenjsko navzočnost. Evharistija je dogajanje med nebom in zemljo. Cerkev črpa

moč iz Duha, ki je nepredvidljiv, ter izhaja iz Očeta in Sina. Moč Cerkev ni v njeni strukturi, temveč v odprtosti Duhu in v povezanosti s Kristusom v večnosti. Tudi če živi iz preteklosti, živi iz večnosti, ker je Duh večen. V povezanosti s Svetim Duhom je Cerkev torej ptič Feniks, ki edini ima moč novega rojstva.

Vincent Carraud (Rojen 1957, laik. Je izredni profesor filozofije na univerzi v Caenu in namestnik glavnega urednika francoske izdaje revije »Communio«) je objavil kratek članek z naslovom »Večnost ali življenje« (20—22). Večnost je velik filozofski problem. Z racionalnega vidika jo je zelo težko dokazati in jo filozofija zato sprejema kot predracionalno tezo. Kljub vsemu večnost ostaja bistveni povedek o Bogu in je celo člen veroizpovedi. Boetius je podal naslednjo definicijo večnosti: »Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (Večnost je istočasna in popolna posest življenja brez konca). Mesto, kjer se večnost navzlic vsem paradoksalnostim dejansko razodeva, je liturgija, še posebno evharistična. Evharistija ni le simbol večnosti, temveč je polna večnosti. Ob njej se človek realno srečuje z večnostjo in jo lahko izkuša. Narava teologije je torej takšna, da mora govoriti o večnosti Boga in o Sveti Trojici.

Jezuit Jésus Luzarraga Fradua (Rojen v Španiji. Filozofijo in teologijo je študiral v Münchnu, Oxfordu in Rimu. V duhovnika je bil posvečen leta 1965. Biblično znanost poučuje v Bilbau in je obenem tudi gostujoči profesor na papeški univerzi Gregoriana in na bibličnem inštitutu v Rimu) je napisal razpravo z naslovom »Večno življenje v Janezovih spisih« (23—32). Avtor je pod vidikom večnega življenja analiziral knjigo Razodetja, prvo Janezovo pismo in evangelij. Večnost, apostol jo omenja 96-krat v zelo dinamičnih izrazih in oblikah, je pomembna tema Janezovega sporočila. Jezus je tisti, ki ima življenje v sebi in je zato prišel, da bi tudi mi imeli življenje. V vseh spisih v različnih poudarkih odseva resničnost, da Oče v Jezusu daje večno življenje, ki je edino pravo življenje. Vera v Jezusa iz Nazareta, ki je Mesija, človeka rešuje in ga že v času dviga v sfero večnosti.

Jan Ambaum (Rojen 1949 v Tegelen. Teologijo in filozofijo študiral v Bonnu. Poučuje dogmatiko v semenišču Rolduc v Kerkradeju. Je član teološke komisije in glavni urednik flamske izdaje »Communio«) je podal Balthasarjev princip upanja v članku »Upanje v prazen pekel — ponovna vzpostavitev vseh stvari?« (33—46). Švicarski teolog se je distanciral od Avguštinove preveč pesimistične teologije odrešenja in izdelal nov princip upanja, ki je bližji Klemenu Aleksandrijskemu in Origenu. Balthasar želi poudariti nekatere vidike, ki so bili v avguštinško usmerjeni eshatologiji preveč zanemarjeni. Nov pogled na eshatološke stvarnosti je v trditvi, da jih ne moremo presoјati s takšno gotovostjo, kot bi jih gledali z jasnostjo božjega zrenja, temveč jih moramo sprejemati kot misterij v veri, upanju in ljubezni. Nov poudarek je v pojmovanju človeštva kot enega subjekta, v katerem je mogoče moliti, prositi in pridobiti milosti za druge. Upanje ni samo individualno, temveč predvsem skupno. Človeštvo je transindividualna skupnost, v kateri neprestano prihaja do medsebojnih vplivov. Balthasarjev model upanja vsebuje tudi zaupanje v brezmejno božje usmiljenje, v Kristusov spust v predpekel in v »communio sanctorum«. V skladu z učenjem Adrienne von Speyr zagovarja kvalitativno (ne kvantitativno) ovrednotenje človekove osnovne odločitve. Njegova teologija odrešenja je vsekakor svetla in zagovarja možno rešitev vseh ljudi, čeprav hkrati ne uči apokatastaze oziroma ne trdi, da bi bil pekel prazen. Omenjeni koncept upanja je zbudil pri nekaterih teologih dvom in očitke. Priisovali so mu nevarnost apokatastaze. Scheffczyk je opozoril, da Balthasar v svojem principu ni dobro preciziral teološke kreposti upanja in da je pomešal osebno ter vesoljno sodbo. Prav tako je njegovo učenje zelo težko uskladiti s konstitucijo Benedikta XII. »Benedictus Deus« (1336), ki trdi, da gredo duše tistih, ki umrjejo v težkih grehih, takoj v pekel. Avtor zaključil svoje razmišljanje s spoznanjem, da Balthasar ne uči apokatastaze in površnega odrešenjskega optimizma, temveč poudarja tista spoznanja razodetja, ki govorijo o vsezveličavni božji volji in o Cerkvii kot prazakramentu odrešenja.

David L. Schindler (Rojen 1943, laik. Je

izredni profesor osnovnega bogoslovja na University of Notre Dame/ZDA in glavni urednik severnoameriške izdaje »Communio« je prispeval globoko razpravo z naslovom »Čas v večnosti, večnost v času« (47—61). Predstavil je poezijo T. S. Eliota in jo razložil z Balthasarjevo teologijo. Eliot se ukvarja s skrivnostno povezanostjo večnosti in časa, ki se izražata v kontemplaciji in akciji. Predstavitev velike skrivnosti pričinja z razlaganjem Svete Trojice, ki je čas v večnosti. Balthasar je s tem v zvezi podal princip »Je—mehr«: Bolj ko so osebe v Bogu različne, toliko večja je njihova enost. Eliot trdi, da se različnost in enost ne izključujeta, temveč sta paradoks, ki je ključ za razumevanje skrivnosti. V Bogu sta utemeljena aktivni (Oče) in pasivni (Sin) princip. Učlovečenje je princip večnosti v času. Jezusovo časno rojstvo je podoba njegovega večnega rojstva. Kristus ni izven časa in zgodovine, temveč je v obeh popolnoma zasidran. Njegova akcija je izpolnjevanje Očetove volje, ki je dosegla svoj vrh v trpljenju na križu. Tudi Marija je vzor akcije v času. Njen »fiat« je izraz molitve, pokorščine in pripravljenosti na mučeništvo. Eliot vidi večnost na začetku časa in začetek na koncu časa. Doseganje večnosti je mogoče v odpovedi časa. Kontemplacija in akcija sta med seboj paradoksalno povezani. Sedanji čas je izrinil kontemplacijo. Njegova akcija je postala površna in instrumentalizirana. Karakterizirata jo potrošništvo in pragmatizem. Z njima je povezano iskanje uživanja in moči. Naštete značilnosti sodobne akcije vodijo v zapostavljanje nerojenih otrok, starih in umirajočih. Zahodno liberalno pojmovanje teorije in akcije se končuje v površinski in grobi akciji. Eliot in Balthasar sta pokazala pravilno smer, ki vodi h Kristusovi ljubezni.

V rubriki »Kritika in poročilo« je Livio Melina (Rojen 1952 v Italiji, duhovnik. Filozofijo in moralno teologijo je študiral v Rimu in Padovi. Sedaj poučuje na Inštitutu Janeza Pavla II., ki je v sklopu Lateranske univerze) napisal odlično študijo »Cerkvenost in moralna teologija« (62—81) ter ji dal podnaslov 'Pobude za redimenzioniranje morale'. Kriza sodobne teologije se najbolj odraža v moralni teologiji. Slednja je zašla v nevarnost, da bi jo smatrali zgolj za teološko etiko, v kateri imajo razodete

resnice le simbolični pomen. Od 16. stoletja naprej se je pričel proces ločevanja od metafizike. V sedanjem času se je pokazala velika potreba po združitvi moralne teologije, kristologije, teološke antropologije in eklezilogije. Avtor se je celostno lotil sodobne problematike moralne teologije in nakazal njene rešitve. Moralno življenje je povezanost s Kristusom, ki se je učlovečil. Duh, ki vodi kristjana, ga nagiba, da v vesti sledi vsemu, kar je božjega. Postava Duha ne nasprotuje uklonitvi Cerkvi, ki je mati moralnega življenja. Nova zapoved, življenje po Duhu, povezanost s Kristusom, v zapovedih spoznati ljubezenski nagovor Boga, sprejeti Cerkev so teme, iz katerih mora črpati moralna teologija.

Curt Hohoff (Rojen 1913 v Emdenu. Literaturo in jezike je študiral v Münstru, Berlinu, Cambridgeu in Münchnu. Od leta 1937 je svobodni pisatelj v Münchnu. Je član Akademije umetnosti v Berlinu ter Bavarske akademije lepih umetnosti) je v članku »Cervantesov Don Kihot« (81—93) opisal bogato in razburljivo življenje Miguela de Cervantesa ter predstavil njegov roman Don Kihot.

Silvo Novak

Internationale katholische Zeitschrift — Communio 20 (1991) 2.

Druga številka mednarodne katoliške revije »Communio« je posvečena vprašanju »SEKTE — FUNDAMENTALIZEM — NEW AGE«. Uvodni članek z naslovom »Sekte in religiozna gibanja v Nemčiji« (99—113) je napisal Hans Gasper (Rojen 1942 v Dortmundu. Teologijo je študiral v Bonnu, Paderbornu in Tübingenu. Je referent za temeljna teološka vprašanja kot tudi za vprašanja sekt in svetovnega nazora pri Centralnem pastoralnem uradu nemške škofovske konference). Za sedanji čas je značilen pojav številnih sekt, gibanj, skupin, ki vsaka na svoj način ponuja samouresničenje ali neke vrste odrešenje. Vsekakor se srečujemo z novimi religioznimi iskanji, orientacijami, religioznimi valovi, ki jih lahko označimo s skupnim imenovalcem religiozni pluralizem. Vodstvo Cerkve v Rimu je na omenjeni

sodobni fenomen reagiralo z dokumentom »Sekte in nova religiozna gibanja — izziv za dušno pastirstvo«. Izraz sekta ne izhaja iz glagola 'secare' — ločiti, temveč 'sequi' — slediti. Sekto bi zato lahko imenovali tudi šolo, nauk ali stranko. Ameriška sociologa R. Stark in W. S. Bainbridge razlikujeta tri vrste sekt. 'Audience cults' se za pouk poslužujejo vseh vrst medijev. 'Client cults' organizirajo seminarje in predavanja. 'Cults movements' so že bolj institucionalizirane skupine. Med najbolj pomembnimi ločinami 19. in 20. stoletja, ki sestavljajo »bunte Flickenteppich« (pisana preproga iz krp), so naslednje: mormoni, adventisti 7. dne, Jehovove priče, krščanska znanost, nova apostolska cerkev, skupnost kristjanov, Akasha kronika (R. Steiner), svetovna božja cerkev ter v zadnjem času New age. Poleg klasičnih sekt poznamo tudi mladinske religije. Svet je nanje postal pozoren leta 1978 ob tragičnem množičnem samomoru ljudske tempeljske sekte v Gvajani, ko je umrlo 900 ljudi, in leta 1985 ob odhodu Bhagwanove zaupnice Sheile Silvermanove iz skupnosti v Oregonu. Med te sekte spadajo: Ananda Marge, Divine Light Mission (Guru Maharaj Ji), božji otroci, gibanje Krišna, gibanje Mun, Scientology-Church, transcendentalna meditacija. Poleg teh so še skupine, ki razglašajo »svetega učitelja« ter misijonarski hinduizem. R. Hummel tovrstne smeri imenuje konfliktna religiozna gibanja. Nova gibanja oznanjajo tudi novo religioznost, ki skuša priti v stik z nevidnim duhovnim svetom in se kaže v ezoteriki, teozofiji in antropozofiji. New Age je mešanica psihologije, okultizma, astrologije, magije in drugih izročil človeštva. Ezoterika je na tej pisani paleti ena od variant ponudbe, ki hoče biti pomoč v življenju. Teoretik New Agea Capra označuje glavni cilj te smeri v iskanju in doseganju »višjega jaza«. Ken Wilber Jezusove besede 'Jaz in Oče sva eno (Jn 10,30)' razlaga v smislu indijskega izreka: 'Tat twam asi', ki pomeni končno enoto Boga in človeka. Njegova interpretacija je povsem gnostična, zato bi mogli novo religioznost označiti kot novo gnozo. Zanj je značilen monistični pogled na Boga, svet in človeka ter inkluzivistično pojmovanje vseh religij kot projekcije vseh konkretnih religioznih poti. Zelo pomembni doktrinalni prvini sta samouresničitev in

reinkarnacija, ki je ne smemo razumeti v smislu trpljenja, temveč v pomenu napredovanja in spolnitve. Gibanje Univerzalno življenje, ki ga je v Würzburgu pričela prerokinja Gabriele Wittek, združuje preroški medij, ezoterično predstavo o Bogu, svetu in človeku, meditacijo, zdravljenje, nagovor, novoodkrito starokrščansko resničnost in njeno realizacijo ter vsesplošno voljo po vključitvi vsega obstoječega v Kristusa. Gre torej za mešanico novega razodetja, ezoterike in delne krščanske resnice. V današnjem času se srečujemo v katoliški Cerkvi z močnim pojavom fundamentalizma (tradicionalistične smeri), v okrilju protestantizma ter novega binškošnega gibanja pa z misijonarskim gibanjem prebujenja, ki je proticerkveno razpoloženo. Omenjeni cerkveni dokument daje mnoge napotke z ozirom na nastalo situacijo. Pomembna so zlasti tri vprašanja: 1. Ali je Bog osebno bitje? 2. Ali je Kristus le eden izmed ljudi, v katerih se je javljal Bog? 3. Ali se je v Cerkvi manifestirala le ena od mnogih religij? V zvezi s Cerkvijo je zelo pomembno vprašanje o njeni lastni prenovi in poslanstvu ter o novi evangelizaciji Evrope. Z avtorjem se moremo ob novem religioznem pluralizmu vprašati: »Pri vsem tem je je treba poudariti, da pri tej stvari ne gre samo za vprašanje razuma in presoje nauka, temveč za življenjska vprašanja, končno, za vprašanje: Ali najdejo ljudje prepričljiv in uresničljiv pristop k Bogu Svetega pisma, k Jezusu Kristusu, k Cerkvi kot skupnosti verujočih in skupaj potujočih ljudi?«

Frančiškan Frédéric Manns (Rojen 1942. Poučuje teologijo Nove zaveze in judovsko literaturo na Studium biblicum Franciscanum v Jeruzalemu) je napisal razpravo »Judovske sekte v Jezusovem času« (114—127). Avtor analizira prvo stoletje pred Kristusom, pri čemer se opira na tekste judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija, Danijelovo knjigo, knjigi Makabejcev, qumranske spise, rabinska izročila, apokrifno Henohovo knjigo, knjigo jubilejev in zaveze patriarhov. V takratnem judovstvu so bili med močnejšimi miselnimi tokovi apokaliptično gibanje, gibanje za pridobitev modrosti, farizejstvo in esenstvo. Poleg teh je mogoče zaslediti manj vplivne stranke, kot so saduceji (aristokracija), herodovci, zeloti, samarijani, helenisti in

Ma'aš Berešit (mistično gibanje). Judovska družba po vrnitvi iz babilonskega ujetništva ni bila več organizirana po prvotnem vzoru. Strukture kralj — duhovnik — prerok in bistvu ni bilo več. Duhovščina je pod hasmonejci dobila močno politično vlogo, preroško službo so prevzeli učenjaki pis-mouki. Pod dodatnim vplivom helenizacije judovske družbe je izginil čut za živega Boga. V prvem stoletju pred Kristusom moremo torej zanesljivo govoriti o močni religiozni krizi. Sekte oziroma duhovna gibanja so bila številna in so bila izraz iskanja rešitve v kriznem obdobju. Močan pluralizem je zaznati tudi v prvem krščanstvu. To potrjujejo Apostolska dela, ki omenjajo farizeje, duhovnike, heleniste in rimske oficirje.

Jean Duchesne (Rojen 1944, laik. Poučuje anglistiko na Ecole Normale Supérieure v Saint-Cloud pri Parizu. Je tudi soustanovitelj francoske izdaje »Communio«) je objavil kratko razmišljanje »Cerkev sekt?« (128—133). H. Cazelles je postavil tezo, da je bila prva Cerkev »zaničevana judovska ločina«. Zgodovina uči, da so vedno nastajale ločine zaradi verskih ali političnih vzrokov. Protestantizem, ki je hotel reformirati Cerkev po vzoru apostolske, je sprožil val nastajanja novih cerkva, ki imajo zlasti v severni Ameriki ugodno klimo za svoj razvoj. Na vse krščanske denominacije (narodne cerkve, sekte itd.) moremo gledati ali zgolj kot na ločine ali tudi kot na kristjane, ki jih na mistični ravni zedinjuje vera v božanstvo Jezusa Kristusa. Avtor ugotavlja, da je čas ločin čas križa, čas papeštva pa čas že realizirane eshatologije.

Karmeličan Bruno Secondin (Teologijo in filozofijo je študiral na katoliški univerzi v Rimu. Promoviral je na Gregorijani, kjer sedaj poučuje duhovno teologijo) je prispeval zanimivo študijo »Neizpodbitna resnica« (134—147). Avtor je analiziral pojav fundamentalizma v preteklosti in tudi v sedanosti. V današnjem času se srečujemo z neofundamentalizmom tako v katolištvu (Lefebvre) kot v protestantizmu (Fédération évangélique de France). Fundamentalizem je bil v vseh časih specifična oblika religije in je temeljil na tradicionalnem tipu religioznosti. Avtoriteto Sv. pisma je vzel kot sredstvo, s katerim je

želel opravičiti svoje ravnanje. Klasični fundamentalizem je gojil močno apokaliptično usmeritev ter odpor zoper vsak razvoj na področju vere. Neofundamentalizem, ki se danes izraža v zagovarjanju dobesednega navdihnjenja Sv. pisma in popolne nezmotnosti božje besede, v zavračanju tekstno—kritične eksegeze, v odporu do »modernizma«, v nestrpnosti do drugače mislečih, v zahtevi po izrednih religioznih doživetjih ter čudežih in v milenarizmu, je sinteza starih principov fundamentalizma, ekonomskih interesov in družbenih principov, kot so antikomunizem, rasizem, avtoritarizem, etnocentrizem in militarizem. Nekateri dobri poznavalci (npr. J. Barr) trdijo, da je religija pri fundamentalizmu le krinka, za katero se skrivajo drugi nameni (ekonomski dobiček, odvisnost ekonomsko šibkejših družbenih sistemov in držav). Današnji nauk neofundamentalistov se izraža predvsem v zagovarjanju dobesednega navdihnjenja Sv. pisma in absolutne nezmotnosti božje besede. Podlago za svoje trditve najdejo predvsem v 2 Tim 3,16.17 in v 2 Pt 1,20.21. Razumljivo je, da popolnoma zavračajo moderne eksegetske smeri in dognanja. Kljub nekaterim pozitivnim vplivom, ki jih ima njihov nauk, le-ta zaradi svoje prevelike statičnosti ne more rešiti nekaterih eksegetskih problemov (npr. kronologija). Na videz trden nauk v resnici v sebi skriva magično mišljenje. Enačenje zapisane božje besede z nezmotnostjo božjega sporočila v nekaterih primerih pripelje do nevzdržnih trditev. Statični odnos do Sv. pisma mora vsekakor zamenjati dinamično pojmovanje njegove črke. Sv. pismo ni zgolj zgodovinsko determinirana substanca, temveč tudi »testimonium Spiritus Sancti internum«. Potrebna je »analogia fidei« ter pojmovanje nezmotnosti le na področju vere in morale. Zelo zgovorne so psihološke raziskave ljudi, ki so zapustili fundamentalistične skupnosti. Bili so pogosto v stresu, negotovosti in strahu. Mučili so jih depresivni občutki krivde, pomanjkanje samozavesti, averzije zoper strukture na delovnem mestu ter seksualne težave in sponje. Neofundamentalizem je po avtorjevem mišljenju nevaren, ker ponuja poenostavljene rešitve za življenjske probleme, s katerimi se danes srečujejo ljudje. Neokonstantinistična vaba, ki

je navzoča v sedanjem času, bi bila za vero in evangelij nadvse obremenjujoča.

Michael Fuss (Rojen 1949 v Bad Godesbergu. Je docent za zgodovino religije/-budizem/ na znanstveni misijonski fakulteti univerze Gregoriana) je priobčil članek »New Age: 'Supermarket' alternativnih duhovnosti« (148—157). Množični pojav nove religiozne zavesti, imenovane New Age, je povod za njen globalni prikaz. Za nastanek sinkretizma ali »Konsumreligion« so pomembni prepletajoči se verski in kulturni tokovi tako v Evropi kot v Združenih državah. Prva pomembnejša letnica v organiziranem širjenju nove religioznosti je leto 1875, ko je bilo ustanovljeno teozofsko društvo. K množični razširitvi New Agea v 70. letih 20. stoletja je pripomogla pesem Aquarius iz musicala Hair (1968). Nova zavest ali nova religioznost, kakor New Age moremo tudi imenovati, je univerzalni sinkretizem s poudarkom na globalni duhovnosti. Na njeno formiranje so vplivali judovsko-krščanska vera, sekularizacija in znanost, gnoza, okultizem in herezije ter vzhodne religije. Pri nastanku je pomembno omeniti konflikt generacij (1968), ki se je odražal v različnem pojmovanju odrešenja. Mladi so odrešenje postavili v tustranstvo. V Evropi je močno vplival na oblikovanje zavesti New Agea E. Swedenborg (1688—1772) z naukom o progresivni evoluciji božjega razodetja. Združil je tradicijo srednjega veka (Paracelsus, Joachim de Fiore) s pojmom o svobodni duhovni cerkvi, ki se opira na notranje duhovno izkustvo. V svoj nauk je vključil astrološko spekulacijo in astralno potovanje duše, ki je temeljni steber teozofskega sistema, apokalipso pa je zamenjal s formiranjem notranje cerkve. V ZDA so pomembni za razvoj New Agea transcendentalisti. R. W. Emerson je napravil sintezo iz naravne mistike, vzhodnih religij (Bhagavad Gita) in tipičnih ameriških vrednot (individualizem, vera, osebni razvoj). Leta 1929 je že izšla prva enciklopedija New Agea, iz katere je razvidno, da so temeljne ideje »nove zavesti« zrasle iz romantičnega idealizma kot reakcija na zgodnji materializem. Ameriški in evropski vplivi so se na svojevrsten način realizirali v utopični skupnosti »Monte Verità« (blizu Ascone v Švici). Omenjena skupnost je bila prvi teozofski laični samostan, ki se je formiral kot reak-

cija na industrijsko-birokratsko družbo. Ob tej skupnosti se je H. Hesse navdušil nad indijsko mitologijo. Leta 1933 so se pričele »Eranos«—konference. Pri njih so bili udeleženi C. G. Jung, H. Zimmer, G. Scholem, M. Eliade in D. T. Suzuki, ki so vplivali na razvoj gnostične svetovne religije in s tem tudi New Agea. Pomembna je ustanovitev šol Esalen in Findhorn, ki sta formirali sedanje učitelje nove religioznosti. Odločilnega pomena za nadaljnji razvoj »nove miselnosti« je ustanovitev teozofskega društva leta 1875 v New Yorku, ki je sprejelo za svoje vodilo moto: Nobena religija ni večja od resnice. S pojavom teozofskega društva je najtesneje povezano ime Madame H. P. Blavatsky, kozmopolitinje meklenburško-ruskega pokolenja. Odločilno je pripomogla k rojstvu sinkretizma med zahodnim spiritizmom in vzhodnimi ezoteričnimi tradicijami. Z njim je nameravala doseči tri cilje: 1. univerzalno bratstvo, 2. študij orientalnih religij, 3. izrabo spiritističnih moči. Ti trije nameni in poleg tega še programski spisi teozofinje Alice Bailey so temelj za ustanovitev New Age skupin. Ob koncu zgodovinske predstavitve razvoja »nove zavesti« je avtor ugotovil, da je moderni New Age v glavnem nastal iz kulture 'Fin-de-siècle' 19. stoletja, ki je bila odpor zoper materializem, in iz takratnega srečevanja zahodnega sveta s svetovnimi religijami in kulturami. Bistvo »nove zavesti« se izraža v naslednjih obrisih: 1. *Enovitost*. Proti razdeljenosti je potrebno uvesti princip enovitosti. Vesolje ni stroj, temveč živ organizem. Mikro in makrokosmos sta med seboj povezaa. Pri znanstvenem raziskovanju je pomembna intuicija. 2. *Transformacija*. Rojstvo planetarne zavesti. Zelo pomembna je pot notranje spremembe, ki ima vlogo odrešenja. Pojem duhovnega kozmosa. 3. *Globinska ekologija*. Transcendentalnega Boga Očeta zamenja boginja zemlja (Gaja). Rojstvo novega poganstva ali kozmične religije, ki je bila nekoč objekt krščanske evangelizacije. 4. *Reinkarnacija*. Pedagoška pot posameznika k popolnosti je jedro nauka New Agea. Vzhodnjaško samsaro (ciklus rojevanja) nadomesti duhovna evolucija, ki ima izrazito optimističen poudarek. *Kristologija New Agea*. »Kristus« je ključna podoba v razvojnem procesu človeka in kozmosa.

»Solarni Logos« ni biblični Jezus, temveč personifikacija učitelja sveta, ki se manifestira v duhovnih mojstrih. Nasploh ima evolucija pomembno vlogo v teozofskem sistemu. Izhodišče duhovnega nauka New Agea je enota vseh duhovnih tradicij. Ta smer se je razvila zaradi žal nedokončane biblične teologije religij. Pred nami je torej pojav nove kozmične religije. Imenovali bi jo lahko evropska teologija osvoboditve z opcijo dialoga. Je odgovor na splošno razširjenost nesmisla življenja in odtujitve. Racionalizem naše dobe nadomešča z uvajanjem intuicije, čutenja, molitve in celostnosti.

Pred krščanstvom se odpirajo velike možnosti dialoga z drugimi verstvi. Kar je utonilo v pozabo, bi krščanstvo spet moglo potegniti iz svoje bogate zakladnice. Uvajanje kozmičnosti v liturgijo, novo odkritje mistagogije vere, novi vidiki teologije stvarjenja so danosti, ki niso tuje krščanskemu izročilu. Krščanska vera mora v dialogu z drugimi verstvi jasno pokazati svojo povsem svojsko moč v celostnem človekovem odrešenju.

Stefaan van Calster (Rojen 1937. Je glavni urednik flamske izdaje »Communio«) je napisal poglobljeno psihološko in sociološko študijo »Ljudje brez doma« (158—164). Pojav sekt v današnjem času je posledica oblikovanosti zahodne družbe, v kateri je človek le potrošnik. Tradicionalna agrarna družba, ki je omogočala osebne medčloveške stike, je izginila. V industrijski neosebni in odtujeni družbi vlogo družine prevzemajo sekte. Svojim pripadnikom dajejo občutek varnosti in domačnosti. Rast sekt je izziv za katoliško Cerkev. Nove pastoralne smernice nagibajo k ustanavljanju majhnih skupin, v katerih bi verniki mogli na človeški in neposreden način razpravljati o veri. Tako bi lahko »communio« mnogih skupin postala nov pastoralni vzorec za Cerkev. (Članek

je izšel v slovenskem prevodu v reviji *Communio* Kristjanova obzorja, VI (1991) 24, str. 111).

Wendelin Knoch (Rojen 1943 v Bonnu. Študiral je v Bonnu, Münchnu in Münstru. Od 1983 poučuje osnovno bogoslovje na teološki fakulteti v Paderbornu) je v rubriki »Kritika in poročilo« priobčil razpravo »Svet — dobro božje stvarstvo?« (165—178). Ekološka kriza v sedanjem času odpira vprašanje glede krščanskega nauka o stvarjenju. Protestantški teolog Jürgen Moltmann je zapisal: »Problem današnjega nauka o Bogu je spoznanje stvarjenja. Praktični nihilizem v odnosu do narave je teološki nasprotnik sedanjega časa.« Ekološko krizo bo mogoče rešiti le s poglobljanjem v nauk o stvarjenju in s spoznanjem človekovega zadržanja do božjega stvarstva. Za današnjo orientacijo je pomembna izjava (22.10.1988), ki jo je v Stuttgartu podal forum »Pravičnost, mir in varovanje stvarstva« delovne skupine krščanskih Cerkva v Nemčiji. Ta se glasi: »Bog je svet ustvaril in ostaja v svojem stvarstvu navzoč. Varovanje stvarstva je Bog zapovedal vsem ljudem (prim. 1 Mz 2,15). Kristjani verujemo, da celotno stvarstvo ohranja božja ljubezen, ki se je razodela v Jezusu Kristusu.«

Peter Inhoffen (Rojen 1934 v Göttingenu. Je redni profesor moralne teologije na teološki fakulteti v Fuldi) je prispeval razpravo »Pravo kot človeški izraz socialno-moralne odgovornosti« (179—192). Članek je nastal na osnovi predavanja, ki ga je avtor prebral 20. junija 1989. Razmišljanje o človeku, Cerkvi in državi je prikazal v okviru temeljnih danosti človeštva: Prvotna svetost in pravičnost v raju, izvorni greh kot izguba raja, Kristusovo odrešilno delo kot restavracija prvotne svetosti pravičnosti.

Silvo Novak

Bogoslovni vestnik 51 (1991)

BIBLIOGRAFSKO KAZALO BOGOSLOVNEGA VESTNIKA 1921—1990 (Edo Škulj)

UVOD	5
RAZPRAVE	7
OCENE	30
PREGLEDI	59
PRAKTIČNI DEL	67
PRISPEVKI	72
POROČILA	76
IN MEMORIAM	81
PREVODI	82
BELEŽKE	83
RAZNO	84
DOKUMENTI	85
ZAPISKI	85
IZ KRŠČANSKEGA SVETA	86
ODMEVI	86
RAZGLEDI	86
VPRAŠANJA	87
KAZALO AVTORJEV	89

RAZPRAVE

Košir Borut

Škofovske konference v večnacionalnih državah s posebnim ozirom na slovenske razmere	257
---	-----

Papež Viktor	
Pravni predpisi o cerkvenih arhivih v Zakoniku cerkvenega prava	103
Narodne manjšine v cerkvenih dokumentih	247
Pirš Andrej	
Pomen dogmatičnega načela	173
Sorč Ciril	
Trinitarična razsežnost človeškega življenja	93
Škafar Vinko	
Vogrinova »Pastirna« v luči pastoralne teologije devetnajstega stoletja	195

REFERATI — KOREFERATI (TEOLOŠKI TEČAJ '91)

Krašovec Jože	
Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje	273
Lujč Božo	
U čemu je bit starozavjetne stvarnosti berit?	287
Peklaj Marijan	
Krščanska razlaga Stare zaveze	305
Rozman Francè	
Novozavezna etika in deklaracija o človekovih pravicah	315
Večko Snežna	
Pojem zvestobe v Stari zavezi	299

PREGLEDI

Juhant Janez	
Umetnost, vera, filozofija	117
Kristjan in sindikati	127

PREVODI

Interpretacija dogem (Dokument Mednarodne teološke komisije) (A. Pirš)	133
Wolfgang Beinert	
Odnos med cerkvenim učiteljstvom, teologijo in verskim čutom vernikov (B. Dolenc)	155

OCENE IN PREDSTAVITVE

Kerševan Marko, Religija in slovenska kultura (J. Osredkar)	169
Peque Moises M., El Espiritu Santo y el Matrimonio a partir del Vaticano II. (V. Papež)	165
Rebič Adalbert, Blaženstva (F. Rozman)	163
Tracy David, Blessed Rage for order — The New Pluralism in Theology (J. Osredkar)	167
Zeilinger Franz, Zum Lobpreis Seiner Herrlichkeit (F. Rozman)	164
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 2 (S. Novak)	327
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 3 (S. Novak)	329
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 4 (S. Novak)	330
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 5 (S. Novak)	332
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 19(1990), 6 (S. Novak)	334
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 20(1991), 1 (S. Novak)	336
Internationale katholische Zeitschrift — Communio 20(1991), 2 (S. Novak)	338

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Andrej Pirš

- Pomen dogmatičnega načela 173
Significance of Dogmatic Principle

Vinko Škafar

- Vogrinova »Pastirna« v luči pastoralne teologije
devetnajstega stoletja 195
Vogrin's Textbook »Pastirna« in the light of 19th Century Pastoral Theology

Viktor Papež

- Narodne manjšine v cerkvenih dokumentih 247
National Minorities in Church Documents

Borut Košir

- Škofovske konference v večnacionalnih državah s posebnim
ozirom na slovenske razmere 257
*Episcopal Conferences in Multinational States with Special
Consideration of Slovenian Circumstances*

TEOLOŠKI TEČAJ '91

Jože Krašovec

- Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje 273
Philosophical-Theological Reasons for Forgiveness

Božo Lujč

- U čemu je bit starozavjetne stvarnosti berit? 287

Snežna Večko

- Pojem zvestobe v Stari zavezi 299

Marijan Peklaj

- Krščanska razlaga Stare zaveze 305

Francè Rozman

- Novozavezna etika in deklaracija o človekovih pravicah 315

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 19(1990), 2 (S. Novak) 327

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 19(1990), 3 (S. Novak) 329

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 19(1990), 4 (S. Novak) 330

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 19(1990), 5 (S. Novak) 332

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 19(1990), 6 (S. Novak) 334

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 20(1991), 1 (S. Novak) 336

Internationale katholische Zeitschrift — Communio

- 20(1991), 2 (S. Novak) 338

- Bogoslovni vestnik 51(1991) — letno kazalo 345

