

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljeni
št 3
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

julij—avgust—september 1976

leto 36

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija s pripombo za BV.

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

RAZPRAVE

Vekoslav Grmič

TEOLOŠKE OSNOVE EKUMENSKEGA DIALOGA DANES

Uvod

Priznati moramo, da so mnogi kristjani postali danes nepotrpežljivi in nemirni. Res je, da lahko del nepotrpežljivosti in nemira pripišemo človeški slabosti in grešnosti, a prav tako bo držalo, da smemo govoriti tudi o »sveti nepotrpežljivosti«, kakršno so kazali preroki, ko so spoznali božjo voljo, da je treba nekaj narediti, kakršna je izražena v Kristusovih besedah, da se ne smemo ozirati nazaj, če smo že prišli za plug (prim. Lk 9, 62), da naj pustimo mrtvim pokopavati mrtve (prim. Mt 8, 26). Seveda je lahko razlog za nepotrpežljivost in nemir različen. Vsekakor pa ju tudi na ekumenskem področju ne pogrešamo. H. Küng pravi: »O ekumenizmu preveč govorimo in premalo zanj naredimo. Naraščajoča nepotrpežljivost prav mlade generacije v Evropi in Severni Ameriki, ki zahteva določena dejanja in praktično sporazumevanje, je gotovo razumljiva. Teološka razprava je potrebna, slej ko prej nujno potrebna. V nasprotnem primeru bi zašli v ekumenski aktivizem, ki bi bil brez luči, neuravnovešen in poln nasprotij, ki bi krščanski edinstvi v resnici več škodoval kakor koristil. A prav ta nejasen ekumenski aktivizem pospešuje teološka razprava, ki se nenehno vrti v krogu, ki se le z leno počasnostjo pomika naprej, ostaja abstraktna in jo zelo malo navdihujejo določene stiske in skrbi ljudi in cerkvá. Če hoče teologija svojo nalogo, da služi ljudem in cerkvam, izpolniti, potem si mora prizadevati, da pokaže v skladu s svojimi teoretičnimi utemeljitvami teološko odgovorne rešitve za prakso, katere res pospešujejo ekumensko sporazumevanje... Kar danes potrebujemo v teologiji in Cerkvi, je razsvetljen pogum: pogum za mišljenje in dejanje, pogum za poskus tudi na ekumenskem področju. To ni noben klic k teološkim revolucijam in poskusom revolucije, ki večinoma samo krepijo cerkveno in politično reakcijo, temveč je poziv k stvarni in učinkoviti, trezni in pogumni reformi in prenovi. Vodilo pa mora biti samó oznanilo Jezusa Kristusa, obnebe svet, cilj ljudje, zaradi katerih smo mi teologi in pastirji. Izvir naše moči in upanja, da bomo dosegli svojo dovršitev, alfa in omega našega dejanja in nehanja, teološkega razpravljanja in praktičnega dela, svojih korakov in poskusov, resnična opora v vsaki cerkveni stiski in teološki nevarnosti pa je Bog, Gospod sveta in Cerkve, samo on.«¹

Danes pa poznamo še en pojav, ki je nasproten omenjeni nepotrpežljivosti ali nemiru na ekumenskem področju, in sicer pojav, ki ga nekateri skušajo izraziti s »poekumensko dobo« (postökumenisches Zeitalter). Z ene strani naj bi bile temu krive razlike med posameznimi cerkvami, ki še vedno obstajajo, z druge strani pa so problemi sveta vse preveč žgoči, da bi se zanimali za konfesionalne razlike, čeprav ti problemi lahko tudi pospešujejo ekumenska prizadevanja, kakor bomo videli. Tako vsekakor lahko pride na ekumenskem področju neka utrujenost, resignacija, in žal je to večkrat tudi res.

Tretji pojav, ki vpliva na ekumenizem danes, je končno pluralizem, kakor se uveljavlja v posameznih krščanskih cerkvah in skupnostih. Nekateri so naravnost zmedeni ob njem in ni čudno, da to vpliva za ekumensko prizadevanje. Takó beremo v knjigi, ki sta jo izdala C. Glock in R. Stark z naslovom »Religion and Society in Tension« tole izjavo: »V krščanski skupnosti so se pokazale nove razpoke, ki so sicer še komaj vidne, morda pa vsebujejo večjo nevarnost za razkol kakor starejša nesoglasja.«² Mogoče je takšno gledanje vse preveč pesimistično, skoraj gotovo, a obenem nam jasno pove, da ne gre za pojav, ki bi ne imel nobenega pomena in odneva v današnjem krščanstvu, v življenju in delu krščanskih cerkva danes. Zato je samo po sebi razumljivo, da ga ni mogoče prezreti tudi tedaj, če govorimo o ekumenskem dialogu danes, ki je zanj kakor za vsak dialog nujno potrebno dobro poznanje situacije. V nasprotnem primeru bi bilo vse ekumensko prizadevanje v zraku in bi ne ustrezalo času ter razmeram, ki v njih živimo, ne prisluhnili bi znamenjem časa. Ostalo bi nujno jalovo. To velja tudi za razpravo o teoloških osnovah tega prizadevanja, ki mora prav tako upoštevati situacijo in jo teološko osvetliti.

Ustavimo se po teh uvodnih besedah najprej pri pojmu ekumenskega dialoga.

I

Kaj je ekumenski dialog?

Dialog lahko pomeni splošno pogovor brez posebnega namena in določenega predmeta ali pa mislimo z njim razgovor o nekem določenem predmetu in imamo pri tem tudi pred seboj namen, ki ga hočemo doseči. Kadar razpravljamo o dialogu, mislimo nanj v tem drugem pomenu, čeprav zaradi tega ne izključujemo popolnoma dialogov v širšem pomenu. Pripomniti moramo celo, da vključujemo hkrati stike in sodelovanje med ljudmi, kakor potekajo v duhu, ki ga zahteva dialog. Tako poznamo poleg besednega življenjski dialog ali dejavni dialog.

Dialog vsebuje dve sestavini: poslušanje ali splošno sprejemanje in govorjenje ali dajanje. Če izključimo poslušanje, potem imamo opraviti z monologom ali množtvom monologov. Ta pojav je v resnici zelo pogost, ker je lažje samo obveščati, prodajati svoje poglede, kakor pa tudi prisluhniti drugemu in biti iskreno pripravljen svoje poglede dopolniti ali celo spremeniti, kolikor bi v razgovoru spoznali, da je to potrebno. »Poslušati se namreč pra-

vi priznavati, da se moramo še učiti, se pravi potruditi se, da se kaj naučimo, stopiti iz sebe in pustiti drugemu, da se nam približa in vstopi. To pa je isto kakor zavreči narcizem, ki se bohota v slehernem od nas in nas nagiba, da bi se zaprli vase, v napačno polnost samozadovoljnosti.«³

Resnično in iskreno more dialogično poslušati seveda samo tisti, kdor nekaj ve o stvari, o kateri teče pogovor, kdor ima svoje poglede nanjo jasne, kdor ima jasno svoje stališče, saj mu to daje možnost presojudati vse, kar sliši, možnost kritičnega odnosa do tega, možnost lastnega dajanja iz svojega tistemu, ki se z njim razgovarja. Hkrati pa je s to prvo značilnostjo dialogičnega poslušanja potrebna še druga, in to je resnična odprtost za nova spoznanja in tudi za popravek vsega, kar že znamo. Z drugimi besedami, iti nam mora za resnico in samo za resnico. In če je tako, potem razgovor sobesednika samo obogati, in sicer, kar se tiče spoznanja, a tudi osebnosti nasploh, saj je za osebo bistveno, da stopi iz sebe, da se odpre sočloveku, da se presega, da o drugih lastnostih, ki jih zahteva od človeka dialog, niti ne govorimo. Papež Pavel VI. omenja posebej jasnost, krotkost, zaupanje in modrost.⁴

Vsekakor pa moramo posebej poudariti, da je človeku za dialog potrebna ljubezen. Ljubezen omogoča, da prideta sobesednika v razgovoru »pod vpliv resnice stvari, ki ju med seboj poveže v novi skupnosti«, kar omogoči med njima skupno govorico, torej sporazumevanje.⁵

Dialog je skupno iskanje resnice. Lahko pa bi mirno dodali, da je skupno iskanje resnice v ljubezni. Teološko gledano pa je dialog odsev človekove bogopodobnosti, to je njegove podobnosti z Bogom, ki je troseben in tudi sam ogovarja človeka oziroma se z njim razgovarja, v čemer je bistvo razodetja. Pripravljenost za dialog je odgovor na božji odgovor.

Kaj pa je ekumenski dialog?

Odlok o ekumenizmu pravi: »Ekumensko gibanje pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami z namenom, da bi pospeševale zedinjenje vseh kristjanov« (4, 2). Ekumenski dialog naj bi se torej odvijal med različnimi krščanskimi cerkvami in skupnostmi in naj bi imel za cilj edinost vseh kristjanov. Zanj velja vse, kar smo že rekli splošno o dialogu. Gotovo pa ima ta dialog posebnosti, ki veljajo samo zanj, saj je predmet dialoga poseben, poseben je tudi namen in deloma način ekumenskega dialoga, sobesedniki pa so predvsem kristjani. K. Rahner zato pravi: »Osnova tega dialoga je spoznanje, da nam je nekaj skupno: skupna vera v Boga in Jezusa Kristusa, našega edinega Gospoda in odrešenika; vzajemna zavest krščanske in človeške dolžnosti, da drug drugemu priznamo pristno vero; brezpogojno in vzajemno spoštovanje verske svobode; skupen veljaven krst in skupno včlenjenje v Kristusa; obstoj drugih zakramentov v teh cerkvah; prepričanje, da sta milost in opravičenje dana tudi drugim, nekatoliškim kristjanom; priznanje, da imajo nekatoliške cerkve kot takšne dejansko pozitivno določeno vlogo za nekatoliške kristjane in da te cerkve hranijo pozitivno

³ A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris (Éd. Universitaires) 1964, 13.

⁴ Prim. Paulus VI, *Ecclesiam suam*, 83–84.

⁵ Prim. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen (Siebeck) 1960. 360.

krščansko dediščino ter iz nje živijo, ki pa ni nujno dana katoliški Cerkvi v enako izraziti in vidni obliki; prepričanje, da cerkve zato niso v vsakem pogledu druga od druge ločene, da ne gre samo za 'ločene brate'; zavest skupne krivde, kar se tiče cerkvenega razkola, katere ni mogoče kratko in malo naprtiti današnjim kristjanom in zato drugih ne moremo imeti za formalne heretike; priznanje, da je konkreten 'obraz' lastne Cerkve potreben trajne pokore in prenov, da zakriva dokaz o njenem izvoru iz Kristusove ustanovitvene volje; priznanje krščanskega življenja v drugih cerkvah (tudi mučeništva), ki more pomagati tudi katoliški Cerkvi k spodbudni prenovi; vsem skupna skrb za edinost Cerkve.«⁶

Vse te Rahnerjeve misli so v resnici kratek povzetek tega, kar izjavlja o vprašanju ekumenizma 2. vatikanski cerkveni zbor in poznejši cerkveni dokumenti. Iz njih je jasno razvidno, da je ekumenski dialog resničen dialog in tudi iskreno zamišljen dialog, da nikakor ne more biti njegov namen enostavno spreobrnjenje nekatoliških kristjanov, da bi postali rimskokatoliški; to bi namreč pomenilo isto kot prozelitizem, če govorimo o ekumenizmu s stališča katoliških kristjanov, temveč gre za zблиžanje krščanskih cerkva in skupnosti. To je bližnji namen ekumenskega prizadevanja. Daljni namen pa je edinost v Cerkvi prihodnosti, ki ne bo samo istovetna s sedanjo katoliško Cerkvijo v vsakem pogledu, saj je tudi v njej marsikaj zgodovinsko vezano in se bo zato spremenilo; z druge strani pa bo v tej Cerkvi prihodnosti tudi mesto za pozitivno krščansko dediščino in duhovno bogastvo drugih cerkva in krščanskih skupnosti. Ekumensko prizadevanje in dialog se torej nikakor ne prizadevata za uniformirano rimskokatoliško Cerkev sedanjosti, temveč za Cerkev prihodnosti, ki bo harmonična polifonična enotnost krščanstva in kot takšna edina Kristusova Cerkev.

Samo če takó gledamo na ekumenski dialog, je to res dialog, iskren in prepričljiv dialog v resnični službi »resničnega in neizrekljivega odnosa razgovora, odnosa, ki ga je Bog Oče po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu začel in vzpostavil z nami«. ⁷ Bog namreč pri tem odnosu razgovora vedno upošteva človekove posebnosti, čas in razmere, ki jih določajo, da je razgovor lahko odrešilen. To pa se ne pravi nič drugega, kakor da mora enako storiti Cerkev in zato dopuščati v nebistvenih stvareh raznoliko podobo, ki jo pač narekujejo različne kulturnozgodovinske razmere, kolikor se te na poseben način kažejo v miselnosti in čutenju dežel in narodov in ne nasprotujejo krščanstvu. V odloku o misijonski dejavnosti Cerkve je povedano: »Z lučjo evangelija ožarjena bodo v katoliško enoto vključena posamezna izročila in lastni prispevki vsake družine narodov. Mlade delne cerkve bodo z okrasjem svojih izročil imele svoje mesto v cerkvenem občestvu ob polnem spoštovanju prvenstva Petrovega sedeža, ki predseduje vesoljnemu zboru ljubezni« (22, 2).

Ekumenski dialog bo tako gotovo imel najprej pred očmi iskreno sodelovanje krščanskih Cerkvá in skupnosti, odpravo vsake oblike nestrpnosti in nezaupanja kakor tudi različnih oblik »konkurenčne« miselnosti in dejavnosti. Takó bo ustvarjeno ugodno ozračje za vedno tesnejše vezi

in dejavnost za popolnejšo edinost vseh kristjanov, ki seveda lahko poteka vzporedno s posrednim prizadevanjem zanjo. Dobro pa je, da se vedno dovolj zavedamo, kako pomembno je tudi za ekumenski dialog ustrezno ozračje, in da v prehitovanju lahko več stvari škodujemo kakor koristimo. Mislim pa, da je bilo prav glede ustvarjanja ustreznega ozračja že marsikaj storjeno in doseženo.

Po tej osvetlitvi pojma ekumenskega dialoga bi sedaj lahko še kratko omenili različne vrste dialoga.

Rekli smo že, da je lahko dialog neposredno v službi prizadevanja za edinost kristjanov ali samo posredno, kolikor je njegov predmet bolj edinost krščanstva ali edinost človeštva, kolikor gre bolj za verske, krščanske zadeve ali pa bolj za obče človeška vprašanja.

Dalje je lahko ekumenski dialog doktrinalen ali praktičen, kolikor ima za predmet nauk ali prakso.

Lahko je duhoven, kolikor gre za duhovni ekumenizem, ali dejaven, kolikor imamo pred očmi načrtno delo za edinost kristjanov.

Končno je lahko dialog uraden, institucionalen ali bolj zaseben, glede na to namreč, kdo ga vodi, kdo se razgovarja in kako.

Gotovo pa ima vsak kristjan dolžnost, da vodi ekumenski dialog življenja tam, kjer živi in se srečuje z drugimi kristjani, da sam živi vzorno krščansko življenje in se uči od drugih, da bi takó sam in drugi z njim postali bolj podobni Kristusu. V tem pogledu ni nihče izvzet, se ne more nihče otresti ekumenskega poslanstva in odgovornosti za needinost kristjanov. Za druge oblike ekumenskega dialoga pa velja, »kakor je komu dano« in kakor ima kdo odgovornost za Cerkev.

Teološko bi lahko ob sklepu te razprave o pojmu ekumenskega dialoga ta dialog opredelili kot odgovor na božje povabilo v občestvo z njim samim in zato tudi med seboj v Kristusu in po njem, v Cerkvi, ki je »nekak zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1).

II

Splošne teološke osnove ekumenskega dialoga

1. Med splošnimi teološkimi osnovami ekumenskega dialoga moramo najprej omeniti trinitarično osnovo. Nauk o sv. Trojici spada med temeljne resnice krščanskega verovanja. Bog je eden v treh osebah, kar pomeni najpopolnejše uresničenje dialoga. Hkrati nam pa prav ta resnica pove, kako vera presega človeka, kako ga presegajo verska dejstva, ki so skrivnosti, naše spoznanje in govorica o njih pa so zato bolj primeri tipanja in izražanja v šifrah kakor kaj drugega.

Vendar je človek po milosti deležen tega božjega življenja, pritegnjen v to božje življenje. Posledica tega je zahteva, naj bosta njegovo življenje in delo dialoško v razmerju do Boga, do ljudi, ki so poklicani v isto območje božjega življenja ali deležni tega življenja. In dalje je posledica tega poziv, naj se človek ne ustavlja ob nebogljenih besedah, temveč bolj ob resničnosti, ki jo besede nakazujejo, dajejo slutiti. Poziv v občestvo z Bogom je poziv v občestvo med seboj, ljubezen do Boga se mora kazati v

medsebojni ljubezni, edinstvo z Bogom pomeni tudi skrb za medsebojno edinstvo, in sicer v vsej ponižnosti in skromnosti ob zavesti lastne nepopolnosti in grešnosti, to pa vodi hkrati nujno do razumevanja drugega in zidanja mostov tam, kjer se zdi, da ni ustreznih temeljev.

Razumljivo je, da se na trinitarično osnovo sklicuje tudi odlok o ekumenizmu, ko pravi: »Pri tem gibanju za edinstvo, ki ga imenujemo ekumensko gibanje, sodelujejo tisti, ki kličejo troedinega Boga in priznavajo Jezusa za Gospoda in Odrešenika... V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Oče poslal na svet edinorojenega božjega Sina, ki je postal človek, da bi z odrešenjem ves človeški rod prerodil in združil v enoto« (1–2). Na svetovni konferenci cerkva v New Delhiju pa je bilo povedano: »Ljubezen Očeta in Sina v edinstvu s Svetim Duhom je vir in smoter edinstva, ki jo hoče doseči troedini Bog za vse ljudi in vse stvarstvo. Verujemo, da smo deležni te edinstva v Cerkvi Jezusa Kristusa... Gospod, ki vodi ob koncu vseh stvari k popolni edinstvu, je isti, ki nas sili, da naj delamo za edinstvo, ki jo hoče imeti v Cerkvi, tukaj in sedaj na zemlji.«⁸

2. Druga splošna teološka osnova ekumenskega dialoga je kristološka.

V 1 Kor 1, 10 pravi apostol: »Opominjam pa vas, bratje, pri imenu Gospoda našega Jezusa Kristusa, govorite vsi isto in naj ne bo med vami razporov, temveč bodite popolni v enem duhu in enem mišljenju... Ali je Kristus razdeljen?« Kaj pomeni zveza s Kristusom, pove Pavel v Kol 3, 11: »Tukaj ni več ne Grka ne Juda, ni obrežanega, ne neobrežanega, ni divjaka, ne Scita, ni sužnja, ne svobodnega, ampak je vse in v vseh Kristus.« Sicer pa Kristus sam jasno pravi v velikodušniški molitvi: »A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jan 17, 20–21).

Učlovečenje božjega Sina, ki nas je v njem Oče enkratno in dokončno povabil v občestvo s seboj, je drugi vir in smoter, a tudi poroštvo ekumenskega prizadevanja, ekumenskega dialoga, saj gre za to, da bi bil »vse in v vseh Kristus« (prim. Kol 3, 11). Geiko Müller-Fahrenholz pravi čisto jasno: »Brez vere v 'Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika' si ekumenskega gibanja sploh ne moremo misliti. Sklicevanje na skupnega Gospoda in njegovo odrešenje pomeni osnovo in pogoj vseh prizadevanj za edinstvo kristjanov. Medtem ko izraža vera v božji odrešitveni načrt in njegovo zgodovinsko uresničevanje nekako horizontalno in s tem odpira linearno odrešitveno dogajanje, lahko vero v Jezusa Kristusa razumemo kot vertikalno razsežnost in njeno dogmatično vodilo... V kristološkem gledanju je mogoče najti podlago za odrešitveni pomen cerkva in za ekumensko gibanje.«⁹

V tem pogledu pa moremo govoriti o inkarnatoričnem in kozmokratoričnem motivu za ekumenski dialog, kolikor imamo pač včasih pred očmi učlovečenje božjega Sina, drugač pa njegovo povečanje. Nissiotis trdi, »da inkarnacija ni nič manj kakor realno ontološka podlaga in condicio sine

⁸ Nav. L. Kard. Jäger, Das Konzilsdekret über den Ökumenismus, Paderborn (Bonifatius) 1965, 61–62.

⁹ Müller-Fahrenholz, Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1974, 40–41.

qua non vse edinosti Cerkve in s tem tudi enotnosti cerkvene zgodovine».¹⁰ Če je namreč postala z učlovečenjem enotnost Boga s svetom vidna, se mora pokazati tudi enotnost ljudi med seboj, najprej pa edinstvo cerkva. Podobno pa smemo reči tudi o pomenu poveljane Kristusa za ekumenizem. Kar je Kristus dosegel v slavi svojega vstajenja v vsej polnosti, združenje in edinstvo z Očetom, mora postati vidno v zgodovini, predvsem v zgodovini Cerkve, potem pa tudi sveta, pokazati se mora v edinstvu Cerkve in človeštva nasploh, kajti prav v tem je podoba Kristusove edinstva z Očetom in v tem se kaže njegovo gospostvo, ki vodi k spravi vsega z Očetom. »Kajti (Bog) je sklenil, da naj v njem prebiva vsa polnost in da s krvjo njegovega križa uresniči mir in tako po njem s seboj spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (Kol 1, 20).

3. To kristološko gledanje na ekumenski dialog vodi samo po sebi k eklesiološkemu pogledu, v čemer je tretja teološka osnova za ekumenski razgovor in ekumensko prizadevanje.

Kristus je ustanovil samo eno Cerkev. Pri zadnji večerji je posebej molil: »Sveti Oče, ohrani v svojem imenu te, ki si mi jih dal, da bodo eno kakor midva... A ne prosim samo zanje, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi vame verovali, da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno, da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (Jan 17, 11 sl.).

Edinstvo je po Kristusovih besedah znamenje, ki je po njem mogoče spoznati v krščanskem občestvu dvoje: da v njem v resnici živi in nadaljuje svoje poslanstvo Kristus, ter drugo dejstvo, da v članih tega občestva deluje Očetova ljubezen, ki je odsev Očetove ljubezni do Sina.

Edinstvo pa je tudi edino zanesljiva pot do polnosti združenja z Bogom po Kristusu, saj apostol Janez nadaljuje: »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (Jan 17, 24).

Če pa je tako, potem je needinstvo, kolikor onemogoča, da bi bila Cerkev znamenje Kristusove pričujočnosti in delovanja v njej oziroma je to znamenje zabrisano, dokaz greha ali posledica greha, zato pa prav tako poziv k spreobrnjenju in prenovi.

Pnevmatološki pogled na Cerkev nam lahko to misel še bolj pojasni. Drugi vatikanski cerkveni zbor namreč pravi: »Sveti Duh, ki biva v vernikih in napolnjuje ter vodi vso Cerkev, uresničuje to čudovito občestvo vernikov in vse to tesno združuje v Kristusu, da je on počelo edinstva. Sveti Duh namreč povzroča različnost milosti in služb, ko z različnimi darovi bogati Cerkev Jezusa Kristusa, da se 'sveti usposobijo za delo službe in se zida Kristusovo telo' (Ef 4, 12)« (E 2, 2).

V tej zvezi ne smemo mimo zakramentov, ki po njih deluje Sveti Duh in povezuje kristjane s Kristusom. Cerkev, ki zakramente deli, jih nujno deli v službi edinstva, edinstva z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu in edinstva tistih, ki jih prejemajo, med seboj. Posebej velja to gotovo za evharistijo. Zato pravi apostol Pavel: »Kruh, ki ga ločimo, ali ni udeležba pri

telesu Kristusovem? Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha» (1 Kor 10, 16, 17). Sv. Tomaž imenuje evharistijo »sacramentum ecclesiasticae unitatis«. ¹¹ Zelo jasne pa so besede Cirila Aleksandrijskega: »Ker smo vsi združeni z enim Kristusom po njegovem telesu, ki ga prejemamo, in je on eden in nedeljiv v naših telesih, smo vsi udje tega enega telesa in je on tako za nas vez edinosti.« ¹² Tako je prav skupno obhajanje evharistije z ene strani dokaz edinosti, z druge pa pospeševalec zedinjenja. V nekem pogledu je vedno oboje hkrati in bi bilo tako, čeprav bi bila Cerkev še tako edina, krščanstvo še tako ena Cerkev, ker je pač Cerkev na zemlji vedno na potu k svoji polnosti, »potuje po tej zemlji oddaljena od Gospoda (prim. 2 Kor 5, 6), se zaveda, da je kakor izgnanka, tako da išče in misli na to, kar je zgoraj, kjer je Kristus, sedeč na božji desnici, kjer je življenje Cerkve skrito s Kristusom v Bogu, dokler se ne bo s svojim ženinom pokazala v slavi (prim. Kol 3, 1–4)« (C 6, 5); ker »ima v svoji sredi grešnike« in je zato »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (prim. C 8, 3). Vsekakor pa to velja posebno zaradi needinosti, ki je tudi na zunaj vidna in se večkrat kaže v hudo bolečih oblikah čisto odkritih nesoglasij glede nauka, življenja in bistvene ureditve posameznih cerkvá in krščanskih skupnosti.

Mislim pa, da nam prav identificiranje posameznih cerkvá in občestev s Kristusom, ki v njih živi, da nam zakramenti, ki jih v njih obhajamo ali delimo oziroma prejemamo, da nam isti zaklad božjega razgovora z ljudmi, ki je dosegel svoj vrhunec v Kristusu, da nam hoja za Kristusom, ki je povsod nekako uresničena, daje slutiti, da je neka edinost kristjanov že uresničena, čeprav še ni takšna, kakršna bi morala biti ob upoštevanju seveda romarske narave Cerkve na zemlji in vsega, kar je s tem v njeni zvezi. Odlok o ekumenizmu pravi: »Ti, ki verujejo v Kristusa in so bili pravilno krščeni, so namreč v nekem, čeprav v nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo... Razen tega morejo izmed prvin ali vrednot, iz katerih vseh skupaj se Cerkev zida in dobiva svoje življenje, obstajati nekatere, in to celo mnoge in odlične, zunaj vidnih meja katoliške Cerkve... Čeprav je to ljudstvo (v enem Kristusovem telesu) ob svojem zemeljskem potovanju v svojih udih izpostavljeno grehu, vendar pa raste v Kristusu in Bog ga v svojih skrivnostnih sklepih na blag način vodi, dokler veselo ne dospe do vse polnosti večne slave v nebeškem Jeruzalemu« (3).

Iz povedanega je razvidno dvoje: potreba in koristnost ekumenskega dialoga za vse krščanske cerkve in skupnosti, ker le takó morejo opravičiti svoje ime, da so res krščanske, Kristusove, in svoje poslanstvo, ki je v »odpiranju vstopa v občestvo zveličanja«, občestvo z Očetom po Sinu v Svetem Duhu (prim. E 3, 3); prav tako pa tudi namen tega dialoga, da je namreč popolnejše življenje »v Kristusu« in zanesljivejša pot do občestva z Bogom v edinosti, v eni Cerkvi z »vso polnostjo zveličavnih sredstev« (prim. E 3, 5), čeprav iz tega ne sledi, da bi se morala vsa pota, ki po njih hodijo različne cerkve in skupnosti, zlit v eno pot, kakor smo že omenili.

¹¹ S. Th. 3 q. 73 a. 2, 3.

¹² In Joannem, PG 74, 360.

Enako je mogoče sedaj spoznati, kako pomembno vlogo ima prav duhovni ekumenizem, duhovni ekumenski dialog. Že odlok o ekumenizmu poudarja: »To spreobrnjenje srca in to svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega ekumenskega gibanja« (8, 1). Ekumenski pravilnik iz leta 1967 pa pravi: »Da se pospešuje obnove edinosti med vsemi kristjani, ni zadosti, da gojijo med seboj bratsko ljubezen v vsakdanjem občevarjanju. Potrebno je tudi, da je dovoljena neka skupnost v duhovnih stvarih, da so kristjani skupno deležni tistih duhovnih vrednot, ki so jim skupne, in sicer v obliki in stopnji, ki sta dopustni v sedanjem stanju ločitve« (25). Podobno posveča pozornost duhovnemu ekumenizmu Ekumenski pravilnik iz leta 1970. Gre torej za to, da pustimo Kristusu, da pustimo božjemu Duhu, da združi kristjane, in sicer takó, da skupno ustvarjamo božje okolje, ki v njem lahko učinkovito deluje božji Zedinitelj. Seveda pa s tem nikakor nočem podcenjevati potrebe in pomena tudi drugih oblik ekumenskega dialoga, saj to sploh ne more izhajati iz omenjenih splošnih teoloških osnov tega dialoga. A vsekakor je v tem pogledu zelo zanimiv pojav Taizéja in njegove ekumenske dejavnosti.

III

Ekumenski dialog in znamenja našega časa

V prejšnjem poglavju smo orisali splošne teološke osnove ekumenskega dialoga. V tem poglavju pa se bomo kratko ustavili ob dveh pojavih, ki se z njima danes srečuje ekumenski dialog, ki ju mora nujno upoštevati in nanju ustrezno odgovarjati, če hoče biti uspešen. Upoštevati pa ju mora tudi razmišljanje o teoloških osnovah tega dialoga. In sicer gre za sekularizacijo in za pluralizem.

1. Philippe Maury, ki je bil znani sodelavec Ekumenskega sveta cerkva, je leta 1966 ugotovil: »Večji del današnje mladine se odvrta od ekumenskega gibanja nasploh, ne samo od njegovih institucij — Ekumenskega sveta, mladinskih gibanj, krščanskih organizacij — in zahteva razširitev gibanja v splošnejši, samo humani, ne kristološko določeni ekumenizem.«¹³ In res je danes precej govora o poekumenski dobi in »sekularnem ekumenizmu«, kar je gotovo v zvezi s sekularizacijo.

Zemeljske resničnosti so se osamosvojile, vendar kristjan zaradi tega ne bi smel zapustiti sveta in opustiti zanimanja za njegove probleme, pravijo zagovorniki sekularnega ekumenizma. Kristjani kot posamezniki in cerkve so odgovorni za svet in se morajo zavedati svoje službe svetu. Ta zavest jim narekuje, da se zanimajo za probleme pravičnosti in razvoja, ravščine in potrebnih sprememb v svetu sploh. Prizadevati si morajo za odpravo mnogih tragičnih razdorov med ljudmi, kakor so npr. med belimi in črnimi, med bogatimi in revnimi, med lačnimi in sitimi. »Osnovni ekumenski dialog zato ni dialog med cerkvami glede krščanskih veroizpovedi, temveč dialog, ki z njim kristjani in cerkve vseh veroizpovedi in celin v

soglasju rešujejo velike probleme našega časa.¹⁴ Tudi teologija se mora posvečati tem problemom. In res imamo teologijo sveta, politično teologijo, teologijo osvoboditve, teologijo revolucije, pa seveda tudi sekularni, politični in revolucionarni ekumenizem, katerih precej splošna oznaka je horizontalizem in aktivizem, angažma v svetu. Ker takšna ekumenska gibanja Bog sam na sebi in krščanski misteriji malo zanimajo, zato tudi dajejo Cerkvi ad extra popolno prednost pred Cerkvijo ad intra in so zelo kritična do uradne Cerkve. »Za edinost ni mogoče moliti in delati, temveč edinost najdemo, doživimo jo v skupni službi drugim, v identiteti sklepov in korakov v korist pravičnosti, v korist revežev, v boju proti zatiranju.«¹⁵

Omenjeni pogledi gotovo vsebujejo marsikaj pozitivnega, lahko so velika pobuda za pristnejše krščanstvo, za ortopraksijo in ekumenski dialog v ožjem pomenu. Y. Congar pravi: »Skupen angažma in skupna služba svetu v imenu pravičnosti zaveze in Kristusove ljubezni je naglo napredujoča pot k edinosti, tudi k edinosti na teološkem področju.«¹⁶ K. Rahner pa izjavlja v tem pogledu, da bodo teološka vprašanja, ki ločujejo kristjane, rešena samo, če bodo teologi obrnili svojo pozornost na sedanost in prihodnost ter poskušali tradicionalno evangelijsko oznanilo o Bogu, Jezusu Kristusu in njegovi milosti razmisliti in na novo oznanjati, tako da jih bo današnji poganski svet razumel in bo vse to tudi sprejel.¹⁷

To je res, a kljub temu ne bi bilo prav, če bi ekumenizem v ožjem pomenu opustili, saj mora biti Cerkev v svetu navzoča, in sicer Cerkev, ki je edina, ker more le takšna Cerkev prepričljivo in uspešno kot kvas služiti svetu, kot kvas, ki ga je določil Kristus. Zato so resna nesoglasja med cerkvami in krščanskimi skupnostmi ovira za resnično in iskreno službo svetu in jih ni mogoče kar odmisлити ali pričakovati, da se bodo sama rešila. Poleg sekularnega ekumenizma ali ekumenizma skupne službe svetu in skupnega dela za svet, za človeštvo nasploh so potrebni: teološki ekumenizem, ki seveda mora upoštevati današnje probleme in jih teološko osvetljevati (teologija zemeljskih resničnosti), duhovni ekumenizem in institucionalni ekumenizem, da naštejemo samo nekatere oblike ekumenskega prizadevanja, ekumenskega dialoga. Sekularni ekumenizem in takó imenovano poekumensko prizadevanje torej ničesar ne odpravlja, ne sme odpravljati, kar je za ekumenizem bistveno, pač pa predstavlja in sme deloma predstavljati naglase ter daje lahko zdrave pobude za uspešnejše ekumensko delo in uspešnejši ekumenski dialog. Odpira pa seveda enako nova obnebja teološkega osvetljevanja ekumenskega dialoga, in sicer predvsem kristološka v duhu Pavlovega kozmičnega pojmovanja Kristusa, ki ga je pozneje med grškimi očeti razvijal Gregor Niški, v našem času pa P. Teilhard de Chardin, pa tudi ekleziološka v duhu konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in delovanja papeža Pavla VI.

2. Kar se tiče pluralizma, moramo danes priznati, da se pojavlja v vseh krščanskih cerkvah in skupnostih, in sicer večkrat v takšnem obsegu, da je med verniki iste veroizpovedi včasih mogoče opaziti večje razlike kakor

¹⁴ Nav. Y. Congar, n. d. 230.

¹⁵ Nav. Y. Congar, n. d. 231.

¹⁶ Y. Congar, n. d. 231.

¹⁷ Prim. Y. Congar, n. d. 231.

med verniki različnih cerkvá in skupnosti, čeprav posamezne cerkve to nerade priznajo.

Sicer pa tega pojava ne smemo jemati preveč tragično, ker ga moremo razbrati že iz sv. pisma NZ. J. Mc Kenzie pravi: »Jasno je, da je mnogoličnost struktur v NZ splošna. Nič ne kaže na uniformirano strukturo, ki bi bila od zgoraj določena.«¹⁸ Pa tudi, kar zadeva edinost v veri, moramo priznati v novi zavezi razlike v perspektivah, v naglasih in pojmovanju, saj to dokazujejo že posebnosti posameznih spisov.

Razen tega je sploh dokaz resnično človeške skupnosti prav pluralizem v njej. V nasprotnem primeru bi ne mogli govoriti o zrelih osebah v njej, pa tudi namesto svobode bi morali v njej upravičeno domnevati totalitarizem. Razumljivo pa je, da je za vsako skupnost enako potrebno soglasje v bistvenih stvareh; to bi se reklo kratko za kristjane, da je potrebno soglasje glede Kristusa in njegovega poslanstva, saj je Kristus temelj krščanske cerkvenosti in krščanskega verovanja, »vogelni kamen«, kakor pravi sv. pismo.

Drugi vatikanski cerkveni zbor priznava upravičenost različnih teoloških pogledov, ko izjavlja: »Drže se v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana, tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obravnavanju razodete resnice« (E 4, 7). Izreka pa potem tudi sodbo o teoloških razlikah: »Tako je treba reči, da se te različne teološke formulacije neredko medsebojno bolj izpopolnjujejo, kakor pa si nasprotujejo« (E 17, 1).

Pluralizem narekujejo predvsem: jezik in kultura, filozofski pogledi, posebnosti verskega izkustva, ki se kažejo tudi glede na doživljanje božje transcendence ali imanence, glede na poudarjanje identitete in stalnosti ali časovne pomembnosti in preroške dinamičnosti ter glede na posebno zanimanje za nekatere spise NZ. Danes pa pluralizem še posebej narekujejo spremembe v človekovi miselnosti nasploh, ki se jasno kažejo v podčrtavanju vrednosti človeške osebe in svobode.

Pluralizem v nauku, liturgiji in cerkvenih strukturah ni nujno nevaren za edinost. Papež Pavel VI. je ob neki priložnosti izjavil: »Na cerkvenem področju ni mogoče celote njenih doktrinalnih, hierarhičnih, bogoslužnih in moralnih sestavin drugače izraziti kakor s pluralističnimi izrazi in v pluralističnih oblikah... Smo pluralisti prav zato, ker smo katoliški, to je univerzalni.«¹⁹ Imeti pa mora pluralizem seveda svoje meje, tako da ne ogroža edinosti, kakor je ni ogrožal pluralizem, ki ga najdemo v sv. pismu NZ samem. Predvsem mora biti navzoča vedno misel na hierarhijo resnic in zavest, da skrivnosti ni mogoče nikdar popolnoma adekvatno izraziti in jih je zato mogoče vedno na novo povedati. Še bolj pa se moramo seveda zavedati zgodovinskosti in spremenljivosti cerkvenih struktur ali oblik bogoslužja.

Tako more po vsem tem tudi pluralizem v posameznih cerkvah in skupnostih prispevati svoj delež k zbliževanju cerkvá med seboj, saj omogoča pravilno vrednotenje tudi pluralizma, ki ga predstavljajo posamezne cerkve

in krščanske skupnosti s svojimi posebnostmi in razlikami. Gotovo pa bi oviral ekumenski dialog pluralizem v posameznih cerkvah, kolikor bi šel predaleč in bi pomenil začetek novih shizem. Ker ni mogoče takoj reči, za kakšen pluralizem gre, se moramo vedno ravnati po besedah apostola Pavla: »Ljubezen je potrpljiva, je dobrotljiva; ljubezen ni nevoščljiva, se ne ponaša, se ne napihuje; ni prešerna, ne išče svojega, se ne da razdražiti, ne misli hudega; se ne veseli krivice, veseli se pa resnice, vse opraviči, vse veruje, vse upa, vse prenaša« (1 Kor 13, 4—7). To je prvo. Ljubezen in iskrena odprtost za resnico, ki je končno Jezus Kristus in Gospod za kristjane, morata imeti odločilno in zadnjo besedo pri ekumenskem dialogu, pa naj poteka v posameznih cerkvah samih ali zunaj njih, med njimi. Brez teh dveh sestavin ali bolje tega dvojnega obnebjaja ni ekumenskega dialoga, saj nam omogočata priznati globoko resnico, ki jo je povedal Terentius: »Christianus sum; christiani nihil a me alienum puto.«

Pravilen pogled na pluralizem v notranjosti posameznih cerkv in iz njega izvirajoče pravilno ocenjevanje razlik med krščanskimi cerkvami in skupnostmi bosta končno kristjanom omogočala tudi dialog s svetom, ki se v njem uveljavljajo najrazličnejši nazoni, tudi na črti teizem — ateizem, da omenimo samo to razsežnost današnje pluralistične človeške miselnosti. Iz tega pa sledi, da tudi edinost med kristjani ni brez pomena v tem pogledu, kolikor je glede na množstvo različnih nazorov v današnjem svetu za dialog s tem svetom nujno potrebna edinost v bistvenih stvareh. V nasprotnem primeru je namreč nemogoče voditi uspešen dialog med krščanstvom in razkristjanjenim svetom.

Sklep

Ob koncu bi hotel poudariti, da je pomen ekumenskega dialoga za današnji čas izreden, in sicer predvsem iz dveh razlogov.

Prvič je za precej razkristjanjeni svet zelo pomembno jasno pričevanje ljubezni, ki se kaže tudi v edinosti kristjanov. Kako naj bodo kristjani prepričljivi v oznanjevanju evangelija ljubezni, če ni med njimi razumevanja in ljubezni? To vprašanje je tem bolj žgoče, ker je v današnjem svetu močno navzoč glas o humanizmu in solidarnosti vsega človeštva kljub pluralizmu nazorov in družbenih ureditev.

Drugič lahko rečemo, da je uspešnost ekumenskega dialoga preskusni kamen za uspešnost dialoga kristjanov z ljudmi, ki imajo drugačne poglede na svet in življenje kakor kristjani. Od uspešnosti tega dialoga med kristjani in ljudmi z drugačnimi nazoni ali sploh dialoga med ljudmi z različnimi nazoni pa je precej odvisna prihodnost človeštva. Kristjani bi morali z ekumenskim dialogom naravnost izzivati pripravljenost za dialog med ljudmi nasploh. Dialog je hudo potrebna govorica našega časa.

Zato je gotovo prav, da smo teološko osvetlili ekumenski dialog, saj smo takó še bolj spoznali tudi svojo veliko dolžnost, ki jo imamo, kar se tiče ekumenskega prizadevanja. Rekli bi lahko, da mora dobiti vse naše krščansko življenje, posebno oznanjevanje, ekumenski pečat. Poglobljenost in prepričljivost našega krščanstva, pa tudi njegova prihodnost so veliko odvisne prav od ekumenske usmeritve.

Povzetek. VEKOSLAV GRMIČ: TEOLOŠKE OSNOVE EKUMENSKEGA DIALOGA DANES

Dialog je skupno iskanje resnice ob vzajemni pomoči in ljubezni. Teološko gledano je dialog odsev človekove podobnosti s troosebnim Bogom, ki ogovarja tudi človeka; je dokaz človekovega odgovora na to ontološko dejstvo in božji odgovor.

Ekumenski dialog pa je skupno iskanje takšne podobe Cerkve, ki bo zedinjevala vse kristjane. V globljem teološkem pogledu je ekumenski dialog človekov odgovor na božje povabilo v občestvo z njim in zato tudi kristjanov med seboj v Kristusu in po njem, v Cerkvi, ki v njej živi Kristus in zedinjuje vse njene člane.

Splošne teološke osnove ekumenskega dialoga so predvsem tri: trinitarična, kristološka in ekleziološko pnevmatološka osnova.

Zusammenfassung. VEKOSLAV GRMIČ: THEOLOGISCHE GRUNDLAGEN DES ÖKUMENISCHEN DIALOGS HEUTE.

Dialog bedeutet gemeinsames Suchen der Wahrheit in wechselseitiger Hilfsbereitschaft und Liebe. Theologisch gesehen ist er ein Widerschein der Menschenähnlichkeit mit dem dreifaltigen Gott, der auch den Menschen anspricht; er beweist, dass der Mensch dieser theologischen Tatsache und dieser Ansprache Gottes entspricht.

Der ökumenische Dialog ist gemeinsames Suchen eines solchen Kirchenbildes, das alle Christen vereinigen können wird. In tieferer theologischer Hinsicht ist der ökumenische Dialog des Menschenantwort auf Gotteseinladung zur Gemeinschaft mit ihm und auch der Christen untereinander in Christus und durch ihn, in der Kirche, wo Christus lebt und alle ihre Glieder vereinigt.

Allgemeine theologische Grundlagen des ökumenischen Dialogs sind besonders diese: trinitarische, christologische und ekklesiologisch — pneumatische.

Résumé. VEKOSLAV GRMIČ: LES FONDEMENTS THEOLOGIQUES DU DIALOGUE EOCUMÉNIQUE AUJOURD'HUI.

Le dialogue est une recherche commune de la vérité dans la charité. Du point de vue théologique le dialogue est un reflet de la ressemblance de l'homme d'avec le Dieu unique en trois personnes qui s'adresse à l'homme et l'invite à lui répondre. Le dialogue oecuménique est la recherche commune des chrétiens d'une image de l'Eglise telle qu'elle puisse rassembler tous ceux qui croient au Christ. D'un point de vue plus profond, c'est la réponse de l'homme à l'invitation de Dieu, l'engageant à entrer en communion avec lui, et par là même, à entrer en communion plus profonde avec les autres chrétiens, pour se rassembler dans une Eglise où habite le Christ qui unit tous ses membres. On peut dire alors que les fondements théologiques du dialogue oecuménique sont trinitaires, christologiques et ecclésiologico-pneumatologiques.

EKUMENSKA USMERJENOST SODOBNEGA OZNANJEVALCA

Uvod

Ker zgledi bolj vlečejo kot besede, ker uresničen vzor govori močneje kot abstraktno načelo, si kot zgled ekumenske usmerjenosti pri katoliškem oznanjevalcu oglejmo najprej podobo Janeza XXIII.

Roger Aubert, profesor za cerkveno zgodovino na univerzi v Louvainu, je nedavno tega strnil lik Janeza XXIII. v naslednje poteze: »Monsignor Roncalli je na svoji dolgi službeni poti skušal povsod stopiti v osebno razmerje z nekrščanskim svetom. Povsod je dobro uspel, in kjer koli se je pojavil, je prebil led. To pa predvsem zaradi svojega odprtega in vedrega značaja, ki je vlival zaupanje. Pa tudi — in predvsem — zaradi prirojene težnje, da je videl v slehernem človeku to, kar je dobro, in ker je skušal najti v tej pozitivni prvini priložnost za srečanje onkraj ideoloških razločkov.«¹ Ta odprtost in vedrina sta še bolj prihajali do veljave v njegovem razmerju do ločenih bratov, kjer je skozinsko pokazal izreden čut za dialog. Pri njem je imela ta beseda vse svoje bogastvo. Dialog mu je pomenil priznanje drugega kot drugega, ljubezen do drugega kot drugega, ne pa kot predmet osvajanja in asimilacije. Drugim je priznal pravico, da so drugačni, ne da bi se vmešaval v skrivnosti njihove vesti in iskanj, ne da bi bil a priori do njih zadržan, še preden jim je izkazal zaupanje.²

Zato je Janez XXIII. stopil v zgodovino Cerkve kot papež, ki je na mah potegnil Cerkev iz njene zadržanosti do ekumenizma. Po njegovi za-slugi je želja po edinosti postala zelo splošna med katoliškim ljudstvom. Res, da je že pred njim tudi v katoliški Cerkvi obstajalo ekumensko gibanje. Vendar so bila to večji del vabila k vrnitvi pod očetov krov. Papež Janez je prvi pokazal, da je treba najprej s svoje strani narediti vse, kar je potrebno, da se pripravi edinost kristjanov. In sicer z notranjo obnovo katoliške Cerkve. To je bil program, ki ga je načrtoval 2. vatikanskemu zboru. Ta zbor je sklical kot božji človek, kot človek, ki se ne ustraši tveganja, kot človek, poln svetega optimizma, ki ni nič drugega, kot nepremagljivo in trezno krščansko upanje. Pri uresničevanju svojih načrtov je ravnal previdno in modro. Predvsem pa ga je vodila ljubezen. Od tod njegov odpor do obsojanj in anatema. Tudi ni bil nagnjen k doktrinalizmu. Tako je naročil teološki komisiji, ki je pripravljala koncil, naj ne predlaga nobene »nove« dogme za razglasitev. Prepričan je bil, da je v našem času bolj potrebno prenovljeno oznanjevanje evangelija, uporaba novih izrazov, pri čemer naj bo vodilo razlikovanje med substanco nespremenljivega nauka in njegovo miselno obleko, ki je vselej časovno in krajevno pogojena. To je zelo močno poudaril, ko je odprl 2. vatikanski zbor.

¹ Roger Aubert i. dr. *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris, Seuil 1975, V. 620.

² M.-D. Chenu. *Navaža Yves Congar, Chrétiens en dialogue*, Paris, Cerf 1964, 3.

V svojih prizadevanjih za edinstvo mu ni šlo za ugled, kar tolikokrat poniža srečanja med kristjani na raven nečesa zunanjega. Svoje obiskovalce je sprejemal preprosto in pristržno. Ko je med koncilom sprejel predstavnike krščanskih skupnosti, ni hotel sesti na prestol, ki mu je bil pripravljen. Dal je prinesiti stol, kot so bili drugi, se z njimi usedel v polkrog in izjavil: »Za vas pač nisem Petrov naslednik.« Taka in podobna dejanja so odločilno spremenila ozračje med kristjani. V nekaj manj kot petih letih je ekumensko gibanje bolj napredovalo kot prej v petdesetih.³

I. Smisel za dialog

a) Splošno o dialogu

Osnovna poteza ekumensko usmerjenega oznanjevalca je smisel za dialog. Imeti smisel za dialog pomeni v prvi vrsti imeti izostren čut za resnico. Edina moč, ki obvezuje v pogovoru z drugače mislečim sogovornikom, je moč resnice. Edina obveznost, ki brezpogojno veže mene in mojega sogovornika, je resnica. To moreva in morava oba priznati. To naju more in mora združiti.

V polemiki, ki je nasprotje dialoga, odločajo drugi dejavniki. Tu gre dostikrat za osebno premoč, za ugled ali vplivnost skupnosti, ki ji pripadam. Polemika nujno izzove odpor in nezaupanje. Če najvišji kriterij v soočenju z drugim ni resnica, temveč moč in ugled skupnosti, ki ji pripadam, potem tudi za sogovornika najvišji kriterij ne more biti resnica, temveč moč in ugled skupnosti, na katero se čuti vezanega. V takem ozračju ni mogoče priti do enotnosti. Sleherni se drži svojega stališča in medsebojno nezaupanje samo še raste. Morda ni bolj trmoglavega čustva, kot je nezaupanje. Posebno če ima stoletja stare korenine. Premagajo ga lahko samo dejanja, ki so storjena v čisti ljubezni in resnični odprtosti do drugih. Ko je Janez XXIII. povabil na koncil nekatoliške opazovalce, jim je dejal: »Pridite in pogledajte. Vse vam bo odprto. Popolnoma boste svobodni. Govorili bomo naravnost, ne da bi pred vami kaj skrivali.« Ta poteza je podrla več medsebojnega nezaupanja kot mnogo govorov.

Sodobni judovski filozof Martin Buber, ki je veliko razmišljal o medosebnih razmerjih, je zapisal: »Resničen dialog se vzpostavi tedaj, ko je sleherni sogovornik pozoren do drugih v njihovem bivanju in v njihovih značilnostih in se obrača k njim z željo, da bi se med njimi razvila živa vzajemnost.«⁴ Ta pozornost in priznanje drugega v njegovi bivanjski enkratnosti, v njegovih miselnih in čustvenih značilnostih, v njegovi zgodovinski in kulturni pogojenosti, je prvi pogoj za dialog. Psihologi radi poudarjajo, da so zdravi in pristni odnosi med ljudmi mogoči le tedaj, ko sleherni prizna v drugem subjekt z neodvisnim in izvirnim središčem misli in čustev, radosti in bolečin, načrtov in dejanj. Žal tako posamezniki kot skupnosti redkokdaj izpolnijo ta pogoj. Tako so tudi zdravi in pristni odnosi med posamezniki ali med skupnostmi redki zaradi človekove napadalnosti, zaradi njegovega lastniškega nagona, zaradi sle po gospodovanju. V svoji

³ Prim. Hans Küng, *Liberté du chrétien*, Paris, DDB 1967, 220–226.

⁴ Martin Buber, *Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954. Navaja Congar, n. d. 5.

prirojeni sebičnosti človek nekako podzavestno teži k temu, da se šteje za edini subjekt, ki zares in resno obstaja. Drugi ne bivajo tako odločno in strnjeno kot on. Drugi se gibljejo v njegovem bivanjskem prostoru kot sence. Samo on je resničen igralec na odru življenja. Drugi so mu samo za okras. Razumljivo, da to povzroča pri drugih odpor in vnaša napetost v medsebojna razmerja. Nihče noče živeti zgolj v senci drugega. Nihče noče biti samo predmet, tudi ne predmet naše zaskrbljenosti. Človek terjaja zase dostojanstvo neodvisnega in svobodno se odločujočega subjekta.

Potrebno je torej nenehno premagovanje tako ukoreninjene sebičnosti. Individualne in skupinske sebičnosti. Treba je sprejeti drugega ali druge kot neodvisno središče hotenja in misli. Treba je pomisliti, da ima drugi morda tudi prav, ali, da ima vsaj dobre razloge za stališče, ki ga zagovarja. Konec koncev mu je treba priznati pravico do drugačnosti. Pravico, da je drugačen od mene ali od nas. Treba je sprejeti tudi možnost, da nam on kot drugačen nekaj prinese. Tomistični filozof Etienne Gilson pravi: »Nasprotnikoma, ki se njuni zaključki ne ujemajo, je treba dati potreben čas, da bosta drug drugega bolje razumela, da bo vsakdo bolje razumel sebe, in da se bosta srečala v neki točki, ki je za zdaj še nedoločena, ki pa gotovo presega njuno sedanje stališče.«⁵

b) Ekumenski dialog

Če ta splošna načela obrnemo na ekumenski dialog, mar to pomeni, da se nečemu odpovedujemo? Mar s tem priznavamo, da naše stališče ni povsem trdno? Ta vprašanja so posebno pereča, ko gre za Cerkev in verske resnice, kajti vsak je prepričan, da mora ostati popolnoma zvest temu, kar je prejel in kar njegova Cerkev izpoveduje kot resnično. Če je ena sama verska resnica (in drugače ne more biti), kako priznati drugemu pravico, da o isti stvari izpoveduje nekaj drugega? Ali mu s tem ne priznavam pravico do zmote, do herezije? Mar ni edino, kar mu v vsej iskrenosti lahko rečem, naj se spreobrne k resnici in naj se vrne v katoliško Cerkev? Prav tako so največkrat delali v preteklosti. Toda ne glede na to, da tako stališče onemogoča sleherni dialog, je treba reči tudi, da je to stališče hudo enostransko, saj zanemarljivo pomembne stvari, ki zadevajo pojmovanje in izražanje resnice.

Stopiti v dialog s kristjanom, ki ni pripadnik moje Cerkve, ne pomeni, da že dvomim o svoji verski resnici, ali da celo priznavam, da sem v zmoti. Pripravljenost dialogirati z njim pomeni samo, da sem pripravljen poglobiti in očistiti svojo resnico in jo bolje izražati s pomočjo tega, kar mi drugi prinaša. To pa je mogoče, če se zavedam, da svojega pojmovanja in izražanja resnice ne morem enačiti z absolutno resnico. Niti ne morem enačiti z absolutno resnico pojmovanja in izražanja resnice, ki jo izpoveduje moja Cerkev. V tem smislu je dejal ruski filozof Nikolaj Berdjajev: »Iskreno stališče do ekumenskega vprašanja zahteva od sleherne krščanske skupnosti določen občutek o svoji nepopolnosti in voljo, da se izpopolni.«⁶ Tudi v spoznavanju, pojmovanju in izražanju od Boga razodete resnice se je moč izpopolnjevati, vedoč, da tu nikdar ne dosežemo popolnosti. Sveti Tomaž

⁵ Etienne Gilson, *Reflexions sur la controverse S. Thomas — S. Augustin*, v: *Mélanges Pierre Mandonnet*, Paris 1930, I, 371. Navaja Congar, n. d. 6.

⁶ Nicolas Berdiaeff, v: *The Ecumenical Review*, 13. Navaja Congar, n. d. 8.

opredeljuje dogmo kot »perceptio veritatis tendens in ipsam« — dojem resnice, ki teži k resnici sami.⁷ Dojem, spoznanje resnice in vendar še teženje k resnici. V tem pojmovanju je navzoča misel, da nas resnica zmeraj presega, da ne moremo nikoli dojeti polnega pomena njene vsebine. Posebej velja to za razodeto resnico.

Ekumenski dialog torej ni odstop od resnice, ki jo v veri izpovedujem. Je samo priznanje, da me resnica presega. Je priznanje, da je moje pojmovanje in izražanje resnice nujno nepopolno. In je iskanje polnejšega smisla, globljega pojmovanja in ustrežnejšega izraza resnice, ki jo brez omahovanja izpovedujem kot tako. Ekumenski dialog torej ne oslabi prepričanja, ampak vodi človeka h globljemu umevanju resnice, ki jo v veri izpoveduje.

Za ekumenski dialog je poleg te zdrave relativizacije svojega pojmovanja in izražanja resnice potrebno tudi pravično stališče do nekatoliškega sogovornika. V prvi vrsti mu je treba priznati iskrenost v teženju k resnici. Tu smo kristjani v zadnjih desetletjih močno napredovali. V glavnem so odpravljena medsebojna sumničenja, podtikanja in očitki intelektualne neiskrenosti. O teženju vseh k skupni resnici vsaj na glas ne dvomimo. Napredovali smo tudi v medsebojnem razumevanju, tako da sprejemamo kot zgodovinsko pogojene in v neki meri razumljive razne enostranske poudarke in pomanjkljiva pojmovanja. Vendar bi morali v tej smeri odločneje napredovati. Bolj bi se morali zanimati, zakaj neka krščanska skupnost trdi to ali ono, kakšne razloge ima za to, kakšni zgodovinski dejavniki so jo privedli do tega stališča. Ko bi hoteli videti razloge za različna stališča, bi se kristjani lahko silno zblížali. Poleg tega pa je treba biti na tekočem tudi glede vsebine in načina izražanja sodobne filozofske in teološke misli. To velja predvsem za preučevanje protestantske teologije. Kot opozarja kardinal Bea sta »njihov jezik in njihov način mišljenja močno pod vplivom različnih modernih filozofij in samo duhovnik, ki pozna filozofske tokove, to lahko razume, pravilno pojasnjuje in jim pri iskanju resnice lahko pomaga.« Hkrati pa zahteva to tudi »dodatno in neprestano preučevanje in poglobljanje naše teologije.«⁸

II. Smisel za skrivnost

Rekli smo, da nas božja resnica vedno presega. Ni je mogoče ujeti v pojme in izraze, ki bi jo natanko prevajali. Vsaka doba in vsaka skupnost jo skušata izraziti na sebi razumljiv način. S tem pa so ti izrazi časovno in krajevno pogojeni.

Izražanje resnice se v katoliški Cerkvi vrši pod vodstvom hierarhije, ki ima nalogo, da božje razodetje »sveto ohranja in zvesto razlaga« (C 25). Škofovski zbor s papežem na čelu ima torej besedo, tudi ko gre za formulacijo neke resnice. S tem je Cerkev obvarovana sleherne mlahavosti, ko gre za izražanje resnice.

Da se obranimo pred očitkom dogmatičnega relativizma, ki bi ga kdo utegnil izraziti spricho poudarka, da nas resnica vedno presega in da so vse

⁷ Summa theologica II, II, 1, 6, sed contra.

⁸ Augustin kard. Bea, Die Einheit der Christen, Freiburg, Herder 1963, 84–85.

njene formulacije pogojene in nepopolne, pa tudi, da bomo bolje razumeli brate, ki so od nas ločeni, utemeljimo sedaj še teološko to, kar smo navedli kot načelo ekumenskega dialoga.

Človeški razum je ustvarjen po božji podobi, vendar je neskončno nižje od Boga in ne more zaobseči Neizmerne. V sedanjem stanju, v stanju popotnika, človek ne more primerno upojmiti božje resnice in je ne more primerno izraziti. O njej lahko govori samo v podobah. Sveti Tomaž pravi: »Razum se pri spoznavanju Boga najbolj uveljavi tedaj, ko se zave, da božje bistvo presega vse, kar more v tem življenju dojeti.«⁹

Bog se razodeva vedno posredno. Človeška beseda ga hkrati razodeva in zastira. Bog ostane nerazumljiv tudi tedaj, ko se razodeva, saj ostaja vedno onkraj tega, kar moremo o njem misliti in povedati. Sveti Janez od Križa pravi nekje: »Čim bolj boš spoznaval Boga, tem bolj boš priznaval, da ti je čedalje manj mogoče povedati, kaj je.« Naša misel o Bogu je torej vedno relativna, vedno v razvoju, vedno zmožna poglobljanja in dopolnjevanja. Končna in omejena, prostorsko in časovno pogojena ne more nikdar v polnosti zaobjeti absolutnega. Vendar nas odpira v absolutno.¹⁰

To absolutno pa je treba na neki način izraziti. Cerkev uporablja zato dogmatične formule. Vendar nikoli ne definira neke besede, temveč resnico. Besede, ki se z njimi neka resnica izraža, se torej načelno vedno lahko spreminjajo.¹¹

Treba je iti še delj v smislu relativizacije dogmatičnih formulacij. Treba je reči, da ne verujemo v formule, ampak v stvar. Tomaž Akvinski pravi: »Vernik v dejanju vere ne obstane pri izrazu, temveč gre k stvari.«¹² Ne verujemo v formule, temveč v stvarnost, ki jo izražajo. Stvarnost sicer ni ob robu formul. Formule jo kolikor toliko izražajo. Formule so »media ad immediationem«, niso pa same sebi namen. Namen formul je razodevanje Boga, je dajanje Boga. V veri ne spoznavam nekih besed, temveč Boga samega. Besede so v službi razodetja. Namen je srečanje z Bogom. To srečanje pa je vedno bogatejše kot njegov izraz v dogmatičnih formulah. Možne so torej vedno boljše formulacije. Možne so tudi različne formulacije.

Če se vsega tega zavedamo, če gojimo v sebi čut za skrivnost, če nas navdaja občutek o neizčrpnem bogastvu božje resnice, če čutimo, kako nas ta resnica neskončno presega, kako presega vse naše pojme in vse naše izraze, potem bomo lahko stopili v iskren pogovor s kristjanom, ki ne

⁹ Tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscitur eius essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu huius viae (In Boet. de Trin. I, 2, ad 1).

¹⁰ Kolikor vem, Cerkev ni nikoli trdila, da ima vso resnico. V to jo neprestano uvaja Sveti Duh (Prim. Jan 16, 13). Na 1. vatikanskem koncilu je v konstitucijo Pastor aeternus (DS 3074) razglasila papežev nezmotljivost, ki se razteza tako daleč, kot nezmotljivost Cerkev. Pojem nezmotljivosti pa je negativen pojem: to je odsotnost zmote v tem, kar Cerkev uči ali definira, ko hoče izrečno naložiti vernikom obveznost verovanja. To pomeni, da v tem, kar Cerkev uči ali razglasa, ni zmote. Ne pomeni pa, da je to, kar Cerkev uči ali razglasa, vsa resnica. Tudi Cerkev bo do konca časov odkrivala neizčrпно bogastvo božje resnice.

¹¹ Klasičen primer nam daje tridentinski zbor, ko govori o transsubstanciaciji in pravi: »quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellata« (DS 1652). »kar katoliška Cerkev na kar se da primeren način imenuje transsubstanciacija«. Beseda transsubstanciacija je na vso moč primerna, vendar drugi izrazi niso in v prihodnje ne bodo izključeni. Vsebinska evharistična skrivnost ostane vedno ista, besede, ki jo z njimi izražamo, pa se načelno lahko spreminjajo.

¹² Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem (Summa theologiae II, II, 1, 2, ad 2).

pripada naši Cerkvi, ki pa do božje resnice čuti isto kot mi. Vzajemno iskanje resnice, ki naju oba presega, postane mogoče, kajti resnica nama je načelno skupna.

III. Smisel za zgodovino

Danes poznamo zgodovino bolje kot v prejšnjih stoletjih, in to nam omogoča bolj celosten pogled na razne zgodovinske pojave. Bolje vidimo, kako so nekatere ideje med seboj povezane, kako se razvijajo, kako se uresničujejo v določenem prostoru. Danes imamo tudi neprimerno boljše zgodovinsko informacijo in s tem poglobljen pogled na krščanske skupnosti, ki so se ločile od katoliške Cerkve. Spričo tega bolje razumemo zahteve ljudi, ki so zapadli v herezijo, laže vidimo upravičenost njihovih tožb zaradi pomanjkljivosti in zablod tistih, ki so nosili oblast v Cerkvi. Smisel za zgodovinsko razsežnost v nekem pojavu, ki še danes traja, je nekaj nujnega, če hočemo biti pravični do ločenih kristjanov. Seveda zgodovinski pogled na kristjane, ki so se oddaljili od katoliške Cerkve, ne pomeni nobenega doktrinalnega relativizma v tem smislu, da bi bilo danes resnično to, kar je bilo v preteklosti zmotno. Jasno je treba povedati to, kar brez omahovanja izjavlja Yves Congar, eden od katoliških teologov, ki so največ naredili za ekumenizem: »Skupaj s Cerkvijo obsojamo vse, kar je heretično kot tako. Mislimo, da je v trditvah reformatorjev 16. stoletja več zanikanj in več izrazov, ki so, vsaj materialno vzeti, heretični. Ne strinjamo se z njimi.«¹³ V isti sapi lahko navedemo besede spreobrnjenca teologa Louisa Bouyera: »Katoliška Cerkev ni ena med drugimi Cerkvami, ki bi bila pripravljena za ponovno vzpostavitev edinosti med kristjani spremeniti bistvo svoje vsebine. Nasprotno — in to moramo verovati — to je Cerkev, ki jo je Kristus hotel in ustanovil, in samo v njej bo mogel za zdaj razkosani krščanski svet najti edinost, ki je Cerkev sama ne more izgubiti.«¹⁴

To je vera, ki jo katoličani izpovedujemo tudi v ekumenskem dialogu. Toda to nam ne dovoljuje, da gledamo na ločene skupnosti kot zgolj na heretične skupnosti, če je v njihovem nauku nekaj, kar se ne ujema s katoliškim stališčem. Te skupnosti so **zgodovinska dejstva**, ki so se pojavila zaradi določenih razlogov. Ti razlogi bremenijo hkrati nas in one. Tako nam zgodovinsko gledanje odpira široka obzorja in nam daje ključ za pravilnejše razumevanje ločenih kristjanov.

Poglejmo, kakšna je podoba teh skupnosti, kot nam jo odseva zgodovina. V tem opisu se naslanjam predvsem na delo Yvesa Congarja *L'Eglise*, ki je izšlo leta 1970 v Parizu, v zbirki teoloških učbenikov *Mysterium salutis*, 15. zv.

a) Razloček med reformnimi gibanji in med dogmatičnimi herezijami

V svojem prvem obdobju se je Cerkev znašla pred številnimi dogmatičnimi herezijami. Taka je bila, denimo, gnoza, ki je bržčas najbolj celotna herezija, kar se jih je pojavilo v okviru krščanstva. Tudi markionizem, arianizem, nestorianizem in monofizizem so napadali temeljne krščanske resnice. Kot je rečeno, so bile to v bistvu dogmatične herezije. Cerkveni

¹³ *Mysterium salutis* 15, *L'Eglise*, Paris, Cerf 1970, 109.

¹⁴ *Dictionnaire théologique*, Tournay, Desclée 1963, 476.

očetje in koncili so jih skušali premagati s tem, da so natančneje določili vsebino neke resnice in so jo razglasili kot obvezno v veri. Tako se je utrdilo temeljno krščansko sporočilo: Po Jezusu Kristusu, ki je pravi človek (kalcedonski koncil) in pravi Bog (efeški koncil) pridemo v stik z Bogom Očetom, Sinom in Svetim Duhom (carigrajski in nicejski koncil). Kasneje so se pojavile še druge herezije, ki so napadale kakšen posamezen člen vere, npr. montanizem, maniheizem, pelagianizem idr. Značilno za te herezije je to, da napadajo določeno versko resnico, ne pojavljajo pa se kot protest zoper stanje, ki v tistem trenutku vlada v Cerkvi.

Položaj se spremeni v 12. stoletju, ko se pojavijo ljudske herezije. Na splošno so ta gibanja teologi podcenjevali, ker niso imela svojih strokovnjakov in niso poznala teološke tehnike. Oblast jih je zatrla s političnimi in vojaškimi sredstvi, ker so ugovarjali tedanjemu družbenemu redu. Vendar so ta gibanja zanimiva, ker se je prvič v zgodovini krščanstva pojavila neka herezija, ki ni izhajala iz teološkega razmisleka, temveč iz krščanske zavesti. Prvič je neka skupina kristjanov zavračala določene prvine krščanskega sporočila, izhajajoč iz kritike in odklona obstoječega reda, dejansko iz obstoječega reda srednjeveškega zahodnega katolicizma: čezmerna porast papeževе oblasti in njegove časne zahteve, fevdalno breme, ki je bilo čedalje hujše, namnožitev zunanjih pobožnosti, raztezanje kleriškega aparata, vse večje mesto, ki so ga zavzemali profesorji in sholastika. Ta gibanja so bila brez teologov in brez politične opore. Če je bila teologija nekega Wyclifa ali Husa še zelo poprečna, pa imajo njihovi nasledniki že večje teološko znanje, univerzitetne naslove ter družbeno in politično moč. Tako, denimo, Luter.

Protestantsko gibanje ima v svojih izjavah nekatere heretične trditve. Vendar je reformacija v svojem najglobljem vzgibu nekaj čisto drugega. Reformacija je nadaljevanje ljudskih herezij, kolikor izhaja iz krščanske zavesti, ki se upira nekaterim oblikam religioznega življenja, ki si jih je krščanstvo nadelo v srednjem veku. Ta upor je potekal v imenu pristnega in resnega krščanskega čuta.

Reformacija ni napadla resnice človekovega religioznega razmerja v njegovem prvem trenutku (Po Jezusu Kristusu, pravem človeku in pravem Bogu imamo občestvo z Očetom v Svetem Duhu). Hotela je ohraniti vse velike, temeljne resnice, ki so jih razglasili prvi štirje ekumenski koncili. Prelomila je v drugem trenutku religioznega razmerja in zavrgla cerkveno in zakramentalno strukturo kot posredništvo za človekovo razmerje z Bogom. Vendar tudi tu ni šla po poti starih herezij. Če je prišla do svojevoljnega razlaganja svetega pisma, je bilo zato, da je lahko kritizirala določene razvade v Cerkvi. Prelomila je edinost v imenu neke evangeljske pristnosti, ki naj bi se ji bila rimska Cerkev izneverila. Luter je v začetku terjal proti Cerkvi izrazito katoliške stvari.

b) Vzhodni razkol

Tudi podoba vzhodnih Cerkva, ki so ločene od katoliške, je precej drugačna, če jo gledamo iz zgodovinskega vidika. Preden podamo kratko zgodovinsko analizo, pripomnimo dvoje: prvič, katoliška Cerkev ni nikdar imela vzhodnih Cerkva za heretične ločine. Tu ni govorila o hereziji, temveč o razkolu. Drugič, tudi pri razhodu med vzhodno in zahodno Cerkvijo je

odgovornost deljena. Kot pravi Odlok o ekumenizmu: »nemajhne skupnosti so se ločile od popolnega občestva s katoliško Cerkvijo, včasih ne brez krivde ljudi na obeh straneh« (E 3).

Zgodovina kaže, da so pri razkolu igrali svojo vlogo politični, kulturni in teološki dejavniki. Kot politične vzroke lahko omenimo vse večje nasprotovanje med Rimom in Carigradom, kasneje pa vdor križarjev v bizantinsko državo in njihovo voljo, da bi vse latinizirali. Kulturni dejavniki, ki so večali duhovno razdaljo med Vzhodom in Zahodom, so bili predvsem različnost jezika in miselnosti; različnost obredov, kar pomeni tudi različen slog življenja. Posebno pomembni so bili teološki dejavniki: razvoj bolj racionalne teologije na Zahodu, bolj kontemplativna teologija na Vzhodu; težnja, da bi vse definirali in zdogmatizirali na Zahodu, večja teološka gibčnost in rezerviranost na Vzhodu; uniformizacija življenja in misli ter centralizacija oblasti na Zahodu, večji pluralizem in večja krajevna avtonomija na Vzhodu. Vse to je povzročalo čedalje večji notranji razmak, kar je privedlo do razkola leta 1054.¹⁵

c) Krščanske vrednote ločenih Cerkev

Tako cerkvene skupnosti, ki izvirajo iz reformacije, kot vzhodne Cerkve še danes živijo. Nekatere od njih so bile in so zelo dejavne, bodisi na teološkem, bodisi na duhovnem in misijonskem področju. Tako ne drži stara trditev, da so herezije in razkoli kot odsekane veje, brez soka in brez rodovitnosti. Herezija kot taka je jalova. Toda »kosi, odlomljeni od zlatonosne skale, imajo tudi zlato«, kot je dejal Pij XI.¹⁶ Tudi herezije in razkoli so lahko rodovitni zaradi krščanskih vrednot, ki jih imajo v sebi.

Predvsem reformacija je razvijala nove krščanske vrednote. Na primer poslušnost božji besedi, zavzeto raziskovanje svetega pisma, etika osebne resnosti in poštenosti, čut za božjo suverenost, čut za zahvaljevanje, občestveno pojmovanje Cerkve, čut za soodgovornost v Cerkvi. Lahko rečemo, da je katoliška Cerkve veliko prejela od protestantizma in pravoslavja. »Pomislimo npr. na vlogo pravoslavne Cerkve na katoliško liturgično gibanje, ali na ponovno odkritje kolegialnega pojmovanja hierarhije; pomislimo na vlogo reformiranih Cerkva pri rojstvu bibličnega gibanja, ali pri spoznavanju mesta, ki gre laikom v Cerkvi.«¹⁷

K temu je treba pripomniti še nekaj, kar je odločilno za vrednotenje ločenih Cerkva. Le-te imajo danes neko novo značilnost zaradi ekumenskega gibanja, ki so se vanj vključili: to je nekakšen *votum Ecclesiae*, *votum catholicitatis*. Kolikor je ta votum resen, kolikor prežema krščanske skupnosti z resnično voljo, da znova preverijo svoja teološka stališča in se notranje prenovijo, toliko jih razbremenjuje suma zakrknjenosti, ki formalno označuje herezijo.¹⁸

d) Pomen zgodovinskega vidika

Pri presojanju ločenih Cerkva doktrinalni kriterij ostane in bo ostal. Vendar moramo misliti tudi zgodovinsko. Zgodovinsko je postalo dimenzija misli. Ne v tem smislu, da neko zgodovinsko obdobje določi kaj je resnično,

¹⁵ René Latourelle, *Le Christ et l'Eglise, signes du Salut*, Tournay-Montréal 1971, 133.

¹⁶ Pij XI. dne 9. I. 1927 Zvezi italijanskih katoliških akademikov. Navaja Congar, *L'Eglise, Mysterium salutis* 15, 113.

¹⁷ Roger Aubert, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, V, 624.

¹⁸ Tako Congar, n. d. 115.

drugo zgodovinsko obdobje pa ima isto stvar za zmotno. Ko rečemo, da je zgodovinsko postalo dimenzija misli, hočemo reči, da ne smemo gledati na resnico iz blede nečasovnosti, temveč v teku njenega zgodovinskega razvoja.

Zgodovina ima za kristjana neko pozitivno vrednost, ker je Bog sam stopil vanjo, da bi se povezal z nami. Poleg tega pa je za kristjana zgodovina kraj, kjer se Bog razodeva in uresničuje svoj načrt. »Katoliška Cerkev živi iz prepričanja, da dar Svetega Duha ni neka luč, ki bi bila neodvisna od zgodovinskega razodevanja smisla svetega pisma. Prepričana je, da se zgodovinsko razodevanje enači s samim življenjem Cerkve. Tako se smisel svetega pisma ne more razodevati neodvisno od celotne zgodovine, kjer se uresničuje, niti od hierarhične ustanove, ki jamči za njegovo pristnost.«¹⁹ Vse teži k razodetju in uresničenju. Zgodovina zasleduje neki cilj, ki je onkraj nje. To, kar bo zgodovina uresničila, to, kar je vredno in pozitivno, bo ohranjeno onstran zgodovine. In to je odrešenje.

Tako je zgodovina sredstvo in pot odreševanja. Toda ta pot je polna dvoumnosti. Človek kot zgodovinsko bitje v svojem iskanju resnice stori neizogibno nekaj zgrešenih korakov, zaide v slepo ulico, v zmoto. Poleg tega, kar je dobro in vredno, so tudi skušnjave, slabosti in padci. Skozi oboje pa se prebija k svetlobi.

To pa ni pot samo posameznih ljudi. To je pot vseh zgodovinskih stvarnosti. To je tudi pot, po kateri hodi krščanstvo, pot katoliške Cerkve in ločenih skupnosti. Na strani Cerkve ni vedno večja svetloba, na strani ločenih skupnosti pa vedno večja tema. Res je, da sta resnica in zvestoba v ločenih skupnostih ogroženi zaradi nekaterih načel, ki so v teh skupnostih kot takih, medtem ko sta resnica in zvestoba v katoliški Cerkvi (delno) ogroženi samo zaradi slabosti in krivde ljudi in ne zaradi krivih načel. Res pa je tudi, da bo moralo iti vse skozi veliki prehod, ki se imenuje smrt in vstajenje, da bo moglo biti sprejeto v božjem kraljestvu. Tako katoliška Cerkev kot ločene skupnosti.

Sklep

To gledanje na zgodovinski proces, ki je vanj vključena tudi Cerkev, terja od nje določeno stališče. Cerkev, ki pripravlja kraljestvo, ki je celica, kjer se rojeva kraljestvo, mora imeti že sedaj skrb, da druží in prevzema vse, kar je vredno, naj brsti in obeta sad kjer koli.

Ni se treba odkupovati z ekumensko voljo samo ločenim skupnostim. Tudi Cerkev mora biti ekumensko dejavna, če hoče biti zvesta svojemu poklicu, ki je v tem, da pripravlja in že začinja kraljestvo. To mora delati že v samem trenutku, ko izloči zmoto in zato oblikuje dogmo. To zahteva napor, da razlikuje, in pogum, da se sooči z novostjo, kar ni lahko. Laže je vse odklanjati. Toda Cerkev ne bi smela prehitro soditi in obsojati. Trditev, ki je nova za duha, razvije šele s časom svoje najgloblje implikacije. Treba si je torej vzeti čas za razumevanje, razen če je neposredna nevarnost za krščansko ljudstvo.

Zgodovina kaže, da je v trenutku, ko se pojavi nekaj novega, vsa v skrb, kako bi se temu — če je morda zmotno — postavila po robu in to premagala. Samo ljudje, ki jih drugi sumničijo, da se sporazumevajo z zlom, ponavadi vidijo jasno. Ali ne bi mogla biti Cerkev pred novostjo bolj trezna?²⁰

Vsekakor ima Cerkev dolžnost, da prevzame in vodi proces združevanja, ki se bo končal v eshatonu. Ta proces združevanja je vse kaj drugega kot pridobivanje tistih, ki so v zmoti, z apologetiko in kontroverzami. To je zelo dolgotrajna zadeva, ki terja od Cerkve dvojen napor: prizadevanje za pristnost in teženje k polnosti. To obvezuje Cerkev, da se neprestano vrača k virom, da se stalno odpira, da dialogira, da se notranje obnavlja in širi svoja obzorja. Danes je Cerkev posebej poklicana k temu.

Povzetek. Franc Rodé: EKUMENSKA USMERJENOST SODOBNEGA OZNANJEVALCA

V razpravi je govor o treh pogojih, ki so potrebni sodobnemu oznanjevalcu, ki hoče dati svoji apostolski dejavnosti tudi ekumensko razsežnost: 1) Smisel za dialog; 2) smisel za neizčrpno bogastvo božje besede in za nepopolnost vseh formulacij, ki bi jo hotele izraziti; 3) končno smisel za zgodovinsko, ki gleda krščanske skupnosti v njihovem notranjem razvoju, ki ga vodi božji Duh, ki jih lahko privede do edinosti, predvsem če se tudi same zavzemajo zanjo.

Zusammenfassung: Franc Rodé: ÖKUMENISCHE ORIENTIERUNG DES HEUTIGEN VERKÜNDIGERS.

Der Verfasser spricht von drei Bedingungen, die dem heutigen Verkündiger notwendig sind, wenn er seiner apostolischen Tätigkeit auch die ökumenische Dimension geben will: 1) Verständnis für den Dialog; 2) Verständnis für unerschöpflichen Reichtum des Gotteswortes und für Unzulänglichkeit aller Formeln, mit welchen man ihn zum Ausdruck bringen möchte; 3) Sinn für Geschichtliches, in dem man christliche Gemeinschaften in ihrer inneren Entwicklung betrachtet, die von Geiste Gottes geführt zur Einheit gelangen kann, besonders, wenn diese Gemeinschaften sich sie angelegen sein lassen.

Résumé. Franc Rodé: LE SENS OECUMÉNIQUE CHEZ LE MESSAGER DE L'ÉVANGILE.

Il est question, dans la présente étude, de trois conditions préalables à toute action oecuménique efficace: Le sens du dialogue, le sens de la richesse inépuisable de la Parole de Dieu et du caractère contingent des formulations humaines qui veulent l'exprimer, et, enfin, le sens historique qui fait voir dans les Communautés chrétiennes des mouvements soumis à l'évolution, menée par l'Esprit Saint, ce qui peut les rapprocher entre elles, surtout si elles y travaillent elles-mêmes.

PREGLED POKONCILSKEGA EKUMENSKEGA PRIZADEVANJA

Cerkev si je vsa stoletja prizadevala za edinstvo, vendar nikdar tako iskreno in s tako zavzetostjo kot v 20. stoletju. Kristjani Vzhoda in Zahoda so skozi znamenja našega časa resno prisluhnili Kristusovemu klicu »da bodo vsi eno« (Jan 17, 21) in že storili prve korake, ki bi naj oddaljene brate čimprej privedli do uresničenja vsekrščanske edinstva v resnici in ljubezni.

Ti koraki so sicer še negotovi in iskajoči, vendar so zastavljeni pogumno in odločno ter upravičeno budijo upanje. Niso osamljeni ali omejeni na voditelje Cerkva in zanesenjake. Pritegujejo vedno več posameznikov in skupin ter prehajajo v vse bolj mogočno gibanje.

Začetki sodobnega ekumenizma

Sodobno ekumensko gibanje za zблиžanje in edinstvo med kristjani se je porodilo v začetkih našega stoletja, in to predvsem med protestanti in anglikanci, ki jih je najbolj prizadela tragika krščanske razdeljenosti. Življenjski zagon mu je dala konferenca Protestantskih misijonskih družb v Edinbourgu na Škotskem leta 1910, resnično svetovno razsežnost pa je gibanje dobilo z ustanovitvijo Ekumenskega sveta Cerkva (ESC) na zborovanju v Amsterdamu na Nizozemskem leta 1948.

Vendar so se klici po edinstvu med kristjani dvigali tudi iz pravoslavnih vrst, kot je bila to ekumenska poslanica carigradskega patriarha Germanosa leta 1920, še bolj pa iz katoliške srede. Med katoličani so ponekod uspešno delovale zedinitvene družbe, kot je Bratovščina ali Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, dediščina mariborskega škofa Slomška (ust. 1851), vse bolj se je širila molitvena osmina (od 18. do 25. januarja) za edinstvo kristjanov (ust. 1908), na velik odmev so naleteli unionistični velehradski kongresi (1907—1936), pri katerih je odločilno sodeloval dr. Franc Grivec, in malinski pogovori kardinala Merciera z anglikanci (1921—1926). Nastajala so ekumenska žarišča in nekateri posamezniki so svoje napore in molitve posvečali v prvi vrsti apostolatu edinstva, npr. l'abbé Couturier v Lyonu ali naš dalmatinski rojak p. Leopold Mandić.

Vse to je privedlo do vedno večjega odpiranja med krščanskimi Cerkvami, posebno še, ko je nastopil papež Janez XXIII. in sklical 2. vatikanski koncil, ki bi naj imel čimbolj zedinitveni značaj.¹

Leta 1960 je bilo v Rimu ustanovljeno Tajništvo za edinstvo kristjanov, ki mu je vse do svoje smrti (1968) predsedoval kardinal Bea. Prav to Tajništvo je s svojim posredovanjem odigralo izredno vlogo v pripravi na koncil in med koncilom (1962—1965), na katerem je vse bolj naraščalo šte-

Navilo nekatoliških opazovalcev, ki so s svojo navzočnostjo in sodelovanjem pripomogli k ekumenski razsežnosti koncilskih tekstov. Med njimi je najvažnejši Odlok o ekumenizmu, z njim pa sta povezana tudi Dogmatična konstitucija o Cerkvi in Odlok o katoliških vzhodnih Cerkvah (vsi trije sprejeti 21. nov. 1964).

Koncilске ekumenske smernice predstavljajo s svojim klicem po evangeljski prenovi, z ovrednotenjem vsega, kar je dobrega v krščanskih Cerkvah in skupnostih, s poudarjanjem, da je katoliška Cerkev pripravljena na sodelovanje pri graditvi cerkvene edinosti, kot jo hoče Kristus, edinosti v svobodi in mnogoličnosti,² ter z odprtostjo »prihodnjim navdihom Svetega Duha«³ trden temelj za razmah zdrave ekumenske dejavnosti.

Skušajmo kratko pregledati, kako so te smernice, ki so bile pozneje še dopolnjene, posebno z Ekumenskim pravilnikom (1. del 1967, 2. del 1970), zaživele v praksi, in kako se je ta praksa katoliške Cerkve prepletala z ekumenskim prizadevanjem drugih krščanskih Cerkvá in skupnosti v prvem desetletju po koncilu.

Spodbuda katoliške Cerkve

Katoliška Cerkev je posebno prvi čas po 2. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru sprožila celo vrsto spodbud na najrazličnejših ravneh. Kot da bi hotela popraviti svoje prejšnje nezaupanje do nekatoliških kristjanov, obrambno in polemično ost svojih teologov ter svojo togo zadržanost glede kakršnegakoli medkrščanskega sodelovanja.

Papež Pavel VI. je s svojimi srečanji z najvišjimi predstavniki raznih krščanskih Cerkvá pomagal odločilno ustvarjati novo ozračje sproščenosti in zaupanja. Geste in dejanja, kot je preklic izobčenja med Rimom in Carigradom, objem med Pavlom VI. in patriarhom Atenagorasom ali papežev obisk sedeža ESC, pomenijo več kot še tako lepe besede ali teološka razpravljanja. Pa tudi papeževi ekumenski govori in poslanice so posebno v prvi dobi njegove petrinske službe polni širine, spodbud in optimizma. Zdi se, da Pavel VI. ne opušta nobene priložnosti, da ne bi spomnil na problem krščanske edinosti, čeprav ga pri tem zadnji čas vznemirja pluralistična razvejanost in oporekarstvo znotraj same katoliške Cerkve.⁴

Ob prvi škofovski sinodi v Rimu (1967) je papež poudaril, da morajo škofje pri svojem delu vedno imeti pred očmi tudi nekatoliške Cerkve.⁵ Isto velja za vso katoliško dejavnost. Dejansko se uradni dokumenti katoliške Cerkve po koncilu vsaj v glavnem ozirajo tudi na odmevnost med nekatoliškimi Cerkvami. Če pride kdaj kljub temu do veljave ekumenska ozkost formulacij, med krščanskimi ekumenskimi delavci takoj vzvalovi (kot npr. ob izidu izjave Kongregacije za verski nauk »Skrivnost Cerkve«, 24. jun. 1973),⁶ to pa dobro vpliva na prebujenje in formiranje ekumenske zavesti sodobnega kristjana.

² Prim. E 4.

³ E 24.

⁴ Prim. La situation oecuménique dans l'Eglise catholique dix ans après Unitatis Redintegratio, Pro Mundi Vita (PMV) 57 (Bruxelles 1975), 3.

⁵ Prim. La Documentation Catholique (DC) 1967, št. 64, 1740.

⁶ Prim. PMV 57, 3.

Tajništvo za edinstvo kristjanov v Rimu se je razvilo v osrednji organ katoliške Cerkve na ekumenskem področju.⁷ Na eni strani je povezano z rimskimi kurijskimi uradi, na drugi pa vsaj delno tudi s škofovskimi konferencami krajevnih Cerkva. Najpomembnejše njegovo delo je iskanje, utrjevanje in urejanje odnosov z nekatoliškimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi.

Tajništvo za edinstvo kristjanov je v kratkem obdobju svojega obstoja dalo celo vrsto spodbud in zgladilo mnoge razpoke. Zaradi svoje uradne povezanosti z rimsko kurijo »je sicer zgubilo del preroške svobode, ki je označevala njegove začetke in ki ostaja značilna za vsako ekumensko dejavnost«,⁸ na drugi strani pa imajo zato njegovi posegi in usmeritve večjo veljavo v celotni, hierarhično urejeni katoliški Cerkvi in pred predstavništvu drugih krščanskih Cerkva in skupnosti.

Lepo se je izkazala vloga Tajništva v svetem letu sprave (1975), ko je predvsem na njegovo pobudo prišla do veljave ekumenska razsežnost svetega leta, posebej med številnimi nekatoliškimi krščanskimi romarji v Rimu.

Živahne ekumenske spodbude so vzniknile tudi v posameznih katoliških krajevnih Cerkvah, posebno tistih, ki živijo v bližnjem sosedstvu z nekatoliškimi kristjani. Nastali so škofijski ekumenski sveti, ekumenske komisije pokrajinskih škofovskih konferenc, novi ekumenski centri in ekumenski instituti. Zaživele so ekumenske revije. Veliki teologi so se v svojih knjigah lotevali ekumenskih vprašanj. Vedno več je bilo molitvenih in študijskih ekumenskih srečanj na najrazličnejših ravneh.

Tako je katoliška Cerkev v vodstvenih organih in v sami bazi mnogokdaj in mnogokje — žal pa ne vedno in povsod — postala spodbujevalka ekumenskih prizadevanj. Pogosto je skušala storiti »prve korake« k »ločnim bratom«, kakor se za to zavzema koncilski Odlok o ekumenizmu.⁹

Sodelovanje z vzhodnimi Cerkvami

Pravoslavne Cerkve se zaradi svoje močne navezanosti na tradicijo in samostojnost (avtokefalnost) le počasi ogrevajo za ekumenizem. Vendar tudi med njimi ekumenska zavest polagoma raste, posebno odkar so se začele vključevati v ESC (1961) in se zbirati na lastnih vsepravoslavskih konferencah (Rodos 1961, 1963, 1964).

K zbližanju s katoliško Cerkvijo je mnogo pripomogel carigrajski patriarh Atenagoras (umrl 1972), saj je ves gorel za stvar edinstva in se je kar trikrat srečal s papežem Pavlom VI.: leta 1964 v Jeruzalemu, leta 1966 pa najprej v Carigradu (julija) in nato še v Rimu (oktobra).

Ob obojestranskem preklicu izobčenja iz leta 1054 ga je 7. decembra 1965 v Rimu zastopal metropolit Meliton, ki je pogosto nastopal kot odposlanec sprave med carigrajsko in rimsko Cerkvijo.

⁷ Njegov sedanji značaj in naloge opredeljuje apostolska konstitucija »Regimini Ecclesiae Universae« (15. avg. 1967). Kratek oris njegove vloge podaja CHARLES MOELLER v reviji *Unité des chrétiens* 1975, št. 17, 29–33.

⁸ PMV 57, 5.

⁹ Prim E 4.

O naraščanju stikov in prijateljskih vezi med Rimom in Carigradom v letih 1958—1970 najlepše priča »Tomos Agapis«, Knjiga ljubezni, ki sta jo skupno izdala rimski apostolski sedež in carigrajski patriarhat.¹⁰ V knjigi je zbranih 284 najpomembnejših pisem in govorov, ki sta si jih v tem času izmenjali obe Cerkvi.

Tudi Atenagorasov naslednik, patriarh Dimitrios, si prizadeva, da bi se obnovljene vezi s katoliško Cerkvijo utrdile. Zbliževanje bi naj doseglo novo stopnjo. V poslanici, ki jo je patriarh poslal papežu 6. decembra 1973, med drugim pravi, »naj se pot v smeri edinosti ne ustavi le pri ponovno najdeni skupnosti v bratski ljubezni, temveč naj doseže ob razširitvi srečanj in sodelovanja celoto vzhodnih in zahodnih Cerkva... da bi tako prišli do polne in popolne edinosti v veri in resnici našega skupnega Odrašenika in Gospoda Jezusa Kristusa.«¹¹

Pomemben korak na poti k tej polni edinosti pomeni nedavna ustanovitev mešane katoliško-pravoslavne teološke komisije. Svoje člane te komisije je že imenovala katoliška Cerkev, pa tudi pravoslavne Cerkve so se na pobudo patriarha Dimitriosa že dogovorile in potrdile svoje zastopnike (za srbsko Cerkev sta člana škof dr. Danilo Krstić in prof. dr. Atanasije Jevtić). Teološki pogovori te komisije bi naj razčistili medsebojna nesoglasja, ki jih v bistvenih vprašanjih ni prav mnogo, saj sta si katoliški in pravoslavni nauk večinoma izredno blizu, le razlaga je večkrat drugačna.

Patriarh Dimitrios kot vreden Atenagorasov naslednik tudi resno nadaljuje priprave na sklicanje vsepravoslavnega koncila. To vsepravoslavno srečanje bi bilo izredno velikega pomena ne le za pravoslavje, temveč za celotno krščanstvo, posebej še za ekumensko gibanje, saj so posamezne pravoslavne Cerkve prav zaradi premajhne medsebojne povezanosti večkrat ekumensko neodločne in neučinkovite. Toda priprave na ta koncil so ob raznih zapletih nekam preveč razvlečene in za zdaj še ni nič kaj posebno jasno, kdaj bo vsepravoslavni koncil in kakšna bo njegova stvarna podoba.

Katoliška Cerkev ima bolj ali manj redne stike kar z vsemi posameznimi pravoslavnimi Cerkvami, posebno še z rusko Cerkvijo. Poleg številnih medsebojnih obiskov na visoki ravni so zlasti pomembni teološki pogovori, ki jih imajo predstavniki katoliške in ruske pravoslavne Cerkve. Začeli so jih leta 1967 v Leningradu, nadaljevali leta 1970 v Bariju, leta 1973 v Zagorsku pri Moskvi, leta 1975 pa zopet v Italiji, in sicer v Trentu. Naslov pogovorov: »Krščansko razglašanje odrešenja v svetu, ki se razvija.«¹²

Ruska Cerkev je tudi edina izmed pravoslavnih Cerkva vsaj delno odgovorila na vabilo katoliške Cerkve k medsebojnemu sodelovanju pri svetih obredih, kot je nakazano v Odloku o ekumenizmu (8, 15, 22) in Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah (26—29), še določneje pa v prvem delu Ekumenskega pravilnika (38—54) in poznejših navodilih (posebno v Navodilu o primerih dopustitve drugih kristjanov k obhajilu v katoliški Cerkvi, 1. jun. 1972). Decembra 1969 je namreč sveti sinod moskovskega patriarhata odločil, da smejo v primeru potrebe zakramente pravoslavne Cerkve pre-

¹⁰ *Tomos Agapis*, Rome—Istanbul 1971 (nad 700 strani).

¹¹ *Service d'information* (Secrétariat pour l'unité des chrétiens) 1975, št. 27, 17.

¹² *Prim. pr. t.*, št. 28, 9—11.

jeti tudi staroobredci (ti so se od ruske Cerkve ločili v 17. st.) in pa katoličani.

Med starimi vzhodnimi (predkalcedonskimi) Cerkvami je naša govorico sprave s katoliško Cerkvijo posebno koptska Cerkve. Leta 1973 sta papež Pavel VI. in koptski patriarh Šenuda III., ki je bil s številnim spremstvom na obisku v Rimu, izdala skupno izjavo, ki govori o verski edinosti obeh Cerkva v bistvenih vprašanjih. Takrat je bila tudi ustanovljena mešana koptsko-katoliška komisija, ki je že dosegla soglasje glede skrivnosti Kristusovega učlovečenja, preučiti pa morajo druga vprašanja v zvezi z edinostjo Cerkve. Krajevne pastoralne probleme in proselitske napetosti pa rešuje posebni mešani odbor koptske in katoliške Cerkve v Egiptu.¹³

Sodelovanje z zahodnimi Cerkvami

Med zahodnimi nekatoliškimi Cerkvami je poleg starokatoliške Cerkve, ki je z 2. vatikanskim koncilom stopila v uspešen dialog s katoliško Cerkvijo (možnost pastoralnega sodelovanja v Holandiji, Švici, Nemčiji), katolištvu najbližja anglikanska Cerkve in je zato razumljivo, da so anglikansko-katoliški pogovori posebno zavzeti ter prinašajo največ sadov in upanja.

Zbliževanje med voditelji obeh Cerkva se je začelo z medsebojnimi obiski tik pred koncilom in doseglo višek leta 1966, ko je anglikanska delegacija z nadškofom Ramseyem, primasom anglikanske Cerkve, uradno obiskala vodstvo katoliške Cerkve v Rimu. V skupni izjavi je bilo takrat rečeno, da želita obe Cerkvi pozabiti pretekla nasprotja in skupno iskati pot do popolne edinosti, kot jo hoče Kristus.¹⁴

Kmalu nato (1969) ustanovljena Mednarodna anglikansko-katoliška komisija, ki je začela delati leta 1970, je že naslednje leto dosegla bistveno soglasje o evharistiji in izdala »Skupno izjavo glede nauka o evharistiji« (Windsor-statement, 1971).

Dve leti pozneje je komisija dokončala in izdala »Skupno izjavo o duhovniški službi« (Canterbury-statement, 1973). Dokument govori o službah škofov, duhovnikov in diaconov v Cerkvi in se posebej ustavlja pri ordinaciji. Izraža skupno vero glede duhovniške službe, ne pomeni pa še konkretnega priznanja duhovniških služb ene in druge Cerkve. O tem se bosta vodstvi obeh Cerkva pogovorili ob koncu svojih uradnih pogovorov. Prej bo moralo biti raziskano še vsaj vprašanje avtoritete v Cerkvi.

Skupni izjavi Mednarodne anglikansko-katoliške komisije o evharistiji in duhovniški službi sodita med največje dosežke pokoncilskega ekumenskega prizadevanja. K temu je pripomogel predvsem nov jezik, porojen v novem pokoncilskem ozračju. To ni več nekdanji jezik nerazumevanja, dvomja in polemične napetosti, temveč sodobni jezik vere, spoštovanja in ljubezni.¹⁵

¹³ Prim. DC 1973, št. 1633, 515; DC 1975, št. 1668, 78–80; Service d'information 1975, št. 27, 20, in št. 28, 13–14.

¹⁴ Prim. STANKO JANEŽIČ, Stiki Tajništva za edinost kristjanov z nekatoliškimi kristjani, V edinosti 1973, 84.

¹⁵ Prim. PIERRE DUPREY, *Réflexion sur le dialogue entre l'Église Catholique et la Communio Anglicane*, DC 1974, št. 1656, 589–590. — V slovenskem prevodu sta obe izjavi objavljene v Ekumenskem zborniku V edinosti 1975, 76–87.

Komisija sedaj preučuje zapleteno vprašanje avtoritete v Cerkvi, posebej papeško prvenstvo in nezmotljivost. Hkrati se druga, vzporedna komisija ukvarja s problemom mešanih zakonov.

Zdi se, da bi se po dokaj uspešnem teološkem razčiščenju nauka o evharistiji in duhovništvu (seveda bi ga bilo treba še dopolniti) katoliška in anglikanska Cerkev mogli kmalu začeti pogovarjati o vsaj občasnem medsebojnem evharističnem občestvovanju (interkomuniji), ki bi predstavljalo pot do polne edinosti.

Iz anglikanizma so v 18. stoletju izšli metodisti, vendar so ostali precej povezani z anglikansko Cerkvijo. Po 2. vatikanskem koncilu je katoliška Cerkev navezala stik z Metodističnim svetovnim svetom in mešana metodistično-katoliška komisija vse od leta 1967 obravnava razna duhovna in teološka vprašanja, kot je skupno pričevanje in odrešenje, evharistija, duhovništvo, duhovno življenje itd. Posvetovanje želi komisija še nadaljevati.¹⁶

Z Luteranskim svetovnim svetom je katoliška Cerkev v dialogu od leta 1967. V prvem obdobju je mešana komisija obdelovala temo »Evangelij in Cerkev« ter o tem leta 1972 objavila poročilo (Rapport de Malte). Nova komisija se je nato lotila poglobitve dotaknjenih vprašanj in skušala izluščiti predvsem nauk o evharistiji in škofovstvu.¹⁷

Leta 1970 je tudi Reformirana svetovna zveza (kalvinci) začela pogovor s katoliško Cerkvijo, in sicer o »Kristusovi navzočnosti v Cerkvi in svetu«. Mešana komisija je na svojih srečanjih podrobneje obravnavala vprašanja: Kristus in Cerkev, učiteljska oblast v Cerkvi, Kristusova navzočnost v svetu, evharistija (1974), duhovništvo (1975) in prihajala do naraščajočega soglasja, posebno v temeljnih pogledih na evharistijo.¹⁸

Posebna katoliško-luteransko-reformirana komisija se že vse od leta 1971 posveča »Teologiji zakona in problemu mešanih zakonov.«

Dialog med katoliško Cerkvijo in binkoštniki, ki so ga uradno začeli leta 1972, zajema vprašanje »krsta v Svetem Duhu«, zgodovino duhovnih gibanj v Cerkvi, zakramentalno in karizmatično pojmovanje Cerkve, krst odraslih in otrok ter psihološko razsežnost binkoštnega izkustva (1975). Katoliškemu gledanju na ta vprašanja so bliže novejši binkoštniki (neopen-tekotisti), ki pripadajo karizmatičnim gibanjem v anglikanski in raznih protestantskih Cerkvah, kot pa starejši, klasični pentekotisti.¹⁹

Sodelovanje z Ekumenskim svetom Cerkva

Posebno močno in vsestransko katoliška Cerkev sodeluje z ESC. Ta najpomembnejša ekumenska organizacija, ki se je vanjo na ustanovitvenem zborovanju vključilo 148 Cerkva in skupnosti, šteje danes že 285 članic.

Na drugem glavnem zborovanju v Evanstonu (ZDA, 1954) se je še katoliška Cerkev, kot na prvem šest let poprej, držala ob strani, na tretje glavno zborovanje v New Delhiju leta 1961 pa je katoliška Cerkev že poslala pet uradnih opazovalcev. Med članice so bile na tem zborovanju sprejete

¹⁶ Prim. Service d'information 1975, št. 28, 16.

¹⁷ Prim. pr. t., št. 27, 23–24.

¹⁸ Prim. pr. t., 25 in št. 28, 14.

¹⁹ Prim. pr. t., št. 27, 26 in št. 28, 15.

tudi ruska, bolgarska, romunska in poljska pravoslavna Cerkev. V protestantsko večino združenja je tako začel vse bolj prenikati tudi vpliv pravoslavlja in katolištva. Temeljno izpoved vere, ki jo mora podpisati vsaka članica, so zborovalci v New Delhiju opredelili takole: »Ekumenski svet Cerkev je bratsko združenje Cerkev, ki izpovedujejo Gospoda Jezusa Kristusa kot Boga in Odrešenika po svetem pismu in si prizadevajo, da bi skupno odgovorile na njihov skupen poklic v slavo edinega Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha.«²⁰

Več katoliških opazovalcev se je udeležilo konference, ki jo je že v koncilskem ozračju leta 1963 priredila študijska komisija ESC »Vera in ustava« v Montréalu v Kanadi. Februarja 1965 pa je bila ustanovljena »Mešana delovna skupina«, ki jo sestavlja 12 predstavnikov ESC in 12 katoličanov. Ta skupina odtlej ureja vedno večje sodelovanje med katoliško Cerkvijo in ESC. Objavila je vrsto poročil o svojem delu in nekaj skupnih dokumentov.

Od leta 1967 naprej posebni mešani odbor pripravlja enoten spored za Teden krščanske edinosti, od 18. do 25. januarja ali v binkoštni osmini vsako leto. To spodbudo sprejema vedno širši krog Cerkev in občeštev.

V študijsko komisijo »Vera in ustava«, ki šteje 12 teologov raznih krščanskih veroizpovedi, je vključenih tudi enajst katoliških članov. Ta komisija ima izredno pomembno vlogo pri razvoju teološke misli o edinstvi Cerkve in je katoliška navzočnost v njej posebno dragocena. Razpravlja la je že o cilju cerkvene edinosti in poti do nje, o skupnem pričevanju, o krstu, evharistiji, duhovništvu itd. in ima še pred seboj celo vrsto nalog.

Januarja 1968 je bila ustanovljena mešana »Komisija za družbo, razvoj in mir« (SODEPAX = Le Comité sur la Société, le Développement et la Paix), ki se posveča perečim družbenim vprašanjem in je bila posebno v svojih prvih letih zelo razgibana in uspešna.

Katoličani sodelujejo tudi pri raznih drugih komisijah, načrtih in podvigih ESC, na misijonskem, vzgojnem, nravnem, zdravstvenem, dobrodelnem področju itd.

Četrtega glavnega zborovanja ESC v Uppsali na Švedskem leta 1968, ki ga je usmerjalo vodilo »Glej, vse delam novo«, se je udeležilo 15 katoliških opazovalcev in še nekaj posebej povabljenih gostov. Pismo je zborovanje pozdravil tudi papež Pavel VI. in pa kardinal Bea.

V pripravi na peto glavno zborovanje v Nairobiju (Kenija) novembra in decembra 1975 so sodelovali tudi katoličani. V pripravljalnem odboru je bil kot poseben svetovalec Charles Moeller, tajnik rimskega Tajništva za edinstvo kristjanov. Osnutke za razpravo na zborovanju pa so prejele na vpogled vse ekumenske komisije katoliških škofovskih konferenc. Okvirna tema zborovanja je bila: »Jezus Kristus osvobaja in zedinjuje«. Med 2600 navzočimi je bilo tudi 16 uradnih katoliških opazovalcev ter še vrsta posebej povabljenih katoliških osebnosti. Po svoje so z zborovanjem sodelovale tudi afriške katoliške Cerkev.

Pavel VI. je v pozdravnem pismu med drugim naglasil: »Naperi, ki se jih je katoliška Cerkev lotila in bo z njimi nadaljevala, da bi poživila ekumensko gibanje, in povsod, kjer je mogoče, sodelovala z Ekumenskim svetom

Cerkva, se bodo, kot zaupamo, nadaljevali in se z božjo pomočjo vse bolj razvijali. Naj vas zagotovi naše bratske solidarnosti opogumlja v prihodnjih letih. Verjemite, da vas bosta naša misel in goreča molitev spremljala te dni. Naj vam Bog daje pogum, zvestobo in veselje, da bi izpolnili njegovo voljo, naj vam daje moč, da bi ob varstvu Svetega Duha odločno napredovali in se približali izpolnitvi Kristusove prošnje k Očetu: „Da bodo eno kakor midva“ (Jan 17, 11).²¹

Kratko poslanico je zborovalcem poslal tudi kardinal Willebrands, predsednik Tajništva za edinost kristjanov (po smrti kardinala Bea). V njej spominja na sveto letc in 10-letnico 2. vatikanskega koncila, ki je katoliško Cerkev vključil v sodobno ekumensko gibanje, ter pohvali delo »Mešane delovne skupine«.

Iz teksta o odnosih s katoliško Cerkvijo, ki so ga sprejeli zborovalci v Nairobi, odseva zadovoljstvo nad vedno tesnejšim in uspešnejšim sodelovanjem ter želja, da bi katoliška Cerkev čimprej postala tudi formalna članica ESC.²²

O vstopu katoliške Cerkve v ESC so govorili že na zborovanju v Uppsali in ob raznih drugih srečanjih. Vendar se zdi, da čas za to še ni dozorel, kot se je izrazil papež Pavel VI., ko je 10. junija 1969 obiskal sedež ESC v Ženevi. Najlepša priprava na ta korak je vedno tesnejše medsebojno sodelovanje.

Krajevne Cerkve in medkrščanska občestva

Tajništvo za edinost kristjanov v Rimu je leta 1975 izdalo daljši dokument z naslovom: »Ekumensko sodelovanje na deželni, narodni in krajevni ravni«.²³ Dokument prinaša pastoralne informacije in smernice glede ekumenskega delovanja v krajevnih Cerkvah (škofovska konferenca, škofija, župnija, manjše občestvo). Priporoča skupno medkrščansko molitev in bogoslužje (v soglasju s cerkvenimi predpisi), sodelovanje na bibličnem, vzgojnem, socialnem, splošno pastoralnem področju itd. Podrobneje govori o raznih cerkvenih in krščanskih svetih in njihovem sodelovanju. Katoliška Cerkev dejansko sodeluje pri številnih medkrščanskih svetih, v polni meri pri narodnih svetih Cerkva v 19 deželah. Sodelovanje ima svoj temelj v skupnem krstu in skupnem verovanju v številne verske resnice. Dokument s spoštovanjem omenja tudi ekumenizem spontan, neformalnih skupin, ki skupaj delajo, molijo, skupaj živijo, premišlujejo in se pogovarjajo ali se posvečajo pričevanju in evangelizaciji. Prišlo bi naj do neke povezave med temi skupinami in formalnimi ekumenskimi ustanovami, kar bi bilo enim in drugim v korist.

Sodelovanja na krajevni ravni je v svetu že zelo mnogo in se izredno hitro širi, pogloblja in utrjuje, v vsakem kraju razmeram primerno.

Katoličani npr. sodelujejo z drugimi kristjani kar pri 218 prevodih svetega pisma. Francoski in nemški kristjani so se dogovorili za skupno obliko očenaša in nekaterih drugih molitev. Leta 1973 so v Freiburgu izdali

²¹ DC 1976, št. 1692, 156.

²² Prim. pr. t., 165–166.

²³ Service d'information 1975, št. 26, 8–34.

knjigo »Neues Glaubensbuch«, v kateri predstavijo katoliški in protestantski teologi svoje skupno krščansko verovanje. Nekatere krajevne mešane komisije so dosegle soglasje v pomembnih vprašanjih, kot npr. Skupina Dombes v Franciji glede evharistije in duhovniških služb.²⁴ Teološke šole raznih krščanskih Cerkva si izmenjujejo profesorje in študente. Med številnimi ekumenskimi instituti je posebno pomemben Tantur, Ekumenski institut za teološke raziskave, blizu Jeruzalema, misel nanj pa je vzniknila prav med 2. vatikanskim koncilom.²⁵

Pospešen razvoj krajevnega ekumenizma priznava tudi zborovanje ESC v Nairobiju ter poudarja, naj bi ESC v prihodnosti to upošteval in skušal navezati stike z razvejano ekumensko dejavnostjo na krajevni ravni.²⁶

Tudi v naših krajevnih Cerkvah v Jugoslaviji je ekumensko sodelovanje že našlo neko obliko, čeprav še zelo skromno. Največ upanja za postopnejši večji razmah na višji ravni za zdaj predstavljajo ekumenski simpoziji, ki so jih leta 1974 začele prirejati ljubljanska, zagrebška in beograjska teološka fakulteta in bi naj bili vsako drugo leto. Med mladino pa tu in tam začnjenja poganjati korenine duh občestvenosti, ki ima v sebi tudi ekumensko razsežnost.

Sklep

Podal sem kratek pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja.

Ekumensko gibanje se je v zadnjem desetletju tako razmahnilo, da sem mogel le bežno nakazati njegovo razsežnost. Opozoril sem predvsem na ekumenske spodbude katoliške Cerkve po 2. vatikanskem koncilu ter skušal nekoliko osvetliti njeno sodelovanje z vzhodnimi in zahodnimi Cerkvami, posebej še z Ekumenskim svetom Cerkva. Na koncu sem se dotaknil vse bolj razvejane ekumenske dejavnosti krajevnih Cerkva in spontanih medkrščanskih občestev.

Pokoncilski ekumenizem je šel skozi obdobja žive zunanje zagnanosti in umirjene poglobljenosti, zastojev in ponovnih zagonov, uspehov in tudi razočaranj.

Vendar ogenj, ki ga je prižgal koncil, ni nikoli ugasnil.

Kristjani smo začutili, prav izkustveno smo se zavedeli, da more biti Kristus le eden, da je le eno njegovo rešnje oznanilo, in da mora biti tudi njegova Cerkev le ena. Zahrepeneli smo po tej enosti in vse hočemo storiti, da bo to hrepenenje postalo resnica.

Povzetek. STANKO JANEŽIČ: PREGLED POKONCILSKEGA EKUMEN-SKEGA PRIZADEVANJA.

Sodobno ekumensko gibanje se je porodilo v začetkih našega stoletja, in to predvsem med protestanti. Svoj prvi vidnejši uspeh je doseglo z ustanovitvijo Ekumenskega sveta Cerkva (1948).

Katoliška Cerkev je ekumenizmu odprla vrata na stežaj z 2. vaticanskim koncilom, ki ga označuje izrazita ekumenska razsežnost. To najbolj dokazuje koncilski Odlok o ekumenizmu (1964).

²⁴ Slovenski prevod: V edinosti 1975, 88—108.

²⁵ Prim. PMV 57, 11—13.

²⁶ Prim. DC 1976, št. 1692, 176.

Skrb za usmerjanje in usklajevanje katoliškega ekumenskega prizadevanja po koncilu je prevzelo Tajništvo za edinost kristjanov v Rimu, ki je navezalo stike z Ekumenskim svetom Cerkva in posameznimi krščanskimi Cerkvami.

Zusammenfassung. STANKO JANEŽIČ: ÜBERBLICK DES NACHKONZILIÄREN ÖKUMENISCHEN BESTREBENS.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Entstehung und Entwicklung der ökumenischen Bewegung zeigt der Verfasser die neuesten Bestrebungen des Sekretariats für die Einheit der Christen in Rom und die Arbeit Gemischter Theologischer Kommissionen, die gemeinsame aktuelle Probleme (Taufe, Eucharistie, Priestertum, Mischehen, Ämter in der Kirche usw.) geprüft haben und in vielen Hinsichten zum Einklang kamen.

Er erwähnt auch die Kontakte in örtlichen Kirchen, die zuweilen auch ohne Rücksicht auf Institutionen zustande gekommen sind.

Résumé: STANKO JANEŽIČ, APERÇU HISTORIQUE SUR LES EFFORTS OECUMÉNIQUES APRÈS VATICAN II.

Le mouvement oecuménique est né dans la première décennie du XXe siècle à l'intérieur du protestantisme. Il a connu son succès le plus notable avec la formation du Conseil oecuménique des Eglises en 1948. L'Eglise catholique s'est engagée vraiment dans le mouvement oecuménique avec le Concile Vatican II qui a adopté le Décret sur l'oecuménisme en 1964. Après le Concile, l'orientation et l'harmonisation du mouvement oecuménique chez les catholiques a été prise en charge par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, qui a établi des relations permanentes avec le Conseil oecuménique des Eglises ainsi qu'avec des Communautés ecclésiales particulières.

VELIKONOČNA SKRIVNOST V CERKVI

V reviji, ki gotovo noče izražati in ne izraža krščanskih nazorov, bremo tole: »Svet se ne da ujeti. Občutek nemoči, dvom, stiska ostanejo tudi potem, ko smo z znanostmi razložili shematiko biti. Če bi znanost lahko odpravila stisko, bi bila osrečitev ljudi stvar dobro napisanih učbenikov in smotrno uporabljenih računalnikov. Katere so stiske ljudi? Stiska trajanja — nasprotja med končnim in neskončnim, stiska zamisli — nasprotje med vizijo in stvarnostjo, stiska majhnosti — med brezmejnimi in omejenimi. V vseh teh razmerjih je le en element ulovljiv znanostim, drugi pa mu je a priori nedosegljiv — pa vendar dovolj glasno pričujejo, da ustvarja stisko, dvom, negotovost...«¹ In nekoliko naprej nadaljuje isti pisec: »Mar ni bilo Marxu več kot jasno, da znanost ni moderno božanstvo, ki bi lahko odgovorilo na vsa vprašanja, tudi na tista o sreči in nesreči, o krivdi in odgovornosti... Zahtevati tako znanost in tako didaktično prirejanje znanosti je torej jalovo početje... Sklep k tej točki bi torej bil, da znanost najbrž ni najvišja oblika zavesti ali pa da ima ob sebi še kako drugo, enako pomembno — in da se gotovosti, optimizma in duhovne urejenosti najbrž ne da izračunati in računa razmnožiti.«²

Še naprej se sprašuje avtor, v kakšnem smislu morejo biti programi raznih sistemov nadomestek za nebesa. Nato pravi dobesedno: »Krščanstvo je zahtevalo od človeka **notranjo** čistost, da je lahko računal na nebesa; razni današnji sistemi pa se zadovoljijo »z **zunanjo** 'čistostjo', to je zgolj pripadnostjo naprednim gibanjem, z aktivnostjo, za katero je dovolj, da je objektivno napredna, v posameznostih pa je lahko celo moralno gnila... Ravnanja ljudi ne moremo vselej razložiti z znanostjo, kakor tudi ravnanje ne more biti vedno znanstveno, včasih pa celo ne sme biti! V marsikaj je treba torej verjeti, četudi se nam ta vera ob grozljivih močeh, ki so ušle človeku iz rok in groze uničiti življenja, včasih zamaje. Energije je, žal, več kakor pameti, to pa je prej indikacija uničenja kakor pa realizacija... načel; znanost je tu brez moči, ker je v enačbi preveč neznank, znana števila pa so po večini negativna.«³

Tako piše omenjeni avtor in priznava, da je za odgovor na poslednja vprašanja in najgloblje človekove stiske potrebna neka vera. Katera je ta vera, tega ne pove. Iz prejšnjega njegovega članka pa se vidi, da ne misli na krščanstvo. Drugi vatikanski cerkveni zbor pa pravi, da je ta odgovor na poslednja vprašanja in najglobljo eksistencialno stisko vsebovan v Kristusovi odrešenjski skrivnosti, v velikonočni skrivnosti Kristusovega prehoda, Kristusovega »éksodosa« skozi smrt v poveljano življenje pri Očetu. Koncil pravi: Kristus, »o katerem velja, da vidi Očeta, kdor njega vidi, z vso svojo navzočnostjo in nastopom, z besedami in dejanji, z znamenji

¹ V. Ošlak, V odgovor Kejžarju, v: Teorija in praksa 9 (1972) 502.

² Ošlak, n. d. 503.

³ Isti, n. d. 503 sl.

in čudeži, predvsem pa s svojo smrtjo in poveljanim vstajenjem od mrtvih in končno z Duhom resnice, ki ga je poslal, dopolnjuje razodetje in z božjim pričevanjem potrjuje, da je z nami Bog, da bi nas rešil iz teme greha in smrti ter nas obudil k večnemu življenju» (BR 4). Drugje pravi isti koncil: »Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, ki ga je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja. To zmagajo je pridobil Kristus s svojim vstajenjem k življenju, ko je s svojo smrtjo človeka osvobodil smrti. S trdnimi razlogi predložena vera torej vsakemu razmišljajočemu človeku daje odgovor v njegovi tesnobi glede prihodnje usode; obenem pa omogoča, da smo v Kristusu povezani v občestvo z ljubljenimi brati, ki so že umrli, ko nam daje upanje, da so dosegli pravo življenje pri Bogu« (CS 18, 2).

V konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu koncil posebej govori tudi o tem, kako bodo v poveljanem Kristusu, v njegovi velikonočni skrivnosti svojo dovršitev in prenovitev dosegle vse človeške dejavnosti, tudi svetne, s katerimi si človeštvo »prizadeva, da bi napravilo svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrglo vso zemljo« (CS 38, 1. 2; prim. CS 40). In nato dodaja stavek s skoraj neizčrpno vsebino: »Aro za to upanje in popotnico za potovanje je Gospod zapustil svojim v tistem zakramentu vere, v katerem se iz narave vzete in po ljudeh predelane prvine spremeni jo v poveljano Telo in Kri za obed bratskega občestva in kot predokus nebeške gostije« (CS 38, 3).

S tem prihajamo do tistega, kar je izraženo v naslovu našega pričujočega razmišljanja: Velikonočna skrivnost v Cerkvi. Tista velikonočna skrivnost v Cerkvi je sv. evharistija, ki je za Cerkev največjega življenjskega pomena. Brez evharistije bi Cerkev ne bila novozavežno božje ljudstvo in ne vesoljni zakrament odrešenja; skratka, ne bi bila to, kar po božjih zamislih je in mora biti. Znani belgijski teolog Ch. Moeller gre še dalje, in pravi: »Brez evharistije bi bil svet brez svojega smiselnega središča.«⁴ Z drugačnimi besedami, le da še mnogo bolj izrazito, je naglašal to misel tudi veliki etnolog in mislec Teilhard de Chardin.⁵

O témi »velikonočna skrivnost v Cerkvi«, se pravi o evharistiji, bomo govorili v treh točkah: Na prvem mestu naj bo nekaj opomb o teološko-antropoloških pogojih za umevanje evharistije (I.); nato bomo govorili o središčnem pomenu obhajanja evharistije za Cerkev in za njeno notranje bistvo (II.), končno pa še o važnosti evharistije za poslanstvo in poklicnost Cerkve v odnosu do sveta (III.).

⁴ Ch. Moeller, v: LThK 2 Vat. III (1968) 391: »... Es gilt, mit aller Kraft geschichtlich durchzusetzen, was in der Eucharistie als der sakramentalen Sinnmitte der Welt schon Wirklichkeit ist.«

⁵ Prim. P. Teilhard de Chardin, *Messé sur le Monde*; slov. prevod J. Zupet, *Maša sveta*, v: »2000«. Revija za kršč. kulturo 1969 (št. 2) 33–40.

I. Teološko-antropološki pogoji za umevanje evharistije

Znani teolog J. Ratzinger ni osamljen, ko ugotavlja, da današnji poprečni človek mnogokrat čuti nekakšen odpor zoper zakramente. Nekakoj tuji so mu. Tudi pri nas je sem in tja mogoče slišati zaničljivo besedo »zakramentalizem«, ki hoče povedati, da so zakramenti za pristno krščansko življenje vsaj zelo postranski, če ne celo nekaj takega, kar kristjan lahko kratko malo obide, ne da bi bil zato kaj slabši kristjan, če ne še boljši. Včasih je izrečena tudi beseda »magizem«, kakor da je s prejetjem zakramentov združeno magistično pojmovanje krščanske vernosti.⁶ (Pripomniti moramo: res bi bila magija, če bi kdo ne veroval v Kristusa kot pravega božjega Sina in tudi ne v njegovo poveljnost, a bi npr. pred težkih izpitom prejel sv. obhajilo, češ da so tu neke skrite sile, ki bodo pomagale, da bo bolje šlo).

J. Ratzinger pač po pravici misli, da odpor zoper zakramente temelji predvsem na dveh antropoloških zmotah, ki sta se že v preteklosti globoko zasadili v splošno zavest evropskega človeka in še vedno delujeta, večkrat tudi pri kristjanih, čeprav morda bolj nejasno in podzavestno.⁷

a) Najprej je tista zmota, ki jo je nemški filozof Fichte prignal do kraja. To je **idealistično pojmovanje človekovega bistva: idealistično — kakor da je vsak človek zase docela avtonomen duh, ki oblikuje in ustvarja sam sebe popolnoma iz lastnega odločanja in je v celoti proizvod lastnih odločanj.** Kakor da bi človek ne bil nič drugega kakor volja in svoboda, v svoji osebnosti povsem neodvisen od neduhovnih stvarnosti zunaj sebe. Seveda takšen ustvarjalni, docela samostojni in neodvisni jaz temelji, milo rečeno, na zamenjavanju človeka z Bogom in na istovetenju Boga in človeka, kar je Fichte tudi dejansko dosledno trdil, medtem ko marsikdo to stori vsaj nejasno in napol, v življenjskih odločanjih pa mnogokrat več kakor napol.

Seveda pa človek ni Bog. Za to spoznanje ni treba kaj veliko več kakor le iskren človekov pogled v samega sebe in v svoje meje od vseh strani bivanja. Kljub temu pa je v zavesti zlasti evropskega človeka takšno idealistično pojmovanje človeka marsikje še vedno ukoreninjeno. Ratzinger pripominja: Na tem sloni tudi večkrat kaj malo razveseljivi uspeh R. Bultmanna in njegove t.i. »demitologizacije«. Bultmann pravi, da duha ne more nahranjati nič takega, kar bi bilo materialno. S tem seveda tudi izgubi vrednost zakramentalno načelo v oblikovanju krščanskega življenja. Tak človek ne vidi več, kakšen pomen naj bi imeli zakramenti. V takšnem mišljenju je navsezadnje na delu še vedno ista naivna predstava o človekovi popolni avtonomiji, kakršno je v prejšnjem stoletju takó ostro izrazil Fichte.

Nekaj enostranosti — to moramo pripomniti — pa je že zdavnaj pred Fichtejem zašlo iz grškega idealizma tudi v miselnost kristjanov, dasi je ravno evharistija, to srce Cerkve, neprestan protest zoper takšno miselnost. Takó so si neredki napravili skrivljeno predstavo o zakramentih, posebej tudi o evharistiji: preveč so začeli gledati na zakramente le kot na hrano

⁶ J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* 3, Kyrios-V., Meitingen — Freising 1970, 5 ss.

⁷ Naslednje opombe iz teološke antropologije povzemam v glavnem po J. Ratzingerju, v op. 6 n. d. 22—27.

duše posameznega, zase stoječega duha, nič pa niso videli, kako so zakramenti tudi izraz zgodovinske povezave ljudi med seboj in s Kristusom. Ob takšnem enostranskem gledanju se človek res vpraša: Če gre le za notranji stik posamezne duše z Bogom in za poglobitev tega zgolj notranjega stika z Bogom, zakaj bi se Cerkev in njena vidna, snovna sredstva zakramentov vmešala v ta čisto notranji, duhovni in globoko intimen proces v posameznikovi duši?

Zelo drugače pa bo mogel razumeti zakramente človek, ki se zaveda, da duhovne avtonomije človeškega duha sploh ni, da ljudje nismo atomi brez odnosov do telesa, do soljudi in do zgodovine ter njenega dogajanja. Kdor se zaveda, da ljudje smo in živimo le kot telesna, sočloveška in zgodovinska bitja, bo zastavljal vprašanje o zakramentih zelo drugače. Tak človek bo vedel, da njegov odnos do Boga, če naj bo res človeški, mora biti nekaj, kar prizadeva tudi telo, tudi povezanost z drugimi ljudmi, prizadeva tudi zgodovino — preteklost, sedanost in prihodnost. Zmota zakramentom tu-jega ali celo sovražnega idealizma obstoji v tem, da hoče človeka napraviti za čistega duha. Toda takšnega človeka ni, takšen človek je bolj strašilo, slepilo; in religioznost, ki bi hotela snovati na takih temeljih, bi gradila na varljivem pesku. Takšna stavba se mora nujno kmalu podreti.

b) Z idealistično zmoto se danes čudno povezuje tista **materialistična zmota**, ki po Heideggerjevi trditvi pravzaprav sploh ni v tem, da razlaga vso bit le kot stvar, materijo, marveč v tem, da **celotno stvar vrednoti zgolj kot gradivo, material za človeško delo**. Temu mišljenju je človek le »homo faber«, človek izdelovalec, ki nima opraviti z rečmi samimi na sebi, marveč gleda nanje le kot na funkcije svojega dela in gleda na sebe le kot na funkcionarja, urejevalca in predelovalca reči in razmer.

S takšnim gledanjem, če ga pritiramo do kraja, sploh odpade perspektiva simbolizma; in se v človeku izgubi sposobnost, da bi videl v rečeh okoli sebe tudi kaj večnostnega, kaj drugega kakor le orodje za zadovoljevanje raznih neposrednih potreb. Tak človek, če je le dosleden, postane **zaprt v ječo svojega dela**, v ječo, iz katere ni izhoda; in njegovo edino upanje je, da bodo mogli poznejši človeški rodovi najti lažnejše, prijetnejše razmere kakor on sam, če se bo seveda dovolj potrudil za ustvarjanje takšnih boljših delovnih razmer. Ali pa ni takšna tolažba le preveč revna, tolažba za eksistenco, ki je postala tako bedno ozka?

Obrnimo opombo o omenjenih dveh zmotah na sv. evharistijo. Jasno je, da se ne smemo predajati naivni predstavi, kakor da bi bil vsepričujoči Bog navzoč le na tem določenem kraju, ki je označen s posvečenima podobama kruha in vina in s tabernakljem. Posebnost evharistije ni božja navzočnost v splošnem, marveč **navzočnost človeka Jezusa Kristusa**; in sicer takšna navzočnost, ki nam kaže na horizontalni (vodoravni), na zgodovino vezani značaj človekovega srečavanja z Bogom. Kdor se udeležuje obhajanja evharistije, tudi ne stori tega — če le celoto pravilno razume —, ker bi mislil, da duhovni Bog potrebuje čutno znaznavnih sredstev, če naj se dotakne človekovega duha. Človek marveč to stori zaradi tega, ker ve, da **se kot človek more srečati z Bogom le človeško**. Človeško pa stori to tedaj, če se to zgodi v obliki sočlovečnosti, telesnosti in zgodovinskosti. Zakramente obhaja (prejema) tak človek, ker ve, da kot človek ne more sam določa-

ti, kdaj, kako in kje se mu mora Bog pokazati. Saj je vendar človek tisti, ki sprejema, ki je vezan na pooblastilo; to pooblastilo mu je dano in ga ne more samovoljno proizvesti, to pooblastilo je znamenje suverene božje svobodnosti. Ta božja svobodnost sama določa način svoje dejavne odrešenjske navzočnosti. — In to je treba upoštevati tudi glede čiščenja sv. Evharistije. Evharistično čiščenje se nanaša na Gospoda, ki je prek svojega zgodovinskega življenja in trpljenja postal »kruh« za nas, to se pravi, ki je s svojim učlovečenjem in s svojo smrtno predanostjo, končano s poveščenjem, postal odprt za nas. Tudi čiščenje sv. Rešnjega telesa se nanaša na zgodovinsko skrivnost Jezusa Kristusa, na zgodovino Boga z ljudmi, tisto zgodovino, ki se nam v zakramentu približa. In nanaša se na skrivnost Cerkve: Ko se nanaša na zgodovino Boga z ljudmi, se nanaša na celotno »Kristusovo telo«, ki je Cerkev, na tisto občestvo verujočih, po katerem in v katerem se nam Bog približuje, osebni Bog, ki je spoznanje in ljubezen in ki je zato v smeri k nam v Kristusu Beseda in Ljubezen — Beseda, ki nas kliče, in Ljubezen, ki nas zedinja.⁸

II. Središčni pomen obhajanja evharistije za notranje bistvo cerkve

S. Kierkegaard pravi: »Treba je ljubiti biblijo; treba jo je brati kakor mlad človek bere pismo svoje drage: zame je napisano«. Skoraj nepopisno dragocen zaklad je za nas sv. pismo. Kolikere kristjane je skozi stoletja napolnjevalo in napolnjuje s tistim »neizrekljivim in veličastnim veseljem«, o kakršnem govori sv. Peter (1 Pet 1, 8)! In vendar ima veliki krščanski mislec 19. stoletja H. J. Newman vsaj v nekem pogledu povsem prav, ko pravi: »Knjige morejo malo storiti za nas... Kako bi mogli čutiti spoštovanje do tega, kar se je zgodilo že pred 18 stoletji? Prevzame nas in napolni s hvaležnostjo in ljubeznijo to, kar je pričujoče... A vsemogočna ljubezen in modrost daje učinkovito sredstvo nasproti temu, ko živi med nami vedno pričujoča. Kristus ni nekaj preteklega; danes je med nami...« In potem Newman govori o tem, kako se dejavna navzočnost Kristusa in njegove velikonočne skrivnosti skozi čase in kraje uresničuje v obhajanju evharistije, ki je pravo srce Cerkve.⁹ Drugje spet piše: »Tisto, od česar so katoličani, od česar so cerkveni očetje kakor tudi apostolski ljudje v vseh časih živeli, ni določeno število teoloških stavkov in določb, marveč Kristus sam... Ali ne verujemo v nekoga, ki je pričujoč v tabernaklju? In ta nam vendar ni formula ali pojem, temveč dejstvo, tako resnično, kakor smo mi sami.«¹⁰

S tem seveda ne zmanjšujemo vrednosti sv. pisma. Hočemo si le poklicati v zavest, kako je evharistična velikonočna skrivnost za Cerkev nekaj docela središčnega. Natančnejši premislek nas opozarja celo na dejstvo, da je sv. pismo nove zaveze nastalo v bistvu v povezanosti z obhajanjem sv. evharistije. Ali ni takó hotel Kristus sam? Kristus ni sam prav ničesar zapisal in tudi ni nikomur dal naročila zapisati njegovo »veselo novico« o odrešenju. Pač pa je napravil nekaj, česar nikdar noben človek ni mogel

⁸ J. Ratzinger, n. d. 26 sl.; prim. tudi isti, Uvod v krščanstvo, Zagreb (Kršč. sad.) 1970, 310 sl.

⁹ To je Newman govoril v osmini sv. Rešnjega telesa, 25. 5. 1856. Nav. v.: O. Karrer, Newman, Kirche II. Bd. (Einsiedeln — Köln 1946) 61; prim. tudi K. Adam, Jesus Kristus,² Augsburg 1933, 291.

¹⁰ J. H. Newman, nav. v: O Karrer, Newman, Kirche I. Bd. Einsiedeln — Köln 1945, 240.

storiti. Pri zadnji večerji je napravil »testament«, kakršnega je mogel storiti le on, ki je vnaprej vedel, da bo s svojo kalvarijsko žrtvijo in vstajenjem premagal sleherno smrt. Svoji Cerkvi je podaril najdragocenejšo dediščino: evharistijo, velikonočno skrivnost, trajno ponavzočevanje najodločilnejšega odrešenjskega dejanja sredi Cerkve in sveta, evharistijo, ki je skupaj s sv. pismom največji zaklad Cerkve, seveda ne mrtvi zaklad, ampak tisto, iz česar Cerkev sploh živi.

Holandski katekizem takole opisuje postavitve evharistije: »Mar je bil Jezus pri zadnji večerji že povelčan? Gospod je samega sebe že žrtvoval. Storil je preroško dejanje, ki ni napovedalo le tega, kar se bo zgodilo, temveč je bilo že simbolična resničnost. Žrtvoval se je zares. Tako spada njegova večerja že k višku njegovega poveljujočega trpljenja. To obhajanje je vsebovalo njegovo življenjsko daritev.

Jezus je torej staro narodno praznovanje osvoboditve spremenil v spomin na novo osvoboditev, uživanje jagnjeta z odrešujočo krvjo je spremenil v uživanje njegovega telesa z odrešujočo krvjo. S tem je svoji Cerkvi zapustil jed, ki je zahvala, ali zahvalo, ki je jed. Največje dejanje ljubezni, ki ga je storil, je z jedjo postavil v sedanjost: žrtev svojega življenja in poveljčanje, ki je bilo že vsebovano v njej.

Jed, zahvala, žrtev hkrati. Najpreprostejše dogajanje: podajanje kruha in vina, in najpreprostejše besede: »To je moje telo ... moja kri«, so postale za nas žarišče vsega, kar Jezus je in kar daje. To je več, kot more kristjan hkrati doživeti: pričakovanje božjega kraljestva, spomin na Jezusovo slovo, predstavitev njegove življenjske žrtve v sedanjost, zaveza med Bogom in nami, odpuščanje grehov, zahvala (v grščini: evharistija), znamenje in dejavni vzrok žive ljubezni med ljudmi.«¹¹

Tako ima Cerkev v obhajanju evharistije »zmeraj v svoji sredi Kristusa, čigar odrešenjsko — zveličavna dejanja obhaja vse leto.

Vse Kristusovo življenje je zdaj strnjeno v njegovi osebi, navzoči v Evharistiji. V sebi nosi svojo preteklost še veliko bolj, kakor nosi kdo tu na zemlji svojo preteklost na obrazu, v svoji zunanosti in značaju. To je najgloblji razlog, da lahko obhajamo vsak praznik cerkvenega leta kot sedanjost, kot danes in ne le kot spomin na preteklost. To je pravi krščanski način praznovanja. Spominjati se se pravi danes imeti.«¹²

Od tu izvira ves realizem krščanskih praznikov in vsa moč in nadnaravna učinkovitost bogoslužja. Iz velikonočne skrivnosti, iz evharistije črpa Cerkev vse tisto, kar jo napravi za »vesoljni zakrament odrešenja«, za odrešenjsko skrivnost sredi sveta in njegovega življenja.

Drugi vatikanski koncil se zelo jasno zaveda docela središčnega pomena evharistije za samo notranje bistvo Cerkve in za celotno njeno poslanstvo. Cerkev je Kristusovo telo in vedno znova postaja in obstaja kot Kristusovo telo na temelju evharistije. To staro resnico koncil spet živo kliče v spomin. V evharistiji vsi uživamo tisti kruh, ki je po svojem bistvu številčno eden — Kristus. In sicer se nam Kristus v evharistiji ne daje tako, da bi ga mi priličili svoji telesni substanci. Nasprotno. Kristus nas priliči v svoje telo in nas tako napravi za enega samega »totalnega«, celotnega Kristusa:

¹¹ Krščansko oznanilo. Holandski katekizem, Maribor 1971, 187 sl.

¹² Tako Krščansko oznanilo. Hol. kat. 362.

»Ker je en kruh, smo mi, ki nas je mnogo, eno telo; vsi smo namreč deležni enega kruha« (1 Kor 10, 17). S tem, da kristjani uživajo od enega kruha, v katerem je navzoč poveljani Kristus, postanejo res eno telo, in sicer Kristusovo telo, ne neko telo poleg Kristusa. Z obhajanjem in uživanjem evharistije se uresničuje naše ljubezensko zedinjenje s Kristusom; in to zedinjenje nas napravlja za eno telo skupaj s Kristusom (prim. C 3; 17; 26, 1).¹³

Koncil tukaj samo povzema misel sv. Pavla, ki pa je le bolj razvil, kar je vsebovano že v Jezusovi misli o Cerkvi, izraženi v evangelijih. Jezusova misel o Cerkvi in Jezusovo pojmovanje Cerkve se ne izčrpa v poklicu apostolov in posebej Petra, marveč ima svoje enoumno središče v evharistični zadnji večerji. S tem je Jezus sam svoje zakramentalno telo napravil za tisto središče Cerkve, ki tej Cerkvi daje njen lik, njeno bistveno podobo; Jezus je obhajanje evharistije dvignil na raven nečesa takega, v čemer Cerkve udeležuje in uresničuje samo sebe. Pri obhajanju evharistije naj po Jezusovi volji občestvo tistih, ki verujejo vanj, vedno znova postaja to, kar je: Božje ljudstvo na temelju Kristusovega telesa, na križu darovanega in sedaj poveljane, božje ljudstvo kot Kristusovo skrivnostno telo.¹⁴

Drugi vatikanski koncil pravi: »Vsakokrat, ko se na oltarju obhaja kalvarijska daritev, s katero je bilo darovano naše velikonočno jagnje 'Kristus' (1 Kor 5, 7), se izvršuje delo našega odrešenja. Hkrati se z zakramentalom evharističnega kruha predstavlja in uresničuje edinost vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo (prim. 1 Kor 1, 17). Vsi ljudje so poklicani k temu zedinjenju s Kristusom, ki je luč sveta: od njega izhajamo, po njem živimo, k njemu gremo« (C 3).

Kaj se dogaja pri obhajanju sv. evharistije, tj. pri zakramentalnem obnavljanju velikonočne skrivnosti v Cerkvi? O. Casel pravi: »Ko obhajamo sveto evharistijo, stojimo sredi Gospodove smrti. Kako čudovit trenutek! Kako zelo moramo molčati in trepetati, ko se izvršuje ona sveta smrt! Ne izvršuje se smrt znova na Kristusu, toda mi v skrivnosti stopimo v enkratno Gospodovo smrt tako, da nam sedaj 'stoji na voljo' in se sedaj potopimo v to smrt in je moremo postati deležni. Ko pa stopimo v Kristusovo smrt, stopimo skupaj s Kristusom, obujenim k življenju, v božje kraljestvo. Nič več nismo na svetu, marveč v Duhu poveljane Gospoda. Zato v tem svetem trenutku 'obhajamo spomin odrešilnega trpljenja, vstajenja od mrtvih in slavnega vnebohoda.' Pred večnim božjim prestolom stojimo — in jemo in pijemo od tega oltarja jed in pijačo večnega življenja. Tu se naše potovanje skozi puščavo božanske okrepitve. — O Izraelcih, ki so potovali skozi puščavo, je rečeno: 'Vsi so jedli isto duhovno jed in vsi pili isto duhovno pijačo — pili so namreč iz duhovne skale, ki jih je spremljala; skala pa je bil Kristus' (1 Kor 10, 3. 4). Izpolnila se je ta predpoda na Cerkvi, ki srka iz strani umirajočega Kristusa pijačo večnega življenja, milost, ki žubori iz krvi življenja in vzpostavlja večno zavezo. V evharistiji se torej zakramentalno uresničuje tisto, kar je vsebina vsega krščanskega življenja: iz skupnega trpljenja Kristusa in kristjanov, trpljenja, v katerem Kristus križani pritegne vernike v svoje trpljenje, vzcveteva

tudi večna slava, v kateri Kristus vernikom podeljuje od svojega življenja in svojega veličanstva.«^{13a}

Koncil naglašja, da je evharistija »studenec in višek oznanjevanja (D 5, 2), »središče verskega občestva« (D 5, 3), »prvi in nujni vir pravega krščanskega duha« (DV 16, 4); »nobenno krščansko občestvo ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju sv. evharistije« (D 6, 5). In podobno. Nekak povzetek vsega, kar koncil pove glede pomena, ki ga ima evharistija za Cerkev, pa je vsebovan v temle zelo zgoščenem besedilu:

»Evharistija obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživiljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje; tako jih vabi in navaja, naj obenem z njim darujejo sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo« (D 5, 2).

Seveda koncil s tem ni spravil na dan kakih novotarij. Hotel je le z vso močjo poudariti tisto, iz česar je Cerkev kot Cerkev živela v vseh časih, tisto, kar je v Cerkvi resnično velikega, dragocenega in odrešujočega za človeštvo. Koncil je znova naglasil tisto, brez česar je popolnoma nemogoča sleherni prava prenova Cerkve, prenova, ki je vedno znova potrebna, danes pa še prav posebno.

III. Pomen evharistije za poslanstvo Cerkve v današnjem svetu

V prvih časih so se kristjani vse globlje kakor pa pozneje zavedali središčnega pomena, ki ga ima velikonočna skrivnost in njeno ponavzočevanje v evharistiji za poslanstvo Cerkve v svetu, za dejansko uresničevanje odrešenja sveta, za uveljavljanje odrešenijske moči Kristusove smrti in vstajenja sredi človeštva. Saj je Jezus že pri obljubi evharistije dejal: »Kruh, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jan 6, 51). Mučenec sv. Ignacij Antiohijski gleda v svojih pismih iz začetka 2. stol. v luči evharistije na celotno krščansko življenje in na ves apostolat, h kateremu so kristjani kot »kristonosci« poklicani.^{13b} Cerkveni očetje, posebno vzhodni, vobče poudarjajo, da je evharistija deležnost pri moči Kristusove smrti in vstajenja. Teodoret iz Cira npr. pravi v 4. stol., da je sv. obhajilo »ženitovansko zedinjenje« Cerkve z vstalim Kristusom, in pristavlja: »Ob sveti mizi prejme človek življenje v njegovi največji moči.« Poklican pa je obenem, da to življenje posreduje drugim ljudem. V sveti evharistiji se nam Kristus daje v hrano ne le s svojo besedo in z nevidnim delovanjem milosti, marveč tudi pod vidnima podobama kruha in vina z vso svojo osebo, s svojo božjo in človeško naravo, da bi nas pritegnil v veletok svoje odrešenijske ljubezni do Očeta in do človeštva.¹⁴

Koncil hoče, naj bi vsa Cerkev spet bolj zajemala iz odrešenijskega bogastva evharistije in se s tem usposobila za naloge, ki naj bi jih v Kristusovi moči spolnila tudi sredi sedanjega časa, kakor jih je že tolikokrat v skoraj 20. stoletjih obstoja, zlasti ob velikih zgodovinskih prelomnicah. Koncil vabi vse ude Cerkve, naj bi ob živem stiku s ponavzočevanjem Kristusove kalvarijske žrtve, ki je v korenini premagala smrt samo, zaje-

^{13a} O. Casel, nav. B. Neuheuser, v: B. Neuheuser (Hrsg.), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1960, 9.

^{13b} Ignacij A., *Efež. 9, 2*; J. Quasten, *Initiation aux Pères d'E., I. Cerf, Paris 1955, 76—85.*

¹⁴ Ratzinger, v op. 13 n. d., 85.

mali luči in moči za to, »da bi vedno bolj velikodušno in bolj uspešno služili ljudem sedanjega sveta« (CS 93, 1).

V čem naj bi Cerkev z vsemi svojimi udi ljudem današnjega sveta še posebno služila? Koncil pravi: »Naloga Cerkve je, da Boga Očeta in njegovega učlovečenega Sina napravi navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očističuje.« Potrebno je predvsem »pričevanje žive in zrele vere... Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih in da jih nagiblje k pravičnosti in ljubezni...« (CS 21, 5).

Kardinal Danielou je v zadnjem času svojega življenja v svojih govorih večkrat naglasil, da današnjemu svetu bolj kot nafte primanjkuje ljudi, ki bi ponavzočevali Boga in njegovo ljubezen ljudem, ki so na Boga pozabili ali ga zavestno odklanjajo.¹⁵ Ne gre za to, »da bi Boga branili — tega Bog ne potrebuje, kajti njegova skrivnost je dovolj živa — gre marveč za to, da bi branili človeka.« Saj je človek, ki se več ne zmeni za Boga — pravi Danielou — navsezadnje »najodločilnejše ogrožanje današnje kulture.«¹⁶

Zakaj je kaj takega mogoče trditi? Zato, ker današnjemu človeku, ki zameta Boga, manjka predvsem jamstvo za resnično smiselno življenje, tisto veličastno smiselno, kakršno nam daje Kristus s svojo velikonočno skrivnostjo (prim. CS 41, 1).

Literarna umetnost danes po svoje na ves glas pripoveduje, da jamstva za smiselno življenje ni. Pomislimo npr. le na enega od največjih švedskih romanopiscev, ki je leta 1952 napravil samomor, potem ko je zapisal: »Nimam vere. Tako ne bom nikoli srečen človek, kajti srečen človek se ne sme bati, da bi bilo njegovo življenje le absurdno tavanje nasproti gotovi smrti.«¹⁷

V moči velikonočne skrivnosti, ki je bila Cerkvi dana v dar, in sicer v prid vsemu človeštvu, je Cerkev v zemeljski družbi kraj, kjer smo po službi besede in zakramenta, predvsem pa po obhajanju evharistije uvajani v občestvo z Bogom po Kristusu. Tu črpamo moč tudi za preoblikovanje sveta in za usmerjanje kulture k takšnemu občestvu ljubezni in pravičnosti, ki celo v svoji profanosti odseva sijaj božjega obličja. D. Bonhoeffer je globoko izrazil to dejstvo s tem, da našo ljubezen do Boga primerja s **cantus firmus** v glasbeni umetnini, tj. z dominantnim motivom; njemu se pridružijo drugi glasovi življenja kot **kontrapunkt**, ki se sicer drži svoje lastne melodijske, vendar pa ostane v soglasju z glavnim temo, s **cantus firmus** (tako Bonhoeffer v zapisku z dne 20. 5. 1944). To se pravi: brez **cantus firmus** bo melodijski kontrapunkt vedno v nevarnosti, da zaide. Brez podpore ljubezni do Boga glasovi človeške ljubezni končno postanejo neubrani, neharmonični in prazni, medtem ko v harmoniji z glavnim motivom dosežejo vso svojo vrednost in svojo lastno gostoto.¹⁸

¹⁵ Prim. J. Danielou, *Die Zukunft der Religion*, Ars sacra, München 1969, 123—126; isti, *Et qui est mon prochain?* Memoires, Stock, Paris 1974, 99, 172 ss., 185, 191 ss.

¹⁶ J. Danielou, v: Rahner, Metz itd., *Die Antwort der Theologen*,² Fatmos 1969, 82 sl.

¹⁷ Glej članek »Un philosophe désabusé« (razlaga Prid), v: *La Bible et son message*, Octobre 1972, 9 sl. (Pišejo strokovnjaki, a članke večinoma ne podpisujejo). Tu je navedeno tudi mesto iz romana »Les animaux dénaturés« francoskega pisatelja Vercorsa: »Nebo je prazno, Francozi! Toda zaman to vemo. Ne navadimo se na to. Človek se ne navadi na to, da bi naša dejanja ne imela nobenega smisla... Da bi tako dobri kakor hudobni porajali slučajno dobra dejanja ali pa kugo...«

¹⁸ D. Bonhoeffer, nav. J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris 1970, 99 sl; glej A. Strle, v: *BV* 32 (1972) 191—194.

Velikonočna skrivnost, katere pomen za bistvo Cerkve in za njeno poslanstvo v odrešenje sveta je drugi vatikanski koncil tako močno poudaril, naj v človeštvu ohranja *cantus firmus*, da bo tudi kontrapunkt človeške zemeljske dejavnosti ohranjal vso lepoto, bogastvo in osrečujočo harmonijo in bo dosegel svoj veličastni poslednji smisel: deležnost človeštva pri veličastvu poveljane Kristusa in prenovitev vesoljstva, ki je tesno zvezano s človekom in se po njem približuje svojemu namenu» (Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 Pet 3, 10 — 13; C 48, 1).

Povzetek. ANTON STRLÈ: VELIKONOČNA SKRIVNOST V CERKVI.

Sestavek (ki je bil uporabljen na teološkem tečaju za izobražence v nov. 1972) hoče pokazati na življenjsko pomembnost obhajanja evharistije za Cerkev in njeno odrešensko poslanstvo sredi sveta. — V ta namen 1. opozarja na teološko-antropološke osnovne pogoje za umevanje zakramentov in posebej sv. evharistije (odstranitev idealističnega in materialističnega pojmovanja človeka). — Nato 2. v luči tkim. misterijske teologije in v naslonitvi na dokumente 2. vat. koncila pokaže, kako sodi obhajanje evharistične skrivnosti naravnost k notranjemu bistvu Cerkve kot »vesoljnega zakramenta odrešenja«, saj takó Kristusova velikonočna skrivnost do konca časov ostaja v Cerkvi dejavno navzoča. — Prav s tem pa 3. Cerkev postaja — seveda ob odgovornem sodelovanju vseh udov — dejansko sposobna za odrešensko dejavnost v svetu, katerega del je ona sama.

Zusammenfassung. ANTON STRLÈ: MYSTERIUM PASCHALE IN DER KIRCHE.

Der Aufsatz (der als Vorlesung auf dem theologischen Kurse für die Intelligenz in Nov. 1972 diente) will die vitale Bedeutung der Eucharistiefeier für die Kirche und ihre Heilssendung in der Mitte der Welt zeigen. — Zu diesem Zweck macht Autor erstens auf theologisch-anthropologische Vorbedingungen für das Verständnis der Sakramente und speziell für die Eucharistie aufmerksam: es ist besonders die Beseitigung des idealistischen und materialistischen Missverständnisses von dem Menschsein. — Zweitens zeigt er im Lichte der »Mysterientheologie« und in Anlehnung auf die Dokumente des Vat. II, wie das eucharistische Mysterium zum innersten Wesen der Kirche als des allumfassenden Heilssakraments gehört; durch Eucharistie bleibt ja das Mysterium paschale Christi bis zum Ende der Zeit in der Kirche und so in der menschlichen Geschichte dauernd wirksam gegenwärtig. — Auf solche Weise, drittens, wird die Kirche — allerdings unter der verantwortlichen Mitwirkung aller ihrer Glieder — für ihre konkrete Heilssendung in der Welt befähigt.

Résumé: ANTON STRLÈ, LE MYSTÈRE PASCAL DANS L'ÉGLISE.

L'auteur veut attirer l'attention sur l'importance vitale de la célébration du mystère eucharistique pour l'Eglise et pour sa mission salvifique dans le monde. Il rappelle d'abord les préalables théologico-anthropologiques pour la compréhension des sacrements, surtout de l'Eucharistie. Il établit ensuite, s'appuyant sur la Théologie mystérique, que la célébration eucharistique appartient à l'essence même de l'Eglise en tant que »sacrement universel du Salut«, puisque par elle, le Mystère pascal reste présent et actif dans le monde jusqu'à la fin des temps. Ce qui rend apte l'Eglise d'accomplir sa mission salvifique dans le monde.

REDOVNIŠTVO KOT KARIZMA V SLUŽBI CERKVE

Jezuitski general Arrupe si je v govoru na zborovanju generalnih predstojnikov redov v Rimu maja 1975 zastavil vprašanje: »Ali ima redovniško življenje bodočnost?«¹ Podobna vprašanja si morda zastavljamo tudi mi: Kakšno mesto imajo v Cerkvi redovniki? Ali so nekakšna kasta, ki s poudarjanjem svojih posebnosti moti skladnost božjega ljudstva? Ali ima prav tisti duhovnik, ki vsakemu fantu ali dekletu, ki hoče stopiti v kakšno redovniško ustanovo, reče: »Bolje, da se poročiš, tako bo Cerkev imela od tebe več koristi?« Ali je redovništvo le človeška zamisel posameznih sposobnih organizatorjev, ki so uspeli svojo ustanovo razširiti morda celo po vsem svetu? Čemu so potrebni redovniki za stvari, ki jih more opravljati vsak človek? Zakaj naj bi se človek z redovnimi zaobljubami vezal za vse življenje, ko je še posebej danes rad prost? Čemu bi se sploh vezal, saj je v današnjem času bolj živčno razrvan in nestalen kakor včasih? Zakaj se ne bi raje poročil, saj je zakon zakrament, redovniške zaobljube pa ne?

Sestavek bo deloma odgovoril na ta in podobna vprašanja, ko bo razglabljal o redovništvu kot karizmi, ki redovnike usmerja k služenju Cerkvi.

1. Kako kristjan pride do redovniškega poklica

a) Izkušstvo božje veličine in človeške neodrešenosti

1. Preden se kdo odloči za redovniški poklic, navadno močno doživi Boga kot najvišjo vrednoto. Hoče se zanj odločiti z vsem srcem. Vse drugo se mu zdi v primeri z Bogom malo pomembno. »Bog sam mi zadostuje,« si morda ponavlja. Za takšno močno izkušstvo Boga je redno potrebno primerno versko okolje: versko živa domača družina, srečanje s kristjani, ki jemljejo svojo vero zares, povezanost z dobrim duhovnikom itd.

Izkustvo Boga kot najvišje vrednote je navadno povezano s Kristusom. On je pot do Očeta: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14, 9). Evangelij nam kaže, kako se učenci odpovedujejo vsemu in gredo za Jezusom. Pozneje Anton Puščavnik razume Jezusovo povabilo bogatemu mladeniču kot osebno povabilo njemu. Zato vse proda in se ves izroči Bogu. Za sv. Frančiška Asiškega je vse, kar se je zgodilo s Kristusom, sedanost. Evangelij vzame dobesedno kot njemu namenjene besede. Evangelijski dogodki so mu takó živa sedanost, da napravi v gozdu pri Grecciu v božični noči jaslice in ves ganjen v velikem veselju oznanja skrivnost učlovečenja.

Jezus je vabil učence z besedami: »Hodi za menoj!« To ni bilo le povabilo, naj učenec izpolni neko nalogo. Pomenilo je mnogo več. Učenec, ki se je povabilu odzval, ni le na zunaj posnemal Jezusa, ampak je bil stalno z Jezusom, živel je z njim isto usodo. Svojo usodo je položil v roke svojega

¹ Prim Arrupe, Ali ima redovniško življenje bodočnost?, v: Duhovnost 2 (1975) 87.

Učenika in bil pripravljen z njim iti tudi v trpljenje. Ni le poslušal Jezusove besede, temveč je moral tudi živeti po njih. Na vse to mislimo, kadar govorimo o hoji za Kristusom.

Hoja za Kristusom pomeni po njegovem zgledu tudi služenje bližnjemu. Sam je dejal: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 45). To služenje je izvajanje ljubezni do bližnjega, ki ni le neposredno odrešenijsko, temveč je usmerjeno tudi na tostransko služenje človeku in na izpopolnjevanje stvarstva.

Dolžnost hoditi za Jezusom izhaja za vsakega kristjana že iz krsta in birmе. Pri krstu je bil namreč človek vcepljen v Kristusovo velikonočno skrivnost. S Kristusom je bil pokopan v smrt, z njim je vstal v novo življenje (prim. Rimlj 6, 4). Pod vplivom Kristusove velikonočne skrivnosti se mora vedno bolj navzemati Kristusovega mišljenja, vedno bolj mora biti povezan s trpečim in vstalim Gospodom, vedno bolj mora biti drugi Kristus.

Hoja za Kristusom posebej velja za redovnika in redovnico, ki hočeta v polnosti živeti svoj krstni in birmanski poklic. Redovnik hoče biti blizu Kristusu in z njim osebno povezan. Življenje v redovni skupnosti mu omogoča, da svobodneje hodi za Kristusom in ga še bolj zvesto posnema, kakor bi ga posnemal, če se ne bi odločil za redovniški poklic (prim. R 1, 2). Gre za hojo za Kristusom v skupnosti, kakor so v skupnosti hodili za Jezusom apostoli.

Bistveno usmerjenost redovnikov na Kristusa in hojo za njim je zelo naglasil 2. vatikanski koncil. Vrhovno načelo redovniškega življenja je »hoja za Kristusom, kakor jo uči evangelij« (R 2a). »Redovniško življenje je predvsem naravnano na to, da člani hodijo za Kristusom« (R 2e). Redovniki »se Bogu na poseben način posvete s tem, da hodijo za Kristusom, ki je deviški in ubog (prim. Mt 8, 20; Lk 9, 58) s pokorščino do smrti na križu ljudi odrešil in posvetil« (R 1, 3). »Redovniki naj torej v zvestobi svojim zaobljubam zapuste vse zaradi Kristusa (prim. Mr 10, 28) in naj hodijo za njim kot edino potrebnim (prim. Mt 19, 21). Poslušajo naj njegove besede (prim. Lk 10, 39) in skrbе za to, kar je njegovega (prim. 1 Kor 7, 32)« (R 5, 4). Poklic redovnika »je hoja za Kristusom« (R 8, 2).

2. Poleg močnega doživetja Kristusa in Boga v njem vpliva na zbuditev redovniškega poklica spoznanje neodrešenosti sveta. Kristjan vidi različno trpljenje ljudi: stiske, nesreče, neuspehe, bolezni, smrt. Pogosto je trpljenje povezano z grehom človeštva: nepravico, vojne, izkoriščanje ljudi, grehi vsake vrste. Kristjan hoče v tej stiski pomagati. Če vidi v trpečem bratu trpečega in ponižanega Kristusa, kateremu hoče služiti, je tu možen začetek redovniškega poklica. Kristjan zazna klic, da bi bil pri odreševanju sveta Odrešenikov pomočnik, njegov sodelavec. Danes je vedno več poklicev prav iz tega motiva. Ustanove, kakor je ustanova matere Terezije v Kalcuti v Indiji, imajo zato prihodnost. Kristjan spozna, da bo mogel v redovniškem poklicu bolj učinkovito kakor npr. v zakonskem stanu sodelovati pri duhovnem osvobajanju človeštva, pri izpopolnjevanju sveta, ki naj bi v absolutni prihodnosti postal nova zemlja. Postavi se na stran Boga, ki rešuje. Po Jezusovem zgledu se zavzema za najbolj bedne in zapuščene.

Dovolj je, da se spomnimo omenjene redovnice matere Terezije, ki uživa simpatije vsega sveta, pa se bomo o tem prepričali. Usoda ubožcev je usoda matere Terezije in njenih redovnic. Takó je ta nova ustanova v službi Cerkve in človeštva.

Tisti, ki se odloči za redovni poklic, ima torej pred sabo dvoje: klic Kristusa in po njem Boga ter klic neodrešenega, s križi obloženega človeštva. Pri nekaterih poklicih je bolj v ospredju izkustvo božje in Kristusove veličine, pri drugih pa bolj človeške bednosti in potrebe po pomoči. Vsekakor pa mora iti za oboje, za vertikalno in horizontalno. Pri pravilnem pojmovanju je oboje tesno povezano med seboj. Gre namreč le za eno krepost ljubezni, ki je usmerjena na Boga in na ljudi. Cilj redovniškega življenja je po nauku sv. Tomaža Akvinskega samo eden: popolnost ljubezni (2/2 q. 186 a. 2). Le socialna zavzetost, pa naj bo še tako heroična, za redovni poklic ne zadostuje.

Klic Kristusa in človeštva pa ni in ne sme biti le na začetku redovnega poklica, temveč mora spremljati redovnika prav do groba. Oboje je temelj redovniškega življenja in je važnejše kakor posamezne naloge, ki jih imajo redovne skupnosti. Kdor bi na ta temelj pozabil, bi bil v nevarnosti, da se zgubi v praznem aktivizmu ali v mlačnosti in brezbriznosti.

b) Klic Svetega Duha

Močno izkustvo Boga v Kristusu in spoznanje neodrešenosti človeštva še ne napravita redovnega poklica. Oboje se lahko in naj bi se dogajalo tudi pri tistih kristjanih, ki ne stopijo v kako redovno ustanovo. Potreben je še poseben božji klic. Kdor je poklican, to tudi vsaj v nekem pogledu izkustveno zaznava, zlasti v pogovoru z Bogom v molitvi. Kristjan prihaja do gotovosti o svojem poklicu po izkustvenem stiku z Bogom. Seveda so možne tudi samoprevare. Samostanska skupnost s predstojniki pa na podlagi sposobnosti in pravega namena kandidata na zunaj presoja, ali je ta poklican. Tako seveda ne more priti do absolutne gotovosti o prosilčevem redovniškem poklicu in se torej more glede poklica tudi zmotiti. Vendar za pametno človeško ravnanje zadostuje, da pride skupnost do moralne gotovosti, da gre pri kandidatu za pravi redovniški poklic.

Redovniški poklic je karizma, to je dar Svetega Duha posameznikom za korist skupnosti. Z njim Sveti Duh pokliče kristjana v določeno redovniško ustanovo in ga usposobi za življenje v njej. Ko zvesto živi v skladu s prejeto karizmo, ne koristi le redovniški skupnosti, temveč vsej Cerkvi in vsemu človeštvu. Da gre za posebno karizmo, uči tudi 2. vatikanski koncil, ko pravi, da je redovniško življenje »poseben dar v življenju Cerkve« (C 43, 2).

Sv. Pavel govori o karizmi apostolov, prerokov, evangelistov, učiteljev, predstojnikov, o karizmi pomaganja, zbiranja in dajanja miloščine, skazovanju usmiljenja (zlasti bolnikom, nesrečnim in ubogim) itd. Najvišja med vsemi karizmami je karizma ljubezni, ki je kakor duša in temelj vseh drugih karizem (prim. 1 Kor 12—14; Rimlj 12, 3—8; Ef 4, 7—16; 1 Pet 4, 10—11).

Redovniška karizma se od svetopisemskih karizem razlikuje zlasti po tem, da je bolj celostna od njih. Lepo pravi strokovnjak za redovno teo-

logijo Friedrich Wulf: Redovniška karizma ni prvenstveno — kakor v Pavlovem seznamu karizem — poklicanost in usposobljenost za to ali ono specifično službo v cerkveni občini, ampak pomeni nekaj celostnega. V nekem pogledu je celo bolj celovita kakor služba preroka v stari zavezi ali služba apostola v Pavlovih pismih, čeprav je šlo tudi pri teh dveh službah za dejavnost vsega človeka. Še najbolj je karizma redovništva podobna karizmi ljubezni, ki obsega vse posamezne karizme in je njihov temelj. Zato bi mogli redovniški poklic imenovati temeljno karizmo, ki zajame vsega človeka, vse njegovo zanimanje, moči in čas. Upravičeno zato rečemo, da gre pri redovniških zaobljubah za celostno daritev, kakor je bila žgalna daritev v stari zavezi. Kdor se z redovniškimi zaobljubami daruje, ne izključuje iz daritve nobenega področja svojega življenja. Zato more biti redovniško življenje v pravem pomenu besede le vseživljenjska daritev, ne le daritev za določen čas.² Redovnik torej ni mogoče biti le osem ur na dan, prav tako za redovnika ni prostih sobot in nedelj, čeprav s tem ne zanikamo, da potrebuje tudi redovnik določen čas za počitek. Redovnik mora torej dati vse, izbrati Boga kot svoje vse, dati Bogu in ljudem sam sebe, ne le kakšno svojo sposobnost.

Karizma je nekaj zelo dinamičnega, razgibanega, življenjskega. Pomeni protest proti leni samozadovoljnosti in povprečnosti. Ker je redovništvo karizma, ima velik pomen za Cerkev. Kogar Bog pokliče v redovniški stan, dobi od Boga določeno mesto v kaki redovni ustanovi in s tem v Cerkvi. Ko sledi temu klicu, sledi božjemu načrtu, kdor pa sledi božjemu načrtu, največ koristi Cerkvi in vsemu človeštvu. Isto velja za redovne skupnosti kot celoto. Treba je prisluhniti božjemu načrtu nad temi skupnostmi ter mu slediti.

Seveda ne smemo gledati na redovniške skupnosti kot na kaste, ki bi bile zunaj Cerkve ali superstrukture nad Cerkvijo. Tudi ne bi bilo v skladu z duhom evangelija, duhom ponižne strežbe, če bi se imele redovniške skupnosti v Cerkvi za elito. Gre za kristjane, ki hočejo svoj krstni in birmanski poklic jemati resno, čeprav se jim to vedno ne posreči. Redovniško življenje, če ga redovnik jemlje resno, pomeni razcvet krščanskega življenja, razcvet življenja, ki ga nalagajo že krst, birma in evharistija. Ker tudi redovnik še vedno občuti v sebi moč greha, nima vzroka za farizejsko povzdigovanje. Razvoj gre danes v smeri vedno manjših obveznih zunanjih razlik med redovniki in drugimi kristjani (npr. v obleki). Danes poudarjajo zlasti to, kar nam je vsem skupno. To ne velja le v odnosu redovnih skupnosti do vseh drugih kristjanov, temveč tudi v medsebojnem odnosu med redovnimi skupnostmi. Vsi smo eno samo božje ljudstvo, otroci istega nebeškega Očeta, bratje in sestre istega starejšega brata Jezusa, zato bratje in sestre med seboj.

Božje delovanje po karizmi upošteva naravne darove v človeku. Kdor ima veliko naravnih darov, jih bo tudi kot redovnik s pridom uporabljal. Redovnikove naravne sposobnosti pridejo po redovniški karizmi v novo luč, se očistijo, okrepijo in plemenitijo.

Ob tem seveda ne bomo zanemarjali človeškega sodelovanja, tudi ne šolanja in vzgajanja. Božjemu delovanju se mora pridružiti delovanje premjenika in redovniške skupnosti.

2. Nastajanje novih redovnih ustanov

Cerkev je s Svetim Duhom oživiljena stvarnost. Čeprav se nam večkrat zdi, da si je v svoji skoraj dvatisočletni življenjski dobi nabrala že veliko gub, ki so znamenja njenega staranja, vendar Sveti Duh vedno znova poskrbi za njeno pomladitev. Izdatno to stori prav z vzbujanjem novih redovnih ustanov v Cerkvi, ki zlasti v začetku kažejo veliko mladostno svežino in protest proti vsemu okostenelemu in sklerotičnemu v krščanskem življenju ter so dar božje ljubezni človeštvu. Lepo pravi 2. vatikanski koncil o nastajanju različnih oblik redovnega življenja v Cerkvi: »Kakor drevo, ki je pognalo iz semena, zasejanega od Boga, in se je na Gospodovi njivi čudovito razraslo v mnogotero vejevje, tako so torej nastale različne oblike samotarskega ali pa skupnega življenja in različne redovne družine, ki so v zelo veliko duhovno korist članom in v blagor vsemu Kristusovemu skrivnostnemu telesu« (C 43, 1).

Med 4. in 20. stoletjem je bilo ustanovljenih 276 moških redovnih skupnosti. Od teh jih je 99 izginilo, torej več kakor tretjino. Vseeno velja, da je v Cerkvi vedno več redovnih skupnosti. V novejšem času je nastalo več svetnih ustanov, ki sicer niso redovniške ustanove (prim. R 11), a se zdi, da imajo veliko prihodnost. Ker Sveti Duh v obujanju novih ustanov v Cerkvi pogosto zelo preseneča in se ne drži že ustaljenih oblik ter večkrat ne upošteva niti Zakonika cerkvenega prava, so v prihodnosti možna še mnoga presenečenja, ki bodo futurologom in statistikom zmešala račune.

Ker je v zgodovini že mnogo redovniških ustanov izginilo, bo najbrž izginila tudi katera današnja ustanova. Vendar ne bo redovništvo kot takšno nikoli izginilo iz Cerkve. To zagovarja tudi jezuitski general Arrupe na že omenjenem zborovanju in se pri tem sklicuje na Karla Rahnerja, ki pravi: »Mirno lahko rečemo, da bodo v Cerkvi ostale neke družbeno zakonite oblike radikalnega krščanskega življenja; in v tem smislu bo tudi v prihodnje obstajalo redovniško življenje v Cerkvi.«³ Verujemo namreč, da ne bo Sveti Duh nikoli zapustil Cerkve in bo kristjane vedno klical k radikalnemu življenju iz krsta, kar se dogaja ravno v redovniških skupnostih.

Kadar se pripravlja nova redovna ustanova v Cerkvi, gre najprej za posebno močno delovanje Svetega Duha pri ustanovitelju. To delovanje povzroči posebno močno razsvetljenje glede evangelija in življenja po njem. Dostikrat gre za močno doživetje kakega evangelijskega stavka ali kakega vidika Jezusovega življenja, npr. njegovega skritega življenja v Nazaretu, njegove molitve, učenja, trpljenja itd. Takšno evangelijsko razsvetljenje pomeni klic zapustiti vse in slediti Kristusu ter njegovi volji glede odreševanja človeštva, a ne gre še za karizmo ustanovitve nove redovne skupnosti.

Evangeljskemu razsvetljenju se nato pridruži karizma poučevanja, s pomočjo katere prejemnik sprejeto spoznanje posreduje drugim. To more biti pismeno, a navadno je ustno, lahko pa je le z zgledom. Karizmi poučevanja se nato pridruži še karizma ustanovitelja nove redovniške skupnosti. Ustanovitelj začne okrog sebe zbirati učence, pravzaprav mu jih privede Sveti Duh, ko nagne posameznike, da se pridružijo ustanovitelju. Ustanovitelj v moči prejete karizme izoblikuje življenjske oblike v redovni skupnosti in navadno sestavi tudi redovna pravila ali konstitucije. Cerkvena hierarhija novo ustanovo in njena pravila odobri in v učljivi poslušnosti navdihom Svetega Duha nadalje ureja (prim. C 45).

Prvi člani nove redovne skupnosti po navdihu Svetega Duha zapuste vse in se pridružijo ustanovitelju. Kakor ustanovitelj so tudi ti že imeli v sebi podobno evangeljsko doživetje. Ustanoviteljev zgled, nauk in način življenja je že bil nekako v njih. Pri ustanovitelju in pri somišljenikih gre za enak poklic k življenju po evangeljskih svetih v čisto določeni obliki življenja. Prvi učenci prispevajo svoj delež k oblikovanju nove redovniške ustanove in so v nekem smislu celo soustanovitelji.

Ker redovne ustanove navadno poudarjajo poseben vidik evangelija in imajo zlasti novejšje že v pravilih določen poseben namen, so redovniki že po svojem poklicu specialisti za določena področja (npr. za vzgojo mladine itd.). Vsi redovniki morajo hoditi za Kristusom, toda Kristus je neizčrpen. Zato imajo posamezne redovne ustanove nekoliko različno hojo za njim. Če posamezne redovne ustanove živijo bolj intenzivno vsaka po posebnem stavku iz evangelija ali po enem vidiku Jezusovega življenja na zemlji, prikazujejo vse redovne ustanove skupaj intenzivno življenje več ali manj celotnega evangelija. Evangelij bi moral prav po različnih redovnih ustanovah zasijati v vsej svoji lepoti kot živ evangelij v Cerkvi. Sv. Pavel govori o različnih udih v Kristusovem skrivnostnem telesu. Njegovo misel bi mogli dalje razviti, da so tudi posamezne redovne ustanove takšni udje.

Ker so različne redovne ustanove božje delo, je to znamenje, da hoče različnost Bog sam. Sv. Pavel je zapisal: »Vsak naj tako živi, kakor je komu dal Gospod, kakor je koga poklical« (1 Kor 7, 17). Redovne ustanove naj žive v skladu z ustanoviteljevo karizmo, ker bodo tako prinašale Cerkvi največ koristi in bodo Boga najbolj proslavile.

Drugi vatikanski koncil zelo naglašja poseben značaj posameznih ustanov in želi, da ustanove ta značaj ohranijo: »V blagor Cerkve je, da imajo ustanove svoj poseben značaj in nalogo« (R 2 b). Vendar je potrebna tudi neka prilagoditev: »Ustanove naj zvesto ohranijo in izvršujejo svojo dejavnost, oziraje se na korist vse Cerkve in škofij pa naj jo prilagode časovnim in krajevnim potrebam; uporabljajo naj primerna in tudi nova sredstva, opuste naj tisto dejavnost, ki je duhu in pristnemu značaju ustanove danes manj primerna« (R 20, 1).

3. Odnos redovnikov do prvotne karizme

349 Redovnik bo največ koristil redovni skupnosti, krajevni in vesoljni Cerkvi, če bo v skladu s prejeto karizmo tudi živel. Ako tega posamezniki ne

delajo in tudi ustanova kot celota v tem pogledu odpove, ni nič čudnega, če ustanova propada in končno tudi propade. Ako redovna skupnost ne živi karizmatično, morejo ljudje videti v njej le človeško organizacijo. Za prejemnika vsake karizme velja, kar pravi 2. vatikanski koncil o karizmah za izvrševanje apostolata: »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in svetu uporablja v prid ljudem in za zidanje Cerkve« (L 3, 4).

Ko so nastajale nove redovniške ustanove in so živele prve generacije po ustanovitvi, je vladala v redovnih skupnostih največja gorečnost. Iz te dobe imamo tudi največ redovnih svetnikov. Pozneje ni začela le popuščati prvotna gorečnost, temveč se je v redovno ustanovo vrinilo marsikaj, kar nima zveze z začetno karizmo, saj jo bolj hromi, kakor pa ji pomaga do življenja. Zato je 2. vatikanski koncil postavil med načela za sodobno prenovo redovniškega življenja tudi načelo, »naj se zvesto osvetli in ohrani duh ustanoviteljev ter njihovi nameni« (R 2 b). »Sodobna obnova redovniškega življenja obsega« med drugim tudi »stalno vračanje... k prvotnemu duhu ustanov« (R 2). Gre za to, da bi redovna ustanova čimbolj zaživela, kakor je živel prva redovna skupnost okrog ustanovitelja, seveda ne z istim zunanjim načinom življenja, ker so se razmere danes zelo spremenile, temveč s podobno duhovno zavzetostjo. Gre za to, da redovniki ravnajo tako, kakor bi ravnal ustanovitelj s svojimi prvimi somišljeniki, če bi živel danes v zelo spremenjenih razmerah. Vsak redovnik naj bi bil oživiljeni ustanovitelj sredi druge polovice 20. stoletja. Zato redovna ustanova ni in ne sme biti muzejska ustanova, ki naj bi radovednežem 20. stoletja tudi v zunanjih oblikah kazala, kakšno je bilo življenje redovnikov npr. v 12. ali 13. stoletju. V korist Cerkve je treba utirati tudi nova pota, poiskati sodobne oblike, ki bodo sposobne izraziti ustanoviteljevo karizmo. Upoštevati moramo, da bo šel razvoj vedno hitreje naprej in se bo zato treba v prihodnosti še bolj prilagajati razvoju kakor doslej. Zato je izredno pomembno, da se bo redovniška karizma utelesila v vsakokratne razmere, sicer bo prinašala Cerkvi premalo koristi.

Arrupe pravi, da je »prvi korak, ki ga morajo za učinkovitejšo evangelizacijo narediti redovniške skupnosti: globoko spoznanje in študij lastne karizme... Posebno danes, ko se razmere tako hitro menjajo, je zelo koristno poznati karizmo, da bi se redovne skupnosti lahko prilagodile glede na svoj obstoj in z večjo gibljivostjo uresničevale svoje evangeljsko služenje.«⁴

4. Redovništvo v služenju Cerkvi

Drugi vatikanski koncil je govoril o redovništvu v zvezi s Cerkvijo, saj je poglavje o redovnikih uvrstil v dogmatično konstitucijo o Cerkvi (6. pogl.). Redovništvo je opredelil v zvezi s služenjem Cerkvi. Izdal je poseben odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja, s katerim hoče doseči prenovu s tem namenom, da bo »Cerkvi bolj koristila odlična vrednost z za-

obljubami evangeljskih svetov posvečenega življenja, ki je v današnjem času nujno potrebno» (R 1, 4).

Redovniško življenje je življenje za Cerkev; to sledi že iz tega, ker gre pri redovništvu za razcvet življenja iz krsta, birme in evharistije. Vsi trije zakramenti pa so izrazito usmerjeni na Cerkev. V tem pogledu se služenje redovnikov Cerkvi ne razlikuje od služenja drugih kristjanov. Nas tu zanima predvsem tisto služenje, ki pride v redovniških skupnostih bolj do veljave kakor med drugimi kristjani, to je služenje z znamenjem. Prav kot znamenje imajo redovniške skupnosti največji pomen za Cerkev.

a) Redovništvo je **znamenje svetosti Cerkve**. V redovniških skupnostih se posebno intenzivno gradi Cerkev. Sámó bistvo Cerkve postane v teh občestvih vidno in jasno. Če vlada v redovnih skupnostih bratska ljubezen, te skupnosti oznanjajo, da je Cerkev že sveta in teži po tem, da bi postala popolno občestvo svetih. Drugi vatikanski koncil pravi, da more in mora redovniško življenje po evangeljskih svetih »vse ude Cerkve učinkovito pritegovati k vnetemu izpolnjevanju dolžnosti krščanskega poklica« (C 44, 3). Redovnik z zaobljubo čistosti vabi vse kristjane k čistemu življenju, ki je seveda za poročene drugačno kakor za neporočene; z zaobljubo uboštva kaže, da se kristjan ne sme dati usužnjiti standardu in sploh dobrinam tega sveta ter jih postavljati na mesto Boga; z zaobljubo pokorščine spodbuja vse kristjane, naj žive v pokorščini božji volji, ki pa seveda ni za vsakega človeka enaka. Redovniške zaobljube niso najprej odpoved in žrtev, tudi ne sredstvo za osebno svetost (čeprav tudi to), temveč so predvsem znamenje in pričevanje.

b) Redovniki s svojim življenjem pričajo in morajo pričati, da ima **povsod prvo mesto Bog** in je vse povezano z njim, zato ima v življenju Cerkve prvenstvo vertikala, čeprav s tem vrednost horizontale niti malo ni zanikana. V času, ko je šla v svet krilatica, da je Bog mrtev, ne pričajo redovniki samo to, da Bog živi, temveč potrjujejo, da je prvi in zadnji temelj vsega. Redovno življenje je tako izpovedovanje vere v Boga, klic človeštvu, da kljub upravičenemu poudarjanju zemeljskih stvarnosti, kljub vedno hitrejšemu razvoju znanosti in tehnike ne sme pozabiti na najvažnejše. S tem redovništvo najbolj služi človeštvu, ki je v stalni nevarnosti, da se zgubi v goli horizontali. Svet bo vedno manj potreboval naših bolnic, šol, sirotišnic, profesorjev. Delo v omenjenih in podobnih ustanovah bodo vedno bolj opravljali drugi, kot se to že marsikje dogaja. Nihče pa nas ne bo nadomestil v pričevanju za Boga, ki prav v redovniškem življenju, če je le v skladu s karizmo ustanove, postane intenzivnejše kakor pri drugih kristjanih. Svet bo namreč vedno potreboval Boga in prič zanj, tudi redovnikov, ki bodo po absolutni naravnosti na Boga tudi živeli. Vse drugo v redovniškem življenju je v primeri s to naravnostjo na Boga manj pomembno. Tu ima velik pomen molitev, zlasti molitev kontemplativnih ustanov, saj pomeni največjo koncentracijo molitve v Cerkvi.

c) Redovništvo je nadalje **znamenje božje ljubezni do ljudi**. V Kristusu se je najbolj pokazala Očetova ljubezen do ljudi. »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje

vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje» (Jan 3, 16). Kristus je s svojo ljubeznijo do ljudi med svojim zemeljskim življenjem razodeval Očetovo ljubezen do človeštva. Bil je zakrament Očetove ljubezni. Kristjani moramo to Kristusovo ljubezen nadaljevati med ljudmi. Sv. Janez pravi: »Na tem smo ljubezen spoznali, da je on dal življenje za nas; tudi mi smo dolžni za brate dati življenje« (1 Jan 3, 16). Posebej velja to za nas redovnike, ki smo se odločili, da bomo poklic kristjana jemali z vso resnostjo. S svojo ljubeznijo moramo sodobnike presenečati in jim dokazovati, da je Bog ljubezen. Med ljudmi moramo biti zakrament Kristusove ljubezni. Kristus ljubi človeštvo po naši ljubezni. Redovniško življenje bi moralo pomagati ljudem odkriti, da ima vsaka prava ljubezen, vsako bratsko služenje svoj vir in zadnji temelj v božji ljubezni. Ljubezen do bližnjega ne sme ostati le v duši ali na jeziku, temveč se mora uresničevati v vsakdanjem življenju nesebičnega služenja. Redovne zaobljube imajo tudi ta namen, da nas osvobodijo za ljubezen.

Ko s svojim življenjem kažemo, da je Bog ljubezen, da še vedno ljubi vsakega človeka, najbolj učinkovito dokazujemo, da ni mrtev. Tisti, ki ljubi, ni mrtev. Nevarnost je le, da bo mrtev v nas, če ne bomo ljubili. Če danes kdo trdi, da je Bog mrtev, ne zaznava njegove ljubezni. Ali je njegov čut za takšno zaznavanje mrtev? Smo mi kristjani, posebej redovniki, premalo zakrament božje ljubezni? Ljudje morajo biti prepričani, da jih Bog ljubi, sicer bo njihova vera na trhlih nogah. Božjo ljubezen pa bodo odkrili v naši ljubezni.

Redovniško pričevanje je v prvi vrsti pričevanje skupnosti, ki priča za Kristusovo ljubezen najprej z medsebojno ljubeznijo: »Novo zapoved vam dam: Ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj. Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13, 34—35).

č) Redovniško življenje je **znamenje eshatološkega božjega kraljestva**, novih nebes in nove zemlje. Ta vidik je danes še posebno pomemben, kajti mnogi ne verujejo več v posmrtno življenje, čeprav morda še verujejo v Kristusa. Redovnik hoče že tu na zemlji kar najbolj mogoče uresničiti božje kraljestvo. Tako prihodnje dobrine večnosti segajo v naš čas. Redovniško življenje je zato preroško znamenje za navzočnost nebeške Cerkve v zemeljski. Vsej Cerkvi kaže, kakšna je njena prava narava, narava romarice na poti v obljubljeni deželo nebes. Posebej je to vidno pri kontemplativnih redovih; prav zato imajo velik pomen za Cerkev. Dogmatična konstitucija o Cerkvi zelo naglašja eshatološko vrednost redovniškega življenja, ko pravi: »Redovniški stan, ki svoje pripadnike bolj osvobaja od zemeljskih skrbi, pa vsem vernikom tudi bolje razodeva nebeške dobrine, že na tem svetu prisotne; bolje tudi pričuje za novo in večno življenje, pridobljeno s Kristusovim odrešenjem, in bolje vnaprej naznanja prihodnje vstajenje in slavo nebeškega kraljestva« (C 44, 3). Usmerjenost Cerkve k drugemu Kristusovemu prihodu prihaja v redovniškem življenju najbolj do veljave.⁵

5. Odnos med Cerkvijo in redovnimi ustanovami

Cerkev je v zgodovini vedno pospeševala redovništvo. Drugi vatikanski koncil dokazuje, da tudi danes ni drugače. Odlok o sodobni obnovi redovniškega življenja upošteva vse različne obstoječe oblike redovniških in svetnih ustanov in jih hoče zavarovati ter jim omogočiti nadaljnji razvoj.

Takšen odnos je razumljiv, saj upošteva delovanje Svetega Duha in njegovih karizem. Cerkev in še posebej cerkveno vodstvo sta in morata biti vedno odprta tudi za nove redovne in svetne ustanove, pa tudi za ustanove, ki jih cerkveno pravo doslej še ne pozna. Odločilno je le, ali gre res za delo Svetega Duha, glede tega pa ima oblast razsojati prav cerkveno vodstvo (papež in škofje). Ko se pokaže, da gre res za delo Svetega Duha, bi pomenil odpor proti takšni ustanovi odpor proti Svetemu Duhu. Iz istih razlogov morajo biti tudi škofje v posameznih škofijah odprti ne le za stare, temveč tudi za nove in še nastajajoče redovne in svetne ter morda še za kakšne drugačne ustanove, ki nimajo še svojega mesta v cerkvenem pravu.

Prav je, da je vse božje ljudstvo pozorno za redovniške poklice in je zanje tudi odgovorno, kakor je odgovorno za vse duhovne poklice. Odvrniti koga od poklica, če gre res za pravi poklic, pomeni delovati proti Svetemu Duhu, ki vzbuja nove poklice.

Če gre v določeni škofiji ali širši cerkveni pokrajini za različne redovniške ustanove, je potrebna med njimi zlasti glede apostolatskega delovanja urejenost. Že sv. Pavel je urejal karizme, danes pa je to škofova naloga; ta sega tudi na področje izvzetih ustanov, če gre za vprašanje apostolata na ozemlju škofije. Sicer pa ima tudi izvzetost izpod sodnosti škofa med drugim ta namen, da bi redovniki služili blagru vse Cerkve (prim. Š 35, 3). Marsikaj urejajo višji redovni predstojniki sami na svojih skupnih zborovanjih ali prek škofovske konference. Vsaka redovna ustanova naj bi imela v delu za božje kraljestvo tisto mesto, ki ga hoče Bog.

Kolikor gre za neposredno apostolatsko delo, se bodo redovniki v skladu s karizmo svojega reda popolnoma vključili v načrtno delo na področju župnije, škofije ali širšega ozemlja. Ne le škofijski, temveč tudi redovni duhovniki so škofovi sodelavci (Š 28, 1). Redovniki kot specialisti bodo v skladu s svojo karizmo v apostolatu ubirali tudi nova pota. S tem bodo prispevali k obnovi apostolata v vsej Cerkvi.

Sklep

Danes so na pohodu različna karizmatična gibanja. Mnogi poudarjajo majhna občestva, v katerih vidijo prihodnost Cerkve. S koncilsko in pokoncilsko prenovno smo se že precej otresli juridizma in legalizma. Redovne ustanove so na svojih kapitljih sprejele prenovljene konstitucije in drugačne smernice, polne koncilskega duha. V Cerkvi so kljub nekaterim znamenjem nazadovanja le mnoga znamenja novih binokli. Vse to kaže, da ima redovništvo prihodnost, seveda ne v triumfalizmu in iskanju privi-

legijev, temveč v služenju. Treba je le, da se odpremo delovanju Svetega Duha in odrinemo na globoko.

Povzetek. ANTON NADRAH OCIST: REDOVNIŠTVO KOT KARIZMA V SLUŽBI CERKVE.

Sestavek je predavanje na 1. slovenskem redovniškem dnevu 1975. Najprej govori o tem, kako kristjan pride do redovniškega poklica na podlagi izkustva božje veličine in človeške neodrešenosti. Pri tem gre za poslušnost klicu Svetega Duha. Nato sestavek obravnava nastajanje novih redovnih ustanov, odnos redovnikov do prvotne karizme in redovništvo v služenju Cerkvi. Pri tem posebej poudari pomen redovništva kot znamenja svetosti Cerkve, prvenstva Boga, božje ljubezni do ljudi in eshatološkega božjega kraljestva. Nato se dotakne odnosa med Cerkvijo in redovnimi ustanovami.

Zusammenfassung. ANTON NADRAH OCIST: DAS ORDENSWESEN ALS CHARISMA IM DIENSTE DER KIRCHE.

Dieser Aufsatz war als Konferenz im 1. slowenischen Ordenstage vorgetragen. Zuerst spricht er davon, wie man zum Ordensberufe kommt aufgrund der Erfahrung, wie gross ist Gott und wie heilsbedürftig der Mensch. Dabei geht es um Gehorsam dem Rufe des Hl. Geistes. Danach behandelt der Aufsatz das Entstehen neuer Ordensgemeinschaften, die Beziehung der Ordensleute zum ursprünglichen Charisma und das Ordenswesen im Dienste der Kirche. Dabei betont er besonders die Bedeutung des Ordenswesens als des Zeichens für die Heiligkeit der Kirche, für Gottes Vorrang und Menschenliebe und das eschatologische Gottesreich. Am Ende erwähnt er die Beziehung zwischen der Kirche und Ordensgemeinschaften.

Résumé: ANTON NADRAH, LA VIE RELIGIEUSE EN TANT QUE CHARISME AU SERVICE DE L'ENGLISE.

L'auteur décrit d'abord le cheminement intérieur qui mène le chrétien à la vocation religieuse. Au départ il y a l'expérience de la grandeur de Dieu et le sentiment du péché d'où naît le désir du salut. L'auteur aborde ensuite le thème de la naissance des sociétés religieuses, de la fidélité des générations ultérieures au charisme primitif et de la place des religieux dans le cadre de l'Eglise. Il relève finalement la signification de la vie religieuse en tant que signe de la sainteté de l'Eglise, de la primauté de Dieu et du Royaume eschatologique.

PROBLEM DUHOVNIŠKIH POKLICEV V POKONCILSKEM OBDOBJU

V razmišljanjih o krizi duhovniških poklicev prihajamo do spoznanj, ki so ali bi utegnili biti bolj ali manj resnična. Prvo je spoznanje o stalnem pomanjkanju duhovnikov v Cerkvi. Evangeljski klic: »Prosrite Gospoda žetve, da pošlje delavcev na svojo žetev« (Lk 10, 2) kaže, da mora Cerkev, ko neprestano prosi za nove poklice, računati z nenehnim pomanjkanjem. Četudi se je v zgodovini Cerkve primerilo, da je bilo kdaj v kakšni cerkveni pokrajini dovolj duhovnikov, je bilo morda to že znamenje, da jih primanjkuje v drugi. Takó je bilo tudi v Sloveniji. Ob koncu prejšnjega stoletja so prišli v naše kraje duhovniki iz škofij, ki so imele veliko poklicev. Še dalje nazaj moremo najti v zapisih imena duhovnikov, ki niso bili Slovenci, pa so delovali na našem ozemlju. Na eni strani je pomanjkanje poklicev znamenje in izziv, na drugi strani pa je pomanjkanje poklicev v kakšnih cerkvenih pokrajinah merilo krščanske gorečnosti v drugih, kjer jih je dovolj, to tembolj po pozivu papeža Janeza XXIII, ki je izrecno zahteval, da škofije, ki imajo dovolj poklicev, pomagajo tistim, ki jih nimajo ali jim jih primanjkuje. Seveda kaže razvoj miselnosti v posameznih delih sveta, da ni mogoče stalno računati s takšnim »prelivanjem sredstev« v Cerkvi, saj se mnogi narodi, posebej tisti, ki so prišli v nedavnem času do samostojnosti, branijo tujcev, pa četudi so duhovniki. Na drugi strani pa je spet res, da se duhovniki, ki so tujci v deželi, teže, včasih sploh ne privadijo običajem in navadam domačinov.

Drugo spoznanje bi mogli strniti v aforizem: ni občestva brez duhovnika. Vsako občestvo (župnija) mora imeti svojega duhovnika. Nikakor ni mogoče vztrajati pri praksi soupravljanja, ko naj bi poklicni duhovnik imel skrb za več dušnopastirskih postojank, a bi opravljal le tiste funkcije, ki so duhovniške, druge bi prepustil laiku. V luči škofovske sinode 1974, ki sicer ni razpravljala o tem problemu, vemo, da takšna praksa ne more zadovoljiti občestva, ki je kot evharistično občestvo navezano na stalnega duhovnika. V luči Sagi-Buničeve razprave na srečanju škofov in duhovnikov v Zagrebu 1971 pa moremo z njim trditi, da si ni mogoče zamisliti občestva brez duhovniških poklicev, kajti občestvo brez duhovniških poklicev ne bi bilo občestvo, ali bi občestvo ne vedelo, kaj je, ali pa ne bi vedelo, kaj so duhovniški poklici in kaj zanj pomenijo. Če škof ob vizitaciji podarja, da bo imela župnija le tedaj duhovnika, če ga bo tudi dala, je treba razumeti ta poziv v smislu potrebe po vse bolj živi navzočnosti pravega krščanskega občestva. Če to v resnici obstaja, potem v njem mora zrasti tudi duhovniški poklic.¹

Tretje spoznanje je spoznanje o spremembi duhovniškega modela. Duhovnik ni več tisti duhovnik, ki so ga poznali in cenili naši predniki. Njegova podoba se je, skoraj bi morali reči, bistveno spremenila, saj je koncil na-

¹ T. Sagi-Bunič, Teološki aspekti suvremene krize svećeništva, v: Svjedočenje, Krščanska sadašnjost, 1971/70, 18. Prim. H. Fleckenstein, Gemeinde ohne Priester!?, v: Diakonia 1976/77, 1, 51.

glasil službo besede kot prvo duhovniško službo in je duhovnik kot kultni služabnik zgubil svoj »sijaj«. Kot kultni služabnik je duhovnik prejšnjih obdobij sprejel v krogu fevdalnih in avtoritarnih sistemov marsikaj, kar se je v družbi že preživelo, a je duhovnik kot predstavnik Cerkve z njo ohranil specifične lastnosti preživelega časa, ne da bi bil pravočasno začutil, da niso več v »modi«. Marsikje še danes moti takšen duhovnikov obraz, ki smo ga navajeni iz Cankarjevih dram in povesti, pa je Cankar že takrat začutil, kako daleč in kako iznakaženi so ti duhovniški modeli, ki so prej izražali miselnost strankarstva in želje po oblasti kot pa pravega evangeljskega duha. Ker se je duhovnik nekdanj prilagajal okolju, v katerem je živel, je vprašanje, ali ni upravičeno zahtevati od njega, da se prilagodi okolju in času tudi danes. Neprilagodljivost pa je ena najmočnejših ovir za duhovniške poklice. Zato trdijo strokovnjaki za vprašanja duhovniških poklicev, da bi morali najprej pokazati na spremenjeni in prilagojeni duhovnikov obraz in šele nato uspešno propagirati idejo o identičnosti duhovniškega poklica in upravičenosti duhovniške eksistence.² Seveda bo duhovnik ohranil znamenja svojega duhovništva, ki ostanejo bistvena in nespremenljiva. To je naglasila tudi lanska francoska škofovska konferenca v Lurdu, ko je sprejela poročilo pomožnega škofa Fréteillièra iz Bordeauxa o oblikovanju prihodnjih duhovnikov: kandidat naj bi bil zakoreninjen v človeškem in cerkvenem, trden v veri, naj bi se zavedal posebnega mesta v občestvu, ki mu ga daje njegova posvečevalna služba, naj bi znal rasti končno v resnični duhovni svobodi. Podoba duhovnika delavca je že zastarela, odslej naj bi postal delavec duhovnik, ne pa duhovnik delavec. Le občestvo bo moglo dati duhovnika, ki bo v njem deloval, kot bo ustrezalo potrebam občestva. Takó bo mogoče ohraniti kontinuiteto verskega življenja in omogočiti njegovo rast. V Franciji so že prvi poskusi.³

Ta spoznanja naj bi bila tudi za nas odločilna, ko iščemo v naših razmerah rešitev problema duhovniških poklicev. Vsekakor bi bilo za nas usodno, če bi vztrajali pri starem modelu tako občestva kot duhovnika, saj imamo tudi med nami mladino, ki pozna sodobni utrip življenja in hoče v tem utripu najti prostor zase tudi takrat, ko gre za večnostne resnice.

Najprej bi morali odkriti tip sodobnega mladega človeka, če hočemo najti pot do njega, ko se bo odločal za življenje. Pri tem pa ne smemo zanemariti odkritij sodobne psihologije poklicev, ki se je v zadnjem desetletju še posebej razvila, in potem ob cerkvenih dokumentih poglobiti svoja gledanja.

I.

Pritrditi moramo R. Bleisteinu, da je sodobni mladi kristjan drugačen od tistega leta 1945. Današnji mladi kristjan ima tele prednosti pred svojim starejšim vrstnikom: čut za pristnost ter željo in hrepenenje po verskem izkustvu in hoji za Kristusom. Hkrati občuti bolj kot njegov starejši vrstnik, da je zasidran v tem svetu; in kar nima vrednosti za danes, zanj nima

² H. Hermann, *Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik, Der priesterliche Dienst* IV, Herder 1972, 60 sl. Prim. P. Zulehner, *Priester in Kirche und Gesellschaft*, v: P. Zulehner u. Scpp R. Graupe, *Wie Priester heute leben*, Herder 1970, 164 sl.

³ Prim. La Croix, okt. 1975.

vrednosti niti v prihodnosti. Po anketi iz leta 1970/71 je za mladega človeka prihodnost Cerkve vprašanje, ob katerem lahko spoznamo specifičnost mlade miselnosti. Le tretjina vseh odgovorov je pritrdilnih v smislu, da bo Cerkev še vedno obstajala, za dve tretjini Cerkev ni več opora v življenju, zato tudi nima možnosti v prihodnjih obdobjih. Mladi ljudje so se Cerkvi od-tujili, kar kaže tudi novejša anketa francoskega sekretariata za neverne, ko išče razloge in hkrati pobude za rešitev krize. Mladostnik še vedno očita Cerkvi, da se je zaprla vase in da vztraja v svojih (za mlade nesprejem-ljivih) načelih, kar spet kaže anketa iz leta 1974. Gre za temeljna vprašanja človeka, njegovega intimnega življenja, za odnos Cerkve do sodobne res-ničnosti (takó se zdi 62,9 % anketirancem odnos Cerkve do kontracepcije nevzdržen, 52,7 % je takih, ki ne sprejemajo tradicionalne pobožnosti, 50,9 % takih, ki ne marajo navezanosti Cerkve na izročila, 40,4 % takih, ki zavra-čajo bogato Cerkev itd.). Na vprašanje, v čem se razlikujejo odgovori Kri-stusa na vprašanja o smislu in cilju življenja od odgovorov modrijanov tega sveta, je neki učenec v veroučni šoli takole odgovoril: »Kristusovi odgovori so materialistični, vendar materija ni trajna. Zato je tudi katoliška Cerkev popolnoma nematerialistična, nima kapitala, se ne ukvarja s trgovino (razen nekaterih pomembnih oboroževalnih akcij). Mnogi duhovniki imajo tudi avto, da bi mogli razkošneje živeti in tako pokazati nerazvitim, kako bo, ko bo tudi pri njih zavladala blaginja. Ti nauki ne morejo dati sami zase nikakršnega odgovora o življenju po smrti, o katerem dobri, pobožni in plemeniti katoličan tudi nič ne ve.« Ob takšnem pisanju in miselnosti mla-dega človeka ne bi smeli obstati in ostrmeti kot veroučni učitelj, ki je ocenil nalogo za nezadostno in pripisal: »Namesto da bi se naloga držala teme in okvira resnice Jezus je pot, resnica in življenje, je zašla v ciničen porog Cerkvi, papežu in vernikom.« Je pač izraz splošnega čutenja mladine v Nemčiji, kar spoznamo tudi ob pisanju devetnajstletnika (1974 v reviji »Die Zeit«): »Če pomislim, kaj so si Cerkve privoščile na račun svojih ver-nikov, mi ni do smeha. Na primer banalni predpis, da moraš biti tešč pred obhajilom, ki je spravljal naše starše in stare starše v hude konflikte te vesti. Pomislimo tudi na nesmiselna cerkvena stališča glede sežiganja mr-ličev, celibata, nezmotljivosti papeža, neločljivosti zakona, kontrole rojstev ali splava. Očitno je hierarhično strukturirana organizacija, kot je Cerkev, hotela obdržati svoje člane v nezreli in nekritični odvisnosti. Lahko se od-povemo Cerkvi, ki skoraj histerično zavrača notranje cerkvene reforme in le od daleč dohaja družbo ter si tako koplje svoj lastni grob. Bogu hvala. Tudi zunaj te Cerkve so dobri kristjani.« Pri tem se ne čudimo, če je leta 1970, torej tedaj, ko so pripravljali nemško sinodo, mislilo 19 % mladih ljudi izstopiti iz Cerkve.⁴

Zanimivo je, da tudi naši anketi med mladimi, ki obiskujejo verouk, kažeta podobno miselnost. To sklepamo najprej iz mariborske ankete, kjer je 96,1 % odgovorilo, da ni veren samo tisti, ki hodi v cerkev in k zakra-mentom. Podobno je odgovorila tudi pomurska mladina (86 %). Ko anketa vprašuje, o čem naj veroučitelj pogosteje govori, se med mariborskimi mladostniki najde le 1,3 %, ki so mnenja, da naj bi katehet pogosteje go-

voril o Cerkvi (med pomurskimi mladinci je odstotek nekoliko višji — 2,5 %). Katehet naj bi pogostejše govoril o vprašanih, ki mučijo mladega človeka (v Mariboru 67,7 %, v Pomurju 59,1 %). Osební odnos do duhovnika pa po anketnih vprašanih pokaže tudi sam odnos do duhovniškega poklica. Takó odgovarja pritrdilno na vprašanje, ali je duhovnik danes potreben in koristen, 80,6 % v Mariboru in 86,5 % v Pomurju, nepotreben in tudi nekoristen je v Mariboru samo 0,9 % anketirancem, v Pomurju ni nobenega. Na vprašanje, ali vidiš v duhovniku človeka, ki ti lahko pomaga, odgovarja pritrdilno v Mariboru 44,4 % (odvisno od duhovnika 54,3 %), v Pomurju v prvem primeru 54,9 %, v drugem 43,3 %. Na vprašanje, ali se želiš z duhovnikom pogovarjati o osebnih zadevah, odgovarja v Mariboru 62,9 %, v Pomurju 54,7 %. Po pomurski anketi je na vprašanje o dobrih lastnostih duhovnika odgovorilo 34,1 % (najvišji odstotek), da si želi mladina duhovnika, ki bo odprt za pogovor in razumevanje. Vse druge lastnosti, ki jih ima anketna razpredelnica, so dobile razmeroma manj glasov (človeška identičnost 24,7 %, naj bo dober 19,5 %, karitativnost 11,7 %, poklicna identičnost 7,7 %, razgledanost in sodobnost le 2,3 %). Čeprav se anketi vidno razhajata v vprašanih, ki zadevajo življenjske vrednote, ko Pomurje odgovarja s 33,7 %, da so te vrednote v vernosti, a Maribor doseže le 14,7 %, se kaže že premik naglasa na vrednote, ki so izrazito tostranske. Mladi bodo cenili bolj vrednote tega sveta. S tem pa bodo tudi pokazali, v čem jim mora Cerkev pomagati, da bodo zmogli iz vidnega sveta pogledati v onega, ki je neviden.

Za nas je pomembno, da spoznamo težnje naše mladine, ki ima ob zelo visokem pozitivnem odnosu do duhovnika manj spoštovanja do Cerkve in je tudi izrazito usmerjena v osebne probleme ter si želi predvsem v teh stvareh pogovora z duhovnikom. Ob tem pa izstopa vrednota duhovnika kot svetovalca v življenjskih vprašanih. Če sprevidimo, v kateri smeri vidi mladina prihodnost duhovniškega poklica in spoznamo, da bodo prihodnji poklici predvsem poklici za življenjska vprašanja, manj torej v okviru hierarhičnega sistema in cerkvenosti, manj kot predstavniki Cerkve, a bolj predstavniki Kristusa, potem moramo seveda svoja srečanja z mladino prilagoditi njenim hotenjem in iskati ter spodbuditi nove poklice v okviru teh hotenj.

Omenjena francoska anketa hoče v analizi odgovorov poudariti podobno misel. Če je naš planet po sociologu Jeanu Duvignaudu »planet mladih«, je potem planet za preizkušanje novih vrednot, zato pa moramo spoštovati pluralizem mnenj, odkriti moramo znova čustvenost medsebojnih odnosov, delitev usode, splošno solidarnost. Potrebno bo spremeniti svet, kot je nekoč po besedah ocenjevalca ankete Duh napotil apostole iz dvorane zadnje večerje in jim dal pogum, da so se prilagodili vsaki govoricí, vsaki situaciji in je ustvarjalnost postala znamenje Duha.

Po tej anketi je treba najprej spremeniti podobo Cerkve, ta podoba pa je v marsičem identična s podobo in modelom družine in je treba videti v krizi družine krizo Cerkve in obratno. Ocenjevalec francoske ankete takole razlaga njene podatke: Podoba Cerkve je podoba družin in občestev: zaprti prostor, kjer vzgajajo s pomočjo strukture k individualizmu in otežkočajo ustvarjalnost, saj je mlad človek že vnaprej obsojen, da bo moral

sprejeti vrsto navad in prisil. In takó skušata doraščajoči fant in dekle med 13. in 14. letom ubežati religiozni praksi, kot skušata tudi ubežati iz ozkega kroga družine. Vzroki za beg so si tu in tam podobni. Ker sta ju oblikovala ulica in televizija, hočeta zapustiti Cerkev in družino in čimprej obema obrniti hrbet. Seveda se to ne zgodi v vsakem primeru, temveč le tam, kjer hočeta biti tako Cerkev kot družina kraj, kjer se vrednote izražajo v znamenju enotnosti za vsako ceno. Tam pa, kjer mladi najdejo v družini in Cerkvi spoštovanje do posameznikove svobode, bratsko čutenje, menjavo izkušenj, si ustvarijo spet svoj »dom«, kjer bodo radi živeli »kakor doma«.

Cerkev naj bi postala spet topla in domača, sprejemljiva za različne poglede, ko bodo mladi odkrili, da morejo še sami kaj odkriti v smeri vse večjega notranjega bogastva Cerkve in vere. Če hočemo zagotoviti kontinuiteto mladostne vernosti, moramo dati mladim »novo« vsebino vere, pokazati na Boga, ki je Bog upanja in sreče, kar bo mlade naravnost prisililo, da bodo zavrgli totalitarno religijo in se sprostili v veselju, ki ga prinaša vera v Jezusa Kristusa. Po mladih bo krščanstvo postalo moč za osvoboditev človeštva, hkrati pa bo iskalo pot, ki bo popeljala človeka od tu v večnost, vendar bo človekova ustvarjalna radost še vedno trdno zasidrana na tleh tega sveta, saj je danes le tako uresničljiva pot v onstranstvo.⁵

Problem duhovniških poklicev je problem prilagoditve Cerkve razmeram časa in okolja. Vsa prizadevanja znotraj Cerkve, ki so označene z de- (desakralizacija, deklerikalizacija ipd.), se morajo v posameznem občestvu vernih pokazati kot sile, ki so sposobne spremeniti podobo krajevne Cerkve in jo napraviti bolj evangelijsko, končno tudi bolj človeško. Prihodnji poklici bodo izšli iz novih razmer pokoncilskega časa. Kolikor bodo torej krajevno občestvo, posamezen duhovnik, posamezna družina, živeli v neprestanem prizadevanju, da bi odkrili znamenje Duha, toliko je, človeško govorjeno, zagotovljena rast duhovniških poklicev.

II.

Ob tem splošnem orisu razmer, v katerih se je znašla Cerkev in naj bi bile tudi odločilne za duhovniške poklice, moramo spregovoriti še o psihološko-antropološkem ozadju sodobnega človeka, ki bi naj bil prihodnji potencialni duhovnik.

A. Godin, ki je znan psiholog in se ukvarja med drugim tudi s problemom dušnopastirskega pogovora, je lansko leto objavil razmeroma obsežno informativno študijo o psihologiji poklica. V njej je zbral podatke in spoznanja zadnjih petnajstih let, in je tako mogel priti do tudi za nas prese- netljivih izsledkov.⁶

Ovrgel je tezo, da je duhovnik ali redovnik, vsaj deloma in za čas pred vstopom v semenišče ali noviciat, »drugačen človek kakor drugi ljudje«. Po J. Rogéju, ki je izrazil duhovniško eksistenco v formuli: »Duhovnik sprejme, še preden je postal duhovnik, vlogo osebe (v igri) in si prizadeva,

⁵ ICI, prav tam.

⁶ A. Godin, *Psychologie de la vocation*, v: *Le supplément* 113, 1975, Cerf 1975.

ko je duhovnik, da bi postal oseba«, moremo govoriti o »poklicanosti«, ki naj bi povedala, da človek, ko se je odločil, da postane duhovnik, raste v svojem poklicu in da ne moremo govoriti o enkratni poklicanosti, temveč o dejanju, ki neprestano spodbuja človeka, da se vedno bolj zraste s svojim poklicem. Takó je možno v novejšem času govoriti o pojemanju takšne poklicanosti pri duhovnikih delavcev, ki se skušajo živeti v tujo socialno strukturo, tujo pač pod narekovajem, ker je bila in je Cerkvi tuja. Prav podobno velja tudi za duhovnike, ki so pretežno na podeželskih župnijah, ker še vedno ostajajo v stari kmečki miselnosti, ko so se kmetje v njihovem okolju že otresli starih izročil. To pa povzroča spet krizo identitete in posledica te krize je vidna tudi pri mlajših duhovnikih, ki počasneje zorijo v zrele osebnosti, ker jih pri tem ovirajo takšni starejši duhovniški modeli. Psihometrične raziskave so pokazale, da so nekatere skupine semenišnikov in tudi redovnikov pod normo, ki je znamenje poprečnega občana, ko gre za vprašanje moškosti — ženskosti, raznih deviacij, različnih depresij. Čeprav se v novejšem času strokovnjaki ne ujemajo v oceni vrednosti psihometričnih izsledkov, je vendar pri duhovnih poklicih opazna težnja k shizoidnosti, depresivnosti in psihasteniji.

V presoji kandidatov za duhovniške poklice moramo biti pozorni na psihopatološke pojave, ki se pozneje izraziteje pokažejo in preglasijo še tisto, kar je bilo normalno v normalnih okvirih. Danes pa zori poprečen mlad človek do tridesetega leta. Gre za tri pojavnosti: duhovnik se stalno enači s simboli človekovega bivanja; med njimi so tudi najbolj arhaični. Mnogi naredijo iz starih simbolov svojo govorico, se ločijo od žive resničnosti in postanejo psihotiki. Duhovnik se večkrat znajde v samoti in v skrivnostni oddaljenosti od Boga in se enači s to samoto in oddaljenostjo, kar se pokaže v depresivnih motnjah, posebej v odnosu do evharistije, ko se nekateri podzavestno enačijo s križanim Kristusom, drugi pa so mnenja, da so sokrivi Kristusovega trpljenja, spet drugi govorijo o Kristusu z izrazi, ki spominjajo na žensko pobožnost. Duhovnik opravlja svojo službo v javnosti in so pogledi mnogih uprti vanj, tako prihaja do ekshibicionizma v homiletičnem monologu, drugi pa živijo v tesnobi zaradi strahu pred javnim nastopom. Tako sklepa M. Bowers (1963), da je uravnotežen (ozdravljen) duhovnik tisti, pri katerem sta teološka in psihološka resnica v soglasju.⁷

Poznejše psihične motnje so izraz nečesa, kar je bilo povezano z vzroki za nastanek duhovniškega poklica. Če bi znali pravočasno odkriti vzroke in se o kandidatu posvetovati tudi s psihoterapevtom, bomo mogli preprečiti marsikatero kasnejšo tragedijo.

Če bližje pogledamo motive, ki soodločajo pri poklicu, se moramo ustaviti najprej pri družini. Številna družina je še vedno najboljši temelj prihodnjega poklica. Vendar odločajo ne samo religiozni, temveč velikokrat tudi nereligiozni motivi, da si kandidat izbere duhovniški poklic. V številnih družinah, kjer je življenjska raven razmeroma nižja, skušajo predvsem prvorojence poslati v semenišča.⁸ V družini vpliva na poklic navadno mati, vendar tudi oče, posebej v primeru redovniškega poklica hčere utegne imeti

⁷ Prav tam, 160. Prim. G. Griesl, *Pastoralpsychologische Studien*, Tyrolia 1966, 177 sl.

⁸ A. Godin, n. d. 171.

odločilno besedo. V naših razmerah postajajo številne družine vedno večja redkost in bomo morali sprevideti, da končno ni poklic v premem sorazmerju s številno družino, temveč so še drugi motivi, ki spodbujajo mladega človeka. V našem času so spoznali, da tudi »verske šole« ne odločajo s svojim vplivom in vzgojo o izbiri poklica. Prav tako ne župnija in njeno okolje, toda vpliv duhovnika, zavesten ali nezavesten, je še vedno odločilen in po njem tudi vpliv veroučne skupine, v kateri je mladostnik rasel. Torej ne več nekdanje strukture, ki morda prav s svojim okostenelim aparatom ne privlači več, temveč nove, ki privlači s svojo življenjskostjo in neposrednostjo, vplivajo odločilno na mladega človeka.

Zanimivo je tudi, da v naši dobi ne moremo z gotovostjo govoriti o zgodnjem poklicu, raje govorimo o poklicu, ki se zbudi v poznejših letih, čeprav se »prva ideja« prebudi v letih 10—12—18, a »prva želja« v letih 13—17. Ti podatki pa so še premalo utrjeni in jih moramo jemati s pridržkom.⁹

Raziskovalci glede nastanka duhovniških in redovniških poklicev so hoteli zvedeti, kakšno je razmerje do spolnosti in erotike pred odločitvijo za poklic. Crottogini (1966) je ugotovil, da je 63 % mladih redovnikov (pretežno v Švici) imelo afektivno razmerje z dekletom in menijo, da je bilo zanje to razmerje pozitivno: sproščenost osebnih spolnih težav, globlje razumevanje ženske narave in vprašanj ljubezni, jasnejše spoznanje o zahtevah celibata. Po Matte-Langloisu (1966) imajo težave v tem pogledu tisti mladostniki, ki so že zgodaj stopili v semenišče, manj težav pa tisti, ki so stopili kasneje (med 18. in 19. letom), pri marsikom, ki je stopil kasneje v semenišče, teh težav sploh niso opazili. Novejši podatka iz leta 1972 govorijo v prid trditvi, da se gledanje na »dating« (prijateljstvo z dekletom) v zadnjih tridesetih letih praktično ni spremenilo. Obstoj in pogostnost »datinga« nista odločilna za razlikovanje med tistimi škofijskimi duhovniki, ki so ostali zvesti poklicu, in tistimi, ki so ga zapustili. Zanimivo je, da so drugi imeli med študijem manj razmerij kot prvi, ki so ostali zvesti. Nikakor ne moremo trditi, da bi bilo prijateljstvo z dekletom med študijem odločilno za poznejši izstop.¹⁰

Razlikovati moramo več stopenj poklica. Le-te so tudi odločilne za dokončno izoblikovanje poklica. Podoba, ki jo je sprejel otrok o duhovniku, ima neko vlogo v razvojni dobi. Seveda se podobe duhovnika spreminjajo s časom; kar je bilo npr. v predkoncilskem času nerazumljivo, postaja v pokoncilskem času razumljivo, kar je prej odbijalo, sedaj privlači. Vsekakor je podoba duhovnika v predkoncilski dobi, ki je kadil v zakristiji, se pogovarjal o spolzkih stvareh, odbijala; duhovnik naj bi bil »nadčloveški«, »angelski«. Toda hkrati s splošnim razvojem mladostnika in še v pokoncilski dobi zbledi takšna podoba in nastaja nova, ki dobi bolj človeške poteze. Sedaj ceni mladostnik čut za dolžnost, nesebičnost, socialnost. Tu ne gre več za »svetega« duhovnika, temveč za oseben ideal, zato pa je podoba duhovnika vedno manj povezana s podobo filmskega zvezdnika ali heroja.

⁹ Prav tam, str. 175. Prim. H. Carrier, *Réflexions sociologiques sur l'origine des vocations*, v: *La vocation religieuse et sacerdotale*, Cerf 1969, 103.

¹⁰ A. Godin, n. d., 176 sl.

Stopnje se kažejo nadalje v soodnosnosti do spolne in afektivne zrelosti. Če gre pri tem za odprtost ali zaprtost (egocentričnost, ki se izrazi v: čutim, da sem poklican, to je najlepši poklic), se odločamo za odprtost tudi v primerih, ko bi lahko govorili o pomanjkanju poklica (npr. pri erotičnih nagnjenjih). Tu se kaj hitro pokaže, ali je človek odprt ali zaprt, kdaj se je pripravljen nesebično odpovedati sebi in kdaj se njegova sebičnost stopnjuje, da moremo kljub mnogim znakom za poklic govoriti o nesposobnosti.

V našem času ima svojo vlogo tudi odnos do denarja (lastnine). Vendar je to vprašanje izmed vseh doslej še najmanj raziskano. Še vedno pa »zastonjsko delo« ne more biti izključen dokaz, da v kandidatu ni nasprotnih teženj. Morda gre tu le za nezavesten odpor do tistega, kar v resnici obstaja v globlji podzavesti.¹¹

A. Godin je strnil svoje ugotovitve v nekaj jedrnatih stavkov: Poklic je v mnogih primerih izzvan (vsaj psihološko) ob podobi matere, ki afektivno vpliva na sina (pa tudi na hčer), da se odloči za življenje v celibatu. Krizo poklica izzove nezadovoljnost zaradi strukturnega in institucijskega sistema Cerkve. Psihološko pomembno je razlikovanje med poklicno odločitvijo, vztrajnostjo in učinkovitostjo v poklicu, da bi bil tako uspeh (pa tudi neuspeh) rezultat vseh treh komponent, ki uresničujejo dokončnost poklica. Duhovnik je tudi v svojem poklicu obdan z ljudmi, ki sestavljajo njegovo okolje; prav to okolje, ki nanj vpliva, pa je tudi odločilno za njegovo odločitev, da postane duhovnik. To kaže, da je duhovnik vsaj v svojem začetnem zavestnem odločanju za poklic vezan na okolje.¹²

V naših prizadevanjih za duhovniške poklice bi se torej morali srečati z vsemi dejavniki, ki odločajo o poklicanosti in poklicu. Klasični kriteriji bodo še veljavni, vendar potrebujejo sodobnega poglobljenega študija mladostnika in razmer, ki pripeljejo do odločitve. Videli smo, da se tu križajo mnogoteri vplivi, ki pa vsi skupaj povedo o kandidatu več, kot bi mogli domnevati.

III.

Ob eklezioloških in psihosocioloških vidikih duhovniškega poklica bi morali spregovoriti tudi o duhovnih. O teh vidikih najdemo v koncilskih dokumentih, predvsem v odloku o vzgoji duhovnikov, nekaj prepričljivih mest. Če misli koncil, da je dolžnost »celotnega krščanskega občestva skrbeti za poklice«, potem je treba razumeti besedilo tudi v smislu vsesplošne poklicanosti božjega ljudstva. V tem ljudstvu rastejo posebni duhovniški poklici. Čim bolj bo torej rasla zavest o splošni poklicanosti vsega božjega ljudstva in znotraj njega vsakega posameznika, tem prej smemo pričakovati, da bodo vzniknili tudi posebni poklici. Dokler te zavesti ni, so naša pričakovanja odveč. Zato bi morali predvsem skrbeti za rast zavesti o splošnem duhovništvu, kajti po koncilskem mnenju je skrb za poklice uspešna le tam, kjer je »popolno krščansko življenje«. Če bi hoteli v pokoncilskem času dati skrbi za poklice posebno mesto in s tem nekako prednost

¹¹ Prav tam, 185.

¹² Prav tam, 226 sl.

v splošni skrbi za rast duhovnega življenja v posameznem občestvu, smo v smislu koncilске misli že pogrešili (prim. C 40, 2: Vsem je torej jasno, da so vsi kristjani, naj bodo kateregakoli stanu ali reda, poklicani k polnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni). Krstna milost je dana vsem zato, da bi se radikalno angažirali v božjem kraljestvu, in uresničili polnost krščanskega poklica. Dokler v celoti ne dosežemo tega cilja ali se zanj vsaj ne trudimo, ne moremo uspešno skrbeti za posebne duhovniške poklice.¹³

V takšni duhovni atmosferi bo zrasla najprej zavest o življenjski nujnosti Jezusovega poslanstva. V dobi, ki zagovarja v krščanstvu možnost izbire resnic za konkretno osebno duhovnost in dovoljuje končno tudi pluralizem krščanskega pogleda na svet, je gotovo pomembno, da se občestvo vrne k virom oznanila in tu črpa zase tiste življenjske resnice, iz katerih bo živelo. To pa se pravi z drugo besedo: pričevanje za resničnost sporočila v besedi in življenju. Končno gre tu za odprtost nasproti vsem, ki iščejo resnico. Tako se bo izoblikovala konkretna skupnost, ki ne bo samo vzorec vesoljne Cerkve, temveč njena polnost v malem, ki se je uresničila prav zaradi angažiranosti njenih članov v konkretnem svetu. Zato bo občestvo imelo svoje značilne poteze in prav to bo njena legitimacija pred svetom. V takšni skupnosti bodo morali zrasti novi poklici za občestvo, ki jih bo potrebovalo, ne v splošnem modelu Cerkve, temveč v modelu takšne konkretne skupnosti.

Ker bo občestvo veliko tvegalo, bo moral tudi tisti, ki bo v njem zrastel in se oblikoval, veliko tvegati. Vendar bo razumel to tveganje kot normalno pot krščanskega občestva.

Sklep

Vsak poklic je tudi sad lastnega napora in nihče ne more tega oceniti niti nadomestiti. Odločitev mladega človeka je zadnja stopnja procesa, ki se je začel že v zgodnji dobi. Ta proces je zapleten in ima v vsakem primeru drugačen razvoj. Gotovo pa je, da poklic ni toliko odvisen od družine, župnije, šole in splošnega okolja, v katerem je mladi človek preživel svoja razvojna leta.¹⁴ Moramo pa priznati, da vpliv vseh teh dejavnikov vendar ni neznamen, določiti pa ne moremo, koliko je vsak posamezni dejavnik vplival na oblikovanje poklica.¹⁵ Poklic se je prvenstveno oblikoval v notranjosti mladega človeka, zato je končno tudi razumljivo, da se poklic razvije tudi v okolju, ki takemu razvoju ni naklonjeno, morda je celo sovražno. To pa kaže, da je v zadnji stopnji osebnotna odločitev mladega človeka, ki ima svoje korenine v najglobljem dnu njegovega bivanja, tisto območje, v katerem je svoboden. To pa je tudi hkrati dokaz, da je poklic dej vere. V vseh pastoralnih prizadevanjih za poklice bomo vedno morali računati z neznanko. Če jo bomo vračunali v naša prizadevanja, moremo skoraj z gotovostjo reči, da bo naš trud dosegel cilj.

¹³ Prim. Card. G. Garrone, *Les besoins de l'Eglise et les jeunes d'aujourd'hui*, v: *La vocation religieuse et sacerdotale*, Cerf 1969, 49.

¹⁴ Prim. P. Zulehner, *Kriterien der Zulassung zu kirchlichen Berufen*, v: *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, Herder 1974, 221 sl.

¹⁵ H. Carrier, n. d., 108.

Povzetek, JOŽE RAJHMAN: PROBLEM DUHOVNIŠKIH FOKLICEV V POKONCILSKEM OBDOBJU

V pokoncilskem času moramo obravnavati vprašanje duhovniških poklicev v luči pokoncilskih teoloških spoznanj o vlogi in mestu duhovnika v Cerkvi in miselnosti sodobne mladine. Zato je treba upoštevati spoznanja sodobne psihologije in sociologije.

Zusammenfassung, JOŽE RAJHMAN: DAS PROBLEM DER PRIESTERBERUFE IN DER NACHKONZILIAREN ZEIT

In der Zeit nach dem Konzil sollen wir die Frage der Priesterberufe im Lichte der nachkonziliären theologischen Erkenntnisse über die Rolle und den Platz des Priesters in der Kirche, und im Lichte der Denkart der heutigen Jugend behandeln. Darum ist die Feststellungen der heutigen Psychologie und Soziologie zu berücksichtigen.

Résumé, JOŽE RAJHMAN: LA PROBLEMATIQUE DES VOCATIONS SACERDOTALES DANS LA PÉRIODE POST-CONCILIAIRE.

A l'époque qui suit Vatican II il faut approcher le problème des vocations sacerdotales en tenant compte des découvertes théologiques sur le rôle et la place du prêtre dans l'Eglise, ainsi que de la mentalité de la jeunesse contemporaine. La connaissance de la psychologie et de la sociologie est également très précieuse pour l'étude du problème.

TI SI PETER

Malo je stvari v sv. pismu, ki bi tako razdelile duhove kot Petrov primat. Katoliška Cerkev je bila vedno prepričana, da je Jezus Petra postavil za skalo Cerkvi in mu po vstajenju izročil vrhovno oblast nad ovci in jagnjeti (prim. Jan. 21. 15—17), se pravi nad verniki in pastirji in da je po njegovi smrti nosilec teh prednosti rimski škof, čeprav zadnje ni nikjer potrjeno v virih razodetja. Na srednjeveških koncilih in v reformah Gregorja VII. (*Dictatus Papae*) je bil Petrov primat povzdignjen do vseobsegajoče oblasti. »Papež je glava krščanstva in vsemogočnemu papežu nasproti so bili škofje degradirani zgolj na papeževe vikarje in funkcionarje. Papež je imel polno oblast, škofje pa so bili samo deležni »in partem sollicitudinis« polnosti njegove oblasti».¹

Že dejstvo, da Petrove investiture ne razumejo vse cerkve enako, zavrača absolutistično pojmovanje primata. Nemogoče je, da bi bila na eni strani samo resnica, na drugi pa samo zmota, ker vso Cerkev vodi Sv. Duh. Kdor je krščen v Jezusovem imenu in vanj veruje in prek njega veruje v Očeta, je v Kristusovi Cerkvi, pa četudi ni v edinosti s Cerkvijo, ki jo vodi rimski škof. Pogoj za vstop v Kristusovo Cerkev sta krst in vera v Jezusa (prim. Mr 16, 16), zato cerkve, ki so se v dobi reformacije ločile od katoliške Cerkve niso samo »heretične grupacije« in oropane Kristusove duhovnosti, »ampak verske skupnosti, ki ljudi duhovno hranijo in jih nosivci cerkvenih služb s krstom, raziskovanjem sv. pisma, oznanjevanjem božje besede, s skupno molitvijo, obhajanjem Gospodove večerje in z osebno gorečnostjo vzgajajo za Kristusa ter tako pomagajo najti pot k zveličanju».² Tudi v ločenih cerkvah se nahajajo prvine, ki spadajo k apostolstvu prave Kristusove Cerkve, zato tudi njihove razlage Petrovega prvenstva ne morejo biti samo zmotne!

Monarhičnemu vodenju Cerkve je sprva nasprotoval samo krščanski Vzhod, od 15. stoletja dalje pa tudi vse reformirane cerkve. Na Vzhodu je vladalo prepričanje, da je sporne verske in disciplinarne zadeve mogoče dokončno reševati samo zborna na vesoljnih cerkvenih zborih. Na prvem nicejskem (325) in prvem carigranskem (381) cerkvenem zboru Petrova služba praktično sploh ni prišla do izraza. Šele na koncilu v Efezu (431) je prišla, prek papeževega delegata Filipa, prvič do veljave zahteva Petrovega naslednika po vodenju Cerkve. Peter živi v svojem nasledniku dalje in po njem izvršuje učiteljsko in sodno oblast v Kristusovem imenu. Od tedaj naprej se je Cerkev šele začela sklicevati na Jezusovo obljubo Petru: »Ti si Peter — Skala in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev« (Mt 16, 18) in z njo utemeljevala papežev primat. Papeževe pravice so bile poslej tudi na Vzhodu znane in v določenem obsegu tudi priznane.

Drugo tisočletje je prineslo velike spremembe v pojmovanju Petrove službe. Po razkolu je bil Vzhod skoraj v celoti izključen iz prave Kristusove

¹ W. de Vries, *Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt*, Theologisch-praktische Quartalschrift 124 (1967) 31.

² Prim. J. Finkenzerler, *Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession*, Theologisch-praktische Quartalschrift 123 (1975) 326.

Cerkve, Zahod pa je naprej poglobljal nauk o papeževi vesoljni oblasti, ki so ga že v prejšnjem tisočletju razvijali papeži Damaz, Inocenc I., Bonifacij I. in predvsem Leon I. »Papež je nad Cerkvijo in zunaj nje. Cerkev so izvajali iz polnosti papeževe oblasti.«³ Nauku so bile naklonjene tudi tedanje politične okoliščine in Cerkev je imela velik vpliv na vse oblike javnega življenja. Nauk o papeževem prvenstvu je dosegel višek na I. vatikanskem koncilu (1870) z razglasitvijo dogme o papeževi nezmotljivosti.

Ker je vrednotenje papeževga prvenstva oprto predvsem na Matejevo poročilo 16, 17—19, ni čudno, če so ločene cerkve, da bi obranile svoj prav, ta odlomek drugače razlagale. Zgodovina eksegeze pozna izredno pestro paleto interpretacij tega programatičnega besedila, od trditve, da Matejevo besedilo sploh ni pristno, ampak poznejši dostavek (interpolacija) rimske Cerkve, do najbolj nevzdržnih in besedilu povsem nasprotnih razlag, češ, da Jezus sploh ni mislil na Petra, ampak nase ali kvečjemu na Petrovo vero, ko mu je rekel: »Ti si Peter...« »Za sproščeno gledanje na papeško prvenstvo in za razpuščanje vsega krčevitega v tem gledanju, precej pomaga tudi kritika, po kateri katoličani vse preveč zlahka utemeljujemo primat iz sv. pisma. Razmislek o njej bo gotovo dobro zdravilo proti triumfalizmu v tej točki in bo storil, da bomo bolj pravični do nekatoličanov in razumnejši za njihove drže.«⁴

Ker se tudi v nekatoliških razlagah Jezusove napovedi Petrovega prvenstva nahajajo drobci resnice in ker Cerkev sama po II. vatikanskem koncilu drugače vrednoti papežovo vlogo pri vodenju Cerkve (prim. KC, čl. 8), hočem v razpravi pokazati, kako zelo se je s tem približala resnični Jezusovi volji, izraženi Petru pri Cezareji Filipovi.

SINOPTIČNA POROČILA O DOGODKU PRED CEZAREJO FILIPOVO

Prvi pogoj pravilne in dobre eksegeze je natančno poznanje navdihnjenega besedila. Vsa resnica je v besedilu in razlaga, ki je v opreki z besedilom, ne velja nič. Zato od razprave ne bo imel nič, kdor jo bo prebral po diagonalni, ampak si mora vzeti čas in se vživeti v navdihnjeno besedilo.⁵

O Petrovi veroizpovedi, ki je bila povod za Jezusovo napoved Petrovega prvenstva, poročajo vsi sinoptiki (Mt 16, 13—24; Mr 8, 27—33; Lk 9, 18—22). O podobni Petrovi izjavi poroča tudi Janez (6, 68, 69), vendar v drugačnih okoliščinah kot sinoptiki. S Petrovo veroizpovedjo vsi tesno povezujejo Jezusovo prvo napoved trpljenja tako, da dobi poročilo Cezareje Filipove tri enote:

I. Bilanca Jezusove dejavnosti in Petrova veroizpoved. O tem poročajo vsi sinoptiki (Mt 16, 13—16; Mr 8, 27—29; Lk 9, 18—20; prim. še Jan 6, 68. 69).

II. Jezus obljubi Petru najvišjo oblast. O tem poroča samo Mt 16, 17—19.

³ V. Truhlar, Katolicizem v poglobitvenem procesu, Mohorjeva družba 1971, str. 60.

⁴ V. Truhlar, n. d., 70.

⁵ Sklicujem se na nasvet X. Léon-Dufourja v uvodu k temeljitim študijam sinoptičnih evangelijev *Études d'Évangile*, Paris 1963, 12.

III. Jezus prepove učencem, da bi ga razglašali in prvič napove svoje trpljenje, o čemer spet poročajo v si sinoptiki (Mt 16, 2—23; Mr 8, 30—33; Lk 9, 21, 22).⁶

Bilanca Jezusove dejavnosti in Petrova veroizpoved

Mt 16, 13—16

¹³Ko pa je Jezus prišel v kraje Cezareje Filipove, je svoje učence spraševal: »Kaj pravijo ljudje, kdo je Sin človekov?« ¹⁴Odgovorili so: »Nekateri: da je Janez Krstnik, drugi: da je Elija, zopet drugi: da Jeremija ali kdo izmed prerokov.« ¹⁵Reče jim: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« ¹⁶Spregovoril je Simon Peter in rekel: »Ti si Kristus, Sin živega Boga.« (Jan 6, 68. 69).

Mr 8, 27—29

²⁷In Jezus je s svojimi učenci šel v vasi Cezareje Filipove. Po poti je svoje učence spraševal: »Kaj pravijo ljudje, kdo sem jaz?« ²⁸In odgovorili so mu: »Janez Krstnik, drugi pravijo: Elija, zopet drugi: kdo izmed prerokov.« ²⁹Nato jih je vprašal: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« Spregovoril je Simon Peter in mu rekel: »Ti si Kristus.«

Lk 9, 18—20

¹⁸Ko je bil nekoč v molitvi na samem, so bili z njim učenci in povprašal jih je: »Kdo, pravijo množice, da sem?«

¹⁹Oni so odgovorili: »Janez Krstnik; drugi: Elija; drugi pa, da je vstal kateri izmed starih prerokov.« Rekel jim je: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« ²⁰Spregovoril je Peter in rekel:

»Božji Maziljenec.«

Jezus obljubi Petru najvišjo oblast

Mt 16, 17—19

¹⁷Jezus mu je odgovoril: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, zakaj meso in kri ti nista tega razodela, ampak moj Oče, ki je v nebesih.« ¹⁸Pa tudi jaz tebi povem: Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo Cerkv in peklenska vrata je ne bodo premagala. ¹⁹Dal ti bom ključne nebeškega kraljestva, in kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.« (Jan 20, 22. 23).

Jezus prepove učencem, da bi ga razglašali in prvič napove svoje trpljenje

Mt 16, 20—23

²⁰Tedaj je svojim učencem naročil, naj nikomur ne pravijo, da je on Kristus.

²¹Od tedaj je začel Jezus razodevati svojim učencem, da mora iti v Jeruzalem in od starešin in velikih duhovnikov in pismoukov veliko trpeti, da mora biti umorjen

in tretji dan od mrtvih vstati.

²²Peter pa ga je vzel v stran in mu začel braniti: »Nikar, Gospod, to se ti ne sme zgoditi!« ²³On pa se je obrnil in Petru rekel: »Pojdi od mene, satan! V spotiko si mi, ker ne misliš na to, kar je božje, marveč na to, kar je človeško«.

Mr 8, 30—33

³⁰Tedaj jim je ostro naročil, naj o njem z nikomer ne govorijo.

³¹In začel jih je učiti,

da mora Sin človekov veliko trpeti, biti zavržen od starešin, velikih duhovnikov in pismoukov, biti umorjen in po treh dneh vstati, ³²in o teh stvareh je očitno govoril. ³³Tedaj ga je Peter vzel v stran in mu začel braniti.

On se je pa obrnil, pogledal po učencih in Petra posvaril: »Pojdi od mene, satan, ker ne misliš na to, kar je božje, ampak kar je človeško«.

Lk 9, 21. 22

²¹On pa jim je strogo prepovedal to komu praviti.

²²In je povedal:

»Sin človekov mora veliko trpeti in biti zavržen po starešinah, velikih duhovnikih in pismoukih in biti umorjen in tretji dan vstati«.

Petrovo veroizpoved imamo navadno za vrhunski in hkrati prelomni dogodek v Jezusovem javnem delovanju. Jezus je že dlje javno deloval in bil zaradi nauka in čudežev znan po vsej deželi. Glas o njem se je širil tudi po sosednji Siriji (Mt 4, 24), v poganskem Deseteromestju onkraj Jordana (Mt 4, 25) in iz okolice Tira in Sidona so prihajale velike množice (Mr 3, 8) in se ga hotele dotikati, ker je od njega izhajala moč, ki je vse ozdravljala (Lk 6, 19), vendar nihče ni vedel dobro, kdo je. Jezus dotlej ni nikdar naravnost govoril o sebi. Niti apostolom se ni jasno razodeval, čeprav jih je na samem natančneje poučeval kot množice (prim. Mr 4, 10; Mt 13, 36; Lk 8, 10). Tako se je v bližini Cezareje Filipove prvič zgodilo, da je učence vpraševal o sebi in v odgovoru na Petrovo izpoved dovolj jasno povedal, da je res Mesija.

Jezusova setev je obrodila sad. Jezus ni maral vere v apostolih izsiliti, ampak je potrpežljivo čakal, da je v njih sama dozorela do tiste razsežnosti, da je bila sposobna v njem prepoznati Boga. Samo vera, ki se istoveti s celovitostjo človeške biti, je neuničljiva. S takšno vero so bili apostoli sposobni spremeniti svet. Zato je Petrova veroizpoved, ki je obe-

nem veroizpoved vseh dvanajstih, višek Jezusovega javnega delovanja. Jezusov namen je bil dosežen. Vera, ki jo je prinesel na svet, je zaživela. Želja, naj bi ljudje pripadali Bogu v »duhu in resnici« (prim. Jan 4, 23), je v apostolih postala stvarnost, kdaj jo bodo uresničile množice, pa Jezus prepušča času. Luč je tu, zato ni dvoma, da je apostoli ne bodo ponesli v svet.

Višek pa je tudi obrat v Jezusovem delovanju.

Čimbolj je rasel Jezusov ugled, tembolj se je stopnjevalo sovraštvo proti njemu. Zaradi nevere množic in zgolj posvénega pojmovanja njegovega poslanstva se je vedno bolj poglobljajal prepad med njim in ljudstvom, posebno med njim in narodnimi voditelji. Po Cezareji Filipovi se je Jezus odtegoval množicam in se posvečal predvsem učencem. Na obzorju so se že kazali znaki križa. Prišel je čas, da učencem razodene vso skrivnost svoje osebe in svojega poslanstva. Jezus jih ne vprašuje, kaj pravijo ljudje o njem zato, ker sam tega ne bi vedel, ampak da se jim bo ob odgovorih razodel. Jezus ni samo »mogočen v besedi in dejanju« (prim. Lk 24, 19), ampak tudi ponižni in trpeči božji služabnik — Ebed Jahve. Jezus sploh ni Mesija, kakršnega je v zmoti pričakoval pretežni del judovskega ljudstva, posebno vodilni sloj, ampak rešitelj ljudi iz duhovne sužnosti (prim. Mt 1, 21; Lk 1, 77). Iz nje pa jih bo rešil samo tako, da bo sam postal spravna daritev. Učencem je prvič spregovoril o svojem trpljenju in smrti, ki bo imela tudi zanje določene posledice. Začela se je pot h križu.

Nekatoliški razlagavci (E. Lohmeyer, O. Cullmann, P. Bonnard) v zadnjem času močno naglašajo prav ta vidik Petrove veroizpovedi. Sklicujejo se na dejstvo, da je Jezus takoj za Petrovo izpovedjo napovedal svoje trpljenje in spomnil učence na posledice, ki jih bo imela zanje njegova smrt (prim. Mt 16, 24—28; Mr 8, 34—38; Lk 9, 23—26). Ko stavijo naglas na Jezusovo napoved trpljenja, zmanjšujejo pomen Jezusove obljube Petrovega prvenstva in pravijo, da je samo v kontekstu napovedi trpljenja mogoče pravilno razumeti Petrovo veroizpoved. Jezusova obljuba Petru ostaja še naprej v središču Matejevega evangelija, vendar dobiva drugačen pomen. Ona ni nadvse pomembna programatična izjava, ampak samo del obsežne pripovedne enote, ki se razteza v Matejevem evangeliju od 13, 53 do 17, 27. Ta enota obsega Jezusov nauk učencem in doseže višek v 18. poglavju. Skupna vsebina obsežne poučne enote, vključno z 18. poglavjem, se zlije v podobo trpečega Učenika, kateremu bodo podobni, čeprav ne enaki v trpljenju, tudi učenci. Trpljenje jih bo naredilo krotke in zato bodo znali drug drugemu iz srca odpuščati. Ker bodo sledili trpečemu Odrešeniku in ne zmagovalnemu Mesiju, bodo sposobni sprejemati medse »male« in si bratovsko med seboj odpuščati.⁷

LITERARNA KRITIKA MATEJEVE PRIPOVEDI

Čeprav so vsi sinoptiki zabeležili Petrovo veroizpoved, vendar tega niso storili enako. V I. in III. enoti se domala ujemajo, II. enoto, kjer

Jezus obljublja Petru prvenstvo, ima samo Matej. Ker je bistvo problematike prav v tej enoti, se hočem zadržati pri Matejevi pripovedi.

Matejeva pripoved je svojevrstna umetnina. Sestavljena je iz treh, stilistično različnih delov. I. in III. del sta v prozi, II. del pa v vezani besedi. Ob tem je najbolj vznemirljivo vprašanje, ki v mnogih poraja sum v prisotnost Matejevega besedila, kako to, da najstarejši, Markov evangelij in od njega odvisni Lukov evangelij, nič ne poročata o Jezusovi obljubi Petrovega prvenstva in zakaj je prav to v Matejevem evangeliju izraženo v vezani besedi? Dokler je prevladovalo mnenje, da je Markov evangelij ves vsebovan v Matejevem ali kakor je učil sv. Avguštin, »da je Marko okrajšan Matej« (pedissequus et breviator Matthaei), se o avtentičnosti Matejevega poročila nihče ni spraševal. Marko pač to opušča, kakor opušča druge pomembne stvari iz Matejevega evangelija, na primer Jezusov govor na gori (Mt 5—7), sedemkratno gorje farizejem v 23. poglavju itd. Ko pa je prodrlo spoznanje, da je Markov evangelij najstarejši in da so razčlenjene pripovedi prej komentarji prvih krščanskih skupnosti Jezusovih besedi kot pa pristne Jezusove besede, se sedaj s Hans Küngom mnogi sprašujejo, »če je Jezusova obljuba Petru v Mt 16, 17—19 v celoti res Jezusova beseda ali pa položena v Jezusova usta po praobčini, ki je hotela Petrovo mesto v lastni sredi pozakoniti?«⁸

V sinoptičnih poročilih je res viden neki razvoj pripovedi. Najlepši zgled je Petrova izpoved sama:

pri Marku se glasi: »Ti si Kristus«⁹;

Luka jo delno razširja: »Ti si božji Maziljenec«;

enako tudi Janez: »Ti si Kristus, božji Sin«;

najbolj polno obliko ima

Matej: »Ti si Kristus, Sin živega Boga«.

Ker veljajo v smislu temeljnega načela literarne kritike za izvirne tiste oblike, ki so kratke in teže razumljive, za drugotne pa daljše in bolj razumljive, dajejo mnogi Markovemu poročilu prednost pred Matejevim. Marko naj bi zapisal tako, kot se je v resnici zgodilo, brez Jezusovega odgovora Petru in brez obljube prvenstva; Matej pa je vse to dodal zato, ker je zapisal tisto razširjeno poročilo, ki je krožilo med cerkvami druge krščanske generacije. Potemtakem Mt 16, 17—19 ne spada k izvirnemu začetnemu izročilu, ampak je poznejša stvaritev krščanske srenje ali morda Mateja samega.

Racionalistična kritika pred I. svetovno vojno je bila še bolj radikalna. Mt 16, 17—19 niso pristne Jezusove besede, ampak dostavek (interpolacije) rimske Cerkve, ki je nastala najbrž že v začetku II. stoletja (A. von Harnack) ali vsaj proti koncu II. stoletja (Schnitzer) z namenom, da bi zagotovila božjo avtoriteto rimskega škofa.

Ugovorov ne smemo omalovaževati, ampak trezno presoditi. Najlaže je ovreči zadnjega. Danes je tekstna kritika novozaveznega besedila mnogo

⁸ Navaja V. Truhlar, n. d., 71.

⁹ Rokopisi S L syrhier dodajajo tudi pri Marku »Sin božji«; W syrpeš pa celo »Sin živega Boga«, kar je očitna harmonizacija z Mt 16, 16; prim. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 163, op. 1.

bolj razvita, kot je bila pred 50 leti. Poznamo nove rokopise in papiruse¹⁰ med katerimi je nekaj takih, ki segajo v II. stoletje po Kr., toda vsi imajo natančno isto obliko Mt 16, 17—19, kot se nahaja v sodobnih kritičnih izdajah novozaveznega besedila.¹¹ Tekstno pristnost potrjuje tudi dvojni fragment apokrifnega evangelija Ebionitov, ki je ohranjen v homilijah papeža Klemen Rimskega in nudi pričevanje iz dobe okrog leta 100 po Kr.

Nauk o poznejši interpolaciji Mt 16, 17—19 uspešno zavrača pozitivna veda, tekstna kritika, ki nič ne predpostavlja, ampak natančno proučuje, ne samo besede, ampak celo črke grških rokopisov in najstarejših prevodov in tako ugotavlja obliko izvirnega besedila evangelijev.

Pristnost Mt 16, 17—19 potrjuje tudi zgradba in tipični semitski, palestinsko-aramejski slog pripovedi.

Zgradba Mt 16, 17—19

Odlomek je sestavljen v vezani besedi, torej je pesem z značilnim dvo-naglasnim ritmom, v katerem je ohranjenih več Jezusovih besedi. Pesem je sestavljena iz treh kitic, od katerih ima vsaka po tri vrstice. Prva vrstica izraža osnovno misel, ki jo druga in tretja vrstica v antitetičnem paralelizmu ponovita in poglobita, na primer: »Jezus mu je odgovoril:

'Blagor ti, Simon, Jonov sin, (téma: blagrovanje)

zakaj meso in kri

ti nista tega razodela,

ampak moj Oče,

ki je v nebesih'

(utemeljitev blagrovanja)

Prva in tretja kitica se enako končata: »v nebesih«. S to 'inkluzijo' je odlomek 'zaprt' miselna enota. To pa je tipična semitska, posebno še judovska govorica (prim. Mt 5, 3.10).

Ritmično oblikovana in v kiticah izražena pripoved je morala nastati v Palestini. Vprašujemo se samo, ali jo je tako izrekel Jezus ali pa je Jezusove besede ritmično oblikovala prva Cerkev? Ker je v evangelijih ohranjenih več Jezusovih besedi v ritmični obliki, zlasti tiste, ki imajo programatični značaj, na primer blagri (Mt 5, 3—10), ki izražajo temeljna načela novozaveznega božjega kraljestva ali očenaš (Mt 6, 9—13), ki velja za vzor molitvi državljanov božjega kraljestva, najbrž ne pretiravamo, če trdimo, da je Jezus tudi Petru izrekel blagrovanje v vezani besedi. Tudi Jezusove besede Petru imajo programatični značaj. Postavlja ga za skalo božjemu kraljestvu na zemlji, Cerkvi.¹²

Nam zahodnjakom se zdi neverjetno, da bi Jezus govoril v vezani besedi. Toda Jezus ni bil zahodnjak, ampak semit in se je v vsem približal ljudem svoje dobe. Vzhodnjak rad govori v vezani besedi, posebno v slovesnih prilikah. Za božič (1975) je avstrijska televizija prikazala delovanje avstrijskega misijonarja med Indijci. Vse je poskusil, vendar ni uspel. Nato

¹⁰ Prim. K. Aland, Die griechischen Handschriften des N. T., Ergänzungen zur Kurzgefassten Liste, objavljeno v: Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde I, Berlin 1969, kjer pravi, da je od l. 1963 do 1969 narastel seznam novozaveznih tekstnih prič za 293 primerov.

¹¹ Dobra kritična izdaja novozaveznega besedila The Greek New Testament², Stuttgart 1968 ne navaja nobene inačice Mt 16, 18.

¹² Prim. P. Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Innsbruck—Wien—München 1963, 521. 522.

je bolj prisluhnil indijski duši in spoznal, da Indijec o Bogu, o religioznih in duhovnih stvareh nikdar ne govori tako, kot se pogovarja v vsakdanjem življenju, ampak vedno svečano, v ritmični in vezani besedi. Samo takšno govorjenje pristaja Bogu, zato molitev navadno izražajo s pesmijo in poduhovljenimi plesi. Poskusil je tudi on. Evangelije je preli v pesem in ljudje so prisluhnili. Oddaja je pokazala, kako je dogodek ob Jakobovem studencu (Jan 4, 1—42) preli v pesem in so ga verniki s pesmijo in plesi podoživljali v cerkvi. Šele ko je beseda o Bogu dobila pesniško obliko, je padla na rodovitna tla.

Kakor Indijci, tako so tudi Judje s pesmijo slavili Boga. Tudi pripovedni deli so bili pozneje pesniško oblikovani, ker so se jih ljudje, ki povečini niso znali brati, laže zapomnili kot v nevezani besedi, zato se mi zdi domneva p. Pavla Gaechterja, ki jo omenja v uvodu k svojemu komentarju Matejevega evangelija, da se je Jezus sam najbrž večkrat pesniško izražal, verjetna, in da niso pesniško oblikovane evangeljske pripovedi vedno stvaritev prvih krščanskih srenj ali celo evangelistov samih.

Tudi jezik in slog spričujeta, da je Mt 16, 17—19 moral nastati na palestinskih tleh. Domala vsaka beseda v tem odlomku je znana iz starozaveznega ali takratnega judovskega izražanja, na primer: povišati stvar — skala (aram. kefa) v lastno ime Peter, je bilo značilno poimenovanje ljudi že v stari zavezi: kneginja — Sara, golob — Jona itd., zidati stavbo na skalo (prim. Mt 7, 24. 25), zidati Cerkev za »oblikovati, ustanoviti versko skupnost (qahal), »meso in kri« za oznako človeškega nasproti božjemu je tipični rabinski izraz, peklenska vrata, kar pomeni »vrata podzemlja« srečamo pri Iz 38, 10; Ps 9, 14 in v qumranski literaturi 1 Q VI 24; simbolika ključev je znana iz stare zaveze (prim. Iz 22, 20—22) ter izraza »vezati« in »razvezati«, običajna v takratni rabinski kazuistiki, skratka, v odlomku ni prav nič specifično grškega ali latinskega, zato ni mogel nastati v Rimu, ampak na Vzhodu.¹³ Še bolj čudno pa bi bilo, da bi odlomek sestavil semit in tako žrtvoval Jeruzalem za Rim!

Integriteta Matejevega besedila

Ker ni mogoče več spodbijati pristnosti Matejevega besedila, imajo tudi radikalni kritiki Jezusove besede za pristne, vendar mislijo, da Jezus ni obljubil Petru prvenstva pri Cezareji Filipovi, ker se obljuba prvenstva miselno ne sklada z okoliščinami Cezareje Filipove, ampak nekaj pozneje, najbolj verjetno med trpljenjem (O. Cullmann), če ne celo po vstajenju, ko se je posebej prikazal Petru (prim. Lk 24, 33; 1 Kor 15, 5).¹⁴ V 19. vrstici se podobe res tako hitro vrstijo, da je malo verjetno, če je Jezus vse to povedal v eni sapi. Poleg tega se podobe: skala — ključ — vezati in razvezati tako slabo nanašajo druga na drugo, da je sedanja oblika prej strnitev različnih Jezusovih izjav v enoto kot zapis enega samega govora. Razlagavci razpravljajo o celovitosti ali integriteti Mt 16, 17—19.

Oscar Cullmann misli, da bi utegnile biti okoliščine, ki jih omenja Lk 22, 31—34, kjer Jezus naroča Petru, naj brate potrdi v veri, naravni zgo-

¹³ Več o tem glej P. Gaechter, n. d., 522.

¹⁴ Mišljenje nekaterih razlagavcev omenja J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1968, 188.

dovinski kontekst za Mt 16, 17—19. Neposredna bližina Jezusove smrti, posebno pa dejstvo, da je Jezus med zadnjo večerjo res govoril o svoji smrti, omogoča pravilno razumevanje Jezusovih besedi o ustanovitvi Cerkve.¹⁵ Najbolj presenetljivo pa je, da se Jezusova obljuba Petru »kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih,« skoraj dobesečno ponovi v 18, 18, le s to razliko, da Jezus prvič obljublja samo Petru pravico zavezovati in razvezovati, drugič pa vsem dvanajsterim. Malo je verjetno, da bi Jezus dvakrat isto govoril. Še manj je verjetno, da bi Jezus najprej samo Petru obljubil pravico zavezovati in razvezovati in pozneje isto obljubil vsem dvanajsterim. V tem primeru bi bile besede, ki jih je prej govoril Petru, pozneje precej razvrednotene. Petrova prednost bi bila izenačena s pravicami dvanajsterih, zato je bolj verjetno, da je Jezus te besede naslovil vsem hkrati in ob isti priložnosti, ki pa ni identična z okoliščinami Cezareje Filipove; izročilo pa je pozneje besede, ki so bile namenjene vsem dvanajsterim, posebej naobrnilo na Petra. V prepričanju, da je Jezus obljubil pravico zavezovati in razvezovati v najbolj polnem pomenu Petru, je izročilo spremenilo Jezusovo obljubo iz množinske oblike (Mt 18, 18) v edninsko (Mt 16, 19c) in jo v tej obliki navezalo na vrstico 18. Povezava je bila mogoča tudi zato, ker je bil v Mt 18, 18 isti ritem kakor v Mt 16, 19. V tem povezovanju se jasno kaže prepričanje prve Cerkve, da ima Peter vodilno vlogo v Cerkvi, kakor tudi prepričanje, da je Jezus obljubil pravico zavezovati in razvezovati dvanajsterim.¹⁶

Zakaj Jezusova obljuba Petrovega prvenstva manjka v Markovem in od njega odvisnem Lukovem evangeliju?

Popolnoma nevzdržna in naravnost zlobna je trditev, pravi Adolf Schlatter, da Mt 16, 17—19 ni pristna Jezusova beseda, ampak Matejeva stvaritev ali povzetek nekega, doslej še neznanega drugotnega izročila. O kakšnem drugotnem viru v Matejevem besedilu ni nobene sledi. Izrekov tudi ni mogoče izdvojiti iz sedanjega sestava, če nočemo pripovedi uničiti. Vse je tako spretno spojeno v celoto, da je kot iz cela zlito. Na Petrove besede »Ti si Kristus« se tesno vežejo Jezusove besede »Ti si Peter«. Jezusova izjava je stilistično oblikovana po Petrovi, kar pomeni, da se ne nanaša na kar koli, ampak samo na Petrovo veroizpoved. Matej ni samovoljno oblikoval Jezusovih besedi. Takšno mnenje nima nobene opore v besedilu. Imena Peter za poimenovanje Simona si ni izmislil Matej in to ime ni imelo nikdar drugačnega pomena, kot ga ima v Mt 16, 18. Tudi o oblasti, ki jo bodo imeli učenci, je Jezus govoril večkrat, najbolj nazorno v nagovoru, preden jih je poslal v misijonsko prakso. Jezusov nagovor učencem v Mt 10, 13—15 je otipljiva vzporednica Mt 16, 19 in vendar tam ne gre za nikakršno Matejevo stvaritev.¹⁷ Zato se je treba prej vprašati, zakaj Marko ne omenja Jezusove obljube Petrovega prvenstva, kot pa, če je Matejev zapis Jezusove napovedi avtentičen.

¹⁵ Navaia P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 242.

¹⁶ Prim. P. Gaechter, n. d., 534. 535.

¹⁷ A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1963, 514.

Jezusov razgovor z apostoli sta Marko in Luka okrnjeno zapisala. Težko razumemo, da Jezus ne bi na odgovore učencev nič dejal. Še bolj nenaravno pa je, če je na Petrov pravičen odgovor molčal oziroma mu samo strogo zapretil, naj o njem z nikomer ne govori. Če je vse res tako potekalo, kot poroča Marko (in od njega odvisni Luka), potem ni dvoma, da je Jezus takrat bolj mislil na svoje trpljenje kot na ustanovitev Cerkve. Jezusu se je nudila priložnost, da ob Petrovi izjavi: »Ti si Mesija« razodene polni pomen Mesijeve osebe. Mesija ne bo samo zmagoslavni kralj, ampak prej trpeči božji služabnik. Trpljenje je tista stran Mesijeve osebe, na katero do takrat še ni nihče mislil in vendar je trpljenje integralni del Mesijeve osebe. Marko je s tem, da ne omenja Jezusove obljube Petrovega prvenstva, bolj približal Petrovo veroizpoved napovedi Jezusovega trpljenja. Marko je bolj zazrt v dejanske zgodovinske okoliščine in zato ne razgrne Petrove izpovedi v celovitem pomenu, čeprav dobro ve, kaj pomeni beseda Mesija v povelikonočnem času. Takrat ni bilo več nevarnosti, da bi kdo besedo razumel v političnem pomenu. Jezus je z vstajenjem pokazal pravo fiziognomijo božjega Maziljenca. Jezus ni politični, ampak duhovni Mesija. Medtem ko je Matejeva oblika Petrove izpovedi odsev povelikonočne vere, izraža Markova predvelikonočno miselnost. Matej gleda s povelikonočnega stališča nazaj v preteklost, Marko pa iz dejanskih okoliščin meri v prihodnost. Matej daje Petrovi izjavi nadčasovno razsežnost, Marko pa konkretno zgodovinsko, vendar ni med njima nikakršnega miselnega nasprotja.¹⁸ Marko ne omenja Petrovega prvenstva zato, ker se ni zanimal za organizacijo vidne Cerkve, ampak za Jezusovo osebo in njegovo poslanstvo.¹⁹ Če hočemo obnoviti stvarni potek dogodkov pred Cezarejo Filipovo, potem je Markovo poročilo v sedanji obliki torzo²⁰, ker ne vsebuje Jezusovega odgovora na zastavljena vprašanja učencem, kakor ga vsebuje Matejevo; če pa upoštevamo njuno teološko gledanje, pa v razlikah ni nasprotja. Evangeliji pa so prej teologija kot protokoli.

BOŽJA BESEDA V ČLOVEŠKI PREOBLEKI

Božja beseda je tako namenjena nam, kot je bila namenjena tistim, katerim je bila prvič izgovorjena. V njej moramo odkriti življenjsko moč. To storimo z razlago, ki božjo besedo posedanji in aktualizira. Kako, naj pokaže razlaga.

I. Bilanca Jezusove dejavnosti in Petrova veroizpoved

- v. 13 **Ko pa je Jezus prišel v kraje Cezareje Filipove, je svoje učence spraševal: »Kaj pravijo ljudje, kdo je Sin človekov?«**

Kraj dogajanja sinoptiki ne navajajo enako. Najbolj nedoločeno se izraža Luka. On sploh ne pove, kje se je to zgodilo, ampak začenja poročilo: »Nekoč, ko je bil Jezus v molitvi na samem« (9, 18). Ker pravi, da je Jezus molil, na poseben način poudari pomembnost Petrove veroizpovedi.

¹⁸ Prim. R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus I.* del, Düsseldorf 1966, 209 sl.

¹⁹ M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*,³ Paris 1927, 216.

²⁰ A. Oepke, navaja P. Gaechter, n. d., 523, op. 18.

Luka vedno omenja pred ključnimi dogodki Jezusovega življenja Jezusovo molitev, na primer: pri krstu (3, 21), po ozdravljenju gobavca (5, 16), pred izborom apostolov (6, 12), pred spremenjenjem na gori (9, 28), preden je učence naučil moliti očenaš (11, 1) itd. Samo iz Matejevega in Markovega soglasja zremo, da se je to zgodilo v bližini **Cezareje Filipove**, ne v mestu ali v neposredni bližini, ampak »ko je Jezus šel v vasi Cezareje Filipove« (Mr 8, 27).

Cezareja Filipova leži na skrajnem severnem delu Palestine, na geografski višini mesta Tir, približno 40 km zračne črte severno od Genezareškega jezera. Sprva je bilo to majhno naselje na pobočju južnega podaljška gore Hermon. Naselje je bilo znano po starem svetišču, posvečenem bogu Panu. Po njem se je okolica imenovala Paneas, to je današnji Banijas. Cesar Avgust Veliki je dal Panejo Herodu Velikemu, ki je postavil cesarju na čast tempelj na skalnati pečini. Pod njo je bila velika zijalka, iz katere je vrel eden od treh Jordanovih izvirov. Po ljudskem verovanju je bila zijalka povezana z jezerom Phiale in po tem podzemeljskem rovu se je lahko prišlo iz dežele poganov v Sveto deželo.²¹ Nekoč so mislili (npr. Immisch), da so prav te okoliščine: skalnata pečina, tempelj, zijalka, ki naj predstavlja podzemlje, navdihnile Jezusova, da je Petru dejal: »Ti si skala...«, vendar to ne more biti res, ker Jezus sploh ni prišel v mesto (prim. Mt 16, 13; Mr 8, 27), ampak v vasi Cezareje Filipove.²² Cezareja je bila takrat mesto. Leta 3 ali 2 pred Kristusom je četrti oblastnik (tetrarh) Filip naselje povečal v mesto in ga izbral za svojo prestolnico.

Jezus se je najbrž namerno umaknil na skrajni sever Palestine in tam učence vprašal, kaj menijo o njem. Tu je učencem lažje razodel svoje mesijanstvo, ker so tod živeli pretežno pogani, kot bi ga v nacionalistični Judeji ali Galileji, kjer bi Judje Jezusovo razodetje razumeli preveč politično. Zato ima Cezareja Filipova ne le krajevni, ampak tudi teološki pomen.

Jezus učencev pravzaprav ni vpraševal, naj mu povedo, kaj mislijo ljudje o njem, ker glagol »vprašati« (ερωτάω) v Matejevem izrazoslovju ne pomeni »vpraševati po nečem, kar sam ne veš«, ampak vpraševati ali bolj razpravljati o Jezusovi osebi. Matej hoče reči, da Jezus učencev ni vpraševal zato, ker sam ne bi vedel, kaj ljudje mislijo o njem, ampak da jim bo na podlagi odgovorov razodel skrivnost svoje osebe. Jezus je hotel z vprašanjem učence osvestiti, kdo je. Jezus ne vprašuje zaradi sebe, ampak zaradi učencev, zato Jezusovo vprašanje ni najprej bilanca Jezusove dejavnosti, ampak priložnost, da se bo ob odgovorih učencem tako jasno razodel, da ga bodo zmožni oznaniti vsemu Izraelu in o njem prepričati ves svet.²³

Pri Marku in Luku Jezus vprašuje v 1. osebi: »Kaj pravijo ljudje, kdo sem?«; pri Mateju pa v 3. osebi: »Kdo je Sin človekov?«. Mnogi so mislili, da je to Matejeva predelava Jezusovega vprašanja in v tem videli dokaz, da je Matejevo poročilo poznejša predelava dogodka samega. Matej je zato predružil Jezusovo vprašanje, da je krepkeje naglasil nasprotje med Sinom človekovim v v. 16 in Sinom božjim v v. 17. Kdor tako misli, po-

²¹ Navaja A. Schlatter, n. d., 503.

²² Prim. M.-J. Lagrange, n. d., 322.

²³ Prim. P. Bonnard, n. d., 243.

zablja, da Jezus v sinoptičnih evangelijih sebe stalno označuje s Sin človekov, zato ima Matejeva oblika Jezusovega vprašanja natančno isti pomen kot Markovo in Lukovo. Jezus vprašuje o sebi.

v. 14 Odgovorili so: »Nekateri, da je Janez Krstnik, drugi: da Elija, zopet drugi, da Jeremija ali kdo izmed prerokov«.

Odgovori učencev so zelo podobni Herodovemu mnenju (prim. Mr 6, 14—16; Mt 14, 1; Lk 9, 7—9). Najrazličnejšim mnenjem je skupno to, da je Jezus neka izjemna oseba. Ljudje so na splošno mislili, da bi utegnil biti božji poslanec, ki naj ljudi spomni, da Bog je in da je očitno posegal v zgodovino izvoljenega ljudstva. Takrat so ljudje spet zavzeto pričakovali božji poseg v zgodovino. Bog se bo razodel, da bo ljudstvo sodil in zveličal. V paleti mnenj razberemo, da je šlo za nekaj izjemnega.

Matej navaja tri vrste odgovorov. Najbolj nesmiselno je bilo mnenje, da je Jezus Janez Krstnik, za katerega so mislili, da je, ali vstal od mrtvih ali sploh ni bil zares mrtev (prim. Nero redivivus). Mnenje je nesmiselno zato, ker je Jezus prej nastopil v javnosti, kot so vrgli Janeza v ječo. To je bilo mišljenje ljudi, ki so bili tako ali drugače odvisni od Herodovega dvora.

V smislu Malahijeve prerokbe 3, 23 so Judje pričakovali ponovni Elijev prihod na svet pred Mesijevim razodetjem, čeprav nikomur ni bilo jasno, kako se bo to zgodilo. Najbolj nesmiselno je bilo verovati, da se bo Elija, prerok 8. stoletja pred Kristusom, ponovno rodil. To mnenje je ovrgel Jezus in dejal, da je Elija pravzaprav Janez Krstnik (prim. Mt 11, 10; Lk 7, 27).

Končno samo Matej omenja, da je ljudstvo Jezusa enačilo tudi z Jeremijem. Zakaj ravno z njim? Ali je zmotno mislilo, da bo tudi Jeremija spet prišel na svet pred Mesijevim prihodom in bo ljudstvo poklical k spreobrnjenju, kot je to storil pred razdejanjem Jeruzalema (586), ne vemo. Povod za takšno mišljenje bi utegnilo biti poročilo druge knjige Makabejcev (prim. 2 Mkb 2, 1—8; 15, 13—16), da je Jeremija skril skrinjo zaveze v neznano goro, kjer bo ostala, »dokler Bog ne zbere zopet ljudstva in izkaže usmiljenja« (2 Mkb 2, 7). Ljudstvo je najbrž Jezusa enačilo z Jeremijem zato, ker ga je takrat imelo za največjega preroka. To spričuje tudi judovska zvrstitev starozaveznih knjig, ki postavlja Jeremija na prvo mesto med preroki, takoj za zgodovinskimi knjigami stare zaveze. Sicer pa edino Matej izrecno omenja Jeremija že enkrat poprej (2, 17).

v. 15 Reče jim: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?«

Evangelisti nič ne poročajo, kako so odgovori učencev Jezusa zadovoljili. S tem najbrž hočejo reči: ljudstvo je vedelo, da je Jezus božji poslanec, vendar ni prepoznalo pomena njegovega poslanstva. Zato Jezus vprašuje dalje. Sedaj se obrača naravnost k njim. V smislu izvirnika je Jezus tako vprašal učence, da je nasprotje med mnenjem množic in mnenjem učencev močno umiljeno. Vprašanje se je nekako takole glasilo: »In vi, mar ne veste nič drugega povedati o meni?« Seveda glagola biti (εἶναι) v vprašanju »Kdo sem?« ne smemo razumeti v smislu klasične grščine ali v modernem pomenu, ampak v semitskem pomenu. Jezus ne vprašuje učencev o sebi, ampak o tem, kako so se mu notranje približali, koliko so zares njegovi in pripravljeni z njim iti do konca. Jezus ne pričakuje samo

umske deklaracije, ampak celovito pripadnost. Glagol biti pomeni v semitskem jezikovnem območju »pripadati komu«; pomeni to, kar je pozneje dejal apostol Pavel: »Vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 23).

Jezus vprašuje vse učence, ne samo Petra. Pred vse stavi izbiro, ali hočejo z njim ali ne. Vsak se mora sam osebno odločiti in pokazati, kakšen je njegov odnos do Jezusa in do Očeta, ki ga Jezus oznanja. Pokazati mora, ali mu res nedeljeno pripada ali ne. Vprašanje učencem je mnogo daljnosežnejše, kot je bilo vprašanje, kaj menijo ljudje o njem. Za pravilno razumevanje vrstice 18, kjer Jezus odgovarja Petru na zastavljeno vprašanje, ne smemo prezreti dejstva, da se Jezus obrača k vsem dvanajsterim.

v. 16 Spregovoril je Simon Peter in rekel: »Ti si Kristus, Sin živega Boga«.

Ker je Jezus vprašal vse, je Peter odgovoril v imenu vseh dvanajsterih. S Petrom so isto mislili in čutili vsi apostoli, čeprav je Jezus osebno pohvalil samo Petra. Da je Peter odgovoril v imenu vseh, je bolj pripisati njegovemu sangviničnemu značaju kot pa pravici, da zastopa dvanajstere. Evangelisti nič ne povedo, da bi bilo Petru do takrat kdaj naročeno, naj zastopa apostole, čeprav je imel v apostolskem zboru nekatere prednosti, ki mu jih je podelil Jezus. Vsekakor je bila njegova izjava pogumno dejanje, saj je izpovedal prepričanje, ki je bilo nasprotno javnemu mnenju. Množica ni imela Jezusa za duhovnega Mesija, o političnih namerah njegovega poslanstva pa si tudi ni bila na jasnem.

Petrova izpoved ni akademska definicija Jezusove biti, ampak izraz resnične privrženosti Jezusu. Najboljši komentar Petrove veroizpovedi je različica v Janezovem evangeliju: »Gospod, h komu pojdemo? Besede večnega življenja imaš in mi verujemo in vemo, da si ti Kristus, božji Sin« (Jan 6, 68. 69). Peter je Jezusu priznal prav to, kar je ljudstvo na njem odklanjalo. Jezus kot Mesija ne prihaja samo od Boga, ampak prihaja, da bo Izrael povrnil k Bogu. Posebno Lukova oblika »Ti si božji Maziljenec« močno dviga Petrovo izjavo v religiozno območje. Jezus je čisto nekaj drugega kot posvetni ali politični Mesija.

Katoliški razlagavci (P. Overney, M.-J. Lagrange, P. Gaechter) menijo, da je Peter s tem izpovedal dve resnici: Jezus je Mesija in Jezus je Sin božji; nekatoliški (O. Cullmann, P. Bonnard) pa trdijo, da je »Sin živega Boga« sinonim za »Ti si Mesija« in zato oba izraza pomenita isto: Jezus predstavlja Boga med ljudmi. Pravilno pojmovanje Petrove izjave je odvisno predvsem od izraza »Sin živega Boga«.

Izraz »živi Bog« je znan iz stare zaveze. Tako so v stari zavezi označevali Jahveja, kadar so naglašali njegovo prisotnost in delovanje v zgodovini. Jahve (Bog) posega v zgodovino zato, da ljudstvo sodi in rešuje. Ker deluje v dobro svojega ljudstva, so ga imenovali »živi Bog« (prim. 5 Mojz 5, 23; Iz 37, 4; Jer 5, 2 itd.) in obenem naglasili razliko med Jahvejem in maliki, ki imajo tudi oči, pa ne vidijo, ušesa, pa ne slišijo, usta, pa ne govore. Maliki so mrtvi bogovi, Jahve pa je zato, ker deluje, »živi Bog«. Ko pravi Peter, da je Jezus »Sin živega Boga«, dejansko izjavlja, »da je Bog obiskal svoje ljudstvo« (prim. Lk 7, 16), da ga bo rešil (prim. Mt 1, 21; Lk 1, 77). Matejev pristavek ni kristološki, ampak soteriološki. Ker bolj naglašja Jezusovo poslanstvo kot njegovo bit, dejansko z drugim izrazom

Matej ne pove nič več kot s prvim. V Petrovih ustih sta enakovredna izraza;²⁴ oba označujeta eshatološko naravo božjega poslanca, ki je prišel na svet »zaradi nas in zaradi našega zveličanja« (nicejsko-carigrajska veroizpoved).

Jezus pa je pravi Mesija samo zato, ker je božji Sin. Njegova bitna enakost z Očetom je omogočila, da se je razodel tako, kot se dejansko je. Njegov nastop je dejansko manifestacija božanstva, zato dostavek »Sin živega Boga« posredno razodeva tudi njegovo bit.

II. Jezus obljubi Petru najvišjo oblast

v. 17 Jezus mu je odgovoril: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, zakaj meso in kri ti nista tega razodela, ampak moj Oče, ki je v nebesih«.

Jezus odgovarja samo Simonu, čeprav drugih izrečno ne izključi. Ker je Jezus vprašal vse in ker je Peter odgovoril v imenu vseh, morajo biti v Jezusovem blagrovanju Petru nekako vključeni tudi drugi apostoli.

Jezus v evangelijskih Petra nikdar ne imenuje drugače kot Simon (edina izjema je Lk 22, 34) ali tako, da imenu pristavi še ime njegovega očeta, torej »Simon, Janezov sin« (prim. Jan 1, 42; 21, 15). Namesto Jona se pri Janezu obakrat imenuje Simonov oče »Janez«. Nedvomno gre za isto osebo, zato utegne biti Jona okrajšano ime Janez (hebr. Johanan) ali pa samo malomarna izgovorjava imena Johanan. Galilejci niso izgovarjali goltnikov (prim. Mt 26, 73), zato se je ime Johanan obrusilo v Jona.²⁵

»Meso in kri« je tipično judovsko označevanje človeškega nasproti božjemu. Jezus mu pravi, da tega ni spoznal po lastnem, človeškem umovanju, ampak vidi v tem nekaj božjega. Božjega vpliva ne smemo razumeti, kakor da je Peter v tistem trenutku prejel neko razsvetljenje, kajti njegova izpoved je hkrati tudi prepričanje vseh drugih, o teh pa ni najmanjše slutnje, da bi prejeli kakšno razsvetljenje od zgoraj. Božji vpliv kvečjemu moremo razumeti tako, da so bili Peter in apostoli stalno obsijani z božjo bližino. Ko so Jezusa poslušali in bili priče njegovih čudežev, se je v njih nekaj gradilo. Nenehno Jezusovo razodevanje, čeprav samo posredno, je Petra usposobilo, da je sedaj izrekel odločilni da, zato je njegova veroizpoved sad razodevajočega se Boga in njegovega sodelovanja s tem razodetjem.²⁶ Petrova izpoved je hkrati božja in človeška dopoved.

v. 18 Pa tudi jaz tebi povem: Ti si Peter (Skala) in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev in peklena vrata je ne bodo premagala«.

Jezus je oblikoval svoj odgovor po Petrovi izpovedi. Odgovoril mu je natančno tako, kot zahteva orientalska vljudnost: na pozdrav je treba odgovoriti s še bolj vljudnim pozdravom.

Jezusovo izjavo težko slovenimo tako, kot se je glasila v aramejščini. V istem stavku se dvakrat pojavi ista beseda »kefa«, ki pa nima obakrat istega pomena: prvič je lastno ime — Peter, drugič pa stvarno ime — skala. Jezus je torej Simonu rekel: »Ti si kefa (Peter) in na to kefa (skala) bom...«. Obakrat je uporabil stvarno ime »skala«, iz česar sledi, da je Petra

²⁴ Prim. P. Bonnard, n. d., 244. 245.

²⁵ J. Jeremias, Abendmahlsworthe, 195; navaja P. Gaechter, n. d., 522.

²⁶ P. Gaechter, n. d. 524. 525.

res označil kot skalo, čeprav mu s tem ni dal novega imena, kajti Jezus in apostoli so Petra še naprej imenovali Simon in ne Peter (edina izjema je Lk 22, 34). Šele po vnebohodu so začeli Simona imenovati Kefa. Pavel ga v svojih pismih osemkrat tako imenuje in samo enkrat Peter. Vse do II. stoletja po Kr. ni znan en sam primer, da bi se kdo imenoval Peter. Tvarno ime kefa je bilo povzdignjeno na raven osebnega imena šele po II. stoletju. To se je zgodilo zato, ker je Simon res izvrševal takšne funkcije v prvi Cerkvi, da so ga zaradi njih kristjani iz judovstva imenovali Kefa, kristjani iz poganstva pa Petros, kar pomeni v grščini isto kot v aramejščini kefa.²⁷ Peter je daleč bolj znan kot drugi apostoli. Sv. pismo nove zaveze ga omenja 154-krat, medtem ko se »učenec, ki ga je Jezus ljubil« (Jan 13, 23), omenja samo 34-krat, ostali pa še manjkrat.

Izjava »Ti si skala« se neposredno nanaša samo na Simona. Samo tako lahko razložimo nastanek osebnega imena Peter. Jezus je Simona določil za skalo, to se pravi za granitni temelj svoji Cerkvi. To je postal šele po vstajenju, ko je Jezus začel graditi Cerkev. Dokler je bil Jezus na zemlji, Simon še ni bil skala.

»Na to skalo bom sezidal svojo Cerkev«. Orientalec se rad izraža slikovito, zato tudi Jezus govori v prispodobni, čeprav misli na duhovno skupnost, Cerkev. Jezus govori, kot bi gradil stvarno stavbo. Palestinski človek se je zavedal, da bo gradnja trdna samo, če bo postavljena na trdna skalnata tla (prim. Mt 7, 24 sl.). Takšen trden temelj bo Cerkvi Peter. Jezus jo bo zgradil na Petrovi osebi, in sicer na Petru kot apostolu, in tistem, ki je izpovedal vero vanj, ne pa na njegovem značaju, ker se je kmalu pokazal nevreden (prim. Mt 16, 23; Mr 8, 33), ali na njegovi veri oziroma njegovi veroizpovedi, kot so nekdanje naglašali protestanti, češ, Jezus je res rekel Simonu: »Ti si Peter, toda na to skalo« — in pokazal je nase — »bom sezidal svojo Cerkev«. Trditve so opirali na nauk sv. pisma, da je Kristus sam vogelni kamen Cerkvi (prim. 1 Pet 2, 4–8; Ef 2, 20; 1 Kor 3, 11), apostoli pa njeni stebri (prim. Gal 2, 9). Kristus je tisti, ki gradi in ne Peter. Kristus je vseskozi glavni pobudnik in nosilec oblasti; on nikogar ne pooblašča in na nikogar ne prenaša svoje oblasti, ampak samo obljublja, da bo deloval po Petru.²⁸ Končno pa je vprašljivo, »ali daje beseda »skala« Petru pravno monarhično vodstveno oblast čez vso Cerkev ali pa le na splošno izrazi neko dvignjeno zgodovinsko mesto prvega spoznavalca, prve priče vstajenja, predstavnika, morda celo voditelja dvanajsterih, ki pa je bistveno na isti ravni kot oni?«²⁹ In če Kristus obljublja Petru prvenstvo, ni v njej niti najmanjše aluzije, da bo prvenstvo prešlo tudi na njegove morebitne naslednike. Kristusova obljuba velja samo Petru, ne pa njegovim naslednikom.

Iz ugovorov je razvidno, kako zelo se krešejo mnenja ob programatični Jezusovi izjavi.

Gotovo ni Petrova vera ali njegova izpoved tisto, na kar bo Jezus sezidal svojo Cerkev, ampak Petrova oseba. Jezus se razgovarja z apostoli;

²⁷ Petros pomeni »kamen«, ne »skala«, medtem ko aramejska beseda kefa pomeni: skala, pečina, čr. Dobesedni grški prevod kefa je »petra« — skala, pečina. Ker je »petra« žen. spola so kristjani iz poganstva izbrali prvo najbližjo besedo »petros« in z njo imenovali Simona, čeprav »petros« ne pomeni isto kot »kefa«.

²⁸ Prim. P. Bonnard, n. d., 245.

²⁹ Pomislek H. Künga navaja V. Truhlar, n. d. 71.,

v ospredju je človek in ne njegove lastnosti. Jezus se ni oziral na človeške lastnosti, saj je končno vsak poklican k zveličanju, ampak je vsakega svobodno poklical. Če bi se oziral na človeške lastnosti, najbrž Juda Iškariota ne bi poklical med apostole. In če imenuje sv. pismo Kristusa »vogljeni kamen« (1 Pet 2, 6), »skala« (1 Kor 10, 4), samo naglaša, da od njega prihaja vse zveličanje; če pa Jezus sam imenuje Simona »Skala«, potem sam prenaša nekaj od sebe na Petra; nareja ga za svojega namestnika.

Cerkev ni le skupnost učencev in ne samo eshatološko božje kraljestvo, ampak mesijanska skupnost, ki jo Jezus že ustanavlja, da bo po njegovi smrti oznanjala evangelij vsem narodom (prim. Mt 28, 19; Mr 16, 15). Jezus gleda v prihodnost in misli na čas, ko sam ne bo več vidno na svetu, Cerkev pa bo tudi takrat stala, zato Peter mora imeti naslednika. Petrovo razmerje do Cerkve izhaja iz podobe »skala«. Skala je pri gradnji temelj in samo, če temelj trden, je gradnja zagotovljena notranja in zunanja trdnost. Dokler obstaja stavba, mora nujno imeti tudi temelj, in ker je stavbi obljubljen nepremagljivost, bo gotovo trajala tudi po Petrovi smrti. Petrove funkcije bo treba na zemlji toliko časa izvajati, dokler bo obstajala Cerkev. Jezus si je zamislil takšen ustroj in obstoj Cerkve, da bo imela v Petru in dvanajstih svoj trajen obstoj. Peter mora živeti v svojih naslednikih. Četudi Jezus nič ne govori o Petrovih naslednikih, nas molk ne sme zavesti, ker vemo, »da se razodetje posreduje po besedah in dejanjih« (smeli bi reči tudi v prisposodobah ali prilikah) tako, da dejanja pojasnjujejo in potrjujejo nauk in stvari, ki jih besede označujejo; besede pa označujejo dejanja in osvetljujejo skrivnost, ki je v njih obsežena (prim. BR I, 2).

Prva resnica, ki jo je Jezus oznanil, ko je nastopil v javnosti, je bila: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15; Mt 4, 17). Božje kraljestvo je osrednja resnica Jezusovega evangelija. V novi zavezi izraz najdemo 122-krat, od tega 99-krat v sinoptičnih evangelijih in kar 90-krat v Jezusovih ustih. Mogli bi reči, da je oznanilo o nastopu božjega kraljestva pridržano Jezusu. Posebno Matejev evangelij je ves prežet s to resnico, da ga kar imenujemo »evangelij božjega (nebeškega) kraljestva«. Vprašljivo je le, ali je božje kraljestvo identično s Cerkvijo, ki jo Jezus ustanavlja?

Čeprav ni nikdar jasno povedano, da bi Jezus kdaj Cerkev enačil z božjim kraljestvom, moremo reči, da sta izraza identična. Zakaj? Mesija je bil obljubljen kot Izraelov kralj (prim. Zah 9, 9), zato mora imeti svoje kraljestvo, ker kralj brez kraljestva nima nobenega smisla. Jezus gotovo ni oznanjal po eni strani nebeško kraljestvo, po drugi pa ustanavljal od njega neodvisno in različno Cerkev. Pogoji za vstop v Cerkev je isti kot za vstop v nebeško kraljestvo. Potrebna je vera v Jezusa kot Mesija. Samo ta vera je ljudi oblikovala v religiozno skupnost. »Nebeško kraljestvo se imenuje Jezusova ustanova, kolikor se nanaša na Boga in večnost; Cerkev ali občestvo vernih (hebr. qahal) pa kolikor se nanaša na ljudi in tostranskost«.³⁰

»In peklena vrata je ne bodo premagala«

Vrata (dver) so veljala nekoč za najmočnejši del utrjenih mest. Kdor je zasedel vrata sovražnega mesta, je dejansko zagospodoval nad sovražni-

kom (prim. 1 Mojz 24, 60), zato pomeni izraz »peklenska vrata« (pravilno »vrata podzemlja«) isto kot pekleno moč. Vrata so poosebljenje peklen-skih sil. Mišljeno je delovanje Bogu sovražnih sil. Jezus izjavlja, da bo Cer-kev nepremagljiva. Tudi tiste sile, ki jih slikovito opisuje Janez v Skrivnem razodetju (Raz 13), je ne bodo strle.

v. 19a—b Dal ti bom ključne nebeškega kraljestva.

Te Jezusove besede na splošno najbolj napačno razumemo; Petra si predstavljamo kot vratarja, ki ljudi spušča v nebesa. Podoba ključev spon-tano prikličje službo vratarja. V stari zavezi in pri Judih v Jezusovem času je izročitev ključev res pomenila prenos oblasti od gospodarja na podložnika, toda Jezusovo izjavo moramo interpretirati v duhu evangeljske miselnosti.

Jezus Petra pooblašča za učitelja. Peter in z njim vsi enajsteri bodo čuvarji in avtentični razlagavci Jezusovega nauka in ne »kakor učitelji po-stave, ki so vzeli ključ do spoznanja: sami niso vstopili in tistim, ki so hoteli vstopiti, so zabranili« (prim. Lk 11, 52). Peter bo imel oblast nad božjim ljudstvom v tem, da ga bo poučeval in ko jih bo prav poučil, jim bo tudi omogočil zveličanje. »To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga« (Jan 17, 3). Samo pri Petru je resnica. Samo on razsoja v moči Kristusovega pooblastila med resnico in zmoto ali z drugimi besedami »ljudi sprejema v nebeško kraljestvo oziroma jih iz njega izklju-čuje. Kdor je stanovit v nauku apostolov (prim. Apd 2, 42), je sprejet, kdor se z njim razhaja, je izključen. Ključ do avtentičnega spoznanja Boga ima Peter oziroma v smislu Mt 18, 18 in Jan 20, 23 ves apostolski kolegij.

v. 19 c—d Kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.

Jezus ne pravi, da bo Bog naknadno potrdil, kar bo Peter storil na zemlji, ampak da bo sam po Petru zavezoval oziroma razvezoval. Trpna oblika glagola »zavezano« oziroma »razvezano« meri na Boga (passivum theologicum). Subjekt glagolov »zavezovati« in »razvezovati« je Bog, ne Pe-ter. V Petru, ki bo deloval na zemlji, bo deloval Bog.

III. Jezus prepove učencem, da bi ga razglašali in prvič napove svoje trpljenje

Spoznati resnico je velika stvar. Demokrit je dejal, da je spoznanje ene same resnice več vredno kot vse perzijsko cesarstvo. Zato ni čudno, če so bili apostoli navdušeni, ko so jasno spoznali, kdo je Jezus. Navdušenje bi jih utegnilo zavesti, da bi ljudem to pripovedovali. S tem bi Jezusu bolj škodili kot koristili, ker ljudje niso razumeli Jezusovih hotenj. Če bi apo-stoli ljudem pripovedovali, da je Jezus Mesija, bi povzročili v njih dvojno razočaranje. Najprej zato, ker so si ljudje predstavljali drugačnega Mesija, kot je bil Jezus, in če bi zagotovo vedeli, da je Jezus tisti Mesija, ki ga že stoletja pričakujejo, bi ga prej zavrgli, »preden je prišel njegov čas« (prim. Jan 7, 6), ker bi se čutili prevarani v političnih težnjah. Razočarani pa bi bili zato, ker pred veliko nočjo ne bi doumeli, čemu mora Mesija trpeti. Trpeči Mesija ni bil združljiv z njihovo predstavo Mesije, pa naj bi bil Jezus politični ali duhovni Mesija. Šele po veliki noči so razumeli, »kako zelo je bilo potrebno, da je Mesija trpel in tako šel v svojo slavo« (prim. Lk 24, 26). Zato Jezus učencem prepoveduje, naj ljudem ne pravijo, da je

Mesija. Prepoved se veže z Jezusovo mesijansko skrivnostjo. Jezus jo je prvič javno razodel šele pred sodnim procesom pred sinedrijem (prim. Mt 26, 64; Mr 14, 62). Takrat pa ni bilo več nevarnosti, da bi ga napačno razumeli, ker se je napoved trpljenja že uresničila.

SKLEPNE MISLI

Zborno ali monarhično vodenje Cerkve?

Peter ne živi sam zase. Skupaj z enajsterimi je bil v Jezusovi šoli. Z učenci se je počutil eno in z njimi sestavljal apostolski zbor. V Cezareji Filipi je najtesneje povezan z enajsterimi. Enost apostolskega zbora se kaže:

— v seznamih apostolov (Mt 10, 2—4; Mr 3, 16—19; Lk 6, 14—16; Apd 1, 13). Peter je prvi med dvanajsterimi, vendar eden med njimi in v najtesnejši povezanosti z njimi.

— V obljubi zavezovati in razvezovati (Mt 18, 18) in v dejanski podelitvi pravice »odpuščati grehe ali jih zadržati« (Jan 20, 23). Jezus je vsem dvanajsterim izročil isto oblast, ki seže od pekla do neba. Apostolska oblast sega na duhovno področje. Cerkev je duhovna ustanova in v njej imajo dvanajsteri iste duhovne pravice.

— V Jezusovem vprašanju: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« Jezus ne vprašuje samo Petra, ampak vse dvanajstere.

— V Jezusovi prepovedi, naj ga ne razglašajo. Prepoved velja vsem, ne samo Petru, kar je mogoče razumeti samo tako, da so vsi dvanajsteri mislili o Jezusovem mesijanstvu isto kot Peter.

— V Jezusovem naročilu, naj gredo in oznanjajo evangelij vsem narodom (Mt 28, 19) oziroma »vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15).

Bilo bi čudno, če bi Jezusova pohvala (Mt 16, 17) veljala samo Petru. Jezus izrečno drugih ne izključi, kar pomeni, da jih v Petru vključno blagruje. Peter ni zunaj apostolskega zbora, ampak znotraj in z njim. Tako tudi Petrov naslednik ni »nad Cerkvijo ali zunaj nje, ampak v Cerkvi, s Cerkvijo in za Cerkev«.³¹ Zborno vodenje Cerkve je bliže Jezusovemu hotenju kot monarhično, čeprav je res, da so Petru vse prednosti Mt 16, 17—19 lastne tako, kot so drugim vsem skupaj. Nobenemu niso bile tako izročene kot Petru. Nihče ni stopil svojevoljno na njegovo mesto, če ni bil dosegljiv, ampak so sklicali koncil (prim. Apd 15).

Ves Peter živi v svojih naslednikih

Kakor Peter ni samo tisti, ki je izpovedal vero v Kristusa in zanj dal svoje življenje, ampak tudi tisti, ki mu je branil trpeti in ga celo zatajil, tako tudi njegovi nasledniki uresničujejo vsega Petra. Najbrž ni naključje, da ga evangelisti takoj za veroizpovedjo predstavijo kot skušnjavca, ki se upira Jezusovemu zveličavnemu načrtu. V tem je namig, da mu bodo nasledniki podobni v kreposti in slabosti. Spomnimo se izmišljenih in resničnih skušnjavcev v Petrovi službi, od lažnive papežinje Ivane do malo vrednih Petrovih naslednikov (Sergij III., Janez XII., Aleksander VI., Julij II.,

Bonifacij VIII.), ki so bili prej drugo kot pastirji Kristusove črede. Senčne strani Petrovih naslednikov celo bolj naglašajo kot sončne, da bi osramotili Cerkev. Mi jih odkrito priznamo, ker prav v njih vidimo, da Cerkev ni delo slabotnih ljudi, ampak je Kristusova ustanova in da Petra ni postavil za njega poglavarja zaradi njegovih moralnih kvalitete, ampak ker je tako hotel. Tudi tu velja Pavlova beseda: »Moč se v slabosti spopolnjuje« (2 Kor 12, 9) in vidno razodeva nevidna Jezusova pomoč.

Petrovo prvenstvo ni oblastnost, ampak služenje

Peter je Jezusov namestnik. In kakor Jezus ni prišel zato, da bi se mu streglo, ampak da bi sam stregel (prim. Mt 20, 28), tako mu mora biti v tem najprej podoben njegov namestnik. Če Petrov naslednik primata ne bo umeval kot samodržno duhovno silo nad duhovno podrejenimi, bosta tudi pravoslavni in protestantski teolog morala priznati, da **služitveni primat** enega v Cerkvi ni proti sv. pismu.³² Oblastnost odbija, ljubezen privlači.

Tako pojmovano prvenstvo ne bo več jabolko razdora, ampak uresničenje Kristusove želje, »da bodo vsi eno« (prim. Jan 17, 11).

Povzetek. FRANCE ROZMAN: TI SI PETER.

Avtor najprej kritično obravnava zgodovinsko zanesljivost evangeljskih poročil o Petrovem prvenstvu, zlasti Mt 16, 17—19 (I), nato razlaga Matejevo besedilo (II) in končno iz njega povzema versko-spodbudne resnice (III).

Zusammenfassung. FRANCE ROZMAN: DU BIST PETRUS.

Der Verfasser behandelt zuerst die geschichtliche Zuverlässigkeit der evangelischen Berichte über Petrus. Primat, besonders Mt 16. 17—19 (I), er deutet dann den Text (II) und schöpft daraus religiös-erbauliche Wahrheiten.

Résumé. FRANCE ROZMAN, TU ES PIERRE.

Dans la première partie de son étude, l'auteur étudie la question de l'historicité des documents évangéliques référés à la primauté de Pierre, surtout Mt 16, 17—19. Ensuite il analyse minutieusement le passage mentionné. Finalement il établit les vérités religieuses et morales qui se dégagent des textes étudiés.

Literatura

- BONNARD P., L'Evangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 241—248.
 PINKENZELLER J., Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession, Theol.-praktische Quartalschrift 123 (1975) 321—340.
 Gaehter P., Das Matthäus Evangelium, Innsbruck—Wien—München 1963, 512—542.
 HUCK A. — LIETZMANN H., Synopse der drei ersten Evangelien,¹⁰ Tübingen 1950, 96—98.
 LAGRANGE M.-J., Evangile selon saint Matthieu,³ Paris 1927, 319—329; Evangile selon saint Marc, Paris 1966, 214—220.
 LÄPPLE A., Die Botschaft der Evangelien — heute, München 1968, 175. 176.
 LOHMEYER E., Das Evangelium des Markus, Göttingen 1963, 161—164.
 LOHMEYER E. — SCHMAUCH W., Das Evangelium des Matthäus,⁴ Göttingen 1967, 263—265.
 SCHLATTER A., Der Evangelist Matthäus,⁶ Stuttgart 1963, 502—518.
 SCHNACKENBURG R., Das Evangelium nach Markus I. del, Düsseldorf 1966, 209—215.
 SCHNIEWIND J., Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen 1963, 186—191.
 SCHWEIZER E., Il Vangelo secondo Marco, Brescia 1971, 175—185.
 TRUHLAR V., Katolicizem v poglavitnem procesu, Mohorjeva družba 1971, 59—73.
 de VRIES W., Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt, Theol. — praktische Quartalschrift 124 (1976) 27—40.

PREGLEDI

KAR NAJVEČJEGA UPOŠTEVANJA VREDNA LISTINA O POUČEVANJU TEOLOGIJE

Kongregacija za katoliški pouk je izdala smernice za poučevanje teologije na teoloških fakultetah in v semeniščih, namenjenih predvsem teološki izobrazbi prihodnjih duhovnikov. V francoskem izvirniku ima listina naslov »La formation théologique des futures prêtres« (Typis polygl. Vat., Rim 1976). Dokument je precej obširen; saj kljub jedrnatemu slogu obsega kar 55 strani večjega formata. Celotna snov je, če se ne oziramo na uvod in na sklep, razdeljena na štiri dele, vsak pa še pododdelke; celotno besedilo pa je poleg tega še oštevilčeno s 135 številkami. Za lažji pregled podrobne vsebine je ob robu pri vsaki miselni enoti označena njena vsebina.

Kakor hitro se v besedilo teh smernic za »izobrazbo« (če pri tem mislimo na oblikovanje notranjega »obraza«, je slovenski izraz vsaj tako posrečen kakor francoska beseda »formation«, ki opozarja na podelitev notranjega »lika«) prihodnjih duhovnikov res poglobimo, lahko ugotovimo, da gre za zelo pomembno listino — če bodo seveda njene smernice res prišle v prakso, ne pa ostale le papir z lepimi besedami, za katere se pa življenje čisto nič ne zmeni.

I. del je od vseh štirih najkrajši in se nanaša na »Vidike današnjega položaja«, na nove zahteve pastoralne službe (št. 4—8) in nove naloge teologije (št. 9—16). »Povečanje pastoralne odgovornosti je prvi razlog, ki obvezuje k posebni skrbi za poglobitev teološke izobrazbe: Nove razmere, kjer bodo morali duhovniki v prihodnosti opravljati svojo službo. Njihovo število se je zaradi splošnega skrčenja števila poklicev zmanjšalo, tako se bodo videli vključene v širši krog apostolskih odgovornosti, ker bodo določene službe zaupane diakonom in vernikom. Zaradi posebnosti, ki jim pripada, bodo duhovniki bolj od blizu pridruženi pastoralni skrbi svojih škofov: prevzeti bodo morali vedno bolj splošne in bolj zapletene [plus complexes] naloge in se udeleževati širnejših pobud, škofijskih in medškofijskih. Takó razširjena pastoralna odgovornost bo seveda zahtevala od njih nenavadno teološko pristojnost in nadpovprečno trdnost v nauku« (št. 4). — »Duhovniki jutrišnjega dne bodo imeli kot pastirji opraviti z bolj odraslimi, bolj kritičnimi, bolj informiranimi ljudmi, potopljenimi v svet, ki je ideološko pluralističen, kjer bo krščanstvo izpostavljeno vsakovrstnim razlagam in že vnaprej sumljivo kulturi, ki postaja bolj in bolj tuja veri. Nemogoče jim bo, da bi veri in cerkvenemu občestvu res služili, kakor je to njihova dolžnost, če ne bodo imeli temeljite [solide] teološke izobrazbe, ki jo je semenišče začelo in se mora nadaljevati vse življenje. Prav takó ne smemo pozabiti, da je teološka kultura mnogih laikov danes zelo napredovala; saj obiskujejo teološke šole in fakultete. Kler bo torej potre-

boval višje ravni priprave» (št.6). — »Predvidevati je treba, da bo duhovnikova vera sama jutri izpostavljena večjim nevarnostim, kakor v preteklosti. Izkušnja že kaže, s kakšnimi težavami se duhovniki včasih srečujejo, ko gre za zmago nad preskušnjo zaradi nevere in skepticizma, ki sta okrog njih. Duhovniško izobraževanje [formation] mora predvidevati ta težavni položaj; kakó bi mogli duhovniki ostati trdni v veri in v njej potrjevati svoje brate, če ni teološke izobrazbe, ki je na višini današnjega stvarnega stanja?» (št.7).

Kot nove naloge, ki so postavljene teologiji, listina navaja na prvem mestu prilagoditev teološke govornice novi kulturi: »...Nujno je torej prizadevati si za to, da bi evangelij napravili razumljiv našim sodobnikom. Najti je treba njim prilagojeno govorico. A takšno poslanstvo je preveč pomembno in preveč delikatno, da bi ga prepuščali improvizacijam in pobudam posameznikov. Ravno to je naloga teologije: prispevati k temu delu z znanstveno solidnostjo in z jasnostjo v nauku» (št.10). Druge naloge so v zvezi z ekumenizmom; z življenjem Cerkve, ki prebuja nova vprašanja, kakršna je treba analizirati in vključiti v vero; v zvezi s socialno stvarnostjo; z znanostmi o človeku [sciences humaines]; v zvezi s teološkim pluralizmom in v zvezi z velikim razvojem teoloških znanosti (št.10—16).

II. del govori o »zahtevah, ki jih terja poučevanje teologije« (Exigences de l'enseignement théologique: str. 10—26).

III. del je najobširnejši in govori o »orientacijah pri teološkem pouku« (Orientations en vue de l'enseignement de la théologie: str.27—47). Ta dva dela sta najdaljša in tudi najvažnejša.

IV. del obsega »praktične določbe« (Normes pratiques), ki sledijo iz vsega prejšnjega.

Naj bodo iz celote navedene le nekatere stvari, ki se zdijo vredne posebne pozornosti.

1. Osredotočenost teološkega pouka

Zelo je razumljivo, da je spet in spet poudarjena zahteva po **osredotočenosti** celotnega teološkega pouka in celotne vsebine, ki jo obravnava teologija. V zvezi s tem je zelo naglašena tudi potrebnost osredotočenosti vse evangelizacije, ki naj ji teologija služi (seveda res kot znanost, ne kot sužnja, ki bi ustrezala golemu prakticismu).

Dokument ugotavlja: »Poučevanje teologije je v mnogih primerih izgubilo svojo enoto: pojavlja se razkosanost [fragmenté] in kažejo se vrzeli; to nas nagiblje k temu, da bi govorili o 'atomiziranem' teološkem znanju. Zaradi pomanjkanja sistematičnega in celostnega gledanja [vision] človek pogosto izgubi spred oči središčne verske resnice; in ni se treba čuditi, da v takem ozračju dobivajo tla različne modne teologije, večinoma enostranske, delne, mnogokrat slabo utemeljene» (št.69). — »Ideal enote in sinteze, naj se zdi še tako težak, mora zanimati tako profesorje kakor učence. Tu gre za najbolj pomembno vprašanje: od rešitve tega vprašanja so veliko odvisne učinkovitost študija, njegova življenjskost in praktična koristnost. Tiče se:

a) sinteze različnih nauk;

b) sinteze različnih ravni teološkega dela, npr. eksegeze in sistematične teologije;

c) sinteze med religioznimi znanostmi in religioznimi izkustvi z ozirom na pastoralno delovanje, itn.» (št. 70).

Prav zaradi potrebe po osredotočenju v ureditvi celotnega poučevanja in študija teologije si bo »treba prizadevati za to, da bi dosegli boljši odnos med filozofijo in teologijo in bi složno prispevali k temu, da bi duha študentov bolj in bolj odprli za Kristusovo skrivnost, ki se tiče vse človeške zgodovine, vedno vpliva na Cerkev in deluje predvsem po duhovniški službi (DV 14). V uvodnem kurzu bo skrivnost odrešenja prikazana tako, da bodo učenci mogli dojeti smisel teološkega študija, njegovo zgradbo in njihov pastoralni namen« (št. 71 a). — Dokument poudarja nenadomestljivo vlogo »osebne vneme [l'engagement personnel] učiteljev, ki so prepojeni s tem idealom enote in sinteze, sposobni vključiti vsako točko in vsak podatek v organsko celoto, katere se sami zavedajo in na katero znajo nanašati vsak posamezen premislek. — Iz tega sledi, da so pomembna glavna predavanja [leçons magistrales], ki morajo biti dovolj številna in skrbno pripravljena. Delo v skupinah in »seminarjih« bi se moralo prizadevati za boljšo sintezo in uvajanje v znanstveno delo; vendar pa te vaje same po sebi ne morejo nadomestiti predavanj in dati študentom celotnega pogleda na teologijo« (št. 71 c—d).

»Nujno potrebno je uvideti in spoštovati veliko vlogo študijskega direktorja [le rôle capital du directeur d'études], ki mora biti na višini svojega poslanstva in resnično učinkovit. Njegova naloga je, da vzdržuje v profesorskem zboru živo zavest o potrebnosti celotnega in sintetičnega študija: z učitelji se bo moral prizadevati, da prepreči vsako razdrobljenost pouka, vsako polarizacijo na katero izmed vprašanj aktualnosti, vsako težnjo po tem, da bi se zaprli v določene moderne teologije delnih pogledov (npr. teologija razvoja, osvoboditve itn.)« (št. 71 g).

Na črti prizadevanja za osredotočenje vsega je tudi pripomba, da se »morda nikdar takó kakor danes ni teologija zavedala, da je v službi krščanskemu oznanilu, ki naj ga posreduje« (št. 72). — Na isti črti je tudi naslednja smernica: »Po nauku 2. vatikanskega koncila je sklicevanje na božjo besedo tisto, kar zagotavlja teologiji njeno življenjskost na črti molitve in kontemplacije. To je tista božja beseda, ki se razodeva in deluje v odrešenjski zgodovini in dobiva v Kristusovi skrivnosti svoje živo središče sinteze (prim. BR 24; B 16; DV 14 in 16; M 16). Verske resnice postanejo toliko bolj življenjske, kolikor bolj človek dojema njihovo enoto v Kristusu, v skladu s tem, kar se takó jasno razkriva pri cerkvenih očetih in v liturgiji. Zato moremo v zasidranosti v sv. pismu, v cerkvenih očetih in v liturgijah videti pač najučinkovitejše sredstvo za odkrivanje življenjske moči teološke izobrazbe. Za ta namen so seveda koristna vsa sredstva in vsi napor, ki smo jih omenili in gredo za tem, da bi dali teološkemu pouku več strnjivosti in več enote« (št. 74).

Zahteva po osredotočenosti vsega teološkega pouka je nato znova naglašena tudi v praktičnih določbah za ureditev teološkega študija. »Institucionalni«, to je za vse slušatelje obvezni kurz teologije — tako je rečeno — »mora gledati na to, da poda organski pogled na Kristusovo skriv-

nost [vision organique du mystère chrétien], v kateri so vsebovane bistvene téme vere in krščanskega življenja. Brez takšne izobrazbe, ki zagotavlja trdnost in rodovitnost vsake nadaljnje specializacije, bi bil duhovniški poklic sam v nevarnosti, da propade. Ne bi bilo mogoče govoriti o temeljni izobrazbi [formation de base], če bi to ali drugo od naslednjih tem izpustili ali obravnavali na hitro in površno: razodetje in posredovanje razodetja s pomočjo izročila in sv. pisma; teza o enem samem Bogu v treh osebah; Bog stvarnik; učlovečenje božjega Sina in človekovo odrešenje (velikonočna skrivnost); Cerkev in zakramenti; krščanska antropologija (milost in božje življenje); eshatologija; krščanska moralka (fundamentalna in specialna); celota [ensemble] sv. pisma (postava in preroki; sinoptiki, sv. Janez in sv. Pavel). K temu pogledu na krščansko skrivnost prispevajo prav takó študij fundamentalne teologije, teološke epistemologije, liturgije, zgodovine Cerkve, cerkvenega prava, pastoralne teologije, duhovne teologije, socialnega nauka Cerkve, ekumenizma in misiologije« (št. 133). — Dogmatična teologija naj dobro upošteva »hierarhijo resnic« (št. 94).

2. Metodíčni »antropocentrizem«

Dalje je v dokumentu močno poudarjen »metodíčni antropocentrizem« (št. 76 uporablja prav ta izraz!), kar seveda ni v nasprotju z vsebinskim teocentrizmom oziroma kristocentrizmom (kristocentrizem pa je seveda povsem teocentričen).

V oddelku, ki govori o »življenjskosti in priobčljivosti« (vitalité et communicabilité) teološkega znanja (str. 32—34, št. 72—77), je rečeno: »Če naj teologija postane orodje za priobčevanje vere današnjemu človeku, predvideva in zahteva brez vsakega dvoma, da teolog analizira človekova razpoloženja [dispositions] in njegovo sposobnost za sprejemanje resnic, ki mu jih bo treba predložiti. Teologija se nato prizadeva, da bi izrazila [formuler] resnice ob upoštevanju človekovega 'umskega lika' [de la 'forma mentis' de l'homme], takó da more ta resnica v njegovih očeh dobiti resnično smiselnost [une signification réelle] in življenjsko pomembnost, kar se tiče problemov samih, ki danes bolj zanimajo: socialni, politíčni in kulturni problemi. — Pri izpeljavi [application] te naloge pa ne smemo izgubiti čuta za transcendenco krščanskega oznanila in tudi ne smemo skrčiti teologije na neke vrste filologijo ali sociologijo religije in ne smemo zapustiti klasičnega teološkega izročila niti ne izgubiti spred oči tega, kar je poseben predmet teologije: Bog« (št. 76).

Sicer pa kažejo v isto smer tudi obširni odstavki, ki govorijo o »odnosih med teologijo in filozofijo« (št. 50—53), o »prispevku človeških in naravoslovnih znanosti« (št. 54—58) in o »prilagajanju teologije na zemeljske realnosti in o privzemanju človeških vrednot« (št. 59—62). To pomeni prizadevanje za »tisti polni krščanski humanizem, ki ima svojo oporno točko v tisti temeljni resnici: milost predpostavlja in dovršuje naravo, ko jo ozdravlja« (št. 61). Seveda pa »dati teologiji takšno poslanstvo ne pomeni hoteti antropološki preobrat [tournant anthropologique] teologije ali neke vrste antropocentrizem, ki bi ji odvzel njeno naravo znanosti o Bogu in o božjih rečeh. Nasprotno, gre za to, da damo človekovim problemom več

pomembnosti in teologiji več aktualnosti, vendar pa brez predrugečenja človekovega odnosa do Boga na metafizični, filozofski in etični ravni. Takšen odnos namreč ostane v središču teologije in se vedno razrešuje v naravnost na Boga kot poslednji cilj» (št. 62).

Ko je govor o fundamentalni teologiji, je spet poudarjena pomembnost antropološkega vidika (št. 110). Vendar pa je tudi tukaj pripomba, ki hoče odločno odstraniti vsak nesporazum: »Nikakor ni mogoče fundamentalne teologije skrbeti na antropologijo; ves svoj smisel bo imela toliko, kolikor bo postala uvod v celotno Kristusovo skrivnost in s tem samim v teologijo« (št. 111). Skoraj čisto ob koncu pa je v »praktičnih določbah« rečeno glede celotne teologije: »Ne da bi se današnja teologija stapljala s človeškimi znanostmi, tako da bi se nekako razpustila in postala psihologija, sociologija, antropologija, je vendar res, da ne more celó na ravni institucionalnega kurza zanemarjati problemov, ki jih današnjemu človeku postavlja razvoj človeških znanosti. Mora ne le umevati božjo besedo, temveč tudi umevati človeka, na katerega se ta beseda obrača, in razmere poslušalstva te besede. Govoriti mora o krščanskih skrivnostih takó, da z globokim umevanjem tega, kar so te skrivnosti same v sebi, združuje živo dožemanje tistega, kar so za nas« (št. 134).

3. Pozitivna vloga razuma

Ponekod se je tudi v katoliško teologijo v zadnjem času zajedel več ali manj izrazit fideizem, podcenjevanje razumskih temeljev in prvin vere. Morda je to reakcija na neopravičljivo razumarstvo, ki je bilo v teologiji tu in tam zavladalo. Naš dokument hoče pokazati pravo smer tudi v tem pogledu, ko med drugim pravi:

a) Teologija je radikalno neodvisna od slehernega filozofskega sistema. Teologija se namreč nanaša na bistveno stvarnost vere, vse drugo [toute autre référence] ima vrednost orodja [instrument]. Teologija torej svobodno sprejema ali zavrača različne trditve [propositions], ki jih filozofija zastavlja v svojem lastnem raziskovanju in razmišljanju. Teologija je celó bolj nagnjena k temu, da sprejema podatke zdravega razuma [sens commun], ki so ji bolj koristni za njeno razumsko razmišljanje [développement rationnel] in jih ji nudijo filozofije, katere so te podatke bolj izdelale in izrazile. Vendar se teologija nikdar ne istoveti z njimi.

b) Teologija ne more odklanjati kritičnih posegov [intervention critique], kakršne si lasti vsaka filozofija onkraj svoje vsebine ne le v odnosu do teologije, marveč tudi v odnosu do vere. Če bi teologija odklanjala to soočanje, bi se obsodila na to, da bi ostala neopravičena in nerazumevana v očeh različnih filozofij. Ne more torej kar že vnaprej odklanjati odprtosti filozofiji (št. 50 a, b). — Odklanjati pa je seveda treba takšne filozofije, ki se ne dajo spraviti v sklad z razodetjem; pač pa je upravičen zdrav pluralizem filozofij (št. 52). Ravno glede na vse omenjeno je filozofija sv. Tomaža tako aktualna še danes, čeprav ne more tukaj biti govor o kaki »statičnosti«; treba je marveč »pobude ustvarjalnega dinamizma, ki je lasten sv. Tomažu in omogoča trajno sintezo veljavnih sklepov iz tradicionalne misli in novih pridobitev moderne misli« (št. 53).

Pomembna vloga razuma je poleg v zvezi s filozofijo poudarjena zlasti kot prvina fundamentalne teologije (št. 107—113). **Podcenjevanje razuma in razumskih temeljev vere bi v kristjanih pospeševalo občutek manjvrednosti** spričo podakov znanosti, ki se izdajajo za izsledke razuma in se z njimi srečujejo verni ljudje vsak dan. Če bi teologija podcenjevala razum in zbujala s tem vtis, da se vera kakorkoli res boji razuma, bi zavirala razvitje resnično **zrelih krščanskih osebnosti** in bi preprečevala tisti **pogum vere**, brez katerega ni zdravega krščanskega življenja.

Kako dobro bi bilo, da bi na to pomislili nekateri, ki z zelo potrebnim poudarjanjem neizrekljive skrivnosti Boga združujejo neopravičljivo zahanje v iracionalistični fideizem in goli decizionizem! Dokument pravi: »Vredno je pristaviti, da fundamentalna teologija pod pogojem, da ohrani vso svojo razsežnost, prispeva k razvijanju osebnosti in k njenemu zorenju s stalnim soočanjem med vero in razumom, soočanjem, ki se razrešuje v višjo skladnost, kakor o tem priča toliko odličnih učiteljev v krščanskem izročilu. Fundamentalna teologija pomaga teologu in dušnemu pastirju, da zmaguje nad slehernim občutkom manjvrednosti [infériorité], ko se srečuje z danostmi kulture in zlasti pozitivnih znanosti, z danostmi, ki jih ljudje uporabljajo kot izraz razumskih resnic, ne da bi se jim podrejali, kakor je to v skladu s kriteriji metode, ki so kriteriji fundamentalne teologije. Fundamentalna je končno koristna za to, da prebuja [stimuler] v vseh tisti pogum vere, brez katerega ni krščanskega življenja, pa tudi ne dobre teologije« (št. 112).

4. Mesto, ki gre sv. pismu

V skladu z navodili 2. vatikanskega cerkvenega zbora posveča listina veliko pozornost sv. pismu (zlasti št. 79—84).

»Sv. pismo — to je temeljna danost, s katero mora teološki pouk računati — sestavlja izhodiščno točko, **stalni temelj**, oživljajoče in navdihujoče počelo celotne teologije... Če naj bo profesor bibličnih ved zvest svojemu poslanstvu, mora izhajati iz teksta, iz dogodka, ki ga kliče tekst v spomin, in iz izročila, ki ta tekst prinaša in razlaga. Sicer mora prakticirati literarno in historično tekstno analizo, toda vzdrževati [entretenir] mora v duhu učencev tudi čut za enoto skrivnosti Boga in božjega načrta. Sv. pismo, ki ga posreduje [transmise par] Cerkev in je delno rojeno v Cerkvi, je treba brati in razumevati znotraj cerkvenega izročila (prim. papeška bibl. kom., instr. Sancta Mater, 21. 4. 1964: AAS 56, 1964, 713 ss)« (št. 79). — »Prvenstvena vloga, ki pripada sv. pismu, določa odnose sv. pisma do teologije in do različnih disciplin. Treba je tukaj spomniti na to, da na sv. pismo ne moremo gledati le kot na nekaj, kar je v službi tem disciplinam (kot na arzenal dokazov, argumentov): celotna teologija je marveč poklicana k temu, da prispeva k boljšemu in vedno globljemu umevanju svetih tekstov, to se pravi dogmatičnih in moralnih resnic, ki so tu vsebovane. Zato pa se mora potem, ko so končana vprašanja introdukcije, pouk sv. pisma iztekati v biblično teologijo, ki podaja krščansko skrivnost v sintetični viziji« (št. 80). — »Da bo biblična teologija res služila boljšemu umevanju sv. pisma, mora spoštovati njegovo posebno vsebino, identificirano s specifično me-

tudo, priznavajoč ji določeno avtonomijo z izključno pozornostjo na to, kar nudi biblični študij specifičnega. Takšna avtonomija pa zaradi tega še ne sme pomeniti neodvisnosti ali antagonizma v odnosu do sistematične teologije, kakor se, žal, precej pogosto dogaja» (št. 81).

Tudi tukaj in v nekem pogledu še posebno tukaj sta naglašeni **enota** in **edinost**, ki morata kljub različnosti disciplin vendarle vladati **v celotnem pouku teologije** — da ne bo biblicist spodbijal npr. dogmatika ali pa dogmatik biblicista. »Pozitivna in sistematična teologija morata ob spoštovanju svoje lastne metode gojiti med seboj rodovitno in stalno sodelovanje. Strogo govoreno namreč ni v teologiji dveh zaporednih delovnih stopenj, kajti spekulativni del teologije dobiva svoje nastavke že v pozitivnem, ki je spekulativni del **v nastajanju**, medtem ko je spekulativni del istoveten s pozitivnim v koncu njegovega razvijanja» (št. 81).

V zvezi s tem je znova zelo poudarjena zahteva po sodelovanju med teološkimi disciplinami oziroma profesorji; zlasti je to pomembno pri eksegezi, fundamentalni teologiji, dogmatiki in moralki, »da bi dosegli dobro delitev nalog, pa tudi harmonizacijo in popolnejšo zgradbo [structuration] snovi, ki je predmet poučevanja«. Biblicist je posebej opozorjen na čut odgovornosti »v odnosu do tistih, ki obravnavajo druge discipline; to ne opravičuje duha [attitude] neodvisnosti ali gospodovanja. Odgovorni biblicist se bo torej moral čutiti predvsem kot služabnika božje besede: spominjati se bo moral, kako občutljivo področje so eksegetska vprašanja, da jih bo obravnaval s skrajno previdnostjo in treznostjo, posebno še v institucionalnem kurzu, upošteva je razen tega vpliv, ki ga morejo imeti ta vprašanja na katehezo in na pridiganje (prim. bibl. kom.: AAS 56, 1964, 717—718)« (št. 82). Nato listina izrecno navaja biblicistovo odgovornost do sistematične teologije in fundamentalke, do pastoralne službe in do duhovnega življenja (št. 83). In končno dostavlja: »Da bi pouk, ki izhaja iz **bibličnih tem**, imel resnično oblikovalno moč [valeur formative], bo skušal profesor sv. pisma téme urediti v teološko sintezo razodetja, navdihovano ob **veroizpovedi katoliške vere** ('Credo'), navdihovano od tega, kar bo omogočilo povezati teologijo s temeljnimi členi krščanske vere« (št. 84).

5. Profesorjeva osebnost in sodelovanje študentov

Tudi glede **profesorjeve osebnosti** so v listini trditve, ki zaslužijo nemajhno pozornost. Vsaj nekatere stvari naštejmo!

»Posebno pomembna je profesorjeva vloga v institucionalnem kurzu. On daje čut za nepretrgano trajanje [continuité] vere, izročila in sedanjega življenja Cerkve. On sredi današnjega pluralizma zagotavlja [est assuré] sprejemanje [adhésion] temeljnih resnic, ko pri njem študentje obenem pridobijo sposobnost presoje in uravnovešenega ocenjevanja [appréciation équilibrée]. On torej predstavlja prvino nujno potrebne enote za celotno temeljno izobrazbo [formation de base complète]. Zatorej je treba spet pripomoči k cenitvi delovanja [il faut revaloriser dans les esprits la fonction du professeur] profesorja, kateremu Cerkev hoče izraziti svojo cenitev in svojo hvaležnost, zavedajoč se težine njegovega poslanstva« (št. 121).

V zvezi s tem nastaja tudi vprašanje o pluralizmu, ki je v dokumentu tudi sicer večkrat omenjen. Koncil je določenemu pluralizmu priznal zako-

nitost in rodovitnost (E 17). »Vendar pa se takšna pluralnost ne sme spremeniti v sistematični pluralizem [pluralisme de système], ki prelamlja enoto vere. Ta enota mora ostati nedotakljiva. Bilo bi obžalovanja vredno, če bi prišli do tega, da bi teološki pluralizem zamenjali s pluralizmom vere« (št. 123).

»Profesor mora v svojem poučevanju pokazati, da je na tekočem glede najnovejših izsledkov teološkega raziskovanja in sposoben, da te izsledke podaja in jih presoja po njihovi pravi vrednosti. Nasprotno pa naj se varuje razpoloženja, da bi gledal kot na nekaj gotovega na vse nove hipoteze že samo zaradi tega, ker so nove, in kakor da bi bila zastarela vsa prejšnja stališča že samo zaradi dejstva, da so manj nova [moins récents]« (št. 124).

Profesorji naj bi se dalje »danes živo zavedali, kako zelo je potrebno sodelovanje med disciplinami«. Kjer je mogoče, naj bi bilo delo skupinsko (»ekipno«) in čimbolj naj bi med seboj izmenjavali misli in izkušnje, takó glede poučevanja kakor glede raziskovanj (št. 125). Za pouk naj bi uporabljale vse discipline skupaj iste tekste, najbolj dognane, v katerih so upoštevani zadnji izsledki (št. 126). Seveda se morajo profesorji živo zavedati, kakšen namen ima ves pouk in vse vaje. »Teološki pouk v semeniščih si mora predvsem prizadevati, da bi oblikoval duhovnike za pastoralno službo: profesorji morajo torej vedno imeti v mislih ta namen, zato pa ostati v stiku z župnijami in z vsemi tistimi, ki delajo v tem, kar bo področje dejavnosti njihovih učencev; tako bodo mogli bolje razumeti zahteve« (št. 12).

Glede **študentov** naglaša listina, da je danes potrebno bolj dejavno in redno udeleževanje pri predavanjih (št. 131 in 128) in pri celotnem prizadevanju za resnično poglobitev teološke izobrazbe, kakršno zahtevajo razmere. Študentje se morajo čutiti soodgovorne za svojo lastno teološko izobrazbo (št. 128). Zelo pomemben je že pripravljalni študij, npr. filozofija (št. 129).

Zakaj pa je takó naglašeno, da se morajo študentje teologije »dejavno in redno udeleževati kurzov«? Odgovor se glasi: »Srečanje z učiteljem, ki je hkrati priča tiste vere, ki je razsvetlila in preoblikovala njegovo življenje, je nenadomestljivo. To postane pričevanje za resnico evangelija, govorjenje teologa, ki veruje in moli, kjer hkrati potekata umevanje Skrivnosti in intimnost življenja s Skrivnostjo. Ni mogoče bodisi poučevati bodisi študirati teologijo tako, kakor da bi obravnavali kakšno posvetno stvar [une matière profane], glede katere bi mogli ostati nevtralni. Že s tem dejstvom samim je oseben stik med profesorji in učenci pomemben pri predavanjih, pri vajah ali v seminarjih, v osebnem usmerjanju« (št. 131).

Poudarjeno je tudi to, kar smo pri nas v Sloveniji zadnji čas najbrž preveč zanemarili: **študij jezikov**, ki omogočijo »dostop do virov za teološko refleksijo, zlasti dostop do nove zaveze, do dokumentov cerkvenega učiteljstva in do del cerkvenih očetov in velikih sholastikov«, za kar je potrebno »ustrezno [convenable] znanje latinščine in bibličnih jezikov« (št. 130).

Le nekatere stvari iz dokumenta o poučevanju in študiju teologije smo navedli. Zares, kakšna škoda, če bi tudi te smernice ostale le na papirju in samo pomnožile célo kopico krasnih nauk in prelepih izjav in navodil, ki jih je sprožil 2. vatikanski cerkveni zbor! Kakšna škoda, če bi se sedaj tudi

mi spravili najprej spet na duhovita razmišljanja, kaj bi bilo v tekstu lahko »bolje in bolj sodobno« povedano, namesto da bi z vsemi močmi in brez odlašanja začeli spolnjevati **svojo** nalogo!

A. Strlè

DESET LET PO ODLOKU O MISIJSKI DEJAVNOSTI CERKVE

Lansko leto je izšla v Rimu knjiga »La Sacra Congregazione per l'Evan-gelizzazione dei Popoli nel decennio del Decreto 'Ad Gentes'«, v kateri različni avtorji na 292 straneh poročajo o delu, ki ga je misijonska kongregacija izvršila v desetih letih po končanem koncilu za evangelizacijo narodov. Pregled je tako bogat in za vso misijonsko dejavnost, posebno pa še za misijologijo tako pomemben, da ga je treba vsaj na kratko povzeti.

Tician Scalzoto v posebno obširnem prvem poglavju opisuje dejavnost kongregacije za evangelizacijo narodov, s katero je skušala uresničevati smernice in naročila misijonskega dekreta. Kakor je vsebina dekreta na eni strani teološka, na drugi pa misijonsko praktična, tako se je razvijala tudi dejavnost kongregacije. Največjo moč in zato tudi najbogatejšo dejavnost pomenijo vsakoletne seje glavnega vodstva kongregacije (sessiones plenariae), pri katerih so sodelovali kardinali in najvišji predstavniki misijonskih redov in strokovnjakov, izbrani v širini koncilskih smernic. Na prvi taki seji (leta 1968) so največ govorili o nalogah škofov in škof. konferenc v odnosu do misijonskih ustanov in celotne misijonske dejavnosti. Škofje naj bi na poseben način podpirali misijonsko dejavnost Cerkve, vedno pa dajali prednost papeškim misijonskim družbam. Naslednje leto (1969) se je pozornost kongregacije obrnila k vprašanju formacije misijonarjev, misijonskih poklicev in laikov za misijone. Zraven pa še skrb za študente iz misijonskih pokrajin. Leta 1970 so govorili o tistih laikih, ki jih Cerkev posebej pooblasti za pomoč pri misijonskem delu (katehisti). To vprašanje je osrednje važnosti, zato kongregacija ustanavlja posebno komisijo za katehiste v svojem območju, na misijonski univerzi (Propaganda) pa posebno stolico za isti namen. Leta 1971 so prišla na vrsto vprašanja o odnosu med krajevnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Ta odnos obsega tudi odnose med kongregacijo in škof. konferencami oziroma njihovimi komisijami za misijone. Leta 1972 so se na plenarnih sejah ustavili pri temeljnem vprašanju, kako sploh stoji misijonska dejavnost, kaj jo pospešuje in kaj jo zavira. Med drugim je bilo posebej poudarjeno, da je izrednega pomena za evangelizacijo pravilen odnos do domačih kultur. Sklenili so, da bodo napravili organičen načrt za rast Cerkve v misijonih. Posebno bogate so bile seje v marcu 1974, ko so razpravljali o evangelizaciji pod teološkim in spiritualnim vidikom. Izhodišče misijonske dejavnosti je misterij sv. Trojice. Univerzalnosti odrešenja mora odgovarjati univerzalnost evangelizacije. V razpravi o misijonski duhovnosti so opozorili na moč

kontemplacije, na važnost ljubezni in edinost v prezbitariju, na gojitev čutenja s Cerkvijo in na duha molitve. Pri vsem pa naj se ne pozablja na zemeljske resničnosti. Za škofovsko sinodo bo kongregacija izdala o tem poseben dokument, da bi se izognili preobilnemu sociologiziranju. V kolegiju sv. Petra v Rimu naj bi se ustanovil poseben center za misijonsko duhovnost. Lansko leto pa so v oktobru prišla na vrsto vprašanja misijonskega zaledja in še posebej misijonske animacije. Zelo naj se povezujejo misijonske pokrajine z misijonskim zaledjem. Če mogoče, naj si škofije izberejo misijonsko pokrajino v posebno last, da ji pomagajo duhovno in materialno napredovati. Sklenjeno je bilo, naj se izdajo novi pravilniki za delovanje papeških misijonskih družb za poskusno dobo treh let.

Kot posebni sadovi plenarnih sej so bile razne komisije pri kongregaciji, in sicer komisija za mis. duhovnost in animacijo, pastoralna komisija za misijonske metode in uveljavljanje sklepov plenarnih sej, komisija za katehiste, ki jih je sedaj 133.500. Novost pri kongregaciji so tudi sestanki z zastopniki misijonskih redov, znameniti »osemnajsteri«, brez katerih naj ne bi bil izdan noben odlok kongregacije.

Knjiga prinaša tudi seznam vseh članov raznih misijonskih uradov pri kongregaciji, iz katerega je razvidna bistvena sprememba od predkoncilne dobe, saj gre za internacionalizacijo vseh uradov (dicasteri) v izredno poudarjeni meri. Misijonske dežele so najbolj zastopane.

Internationalizacija pa se ne kaže le v osebju, ampak še posebej v zavesti, da mora osebje, predvsem načelnik kard. Rossi in glavna tajnika nadškof Lourdasamy in nadškof Gantin, ki pa ima sedaj že drugo poslanstvo, mnogo potovati in se srečavati z ljudmi in razmerami na posameznih kontinentih. V preteklih desetih letih je bilo teh potovanj zelo veliko, bila pa so tudi izredno plodna.

P. Peregrin Ronchi, kapucin, poroča o spremembah, ki jih je doživel po koncilu Collegium Urbanum pri vzgoji misijonskih bogoslovcev. Skušali so natančno izpolniti predpise koncila o vzgoji bogoslovcev za misijone. Vendar so tudi v tem smislu prenaresili svoj vzgojni in učni red, da ne sprejemajo več v vzgojo samih bogoslovcev iz misijonskih dežel, ampak le tiste, ki opravijo semeniško dobo doma, potem pa pridejo na višje študije v Rim. Omogočiti jim je treba, da so čimdalj in čimpopolneje povezani z domačo kulturo, jezikom in navadami.

Alojzij Bogliolo v naslednjem poglavju razpravlja o spremembah na misijonski univerzi »Urbaniana«. Ustanovljena skoro obenem s kongregacijo za širjenje vere pred 350 leti, še danes dosega svoj namen, da na višjih študijah zadržuje misijonski kler, ki naj se čimbolj poveže s središčem krščanstva in tudi od daleč ocenjuje vrednote domače kulture. Univerza, ki ji je dal papež Janez XXIII. leta 1958 naslov »papeška«, omogoča slušateljem doktorat iz filozofije, teologije, misijologije in cerkvenega prava. Na stotine domačinov iz misijonskih krajev je tu naredilo doktorat in se vrnilo domov predavat na semeniških ali celo voditi domačo Cerkev kot škofje. Za študij domačih kultur in verstev so predavanja o primitivnih verstvih in kulturah, pa tudi o budizmu, hinduizmu, taoizmu in islamu. V najnovejšem času pa je misijonska univerza ustanovila še več novih

izobraževalnih središč, kakor jih potrebuje Cerkev v misijonih danes. Ta so:

1. Mednarodni center za misijonsko animacijo. V posebnem oddelku univerze, toda v najtesnejši zvezi z njo, se pripravljajo kandidati, duhovniki, redovnice in laiki na vodstvo vseh tistih sredstev (duh. vaje in dr.), ki naj bi duha zavzetosti za moderni apostolat privzgojile vsem tistim, ki se hočejo posvetiti takemu poklicu.

2. Založba »Alma Mater« združuje delo za tri velike misijonsko znanstvene in misijonsko pastoralne revije, in sicer: glavno glasilo univerze »Euntes docete«, revijo »Christ au monde«, ki seznaja z metodičnimi in pastoralnimi izkustvi po katoliškem svetu, in »Omnis terra«, ki hoče biti predvsem misijonsko dokumentarne narave in zato objavlja temeljne članke.

3. »Newmann Study Center«. V spomin na enega svojih največjih gojencev misijonska univerza združuje tudi specialiste za vprašanja, ki so v zvezi z J. H. Newmanom, prireja simpozije itd.

4. Nova biblioteka. Leta 1973 so prenovili prostore za novo biblioteko, ki obsega sedaj 100.000 knjig. Nedavno se je pomnožila z zbirko prof. Grottanellija, ki obsega 16.000 knjig iz področja etnologije in verstev. V to knjižnico bodo prenesli še vse misijonske knjige iz sedeža kongregacije.

Kot izraz visoke in pravilne misijonske teološke formacije, ki jo daje ta univerza, je bil v oktobru 1975 mednarodni misijonski kongres z naslovom »Evangelizacija in kulture«, ki je dosegel popoln uspeh in nakazal smernice za delo katoliške Cerkve v kulturno pluralističnem svetu.

G. B. Reghezza obravnava na široko vprašanje, kakšne nove cilje in pota nakazuje misijonski dekret »Ad Gentes« za misijonsko sodelovanje v zaledju. Razprava je bolj juridična kakor pastoralna, spada pa v posebno komisijo univerze za preučevanje starih misijonskih predpisov v luči novega duha in besedila koncilskih dekretov o misijonih.

Generalni tajnik Družbe za širjenje vere **J. Kempeneers** predstavlja na kratko nova pravila papeških misijonskih družb, ki so se pripravljala že od leta 1968, pa so bila šele sedaj dokončno redigirana in dana v poskusno rabo za tri leta. Ne gre več za neke vrste pomoč, predvsem materialno, ki naj jo te Družbe nudijo Cerkvi, ampak za evangelizacijo, ki jo Družbe opravljajo tako v zaledju kakor v misijonskih deželah. Organizacija Družbe za širjenje vere, Družbe apostola Petra za domačo duhovščino in Družbe sv. Detinstva je poenostavljena. Duhovniška misijonska družba pa ni več enaka prvim trem, ampak pomeni za vse tri specializirano službo misijonske formacije in informacije za duhovnike, redovnike(ce) in bogoslovce — njene člane.

»Memoria rerum« je naslov velike knjige, v kateri je opisana 350-letna zgodovina kongregacije za širjenje vere. **J. Metzler** je v kratki razpravi to silno zgodovino v 5 zvezkih predstavil na 7 straneh. Po pravici ugotavlja, da so v njej lepe in manj lepe stvari, vendar nihče ne more zanikati, da so ljudje, ki so delali v kongregaciji za misijone, imeli najboljšo voljo.

P. Jesus Lopez Gay SJ priobčuje v španskem jeziku veliko razpravo o misijologiji, kakršna naj bi bila po smernicah misijonskega dekreta. Uvodoma omenja, da tudi po koncilu misijonstvo nima le mnogo problemov,

ampak je tudi samo postalo problem. Zato je misijologija po koncilu doživela precejšnjo krizo. Vendar pa ima dekret o misijonski dejavnosti Cerkve, če ga povežemo še s konstitucijo o Cerkvi in o Cerkvi v sedanjem svetu, tudi vrsto rešitev za te probleme. Poslej pri govoru o misijonih ni mogoče več mimo osvobojenja, politične teologije in teološkega vrednotenja predkrščanskih verstev. Velika novost je poudarek, da je Cerkev misijonska po svoji naravi, misijonska odgovornost je lastna vsem članom Cerkve, saj se od nje sploh ločiti ne da. Že o samih temeljih tega dela jasno pravi koncil: Misijonska dejavnost ima začetek v Očetu, ki je začetek brez začetka. V Sinu je dana zgodovinska osnova te dejavnosti, ki se nadaljuje v Cerkvi. Sv. Duh pa je dejanski nadaljevalec cerkvenega misijonstva. Cilj misijonskega delovanja je razširitev Cerkve, sredstvo pa oznanjevanje evangelija. Delne resnice in milosti, ki so v drugih verstvih, vodijo k istemu cilju. Domača izvenkrščanska verstva so po koncilu postala predmet velike pozornosti in celo ljubezni.

Avtor se potem na dolgo srečuje s tezo nekatoliških misijologov, da je pravzaprav edini misijonar Bog, ki posega v svet, »missio Dei« pomeni odrešilno božjo pričujočnost v svetu. S tem Bogom je v zgodovini treba sodelovati. Biti misijonar pomeni postaviti se v ritem sprememb v svetu. Cerkev naj bi bila pri tem kot oznanjevalka na tretjem mestu trilogije: Bog-svet-Cerkev. To gledanje nekateri imenujejo »sekularizacija« misijonskega dela, v katerem naj bi tudi teologija upanja in teologija revolucije našli svoje mesto. Pri takem gledanju na misijonstvo pridobi na teži tudi ideja božjega kraljestva. Zadnji cilj misijonstva naj bi bil uresničitev starozavezne »šalome«.

To »svobodno pot misijonskega dela po puščavi sveta pod božjim vodstvom, polno tveganja novih poti« imenujejo kar »exodus«. Vloga Cerkve je skoro pozabljena. Cerkev ni več svetišče ampak le znak spremljevalke tega dogajanja.

Ob koncu razprave se avtor postavi v bran Cerkve in njene bistvene vloge pri misijonskem delu. Pač pa meni, da je treba to vlogo še raziskovati, predvsem pravi pojem cerkvene vesoljnosti, ki se v zgodovini uresničuje. Ne smemo pozabiti, da je svet in človek v sedanji situaciji bistvenega pomena za pravilno pojmovanje te vesoljnosti. Kristus se po Cerkvi v tem svetu mora učlovečiti. Prav tako je še treba raziskovati delovanje Sv. Duha v Kristusu in Cerkvi, ki skrivnostno posega v oblikovanje zgodovine in se pri tem poslužuje tudi izvenkrščanskih verstev. Temu Duhu mora biti Cerkev vedno pokorna. Tudi v Kristusovi luči je treba ta verstva preiskovati in jasno povedati, da je samo krščansko odrešenje pravo odrešenje. Bogata razprava bo mogla vsem misijologom nuditi še mnogo drugega gradiva za delo.

Zadnjo razpravo je v zborniku ob desetletnici dekreta o misijonski dejavnosti Cerkve napisal znani misiolog **André Seumois**, in sicer o smernicah dekreta za misijonsko metodologijo. Četudi razprava ni več na višini nekdanjih Seumoisevih del, vendar avtoritativno poudarja nekaj novih vidikov, ki jih je treba omeniti. Ugotavlja, da je v tem še mnogo tipanja. Je proti temu, da bi ločili misijonske pokrajine samo po nekih formalnih in juridičnih vidikih (misijonske so pokrajine, ki so pod jurisdikcijo kon-

gregacije za evangelizacijo), zahteva, naj bi na misijonstvo gledali bolj z vidika evangelija in ne iskali prestiža, velikih stavb, prvenstva šolstva in pod. Zelo pohvali stališče koncila, da je vse božje ljudstvo zbrano okrog škofa, odgovorno za rast Cerkve. Zato je treba predvsem podpirati krajevne Cerkve. Zelo je važno, da mora stopiti na prvo mesto evangelizacije samo oznanilo, kerigma, ne pa le kaka formalistična priprava na krst. Le tako se pride do spreobrnjenja, posebno če naj bo globalno in totalno. Zelo je treba poudarjati psihološke priprave, posebno pričanje in dela krščanske ljubezni. Novih spreobrnjenec ne smemo več ločevati od okolja, iz katerega izhajajo. Kakor je treba obnoviti kerigmo, tako je treba na novo premisliti in oblikovati katehumenat.

Tudi Seumois poudarja upoštevanje izvenkrščanskih verstev in nevidnih Cerkev, ki je v njih na neki način že navzoča. Ob tem se je treba ustaviti tudi pri problemih ekumenizma v misijonih, ki more pravilno doživljan, misijonskemu delu mnogo koristiti, v nasprotnem primeru pa škodovati.

Veliko bo mogoče v misijonih doseči tudi z liturgičnimi reformami, ki dopuščajo vseh vrst prilagoditev. Če dosežemo, da bo pri tem sodelovalo vse božje ljudstvo, bo uspeh toliko bolj zagotovljen. Za to strnjeno božjega ljudstva v uresničevanju navodil koncila je polno navodil tudi v drugih koncilskih odlokih. Spet je treba povedati, da bo povezava z domačimi kulturami neprecenljive vrednosti. Seumois si veliko obeta od »Pastoralne komisije«, ki je ustanovljena pri kongregaciji za ta namen, da premišljeno podpira uresničanje vseh pastoralnih smernic koncila tudi za misijonsko področje.

Za znanstvenika bo zelo zanimiva **zbirka vseh komentarjev in razprav**, sploh vseh tekstov, ki so bili objavljeni o koncilskem misijonskem dekretu. Samo naslovov je za 7 strani. Škoda, da slovenski niso omenjeni.

Na koncu so objavljeni trije važni misijonski govori papeža Pavla VI. in govor kard. Rossija, načelnika kongregacije za evangelizacijo ob smernicah misijonskega dela po dekretu Ad Gentes. Objavljen je tudi važen govor nadškofa Gantina o sodobni evangelizaciji Afrike in nadškofa Lourdu-samyja o delu misijonarjev za razvoj narodov. Vsak, ki bo pisal o teh problemih, se bo moral nasloniti tudi na ta dva teksta.

Vilko Fajdiga

TEOLOG BERNARD F. LONERGAN

Življenje in delo

Kanadskega teologa Bernarda J. F. Lonergana S. J. imenujejo tudi »ameriški Rahner«. Lani je dopolnil sedemdeset let življenja. Kot profesor dogmatične teologije je deloval v Torontu, Montrealu, Rimu in na Harvardski univerzi (Cambridge, Mass.). Med širokimi množicami sicer ni preveč znan, vendar je takó globoko posegel v moderno teologijo, da so leta 1970 priredili v Floridi (ZDA) poseben mednarodni »Lonergan kongres«.

Loneranova filozofsko-teološka misel skuša predvsem napraviti most med neminljivimi vrednotami izročila in med stvarnostjo moderne znanosti, novonastale kulture, ter tako uresničiti program, ki ga je izrekel papež Leon XIII. leta 1879, ob začetku tomistične renesanse: vetera novis augere et perficere (staro izpopolniti in poglobiti z novim). In če je Lonergan z ene strani resnično zakoreninjen v starem krščanskem izročilu in še posebej v srednjeveški, tomistični filozofiji, z druge strani zagovarja nujnost korenite obnove teologije kot znanosti.

V bogato izročilo preteklosti je Lonergan posegel že s svojo prvo, doktorsko študijo: »St. Thomas Thought on gratia operans« (Tomaževo pojmovanje delujoče milosti), kjer je pod površino znanih preprirov o delovanju milosti (de auxiliis) odkril temeljne ideje o milosti in sploh o teologiji sv. Tomaža.

Hkrati pa je Lonergan že takrat zastavil vprašanje evolutivnosti teološke misli in še posebej problem človeškega spoznavanja. S tem problemom se je znova soočil (1946—1949) v svojem novem delu o sv. Tomažu Akvinskem: »The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas Aquinas« (Pojem besede v spisih sv. Tomaža Akvinskega).

Če se je v teh prvih delih Lonergan skoncentriral bolj na »vetera«, na staro, s tem še ni dorekel svoje teološke misli. Po osemletnem izdajateljskem premoru se je avtor izkazal s svojim najvažnejšim osemsto strani obširnem delu: »Insight. A Study of Human Understanding«, London 1957 (Uvid; študija človekovega razumevanja). S tem zahtevnim delom je skušal prebuditi bralčevo racionalno zamozavest ter osvetliti proces njegovega spoznavanja. Prvotno je sicer načrtoval, da bo govoril predvsem o znanstveni metodiki, ki naj bi si jo teologija ustvarila v modernem svetu, tako kot so tudi druge znanosti morale najti moderni stvarnosti ustrezne metode. A zaradi raznih okoliščin je prišlo do uresničenja tega načrta šele več ko deset let pozneje v delu, ki se izrecno ukvarja s tem aktualnim vprašanjem »znanstvene metode v teologiji« (Metod in Theology, London 1972). K iskanju strogo znanstvene teološke metode je Lonergana gotovo spodbudila neustreznost zastarele klasicistične teološke metode, v kateri je bil sam vzgojen; k temu pa je gotovo pomagal tudi vpliv drugih pozitivnih znanosti. Hkrati pa se je Lonergan pod vplivom eksistencialistične filozofije pričel ukvarjati s problemom »pomena« (meaning) ali tako imenovane hermenevtike. V delu »Insight« je v antikantovskem duhu razlikoval, kaj pomeni spoznavanje in kaj se v procesu spoznavanja dogaja. Tu pa se vprašuje o pomenu kot konstruktivnem načelu človeškega, kulturnega, etičnega in religioznega bivanja, se pravi o pomenu, ki se kot obzorje pred potujočim človekom spreminja v zgodovini kultur.

Ustavimo se le na nekaterih splošnih, za teologijo pomembnih Lonerganovih mislih.

Pomenski faktor

Poleg stvarnosti same, poudarja Lonergan, poleg stvarnosti, ki je pod določenim vidikom primarna, je pomemben pomen te stvarnosti. Za človeka in njegovo bivanje je prav pomen (smisel) določene stvarnosti tisto, kar ga konstituira v njegovi človečnosti. Svoboda in odgovornost se najbolj uresničujeta, ko gre za osmišljanje, samouresničevanje in ustvarjanje zgo-

dovine. Določen pomen npr. povezuje ljudi v enotno politično stranko, ali enotno smiselno doživljanje kakšnega prostora in časa, začrta obrise kakšne kulture...

Seveda obstajajo različni načini osmišljanja. Ljudje lahko na razne načine doživljajo smisel sveta. Najprimitivnejši način nam podaja kultura mita in magije. Mit človeku posreduje pomen sveta z razlago, se pravi deklarativno, magija pa posreduje smisel sveta zapovedovalno, imperativno. Pri nekaterih ljudeh velja magično-mitološki pomen za nerazsvetljenega. Vendar je res, da so Babilonci, Egipčani, Krečani, Indi, Inki... tudi v tako osmišljenem svetu odkrivali načela arhitekture, astrologije, geometrije, matematike... ter izoblikovali komplicirane sisteme.

Iz tega Lonerger zaključuje, da ni pomembna zgolj stvarnost kot taka, niti ne sam smisel stvarnosti, marveč tudi smisel smisla te stvarnosti, se pravi refleksija na način osmišljanja stvari. Kajti če hočemo, da se vzgibi duha razrastejo v nekultivirano džunglo, potem je treba najti način, pot, METODO, za pravilno soočanje s stvarnostjo in njenim pomenom.

Zgodovinsko gledano je treba opozoriti na metodo, ki so jo izoblikovali Sokrat, Atenska šola in četrto stoletje grške misli. Takrat je namreč mitološko-magijsko osmišljanje nadomestil smisel grške klasične kulture. Danes, v drugi polovici 20. stoletja opazujemo razpad te klasične in renesančne kulture. Kanoni klasike ne držijo več. Že sam pojem **znanosti** dokazuje odločilnost spremembe. Aristotel je definiral znanost kot resnično, gotovo spoznanje na temelju nujne kavzalnosti. Toda moderna znanost ne govori več o resnici, marveč o **poti do resnice**; ne govori več o nujnosti, marveč o verjetnosti; ne govori o spoznanju, marveč o hipotezi, teoriji, tezi; ne govori o nujnosti, marveč o verificirani mogočnosti, o korelativnosti itd.

Takšno pojmovanje znanosti pa se je pokazalo tudi na področju spoznavajočega človeka. Klasično orientirana znanost je govorila o človeku kot »razumski živali«, in sicer s pojmi: bistva, narave, nujnosti, univerzalnosti... se pravi z abstraktnim jezikom, kajti nič konkretnega ni spadalo na področje znanosti.

Moderna antropološka znanost pa se spušča na tvegano pot raziskovanja vsake pojavnosti in določene, zgodovinske dinamičnosti dejanskega človeka. Upošteva najrazličnejše izsledke posameznih znanstvenih vej... Vrača se celo na mitično, simbolično posredovanje smisla, v katerem se človeku razodeva njegova netematizirana podzavestna globina.

V takšnem kulturnem položaju mora seveda tudi teološka znanost, če ne želi propasti v izolaciji nerazumevanja in neaktualnosti, računati z dejstvom »pluralizma kultur« (LONERGER B., *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Quaestiones disputatae*, Herder 1975). Prav to problematiko pa fiksira avtor v člankih, ki obravnavajo razne vidike pokoncilske teološke misli.

Teologija v pluralizmu kultur

Teologija, nekdanja kraljica vseh znanosti, je danes ne samo vržena s častnega prvega mesta med znanostmi, marveč se mora celo boriti za čast, da se sploh more imenovati znanost. Izgubila je svojo trdno podlago v no-

vem kulturnem kontekstu. — V zadnjih desetih letih po koncilu je teologija hotela biti eksistencialistična, personalistična, dialogalna, angažirana, politična, revolucionarna... Prizadevala si je buditi duha in vest ter tako aktualizirati evangelij. S takšnim prizadevanjem je sicer dokazala iskrenost svojega hotenja, ni pa še uspela izoblikovati takšnega znanstvenokritičnega »objektivno veljavnega« jezika, ki bi bil pristopen strogo znanstvenim duhovom (psihologom, sociologom, politikom), zato tudi ni prišlo do prave komunikacije med teološkimi »proizvodi« in drugimi kulturnimi »proizvodi«. Izginil je tisti jezik »objektivne racionalnosti«, ki bi se ustrezno znanstveno približal moderni stvarnosti. Verniki to danes zlahka ugotavljamo. Lonergan pa se kot teolog pogloblja v vzroke takšnega položaja.

Lonergan meni, da je teologija zaostala »za časom« že pred kakšnim stoletjem. Točneje: v 17. stoletju, ali leta 1680. Takrat naj bi se bil začel pomemben in mnogovrsten proces. Mnoge, takrat nove ideje, ugotavlja Lonergan, so se postopoma takó nakopičile, da se je sprožil proces moderne znanosti (H. Butterfield); vzporedno z moderno znanostjo se je pričelo razsvetljenstvo. Paralelno spet z vsem tem novim vretjem pa je teologija prenehala biti to, kar je po svoji metodi do takrat bila, namreč iskateljica umnega razumevanja vere (questio-theologia), in se je — v reakciji na nova dogajanja — preoblikovala v »dogmatično teologijo« (Y. Congar). Takó izoblikovana teologija pa je na podlagi klasično pojmovane znanosti preučevala le določene, večne danosti vere (thesis-theologia).

Ker pa je očitno, da prava teologija ne more biti samo produkt določene vere, marveč tudi produkt kulture, idealov, norm, je jasno, zakaj je v novo nastajajočih kulturah morala nastati kriza.

In vendar »stara teologija« še ni tako stara. Lonergan jo imenuje »klasicistično teologijo«, pri čemer pa je treba paziti, da s klasicizmom pojmuje enostransko naglašeni aristotelotomizem in ne klasiko grško latinske antike.

Na nastanek »nove« teologije so zlasti vplivali; znanost religij, ob kateri so se pokazale kot zastarele klasične teološke metode; demitologizacija sv. pisma s svojo literarno in zgodovinsko kritiko; filozofsko pojmovanje s priznanimi prvinami historizma, fenomenologije, personalizma in eksistencializma; preživelost tomizma s klasicističnimi postavkami, na katerih je slonel; omehčani dogmatizem in omajani spoznavni objektivizem... Vse to navaja teologijo k radikalnemu premisleku svojega dela. Klasicistični teolog si je nadejal, da bo s pomočjo »universalij«, večnih norm in idealov... zaobšel zgodovino, kulturo in izziv svojega časa, češ: saj so bile spremembe le »akcidentalne«. Ko so se pojavili prvi signali ali »znamenja novega časa«, je videl v njih le herezo; imenoval jih je »modernizem« in se jim je kategorično uprl. Govoril je: Resnica je nespremenljiva. Človeška narava se ne menja. Bog se je v Jezusu za vedno razodel. Vse spreminjanje je samo akcidentalno. Skratka: vse je statično... »quod semper, quod ubique, quod ab omnibus, creditum est« (Vincenc Lerinski).

Tomizem

S pojmovanjem klasicistične kulture in njene dekadence je povezano Lonerganovo pojmovanje vloge tomizma. Tomaž Akvinski, pravi Lonergan,

velja še vedno za odličnega filozofa in teologa, ki je sintetiziral srednjeveško misel, toda naglasiti je treba, da je bil hkrati tudi otrok svojega časa. Svoječasno mu je uspelo »proti poganom« obraniti resnico krščanstva: prodorno, prepričljivo in zaokroženo — vse to pa tudi s pomočjo pogan-ske modrosti.

Drugače pa je bilo s Tomaževimi učenci, tomisti, ki so hoteli Tomaževo misel razširiti in pšplošiti tudi v novih razmerah... Danes bi bili Tomažu najbolj zvesti, če bi poskušali uresničiti tisto, kar je on v svoji dobi uresničil... Ideji Tomaža bi bili zvesti, če bi prenesli poudarek:

- iz statične logike na metodo,
- iz Aristotelovskih »analytica posteriora« na znanost, kot jo danes pojmujeemo,
- iz metafizike o duši na analizo subjekta,
- iz pojmovanja človeka s termini »narave« na zgodovinsko pojmovanje človeka,
- iz »prvih principov« na transcendentalno metodo.

Samo v tej spremembi miselnega toka vidi Lonergan perspektivo ne samo tomistične teologije, marveč perspektivo vsake teologije. Saj je prav v kritiki tomizma izrekel tudi kritiko moderne teologije.

V čem je naloga moderne teologije? Naloga je v tem, pravi Lonergan, da miselne oblike, ki so bile nekdaž spojene z večnimi resnicami in logičnimi ideali, zamenja z novimi, dinamiki razvoja in določeni metodiki ustreznimi miselnimi oblikami. Logičnemu idealu, ki skuša zajeti večne resnice v nepomično sintezo, postavlja nasproti metodično voden, konkreten, trajen, kumulativen proces teološke znanosti, ki bo sposobna vzpostaviti zvezo z najnovejšimi metodami hermenevtike in zgodovine.

Lonergan misli, da je prišla v Cerkvi ta »nova« nesilogistična, »empirično utemeljena« teologija do veljave šele v dokumentih drugega vati-kanskega koncila. Sprejema jo, ker z ene strani vidi v njej preprosto nujnost. Z druge strani pa se tudi zaveda, da nima nobena teologija pravice zrela-tivizirati absolutnega pomena odrešenjske zgodovine. In prav v prizadeva-nju, da se izogne tej nevarnosti, Lonergan prehaja vedno znova na osnoven problem TEOLOŠKE METODE.

* * *

Dogmatika »starega« stila je zastarela, preživela. Kakšna bo nova? Kje bo koreninila, iz česa bo rastla, kaj bo naglašala? To, kar je skušal v svo-jem obširnem teološkem opusu avtor natančno analizirati, sintetizirati v eni izmed novejših preroških trditev: »Ne morem prerokovati, kakšen bo stil nove dogmatike. Naj mi bo dovoljeno izraziti le neka predvidevanja. Predvsem bo mnogo manj metafizike. Ta je prenehala biti temeljna in univerzalna znanost. Splošni teološki pojmi bodo vkoreninjeni v spoznavni teoriji. Posebni teološki pojmi pa bodo ukoreninjeni v religioznem izkustvu. Mnogo manj bomo govorili o dokazih, mnogo več pa o spreobrnjenju: o intelektualnem, moralnem in religioznem spreobrnjenju. Poudarek bo pre-šel z ravni doživljanja, umevanja in sojenja na raven tehtanja, vrednotenja, odločanja in ljubezenskega angažiranja« (Revolution in Catholic Theology).

RAZMERJE MED CEKVENIM UČITELJSTVOM IN TEOLOGIJO

Mednarodna teološka komisija (MTK)

6. junija 1976

Uvod

»Razmerje med učiteljstvom in teologijo ni le nadvse pomembno; danes mu je treba priznati prav posebno aktualnost« (Pavel VI. v nagovoru na Mednarodni kongres o teologiji II. vatikanskega koncila dne 1. X. 1966; AAS 58 (1966), str. 890). V naslednjem bomo skušali pojasniti razmerje med »nalogo, ki jo je prejelo cerkveno učiteljstvo, da ohranja božje razodetje, in nalogo, ki jo ima teologija, da verski nauk spoznava in razlaga« (ibid.).

Teza 1. Pod imenom cerkveno učiteljstvo razumemo nalogo poučevanja, ki so jo prejeli od Kristusa škofovski zbor ali posamezni škofje v hierarhičnem občestvu s papežem; pod imenom teologi razumemo člane Cerkve, ki so po svojem študiju in življenju v cerkvenem verskem občestvu usposobljeni, da v teologiji božjo besedo posebej znanstveno globlje razumejo ter ji v moči kanonične misije s poučevanjem služijo. Govorjenje o učiteljstvu pastirjev ter o teologih oz. bogoslovnih strokovnjakih ter o njihovem medsebojnem razmerju se je v novi zavezi in izročilu razvijalo; v njem so obsežene podobnosti in različnosti. Ugotovimo lahko neko stalnost, pa tudi precej globoke spremembe. Oblike njihovega medsebojnega razmerja in usklajevanja se v zgodovinskem poteku različno javljajo.

I. Kaj je pri opravljanju njune službe skupno učiteljstvu in teologom

Teza 2. Učiteljstvo in teologi imajo, čeprav analogno in vsakemu po svoje, to skupno nalogo, da »sveti razodeti zaklad varujejo, se vanj vedno bolj poglobljajo, ga razlagajo, poučujejo in branijo« (Pavel VI, nav. m. str. 891), s tem služijo božjemu ljudstvu in delajo za rešenje vsega sveta. Naloga te službe je zlasti, da skrbi za trdnost vere; to pa drugače dosega učiteljstvo in drugače teološka služba, čeprav ne smemo in ne moremo določiti med njima trdno določene ločilne črte.

Teza 3. Pri tej skupni službi resnici nekaj vezi enako veže učiteljstvo in teologe:

1. Veže jih božja beseda. »To učiteljstvo (namreč) ni nad božjo besedo, temveč ji služi, ker uči le, kar je izročeno, kolikor to ... posluša, sveto

čuva in zvesto razlaga ter črpa iz tega enega zaklada vere vse, kar predlaga, da je treba verovati kot od Boga razodeto» (BR 10); »sveto bogoslovje (pa) temelji v napisani božji besedi in obenem v svetem izročilu kot na trajnem temelju in se iz njega samo kar najbolj krepi ter stalno pomlaja, ko z lučjo vere raziskuje vso resnico, ki je skrita v Kristusovi skrivnosti« (BR 24).

2. Veže jih enako »verski čut« Cerkve preteklih časov in sedanjosti. Božja beseda se namreč živo vse čase širi po »skupnem verskem čutu« vsega božjega ljudstva, po katerem se »celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha, ... v verovanju ne more motiti« (C 12), seveda le takó, »da vlada edinstveno soglasje škofov in vernikov v stanovitnosti, v življenju in v izpovedi izročene vere« (BR 10).

3. Enako jih vežejo dokumenti izročila, ki je v njih podana skupna vera božjega ljudstva. Čeprav je v razmerju do teh dokumentov drugačna naloga učiteljstva in drugačna teologov, vendar nihče od njih ne sme mimo teh sledov vere, ki so nam ohranjeni v zveličavni zgodovini božjega ljudstva.

4. Pri izvrševanju njihove službe morajo enako upoštevati dušnopastirsko in misijonarsko prizadevanje. Učiteljstvo papeža in škofov je specifično pastoralno; vendar tudi teologi pri svojem delu znanstvene narave niso razrešeni dušnopastirske in misijonarske odgovornosti; tem manj, ker s pomočjo današnjih družbenih občil tudi znanstvene stvari kar hitro prodro v javnost. Poleg tega mora teologija kot življenjska funkcija v skrbi za božje ljudstvo imeti dušnopastirski in misijonarski cilj ter ga uresničevati.

Teza 4. Učiteljstvu in teologom je skupno — čeprav različno — to, kako svojo službo opravljajo zborna in osebno. Dar nezmotljivosti je obljubljen »celoti vernikov« (C 12), zboru škofov, ki so v občestvu s Petrovim naslednikom, in glavi tega zbora, papežu (C 25); to se mora kazati v povezavi članov učiteljstva in teologov, ki se razodeva v soodgovornosti, sodelovanju in zbornosti. Ta povezava je potrebna tako med člani učiteljstva kot med posameznimi teologi, pa tudi med učiteljstvom na eni in teologi na drugi strani. Vendar mora vsak posamezen teolog ohraniti nujno osebno odgovornost, brez katere tudi znanost o veri ne bo nikoli napredovala.

II. Razlike med učiteljstvom in teologi

Teza 5. Najprej moramo spregovoriti o razliki med nalogami, ki so lastne učiteljstvu in teologom:

1. Naloga učiteljstva je, da avtoritativno varuje katoliško neokrnjeno celotnost in edinstvo v veri in navedenih. Iz tega izhajajo posamezne dolžnosti, ki se zanje na prvi pogled zdi, da so negativne narave, pa so vendar pozitivna pomoč za življenje Cerkve: to je »oblast verodostojno razlagati pisano ali izročeno božjo besedo« (BR 10); zavračati mnenja, ki spravljajo v nevarnost Cerkvi lastno vero in navedenih; predlagati trenutno bolj aktualne resnice; čeprav se zdi, da ni naloga učiteljstva, podajati teološke sinteze, mora vendar zaradi svoje skrbi za enotnost gledati na posamezne resnice v luči celote, zato spada včasih vključevanje posamezne resnice v celoto k resnici sami.

2. Teologi imajo nekakšno posredovalno vlogo med učiteljstvom in božjim ljudstvom, ki naj bi jo izvajali na obe strani; »teologija stoji namreč v dvojnem razmerju: do cerkvenega učiteljstva in do vsega krščanskega občestva (Pavel VI, na nav. m. str. 892). Z ene strani teologija »v vsakem velikem takó imenovanem družbeno-kulturnem ozemlju... v luči splošnega cerkvenega izročila na novo (bogoslavno) raziskuje dejstva in besede božjega razodetja, zapisane v sv. pismu in (ki) so jih že razložili očetje in učiteljstvo Cerkve« (M 22), ker »novejša raziskavanja in odkritja naravoslovnih znanosti, pa tudi zgodovine in filozofije dejansko zbuja nova vprašanja,... ki tudi od teologov zahtevajo novih raziskovanj« (CS 62). Teologija mora »tako pomagati učiteljstvu, da bo v soglasju s svojo službo lahko vedno luč in vodnik Cerkvi« (Pavel VI, na nav. m. str. 892). Z druge strani teologi s svojimi razlagami, poukom in podajanjem nauka v skladu s sodobno miselnostjo vnašajo nauk in opozorila učiteljstva v širšo življenjsko sintezo in s tem božjemu ljudstvu pomagajo, da jih bolje razume. Takó pomagajo »s svojo dejavnostjo širiti, jo razlagati, opravičevati in braniti resnico, ki jo avtoritativno oznanja učiteljstvo« (Pavel VI, na nav. m. str. 891).

Teza 6. Učiteljstvo in teologi se razlikujejo tudi po tem, s kakšno avtoriteto opravljajo svojo nalogo.

1. Učiteljstvo dobiva svojo avtoriteto z zakramentalnim posvečenjem, ki »podeljuje skupaj s posvečevalno službo tudi službo učiteljstva in vodstva« (C 21). Ta, takó imenovana »formalna avtoriteta« je hkrati karizmatična in juridična ter je temelj pravic in dolžnosti učiteljstva, kolikor je po njej deležno Kristusove avtoritete. Paziti je pa treba, da se službena avtoriteta uveljavlja tudi z osebno avtoriteto in s tisto, ki izhaja iz stvari (resnice).

2. Teologi imajo svojo posebno teološko avtoriteto, ki izhaja iz njihove znanstvene kvalifikacije; ni je pa moč ločiti od posebne narave te znanosti kot znanosti o veri, ki ni možna brez živega izkustva in življenja po veri. Zato nima teologija v Cerkvi samo svetno-znanstveno, marveč pravo cerkveno avtoriteto: ta spada v tisto vrsto avtoritete, ki izhaja iz božje besede in je potrjena s kanonično misijo.

Teza 7. Razlika med učiteljstvom in teologi je tudi v tem, kako so povezani s Cerkvijo. Jasno je sicer, da učiteljstvo in teologi delujejo v Cerkvi in zanjo. Razlika je pa v tem, kakšna je ta cerkvenost.

1. Učiteljstvo je cerkvena službena naloga, podeljena z zakramentom svetega reda. Zato je kot institucionalna cerkvena sestavina samo v Cerkvi, tako da morajo posamezni člani učiteljstva svojo avtoriteto in svojo oblast uporabljati le za to, da svojo čredo utrjujejo v resnici in svetosti (C 27). To pa ne velja samo za posamezne krajevne Cerkve, ki jih vodijo. »Kot udje škofovskega zbora... morajo (marveč) po Kristusovi ustanovitvi in zapovedi posamezni škofje skrbeti za vso Cerkev« tako da »koristi vesoljni Cerkvi« (C 23).

2. Tudi kadar teologija ne nastopa v moči izrecne »kanonične misije«, nastopa lahko le v živem občestvu z vero Cerkve. Zato lahko opravljajo službo teologa vsi krščeni, kolikor dejansko žive s Cerkvijo, hkrati pa so znanstveno usposobljeni; ta služba dobiva svojo moč iz življenja Svetega

Duha, ki živi v Cerkvi in ga posredujejo zakramenti, oznanjevanje božje besede in občestvo ljubezni.

Teza 8. Med učiteljstvom in teologijo je nekaj posebnega ta razlika, da ima vsaka svojo lastno svobodo in z njo združeno kritično funkcijo do vernikov, sveta in tudi med seboj.

1. Učiteljstvo je pri izvrševanju svoje službe svobodno; to je razvidno iz njegove narave in ustanovitve. Ta svoboda je združena z veliko odgovornostjo. Zato je sicer nujno, vendar pa dostikrat težko to svobodo takó uporabljati, da se teologom in drugim vernikom ne zdi samovoljna in pre-razsežna. Med teologi so pa spet taki, ki preveč naglašajo znanstveno svobodo in ne upoštevajo dovolj tega, da sodi spoštovanje do učiteljstva prav med znanstvene sestavine teološke znanosti. Poleg tega današnje demokratiško razpoloženje neredko vodi v solidarnost proti tistemu, kar pri izvrševanju svoje službe ukrene učiteljstvo, da ne bi verski nauk in nravi trpeli škode. Vendar je nujno, čeprav ne lahko, vedno najti táko ravnanje, ki je svobodno in odločno, hkrati pa ne samovoljno in za cerkveno občestvo razdiralno.

2. Svobodi učiteljstva je po svoje vzporedna svoboda, ki izhaja iz znanstvene odgovornosti teologov. Ta svoboda ni neomejena; ni se namreč dolžna podrediti le resnici, marveč tudi zanjo velja, da je »pri uporabljanju svobode katere koli vrste... treba paziti na npravno načelo o osebnosti in družbeni odgovornosti« (VS 7). Naloga teologov pa je, da razlagajo dokumente današnjega in nekdanjega učiteljstva, da jih spravljajo v okvir vse razodete resnice in s pomočjo hermenevtične znanosti skušajo priti do njih boljšega razumevanja; ta naloga pa zahteva nekakšno kritično funkcijo, ki pa ni razdiralna, temveč pozitivna.

Teza 9. Pri izvrševanju učiteljske in teološke službe neredko pride do nekakšne napetosti. To ni nič čudnega in ne smemo pričakovati, da bi bilo na zemlji kdaj moč tako napetost popolnoma odstraniti. Nasprotno: kjer koli je življenje, tam vlada tudi napetost. To pa ni niti sovražnost niti resnično nasprotovanje, temveč življenjska sila in spodbuda, da obe strani skupaj v obliki dialoga opravljata vsaka svojo nalogo.

III. Kako naj bi danes pospeševali razmerje med učiteljstvom in teologi

Teza 10. Temelj in pogoj sta skupna vera Cerkve in služba pri gradnji Cerkve, da je sploh možen dialog med teologi in učiteljstvom; oboje skupaj pa zajema različne naloge učiteljstva in teologov. Ta edinost, ki izhaja iz skupne udeležbe pri resnici, je na eni strani pred vsakim dialogom podana kot stalna medsebojna vez, z druge strani se pa ista edinost krepi in oživlja z različnimi odnosi v obliki dialogov. Takó je dialog najboljša vzajemna pomoč. Učiteljstvo lahko tako pride do boljšega oznanjevanja in ohranjanja verske resnice in npravnosti, teološko razumevanje vere in nravi pa do gotovosti, ki jo okrepi učiteljstvo.

Teza 11. Dialogu med učiteljstvom in teologi postavlja meje samo verska resnica, ki jo je treba ohranjati in razlagati. Zaradi tega je na eni strani za ta dialog dano na voljo najširše področje resnice. Na drugi strani

pa ta resnica ni nekaj negotovega in čisto neznanega, ki bi jo bilo treba vedno iskati, marveč je razodeta in izročena Cerkvi, da jo zvesto varuje. Zato so dialogu postavljene določene meje, ki se skladajo z mejami verske resnice.

Ta namenskost dialoga, da namreč podpira resnico, pa pride neredko v nevarnost. Zlasti naslednja stališča omejujejo možnost dialoga: kjerkoli se dialog spremeni v »sredstvo«, ki z njim kdo skuša doseči cilj »politično«, se pravi s pritiskom in končno ne glede na resnico, doživi polom; kdor »enostransko« zavzame vse področje za dialog, greši proti zakonom dialoga; dialog med učiteljstvom in teologi je prizadet zlasti tedaj, če prehitro zapusti področje dokazovanja in razgovora in brž uporablja prisilo, grožnje in sankcije; isto velja, če razpravljajo teologi in učiteljstvo pred javnostjo, ki s stvarjo ni dovolj strokovno seznanjena, pa naj se to dogaja znotraj ali zunaj Cerkve, ker tako tudi laže pride do »pritiskov« od zunaj (javna občila).

Teza 12. Preden pristojna oblast uvede formalni proces glede nauka, naj prej izčrpa vse redne možnosti sporazumevanja z dialogi, ki naj bi razjasnili dvomljivo mišljenje (npr. osebni razgovor, pismena vprašanja in odgovori). Če ni moč z dialogi priti do nobenega pravega soglasja, se mora učiteljstvo zateči k raznovrstnim poskusom, ki naj jih gibčno uporablja, začenši z raznimi opomini, »besednimi sankcijami« itd. V najhujšem primeru mora učiteljstvo — potem ko se je posvetovalo s teologi iz različnih šol in je izčrpalo vse možnosti za dialog — po svoji nalogi nujno zavarovati prizadeto resnico in vero vernega ljudstva.

Po klasičnih pravilih ni moč dokončno ugotoviti herezije, če ni obtoženi teolog pokazal »trdovratnosti«, se pravi, če odklanja vsak pogovor, ki naj bi pojasnil veri nasprotno mišljenje, in je praktično proti dialogu. To dejstvo pa je treba ugotoviti tako, da so uporabljena vsa hermenevtična pravila za dogmo in vse teološke kvalifikacije. Na ta način je moč ohraniti »etos« dialogalnega postopka tudi pri odločitvah, ki se jim ni mogoče izogniti.

KOMENTAR

k tezam MTK o medsebojnem razmerju cerkvenega učiteljstva in teologije

Uvod. Snov, ki je o njej razpravljala MTK na zasedanju meseca oktobra 1975, je ista, kot je o njej govoril papež Pavel VI. v nagovoru na Mednarodnem kongresu o teologiji II. vatikanskega koncila dne 1. 10. 1966. Zato je primerno, da se sklicujemo na nekatere njegove trditve v tem govoru. Zdi se, da je treba opozoriti posebej na to, da je tesno vzajemno razmerje med cerkvenim učiteljstvom in teologijo. Morda to razmerje lahko za uvod razložimo približno takole: naloga vse Cerkve, zato tudi v ta namen posebej pooblaščenih organov je, da ljudem oznanjajo božjo besedo, ki so jo slišali. To pa se dogaja s skupnim pričevanjem vseh vernikov, posebno pa tistih, ki jih za to usposablja službena dolžnost ali pa znanstvena strokovnost. Poslušanje in učenje je sicer neločljivo združeno v enoto; vendar v obeh oblikah poučevanja — namreč službeni in znanstveni — poteka z nekoliko različnim naglasom. Lahko rečemo, da je prvenstvena naloga teologov poslušati božjo besedo — seveda kvalificirano in to imenujemo znanstveno —

medtem ko mora cerkveno učiteljstvo besedo, ki jo je prejelo, oznanjati seveda s pomočjo strokovnjakov teološke znanosti.

Teza 1. V tej tezi sta obravnavani dve stvari. Najprej se zdi potrebno spregovoriti o tem, kaj pomenita pojma cerkveno učiteljstvo in teologi. Oboje bi namreč lahko zajeli v pojem »učiteljstva«. Škofje in teologi imajo namreč nalogo, da poučujejo, čeprav različno. Paziti je tudi treba, da v cerkveni zgodovini o učiteljstvu pastirjev in cerkvenih učiteljih niso vedno govorili enoznačno. Veljavna je analogija tako glede pomena, ki so ga obema pridajali, kot tudi glede tega, kako so obojno učiteljstvo izvajali. V starejših časih so namreč bolj kot v poznejših isti ljudje opravljali škofovsko službo in službo teologov. Pozneje sta se cerkveno učiteljstvo in znanstvena teologija povezovala bolj v sodelovanje.

V 1. delu je govor o tem, kaj je skupnega cerkvenemu učiteljstvu in teologom pri izvrševanju njihove službe. Zelo pomembno se namreč zdi, da pri različnosti obeh služb ne pozabimo, da morata sodelovati, če hočeta spolniti svoje cerkveno poslanstvo.

Teza 2. Prava, v katoliškem smislu pojmovana teologija mora namreč svojo službo opravljati prav takó znotraj Cerkve kakor cerkveno učiteljstvo škofov. Obojna služba mora varovati trdnost v veri, bodisi da vero globlje spoznava in brani z znanstvenimi sredstvi bodisi da jo avtentično oznanja in brani pred nasprotniki.

Teza 3. Učiteljstvo in teologija imajo nekatere skupne obveznosti. Avtoriteta, ki sta je deležna učiteljstvo in teološka služba, je sicer različna, vendar je v obeh primerih prava avtoriteta. Zato se morata obe službi zavedati, da ta avtoriteta ni absolutna, temveč jo je treba izvajati kot služenje, in sicer služenje božji besedi. Teologi poslušajo oz. so »poslušni veri« Rimlj 1, 5; 16, 26) z znanstvenim raziskovanjem, to pa jim pomaga, da bolje poslušajo tudi škofove, s katerimi sodelujejo in jim pomagajo pri oznanjevanju božje besede, ki je njihova dolžnost.

Pri tem skupnem delu teologi in učiteljstvo črpajo tisto, kar je božja beseda zaupala Cerkvi, iz skupnega verskega čuta vernikov tako preteklih kot sedanjih časov. Iz vere, v različne razsežnosti vesoljne Cerkve, namreč celotne današnje in preteklih časov, je razvidno, kaj sodi k skupni posesti cerkvene vere.

Cerkev raznih dob je zapustila sledove, ki nam razodevajo vero, iz katere je živela Cerkev preteklih časov.

Tem sledovom, se pravi raznovrstnim dokumentom, ki so prišli do nas, sta podrejena raziskovanje teologov in pričevanje cerkvenega učiteljstva, ker so to vprav sledovi skozi čas verujoče Cerkve.

Teološko raziskovanje in opravljanje učiteljske službe nista tu zaradi akademske znanosti ali zaradi polemičnega razpravljanja. Cilj, zaradi katerega versko resnico raziskujejo, ohranjajo čisto in oznanjajo kot blagovest, je pastoralen in misijonarski. Ljudje naj bi živeli prav iz te vere. Še bolj kot pri teologih je jasna pastoralna narava pri službi cerkvenega učiteljstva. Vendar tudi teologi ne smejo opravljati svojega teološkega dela, ne da bi upoštevali pastoralno; to pa v tem smislu, da mora biti skrb za duše notranji sestavni del teološkega dela. Pastoralna narava odločilno vpliva na teologijo tako v negativnem kot pozitivnem smislu: v negativnem s tem,

da morajo teologi pri svojem delu paziti, da ne povzročijo veri vernikov škode, ker lahko slišijo in vidijo težko razumljive razlage in sporna vprašanja v javnih občilih, pa jih take objave lahko prek znosne mere vznemirjajo; v pozitivnem s tem, da teološko delo izkoriščajo za oznanjevanje, pridiganje in verski pouk. Tudi znanstvenega dela teologov danes ne samo ni moč zapreti v odmaknjene sobe, marveč se po sami svoji naravi kot pomoč pri oznanjevanju božje besede tiče življenja cerkvenega in človeškega občestva.

Teza 4. Ta teza nas opozarja na zbornost ali občestveno lastnost učiteljske službe in dela teologov. Čeprav je oboje možno in nujno le ob osebnem delu posameznega škofa in teologa, vendar prejme posamezen član primerno karizmo na področju učiteljstva in teologije zaradi svoje povezave z zborom in cerkvenim občestvom. Na to zbornost in občestvenost je treba gledati takó pri učiteljski službi kot pri znanstvenem delu. S posebno skrbnostjo je treba gojiti zlasti povezanost med učiteljskim zborom in skupnostjo tistih, ki se posvečajo teološkemu delu. Zbornost cerkvenega učiteljstva je posebej poklical v spomin II. vatikanski koncil, tako da posamezni ne smejo in ne morejo opravljati svoje službe, ne da bi upoštevali zbor. Z druge strani teologi ne morejo opravljati svojega dela, če se ne menijo za delo in mišljenje tovarišev, in sicer ne samo zaradi nujnosti znanstvene metode, temveč zaradi nujnosti tako umskega kot karizmatičnega življenjskega občestva.

2. del: Skupne sestavine, ki povezujejo službo cerkvenega učiteljstva in poslanstvo teologov, ne odpravljajo med obema obstoječih razlik. Zlasti v štirih sestavinah se razlikujeta: vsak ima svoje naloge, vsak je po svoje avtoriteta, vsak je drugače povezan s Cerkvijo, vsak ima svojo in posebno svobodo.

Teza 5. Učiteljstvo opravlja službo varuha neokrnjenosti vere in nravi. Tega ne more doseči z odloki, temveč tako, kolikor pri izvrševanju svoje službe podaja resnico. Pri tem pa mu je zato potrebna pomoč in sodelovanje teološke znanosti, ki znanstveno skuša odkrivati v človeških besedah skrite resnice božje besede. Naloga varovati neokrnjenost in edinstvo vere se zdi na prvi pogled precej negativna, ker namreč postavlja meje. Poteka pa za življenje Cerkve popolnoma pozitivno: namreč z avtentičnim razlaganjem božje besede, ki hkrati postavlja meje veri nasprotnim trditvam, še bolj pa uvaja v globlje umevanje vere.

Kar je rečeno v tezi 5, 2 o nekakšni posredovalni vlogi teologov med učiteljstvom in božjim ljudstvom, tega ni treba preveč ozko razumeti. Vendar se zdi, da je kar precej pomembno. Kar namreč cerkveno učiteljstvo razglasi za verski ali cerkveni nauk, je treba s pomočjo teološkega pojasnila in razlage posredovati božjemu ljudstvu, ki živi tu in sedaj in ne razume vedno pravilno tega, kar je cerkveno učiteljstvo izreklo v prejšnjih časih ali kar izreka tudi danes. Z druge strani pa tudi cerkveno učiteljstvo potrebuje sodelovanje teologov, da lahko razloči, kaj je v veri krščanskega ljudstva pravega in kaj zmotnega; občestvena vera božjega ljudstva je namreč norma tudi za tisto, kar naj učiteljstvo razglasa kot za vse obvezno. Ker je treba pri opravljanju te naloge uporabljati različne znan-

stvene pripomočke, je cerkvenemu učiteljstvu potrebno resno sodelovanje teologov. Teologi sami se morajo zato zavedati te naloge.

Teza 6. Ko gre za izvor avtoritete, s katero opravljajo svojo službo cerkveno učiteljstvo in teologi, se je spet treba varovati vsakega napačnega nasprotja, zavedati se je pa treba dejanske razlike.

Posebna avtoriteta cerkvenega učiteljstva z ene strani izvira iz zakramentalnega reda, po katerem so posamezniki sprejeti v škofovski zbor; z njim dobe v Cerkvi najvišjo pastoralno avtoriteto. Paziti je pa treba, da se mora »formalna avtoriteta« skladati z nekakšno osebno avtoriteto bodisi na podlagi osebnega nastopa nosilca avtoritete ali na podlagi znanstvene avtoritete, ki si jo je teolog pridobil s študijem in raziskovanjem. Prvo ne sme izključevati drugega. To je možno doseči tako, da si je škof kot posvečeni pastir v Cerkvi s teološkim študijem pridobil hkrati tudi drugo avtoriteto, ali pa, da posvečeni škofovski učitelj pri opravljanju svoje službe uporablja pomoč in sodelovanje izkušenega teologa.

Kar zadeva avtoriteto teologa, je treba paziti, da to ni samo razumska avtoriteta, marveč izhaja tudi iz povezanosti z življenjem Cerkve, katere živo vero teolog s svojim delom raziskuje in razlaga.

Teza 7. Ni dvoma, da sta tako cerkveno učiteljstvo kot teologija pri izvrševanju svoje službe vezana na Cerkev. Vendar so pri tem, kako sta povezana s Cerkvijo, med obema razlike.

Pri cerkvenem učiteljstvu izhaja cerkvenost odtod, ker gre za službo in služenje v Cerkvi in za Cerkev, kar zunaj Cerkve ne bi imelo nobenega smisla. To velja tudi in še prav posebno za nalogo poučevanja, se pravi za učiteljstvo; tem bolj, ker je treba to učiteljstvo izvrševati zlasti v obliki razsojanja o resničnosti ali zmotnosti izraženih mišljenj.

Za teologe velja nekaj podobnega, kadar in kolikor opravljajo svojo nalogo ne samo kot raziskovalci, marveč tudi kot učitelji, in sicer v moči kanonične misije. Vendar je teološka znanost navezana na Cerkev, čeprav ne kot vršenje uradne službe, temveč kot osebno raziskovanje. V resnici namreč ni moč gojiti verske znanosti, kar teologija je, drugače kot v življenjskem okviru cerkvene vere. Zakaj »fides quae« lahko raziskujejo samo tisti, ki v Cerkvi sami živijo po »fides quae«.

Teza 8. Danes pogosto govorijo o svobodi teološke znanosti. Ta znanstvena svoboda se neredko postavlja v nasprotje z omejitvami, ki jih postavlja avtoriteta. Takó včasih zgine izpred oči dejstvo, da je prava svoboda lastnost tako cerkvenega učiteljstva kot teološke znanosti, da pa mora to vsakomur lastno svobodo upoštevati ena in druga stran.

Kdor govori o svobodi, pa naj gre za svobodo cerkvenega učiteljstva ali teološke znanosti, ne sme pozabiti, da ne sme biti neodgovornosti, da je marveč združena z veliko odgovornostjo, ki sama po sebi nujno omejuje svobodo. Odgovornost, ki omejuje znanstveno svobodo teologov v razmerju do učiteljstva, ima obliko spoštljivosti. Ta spoštljivost ne sme ukiniti znanstvene svobode teologov; saj tudi sama ni brez vsake vezi, temveč jo veže resnica, ki jo je izrekla božja beseda in jo varuje učiteljstvo. Seveda je zelo težko zavarovati svobodo tako učiteljstva kot teologov. Vedno znova se je treba za svobodo prizadevati, ne da bi se pri tem potrgale vezi, ter

upoštevati vezi in jih varovati, ne da bi bilo konec svobode, ki je lastna službi resnice.

Teza 9. Ta teza je prehod k tretjemu delu, v katerem bo govor o pravilno pojmovanem dialogu med učiteljstvom in teologi. Po vsem tem, kar je bilo rečeno, ni namreč moč dvomiti, da zelo lahko pride do napetosti. Saj je vedno znova treba poskušati združevati vse tisto, kar je bilo povedano, da je pri obeh skupno, a tudi različno. A nenehno je čutiti napetost med temi sestavinami, ki morajo biti na obeh straneh krepke, ki jih pa ni lahko povezati v enoto. Dialog je sredstvo, ki naj te napetosti ne skuša kar odpraviti, pač pa naj jo naredi plodno.

(Otto Semmelroth S. J.).

3. del tež hoče pomagati, da tista napetost med učiteljstvom in teologijo, kot je opisana v 9. tezi, ne bi bila v škodo skupni blaginji Cerkve. Da se temu izognemo, imamo na voljo mnogo sredstev in pripomočkov. Med njimi je najodličnejši dialog kot posebna pot in dobra metoda, ki lahko vodi do plodnega razmerja med teologi in učiteljstvom.

Pojem dialoga je treba prav razumeti. To ni kakšno nedoločeno govorjenje brez cilja in brez konca. Dialog naj pomaga pri iskanju resnice. Tudi če dialogu priznamo visoko stopnjo svobode in pobude vseh udeležencev, vendarle ne more nadomestiti poslanstva razsodnikov v veri in ne sme ovirati za ohranitev cerkvene vere nujnih odločitev učiteljstva. Zato ne sprejemamo površnega in vsakdanjega pomena pojma »dialog«, temveč takega, ki je očiščen teh primesi in je v skladu s krščansko vero.

Teza 10. Dialog ni brez predpostavk. Sicer ne bi vodil k resnici. Po goj za vsak dialog med učiteljstvom in teologi mora biti temeljna »solidarnost«, ki jo predstavlja skupna vera Cerkve. Ta edinstvo upošteva in ohranja različne naloge učiteljstva in teologov. Pravi dialog živi na takem skupnem temelju in iz njega. Dialog je brez vsakega smisla, če te globoke skupnosti v veri ni ali jo kdo samó hlini. Da vodi dialog k resnici, ga mora zato navdihovati ne le strokovnost, marveč tudi iskrenost, odločno izpovedovanje in pripravljeno poslušanje resnice. Ker danes to skupnost neredko puščajo v nemar in postavljajo pod vprašaj, se zdi, da je treba ta temelj vsakega dialoga med učiteljstvom in teologijo posebej naglasiti.

Drugi namen teze: Učiteljstvo in teologija ne smeta zamenjati vlog. Če ostaneta pri svoji odgovornosti, kot je opredeljena na koncu teze, sta si v najboljšo vzajemno pomoč. S to tezo zavračamo tiste poskuse, ki bi radi vlogo učiteljstva bolj ali manj odpravili in v stvareh vere in pravi zahtevajo **izključno** pristojnost za znanstveno teologijo, torej za teologe.

Teza 11. Tako pridemo do vprašanja o mejah dialoga med učiteljstvom in teologi. Tu imamo dve važnejši sestavini: 1. Če se ohrani skupnost v veri, za dialog samo po sebi ni meje. Vendar to ne pomeni neskončnega procesa pri iskanju resnice. 2. Dialog pa ima svoje meje tam, kjer je prizadeta verska resnica.

Vendar so skrite v dialogu tudi notranje nevarnosti, ki razdirajo možnost pogovora. Dialogu lahko prizadenemo rano, če npr. uporabljamo sredstva zunanje prisile. Toda to ni danes posebno velika nevarnost. V razmerju med učiteljstvom in teologi se je pojavil nov vidik, ki ga v tej obliki do sedaj ni bilo. Nekdaj je namreč potekal pogovor med učiteljstvom

in teologi v dvomnih stvareh **naravnost**: se pravi med pristojno oblastjo in prizadetim teologom. Danes pa v primeru spora učiteljstva in teologov neredko poseže vmes »javnost«. To pa vodi do pritiskov, taktiziranja itd., s tem pa gine pravo ozračje za dialog. Takó je prizadeta iskrenost dialoga. Takšna dejstva predstavljajo novo stanje, ki je o njem treba prav gotovo globlje razmisliti.

Teza 12. Teza se ne misli spuščati v posebna in zlasti ne pravna vprašanja o zunanji strukturi dialoga, še posebej ne v spornih primerih. Pač pa hoče ta teza pokazati, kakšen pomen in »mesto« ima dialog pred procesom o pravovernosti in tudi, kolikor je mogoče pri postopku (*ratio agendi*). Proces o pravovernosti pomeni zadnji in odločilni korak, če se je izkazalo, da so vse druge oblike (gl. tekst) brez koristi in uspeha. Teza priporoča dialog tudi učiteljstvu v tem smislu, naj v odgovor na dvomna mišljenja uporablja najprej blaga in potem strožja sredstva (*»instrumentarium gradatum«* — gl. predlog v tezi). Pravila klasične hermenevtike v dogmatiki nudijo dobro in jasno pomoč. Teza se pa dobro zaveda, da je lahko dialoga tudi konec, če namreč teolog dokončno nasprotuje verski resnici. V tem primeru teolog sam dokončno odklanja dialog.

(Karl Lehmann)

CERKVENO UČITELJSTVO IN TEOLOGIJA

To konferenco je imel nadškof Albija Msgr Coffy na tretjem simpoziju evropskih škofov v Rimu (14.—18. 10. 1975).

Konferenca je bila pred predavanjem krakowskega nadškofa kardinala Wojtile o »Škofu, služabniku vere« (teološki temelji problema) in nastopom bolognskega nadškofa kardinala Pome, ki je obravnaval pastoralni vidik iste zadeve. Konferenca naj bi bila predvsem uvod v razpravo med vsemi udeleženci. Ti so želeli, da bi na simpoziju načeto iskanje lahko nadaljevali: zato je o konferenci objavljeno gradivo v *Bulletin du secrétariat de la Conférence épiscopale française*, novembre 1975, n. 18.

Preden se lotimo točno določenega predmeta (Razmerje med škofi in teologi), ki ga ta dan preučujemo, bi za uvod rad pripomnil troje:

1. Ker je moja naloga uvod v dan razmišljanja, ne bom tega dela prehiteval z zaključki. V predlogih bom skromen, da se bom lahko dalj časa ustavil pri sedanjem stanju. Dodal bi, da sedanjega stanja, ki bo imelo odmev v mojem nastopu, s tem še ne odobravam.

2. Ker nastopam za razmišljanjem o »Škofu, služabniku vere«, bi se rad izognil ponavljanjem. Prav tako bom hitro preletel teološke temelje učiteljstva: imamo jih v poročilu kardinala Wojtile.

3. Končno bom pri tem kočljivem vprašanju skušal stati na strani teologov. Sicer jim ni potreben škof, da bi jih branil. Branijo se lahko sami. Toda ker sem škof in se obračam na škofo, sem sodil, da se kaže odločiti

za to stališče. Ker gre za izboljšanje dialoga med škofi in teologi, se mi je zdelo dobro, da začnemo z izpraševanjem svoje vesti: kako delamo in v kakšnem okolju živimo. Za to sem se zavestno odločil: in ne brez razlogov.

I. POGLED NA SEDANJE STANJE

Že nekaj let sodelovanje med škofi in teologi zadeva na težave. Te se ne pojavljajo samo v eni deželi; pojavljajo se, tako se zdi, v vsej Cerkvi. Stojimo pred pojavom, ki mu ni krivo posebno stanje v kakšni deželi in niso vzrok zanj določene osebe, marveč se zdi tako splošen, da lahko sklepamo: gre za razmerje med cerkvenim učiteljstvom in teologijo v sedanjih razmerah. Tudi je možno, da je to poziv cerkvenemu učiteljstvu, naj opravlja svojo službo nekoliko po novem.

A) Nekaj pojavov tega »spora«

Oglejmo si najprej nekaj primerov teh težav. Pri sporu med odgovornimi za cerkveno učiteljstvo in teologi sem se ustavil pri štirih pojavih. Našli bi seveda lahko še druge. Ustavil sem se pri tistih, ki so se mi zdeli najbolj značilni, vsaj za Francoza. Naj jih na kratko navedem.

1. Teologi zahtevajo svobodo

Leta 1968 so štirje teologi poslali državnemu tajništvu pismo, ki ga je potem podpisalo več kot tisoč teologov iz 53 različnih dežel. V tem pismu so zahtevali, naj bi ustanovili Mednarodno teološko komisijo, ki jo je predvidela Sinoda 1967. Nadalje so si želeli večje svobode pri teološkem raziskovanju. Temu nastopu ni treba pripisovati večjega pomena, kot ga ima. Vendar pa je treba priznati, da je z ene strani izrazil skrito razpoloženje, z druge strani pa pospešil gibanje, ki zahteva večjo svobodo pri teološkem študiju.

2. Različnost teologij

Teologija ni več nekaj tako enotnega, kot je bila v preteklih stoletjih. Stojimo pred zelo različnimi teološkimi stališči. Ta različnost tudi po svoje vpliva na sodelovanje škofov in teologov na krajevni ravni. Ko npr. škofje na plenarnem zasedanju načno kakšen temeljni študij, pokličejo teologe. Kakšne si izberejo? Tiste, ki zanje mislijo, da bodo zadevo najbolj strokovno obravnavali. Nekateri vidijo v taki izbiri prikrito namero: škofje si izberejo, tako mislijo, teologe, ki jih bodo podprli v njihovi lastni teologiji. Isto bi lahko rekli za različne škofovske komisije, ki navadno delajo s svojimi teologi. Odtod očitek, ki ne olajšuje razmerij: škofje si izbirajo strokovnjake po svoji teološki usmeritvi, namesto da bi poiskali drugače misleče in sprejeli nasprotovanje.

3. Vzporedno učiteljstvo

Kar jasno se zdi, da članek, ki ga objavi teolog ali verski novinar v reviji ali velikem tisku, včasih na bralce močnejše učinkuje kot pastirsko pismo ali papeški dokument. Uporabljeni jezik in izbrana problematika večkrat bolj ustrezata zanimanju ljudi kot pa stil škofovskih ali papeških

dokumentov. Dosti kristjanov sprejme vsebino teh člankov, ki so pa le delovne podmene, kot predlog za današnje verovanje, ker pač v njej najdejo sami sebe. Takó imamo verski nauk podan v obnovljenem izrazju, ki ga cerkveno učiteljstvo ni vajeno. In v ta nauk škofje posegajo večinoma le takó, da izrekajo kakšne pridržke ali opozarjajo na nevarnost. Posledica tega pa je, da dobi cerkveno učiteljstvo podobo zatiralnega organa. Ta podoba učiteljstva pa ne pospešuje razmerja med škofi in teologi. Nastal je sploh nov položaj, ki ne olajšuje poslanstva škofov in ne njihovega razmerja s teologi: cerkveno učiteljstvo nima več monopola za pouk v veri. Ima tekmece.

4. Normativna moč prakse

Živimo v dobi, ko raziskujejo javno mišljenje in sestavljajo statistike. Družbena občila razglašajo te ankete in statistike, ki potem usmerjajo vedenje. Dostikrat postane veljavno táko ravnanje, ki se ga drži, kot kaže tisk, veliko ljudi. To je vzrok, da je poseganje škofov težko; to moti tudi njihovo razmerje s teologi; zakaj na to novo dejstvo ne gledajo oboji z istega stališča. To nadalje zastavlja vprašanje o »consensus fidelium«, toda k temu se bom še povrnil.

B) Vzroki tega spora

Lahko bi seveda našli še druge pojave za ta spor med škofi in teologi. Toda ne mudimo se več pri teh pojavih. Poglejmo raje vzroke za to sporno stanje, da bi mu kolikor moč odpomogli ali pa bi vsaj bolj jasno gledali nanj ter bolje doumeli nekatere razloge, zaradi katerih je sodelovanje med škofi in teologi težje kot nekdaj.

Stojimo, tako se mi zdi, pred dvema vrstama vzrokov: eni izhajajo iz stanja teologije, drugi iz stanja cerkvenega učiteljstva.

1. Novo stanje teologije, ki ga zahteva prilagoditev vere kulturi

Tu bi navedel tri glavne vzroke.

1. Teologija je danes težka

Pri sedanjih razmerah imajo teologi naporno nalogo. Človeštvo doživlja znatne kulturne spremembe; predolgo bi bilo, če bi hotel navesti vse različne sestavine tega pojava. Posledica tega je pri verniku nekakšna zmedenost in želja po novi verski govorici. Kristjan bi rad izpovedoval, živel in oznanjal svojo vero v tej porajajoči se kulturi, ki mu stalno zastavlja vprašanja. Zato se obrača na teologe in pastirje ter jih poziva, naj mu odgovarjajo na njegove zahteve. Da tej zahtevi ustrezajo, morajo ti ne samo ponavljati stare obrazce in jim dodajati osebne razlage; iskati morajo nove formulacije. Z drugimi besedami: teologija iz tega, ko je podajala svoj nauk, tako da je ponavljala in točneje opredeljevala podedovane formule, prehaja v iskanja in nekakšne novosti.

Teologija je namreč »vera, ki jo obdeluje razum; je pravilo pravilnega govorjenja o razodetem oznanilu«¹ za ljudi določene dobe, ki žive v dolo-

¹ Pozneje bom točneje povedal: teologija je kritično razumevanje vere; izdelati mora nauk znanstvene narave. Drži, da vsako razumevanje vere že obsega v sebi neko teologijo. Tako govorimo o pavlinski in johanejski teologiji.

čenem kulturnem okolju¹. Današnji ljudje pa ne živijo več v svetu kulture, ki je bil priča, kako so nastajali verski stavki in veliki teološki sistemi. Zato je naravno, da postaja v naših dneh iskanje posebno dejanje teologije. Toda izdelava nove verske govorice je kočljiva stvar. Nihče se ne sme čuditi, če teologi ne najdejo takoj ustreznega izraza. Teologi žele, da jim pri tem težkem delu nihče ne podtika ne vem kakšnih namenov. Zase zahtevajo neko svobodo.

Za to svobodo so tem bolj občutljivi, ker ne delajo toliko v uradih kot na terenu v stalnem dialogu s pastirji, kristjani, neverniki in specialisti v tej ali oni stroki. Pastirjem npr. pomagajo pri razmišljanju o povezavi njihove pastoralne prakse in njihovih nalog z versko resnico. Vedo, da se morajo zavarovati pred teologijo, ki daje opravičila za pastoralne izbire; zakaj pastoral je »locus theologicus« le toliko, kolikor prihaja pri njej do spoznanj v luči evangelija. Niso pa vedno odgovorni za to, če nekateri novosti željni kristjani zlorabijo njihovo teološko pomoč in kakšno delovno podmeno prehitro spremene v versko resnico. Sicer pa žele teologi spremljati pastirje in aktivne kristjane ter jim pomagajo, da sami odkrijejo, za kaj gre pri njihovem delu. Imeti žele pravico, da pastirjem in kristjanom pomagajo razumeti njihov položaj in njihova vprašanja. Tako spremstvo in tako razumevanje ne pomeni nujno odobravanja. Svobodo zahtevajo, da lahko sprejmejo nova vprašanja, ki jih ljudje zastavljajo, in lahko postavljajo delovne podmene. Tu pa večkrat nastane spor s cerkvenim učitelstvom: kristjani, ki ne živijo v takih razmerah, ne sprejemajo dobro teh vprašanj in delovnih podmen. Zato se dogaja, da prosijo škofo, naj se izjavijo o stvari, ki jo imajo za krivoversko, ker je vera na novo izražena. Če škofje posežejo vmes, prav zaradi svojega posega večkrat vzbude vtis, da so jim ta vprašanja tuja. To je en vir težav med škofi, teologi in pastirji.

2. Razvoj teologije

Bil je čas, ko je bila teologija kraljica znanosti; to je bilo tedaj, ko je človeštvo živelo v »verski kulturi«. Teologiji danes močno oporekajo, da bi bila znanost, in to ne samo neverni, temveč tudi nekateri kristjani. Ti kristjani mislijo, da današnjemu človeku ni mogoče izdelati strogo znanstvene razprave o Bogu, zato razglašajo, da je teologije konec.

Spričo teh dvomov se teologi trudijo, da bi opravičili možnost teološkega razpravljanja. Zavedajo se pa, da bo njihovo razpravljanje verovno le, če ga bodo podvrgli strogi in metodični verifikaciji.

Ta skrb za strogo metodičen postopek je pa lahko spet dejavnik spora z učitelstvom. Kako naj bi namreč teologi sprejeli posege, za katere se zdi, da ne upoštevajo nujnih metodoloških zahtev, ker kaže, da prihajajo od zunaj? Za zvestobo do učiteljstva so prav tako skrbni kot za metodično doslednost v eksegezi, zgodovini in znanosti o človeku. Še točneje: radi bi imeli objektivno razpravljanje in pričakujejo od učiteljstva enako skrb in enako spoštovanje zakonov v svoji stroki in v stvarnosti.

3. Teološki pluralizem

Končno je treba dodati, da težave, ki lahko nastanejo v razmerju med škofi in teologi, izvirajo iz tako imenovanega »teološkega pluralizma«.

Od nekdaj so obstajale teološke šole in znani so številni in glasni spori, ki so jih imele med seboj. Toda pri tej različnosti šol »so bili vsi prepričani, da poznajo misel, terminologijo, domneve in način govorjenja svojih nasprotnikov ter obojestransko prvotno in spontano razpoloženje. Če je bilo kaj razlik, niso bile predmet razmišljanja«². Dodamo lahko, da so te razlike urejali po načelu: »in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas«. Z drugimi besedami: ta različnost teoloških šol je bila izraz skupnega kulturnega obzorja.

Današnje stanje je znatno drugačno, tako da je bil govor o »kvalitativni spremembi«. Izraz »teološki pluralizem« je postal običajna oznaka za današnje stanje. Znano je, da je na zadnji Sinodi papež izrazil svoje pomisleke glede tega. Misli, da je nevarno govoriti »o različnih teologijah na različnih celinah in v različnih kulturah«. Vendar omenja tudi to vprašanje med drugimi, ki jih je treba »bolje opredeliti, preučiti, dopolniti in poglobiti«³. Ne mislimo kaj izjaviti o tej zadevi; ugotavljamo pa, da se teologija ne sklicuje več na filozofijo, temveč na filozofije. Sicer pa mora upoštevati, kar pravijo o človeku znanosti o človeku. Toda kaj pravijo te znanosti o človeku? Odgovor ni enoten: govorica o človeku je »razklana«. O njem ni enotne govornice. Sicer tudi teologija ni več sistem, ki se razvija sam v sebi; pozorna je na delovanje ljudi, na njihovo početje (zlasti politično). To delovanje je pa zelo različno. Kako bi potem mogli imeti samo eno teologijo, ki naj ustreza različnim razmeram? Jasno je, da smo daleč od časov, ko so se teologi razumeli, če so se spoprijeli v »quaestiones disputatae«. Ali se razumejo danes? Kako naj pri takem stanju poseže vmes učiteljstvo? Ali naj izbere eno teologijo na škodo druge ali proti drugi? Kako naj razsoja, če prej dialektično ne preštudira problematike vsake teologije? To so aktualna vprašanja. Ali lahko danes jasno odgovorimo nanja?

2. Vzroki, ki izhajajo iz stanja učiteljstva⁴

Vprašal sem se o vzrokih sedanjega spora med predstavniki učiteljstva in teologi ter pogledal najprej, kakšno je stanje današnje teologije. Stanje se poslabša, če temu dodamo še preiskavo, v kakšnem okolju mora učiteljstvo opravljati svojo službo. Opravljanju učiteljske službe dostikrat oporekajo iz različnih razlogov. Navedel bi štiri glavne.

1. Učiteljstvo in avtoriteta

Učiteljstvo je v Cerkvi avtoriteta. Vemo pa, kako danes kritizirajo način, kako Cerkev avtoriteto izvaja. Priče smo torej, kako se v posebnem primeru razodeva splošen pojav. Teologi ne taje, da je v Cerkvi učiteljstvo, ne taje njegove avtoritete. Žele pa, da bi ta cerkvena služba potekala po novem. Zlasti so proti vsaki obsodbi, če ni bilo prej dialoga. Dejal bi, skratka, da ima cerkveno učiteljstvo pri svojem poslanstvu iste težave,

² K. Rahner: Concilium No 46, str. 95.

³ Rimski sinod 1974, Zaključni govor papeža Pavla VI. 26. 10. 1974.

⁴ Gl. Sesboué: Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale. N. R. Th., april 1971. Zv. 93, št. 4; H. Bouillard: »De l'apologétique à la théologie fondamentale«. V »Les quatre Fleuves« št. 1, Seuil; C. Geffré: »Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique«. Le Point théologique št. 1, Beauchesne.

kot jih doživljajo vsi tisti, katerih služba je združena z avtoriteto. Morda so prav zaradi posegov v zadnjem in v začetku tega stoletja težave nekoliko večje. Spomnimo se samo »syllabusa« in različnih posegov učiteljstva v modernistični zadevi. Ti posegi so se zdeli pretirani. Z nekoliko več razumevanja in razpravljanja bi se bili lahko izognili dramam. V tej krizi je učiteljstvo gotovo izgubilo nekaj svoje verovnosti. Zaupanje, ki so ga imeli vanj, je bilo nekoliko načeto.

2. Veroizpoved in teologija

Stanje postaja tem bolj zapleteno, kakor hitro priznamo (in kako ne bi priznali, da stojimo pred dejstvom) teološki pluralizem. Priznati pluralizem se pravi priznati, da se vera lahko zakonito izraža v različnih teologijah. Sicer je pa priznana stvar, da ni vere v čistem stanju: vsaka veroizpoved nujno predpostavlja kakšno teologijo. Ni različne mejne črte med vero in teološkim razumevanjem vere. To je pojasnilo za reakcije teologov na nekatere posege učiteljstva. Imajo vtis, da jim učiteljstvo vsiljuje svojo teologijo. Zato tedaj od njega zahtevajo, naj prizna svojo teološko opredelitev in naj je ne ponuja kot edini možen način izpovedi o veri.

3. Razvoj razmerja med »učiteljstvom in razodetjem«

Tretji dejavnik, ki pojasnjuje, kakšne težave srečuje učiteljstvo pri opravljanju svoje službe, je še bolj temeljen. Če bi ga hoteli dobro podati, bi bilo potrebno na široko razviti misli. Le kratko ga bom omenil. Gre za razmerje med razodetjem in učiteljstvom, ki mora jamčiti za pristno izročanje razodetja. To razmerje ima zdaj drugačen pomen; tega se je treba zavedati.

Zlasti od 17. stoletja naprej se je razvila apologetika, ki je imela nalogo braniti specifičnost krščanske vere pred deizmom, ki je odklanjal vsako pozitivno razodetje in je ohranjal le še naravno vero. Bilo je torej treba trdno podkrepiti zgodovinsko dejstvo razodetja, ki ga deizem ni priznaval. Da bi dokazali zgodovinskost tega dejstva, so se sklicevali na dokaze, ki so jih označili za zunanje: to so bili čudeži in uresničene preokbe. Dejanje vere v razodetje stare in nove zaveze je razumno, ker je moč dejstvo razodetja »znanstveno« dokazati. Takó so izvedli ločitev med dejstvom razodetja in njegovim pomenom, kot pripominja o. Bouillard. Resničnost razodetja ne zahteva pristanka sama po sebi, marveč po nečem drugem: po moči dokazov, ki ugotavljajo njegovo dejstvo. Kot naraven in, lahko bi rekli, neizogiben podaljšek tega podajanja verovnosti vere je poskus dokazati, da je božje učiteljstvo katoliške Cerkve nujno potrebno; in so ugotovili, da to dejansko obstoji. Gotovo daje nauku Cerkve neposredno verovnost učiteljstvo. V takem okolju se je cerkveno učiteljstvo vedno bolj krepilo in včasih so govorili o njem kot o edinem temelju verovnosti vere. Dostikrat so pozabili na to, da je nagib za vero Bog Resnica.

Čim bolj se učiteljstvo javlja kot edini temelj verovnosti dejanja vere, tem bolj naravno postaja, da se teologija razvija na podlagi najnovejših definicij in naukov učiteljstva in jih potem potrjuje s svetim pismom in izročilom. Tega vzorca so se držali, mimogrede rečeno, teološki priročniki, namenjeni velikim semeniščem.

Zdi se, da v tem kratkem pregledu lahko odkrijemo enega od vzrokov, ki nam pojasnjujejo takó stališče, ki ga je zavzelo učiteljstvo, kot njegov zmanjšani pomen.

Okvir je danes drugačen in razlaga razmerja med razodetjem in učiteljstvom se spreminja. Živimo v brezbožnem okolju, ki zahteva, da razkrijemo smisel razodetja. Kot dokaz za to spremembo naj navedemo prehod apologetike v osnovno bogoslovje. Ta prehod kaže, da se ne sklicujemo več na »zunanjé« dokaze, ko hočemo utemeljiti resničnost krščanstva (čeprav jih seveda ne pustimo popolnoma ob strani), marveč skušamo pokazati, kako je razodeta resnica človekova resnica. Resničnost razodetja nima drugega opravičila kot samo sebe. Razodetje ustreza temeljnim človekovim prizadevanjem in podaja zadnji ter skrivnostni smisel človeka, zgodovine in vesolja. Človeka dela pristnega. Poslej ne gre več samo za prizadevanje, da najdemo jamstvo za dejstvo razodetja, marveč še za to, da razvijemo bogat smisel, ki ga ima razodetje za človeka.

Dosledno temu se je moralo učiteljstvo decentralizirati in se osredotočiti na božjo besedo, katere služabnik hoče poslej biti. To pa je za učiteljstvo opravljanje njegove službe v Cerkvi nekoliko po novem. Sedaj mora opravičiti vrednost navajanih razlogov s svojo strokovno pristojnostjo. Svoje posege mora opravičiti veliko bolj s tem, da pove razlog zanje kot da se sklicuje na formalno pravico poseganja, ki pa seveda ni izključena.

4. Razodetje in zgodovina

Četrty razlog za težave, ki jih srečuje učiteljstvo, je še bolj temeljen kot prejšnji. Teže ga je tudi predstaviti.

Gre za spremembo načina, kako gledamo na razodeto resnico in kako jo sprejemamo.

Táko vprašanje je težko uskladiti s kratkim povzetkom, ki bo vedno le nekakšna karikatura. Zato prosim za prizanesljivo sodbo za svojo nepopolno formulacijo.

V preteklih stoletjih so gotovo pod vplivom platonizma pojmovali razodetje kot odkritje večnih resnic, ki bivajo same na sebi. Te resnice so si predstavljali kot objektivne stvarnosti, ki so zanje mislili, da jih je moč popolnoma natančno podati z obrazci, čeprav niso tega nikoli naravnost rekli. Pri tej problematiki je prišlo do izjav o teh resnicah, ki naj bi bile, ker so popolne, nespremenljive. Vloga učiteljstva je tedaj bila: jamčiti za skladnost teh formul z večnimi resnicami. Grobo bi lahko isto takole povedal: resnice so pojmovali kot nekaj, kar prihaja od zgoraj in je moč enkrat za vselej podati v formulah, ki jih lahko popolno izrazijo. V tej problematiki učiteljstvo lahko potegne jasno črto med resnico in znoto.

Mi smo pa problematiko spremenili: po koncilu, se zdi, se bolj zavedamo zgodovinske razsežnosti resnice. Če nam je razodeta resnica v polnosti in dokončno dana v Kristusu, se v zgodovini Cerkve vendar vedno bolj pogloblja. Počasi odkriva svoje bogastvo. Razodetje namreč ni izročilo zbirke izrazov in formul: razodetje je božje dejanje v zgodovini, je zgodovina. Skrivnost je: božja, pa tudi človekova skrivnost, skrivnost razmerja med Bogom in človekom. Ta v Kristusu v polnosti dana skrivnost ne bo z besedami tega sveta nikoli popolnoma izražena. Zato pa je naloga

vsakega pokolenja, da pogloblja to skrivnost Kristusa, Boga človeka in odkriva njeno neizčrpno bogastvo, vendar v poslušnosti svetemu pismu, kakor ga razume in živi živo cerkveno izročilo, ki je tudi normativno.

V Kristusu je bilo vse razodeto in razodetje je s koncem apostolskega oznanjevanja končano; vendar ne bo razodetje nikoli nehalo razvijati svojega bogastva vzporedno z zgodovino.

Iz tega pa sledi, da učiteljske službe ni lahko opravljati. Posegi učiteljstva ne morejo biti tako jasni in dokončni, kot so včasih hoteli biti. Učiteljstvo se ne more zadovoljiti s tem, da samo ponavlja podedovane formule. To pa ne pomeni, da bi smeli nekdanje formulacije tajiti, češ da so odvisne od kulture svojega časa; pač pa pomeni, da jih smemo in moramo nenehno zboljševati, točneje izražati in dopolnjevati.

Zdi se, da to stanje zahteva od učiteljstva nov način poseganja.

* * *

Moja slika je mračna. Naglašal sem težave. To sem storil nalašč, da bi izzval k razmišljanju. Saj je preveč jasno, da se ne bi bili zbrali k študiju tega predmeta, če ne bi bil združen s težavami. Drži pa, da sem pri razpravljanju upošteval samo eno deželo. V drugih deželah, verjamem, morda vprašanja ne zastavljajo enako. Tudi je možno, da spora, ki sem ga omenil, ni povsod. Zato boste lahko prav svobodno kritizirali to, kako sem vam prikazal vprašanja.

II. VLOGA UČITELJSTVA IN NALOGA TEOLOGIJE

Mnogo lažje je opozoriti na pomanjkljivo poslovanje kakšnega družbenega organa in odkriti vzroke tega pojava kot povedati, kako naj posluje. Zato bo ta del krajši kot prejšnji. Sicer smo pa tu zato, da skupno iščemo, kako bi vzpostavili boljše sodelovanje med škofi in teologi. Zato ne morem drugega kot zarisati iskanju pot s tem, da opozorim na nekatere splošne stvari. Seveda so lahko vse trditve podvržene kritiki. Nadalje naglašam, da te trditve upoštevajo stanje, ki sem ga pravkar omenil. Ne bom tratil časa s tem, da bi ponavljal znana načela; pač pa bom skušal povedati, v kakšnih okoliščinah so uporabljena.

A) Nalogi učiteljstva in teologije sta različni, a se dopolnjujeta

Navesti načelo je lahko in ne trpi ugovora. Gotovo se glede te distinkcije vsi strinjamo. Drži pa, da ni vedno lahko začrtati mej, ko gre za izvajanje teh dveh nalog. Sicer pa nikoli nista bili popolnoma razmejeni. Predolgo bi bilo, če bi hotel podati zgodovino razmerij med učiteljstvom in teologijo. Omenimo le to, da je bilo v rabi več zgodovinskih vzorcev, vsak pa je imel svoje prednosti in svoje slabe strani; to razmerje je bilo večkrat tudi sporno. Naj navedem samo nekaj zgledov: znano je, da so bili v prvih stoletjih očetje in učitelji večinoma škofje. Ti so bili hkrati poroki za apostolsko izročilo, pridigarji in teologi. To, da so te različne naloge združene v istih osebah, jim daje avtoriteto, ki se nanjo še danes sklicujemo. Ko se je v srednjem veku teologija sistematizirala, je bilo

razlikovanje bolj vidno, vendar so včasih univerze opravljale učiteljsko službo. Nam čisto blizu, pri papežu Piju XII. na primer, ni lahko ločiti meje med teologom in predstavnikom učiteljstva. To je le nekaj zgledov iz zelo zapletene zgodovine.

Ceprav je včasih težko začrtati meje med učiteljstvom in teologijo, vendar obstoje in vsaj teoretično lahko razlikujemo med eno in drugo nalogo.

Namen teologije je izdelati nauk o veri znanstvenega tipa.

Oznaka »znanstven« tu ne pomeni dejavnosti eksperimentalne ali deduktivne narave, temveč refleksivno zavest, ki jo lahko ima teolog o umskih postopkih, kadar skuša pojasniti kakšno pozitivno versko danost v določeni kulturi. Teologija ni znanost v ožjem pomenu te besede, vendar je njen postopek znanstvene narave. Njeno razpravljanje ni nadčasovno: velja današnjemu človeku. Takó se nam teologija dandanes predstavlja kot izbrano mesto dialoga med Cerkvijo, ki izpoveduje vero v Jezusa Kristusa, in svetom, ki mu mora Cerkev to vero oznanjati. Če pravimo, da teologija izdeluje nauk o veri za današnjega človeka, s tem trdimo, da je njeno sedanje početje izvirno. Ali ni to dejavnost, ki je v nekaterih pogledih pastoralna? Če je teologija še vedno postopek znanstvene narave, vendar ni več študij ljudi v njihovih sobah.

Naloga učiteljstva je jamčiti, da je pričevanje, ki ga Cerkev danes daje o Jezusu Kristusu, pričevanje apostolov. Te naloge ne more izvrševati drugače, kot da se sklicuje na teologijo. V resnici ni namreč nobene izpovedi o veri, ki ne bi bila razumevanje te vere v dani kulturi.

Ce ni lahko začrtati mej, potem je življenjsko važno dejansko in stalno sodelovanje med učiteljstvom in teologijo.

Ne zamenjujmo nalog! Ne zamenjujmo slovstvenih vrst: nauk, kot ga podaja učiteljstvo, ni iste vrste kot teološki. Toda obe nalogi se dopolnjujeta in oba nauka zahtevata eden drugega.

B) Specifična vloga učiteljstva in teologije

Bilo bi treba narediti zgodovinsko študijo o besedi »učiteljstvo«. Do Pija IX. se zdi, da je izraz pomenil avtoriteto na splošno. V 19. stoletju je dobil določen pomen učiteljske avtoritete, in to v določenem zgodovinskem okviru, ki je gledal na vero predvsem kot na umski pristanek na zbirko resnic. Posledica tega je, da je bil pojem učiteljstva smiselno omejen. Naloga učiteljstva je skrbeti za pravilno formulacijo vere. Danes bolj v skladu z resnico vero predstavljamo kot pristanek vsega človeka na skrivnost odrešenja, se pravi na božje delovanje v našem svetu, »delovanje, ki razodeva in hkrati približuje in uresničuje novo stvarnost božje narave«⁵. S tem je pa tudi rečeno, da verske resnice niso samo pojmovne konstrukcije. Biti morajo povezane z doživljanjem ljudi in njihovimi globokimi težnji.

Ce postavimo učiteljstvo v tako pojmovanje vere, mu damo širšo in obsežnejšo nalogo. Učiteljska služba se ne nanaša samo na prave izreke o veri, marveč tudi na pravo molitev, na pravo ravnanje in pravo življenje

iz vere. Škofova naloga je torej, da je škof »glasnik božje besede«, se pravi čuvaj (episkopos), ki skrbi, da to besedo oznanjajo, in sicer v zvestobi svetemu pismu, da jo današnji ljudje lahko razumejo, da jo kristjani izpovedujejo, da iz nje molijo in živijo. Učiteljska služba ni torej omejena na pravilnost nauka (orthodoxia); skrbeti mora tudi za pravilno ravnanje (orthopraxis) in za versko slavo (liturgia).

Vlogo učiteljstva lahko povzamemo s tremi besedami iz Odloka o pastirski službi škofov v Cerkvi⁶: »moderator«, »promotor« in »custos«.

Te tri besede označujejo škofovsko poslanstvo posvečevanja. Uporabimo jih lahko za njihovo učiteljsko poslanstvo. Sicer pa najdemo v odlomku o učiteljski službi tem trem izrazom enakovredne besede.

Beseda »moderator« je zelo obsežna. Pomeni, da so papež in škofje odgovorni pri cerkvenem poslanstvu izročanja vere. To odgovornost podrobneje določata drugi dve besedi: »promotor« in »custos«.

»Promotor«: učiteljstvo ima pozitivno vlogo. Ravnati mora tako, da vero oznanjajo in izročajo ljudem vseh kultur. »Krščanski nauk naj (škofje) razlagajo takó, kot je prilagojeno sodobnim potrebam in ustreza težavam in vprašanjem, ki najbolj mučijo in tarejo ljudi«, pravi isti odlok (§ 13).

»Custos«. Nadaljujem navedeni citat: »Ta nauk naj tudi varujejo in učijo vernike, da ga bodo tudi ti branili in širili« (ibid).

Učiteljstvo je dolžno skrbeti, da je nauk, ki ga oznanjajo, tisti, ki smo ga po dolgi vrsti prič, ki predstavljajo živo izročilo Cerkve, prejeli od apostolov.

V sedanjih okoliščinah se mi zdi nujno, da opredelim poslanstvo učiteljstva z dvema besedama: »promotor« in »custos«. Dodati pa je treba, da si v današnjem času najbolj »custos«, če si »promotor«; zakaj zvestoba apostolskemu pričevanju je danes nedvomno v tem, da najdemo novo formulacijo vere in nov način življenja in slavlja iz vere.

Teologova vloga je drugačna. Zdi se mi, da specifičnost teologije prav dobro označuje izraz »razpravljanje znanstvenega tipa« z vsem, kar to zahteva: poznanje božje besede, izročila, kulturnega okvira in metodološko doslednost. Drži pa, da zlasti danes teolog nenehno sprašuje prakso, dejavnost kristjanov. To jasno razodevajo različne teologije: politična teologija, teologija razvoja, teologija revolucije. Pri tem delu je tudi teolog dolžan biti »promotor« in »custos«, se pravi, raziskovati mora, kako je moč vero danes oznanjati, iz nje moliti in živeti, in sicer v zvestobi do apostolskega pričevanja; vendar to dela na drugačni ravni, z drugačnimi metodami in z uporabo drugačnega slovarja (tehničnega).

Če natančno opredelimo specifičnost teh dveh nalog, že hkrati povemo, da se dopolnjujeta. Brez teologije bi učiteljstvo kaj lahko le ponavljalo za današnjega človeka brezpomembne formule. Znano je pa, kakšno vlogo je igrala teologija v zgodovini, ko je šlo za izdelavo dogmatičnih formul. Z druge strani se pa teologu, ki se dandanes mora nujno specializirati, lahko zgodi, da brez učiteljstva ne vidi vedno vpliva teh delovnih podmen in prinaša v vero kristjanov zmedo, ko jim ponuja formulacije, ki jih njihovo počasno razumevanje ne more dovolj strokovno sprejeti. V nevar-

⁶ § 12 in 15. Prevzel sem te besede, ker so značilne za škofovsko službo tako na področju pouka kot posvečevanja.

nosti je tudi, da govori malo pomembne stvari, ker so preveč posebne. Končno je v nevarnosti, da zabrede v krivo vero, če ne bi bilo tu učiteljstva, ki opozarja na cerkveno občestvo in obrača pozornost teologa na nujnost, naj pomaga krščanskemu ljudstvu živeti in izpovedovati njegovo vero.

C) Učiteljstvo in teologija v službi božje besede v korist božjega ljudstva

Da bi ustvarili ozračje za sodelovanje med škofi in teologi, bi se morali varovati trditve, da je teologija v službi učiteljstva. Bolje je reči, da sta oba, učiteljstvo in teologija, v službi oznanjevanja božje besede v korist božjega ljudstva, ki mora izpovedovati, slaviti in razglašati to besedo ter iz nje moliti in živeti. S tem ne postavljamo učiteljstva in teologije na isto raven in tudi ne odpravljamo vsaki njene specifičnosti, marveč naglašamo njuno medsebojno dopolnjevanje ter nenehno sodelovanje. Varovati se je treba, da ne spravljamo učiteljstva in teologije v nasprotovanje ali merjenje moči. Drugače rečeno: teologiji ne smemo pripisovati vloge pospeševalca in učiteljstvu vloge zaviralca. Rekel sem že, da mora učiteljstvo, ki naj bi bilo »promotor« in »custos«, ravnati tako, da za to dvojno nalogo skrbi vse krščansko ljudstvo, najprej pa teologi. Če kakšni cerkveni ustanovi priznamo določeno vlogo, s tem ni rečeno, da je samo njena. To se pravi, da mora ravnati tako, da zanjo skrbi božje ljudstvo.

Učiteljstvo in teologija sta služabnika besede: oba pripravljeno sprejemata to besedo in sta ji pokorna. Oba sta v službi božjega ljudstva: sta znotraj božjega ljudstva. Služba, ki jo opravlja učiteljstvo, je splošna in vseobsežna. Nanaša se na celotno podajanje vere. Služba, ki jo opravlja teologija, hodi drugačno pot. Brez učiteljstva je teologija kaj lahko s svojimi omejenimi in vzporednimi trditvami drobnjakarska in razdrobljena. Vere pa ni brez vseobsežne vere Cerkve. Zato je naloga učiteljstva: pomagati teologiji, da ostane na svojem mestu in odigra svojo vlogo. Naj za zgled navedem samo eno stvar: iskanje nove verske govornice, ki nam je vsem pri srcu. Tudi če teologija pri tem iskanju odigra prvo vlogo, ni sama. Tako delo je namreč prav tako duhovno kot umsko. To, da najdemo v zvestobi do Jezusa Kristusa pravo versko govornico, je lahko le sad duhovnega izkustva, ki samo o sebi razmišlja. To delo zahteva, da iz vere »prav molimo«, »prav delamo« in o njej »prav govorimo«. Vloga učiteljstva (»promotor« in »custos«) se razteza na vse občestveno, duhovno in apostolsko izkustvo, ki se z njim trenutno poskuša v Cerkvi. Pomagati je treba, da se te skušnje soočijo. Pri tem soočenju ima teolog zelo pomembno vlogo; vendar ni on edini sogovornik učiteljstva: svoje mesto imajo tu tudi duhovni ljudje in kristjani, ki se prizadevajo za izgradnjo sveta.

Iz vsega tega izhaja, da ima zadnjo besedo učiteljstvo. Ker ga je ustanovil Kristus, je povezovalni dejavnik. Po njem vsako dejanje vere postane dejanje vere v Cerkvi. Na tej ravni se srečujemo s hierarhijo kot s porokom za apostolsko vero in cerkveno občestvo.

Učiteljstvo in teologija sta v službi božjega ljudstva, ki pa ne sme biti pasivno ali bi moralo tako vsaj vedno manj biti. To pomeni »dialog učiteljstva in teologije s krščanskim ljudstvom«. S tem v zvezi lahko postavimo na pravo mesto »sensus fidelium« s pripombo, da dobiva tudi ta

danes nov pomen. »Sensus fidelium« imamo, ker Sveti Duh kot notranji učitelj deluje v vseh kristjanih, da bi jih uvedel v popolno resnico in jih ohranil v zvestobi do Jezusa Kristusa. Verske skrivnosti so doživele marsikakšno poglobitev in razvoj prav v krščanskem ljudstvu, tako npr. pobožnost do prebl. Device Marije, sedanji nauk o zakonu ter nauk o vlogi laikov⁷. Zavedati se pa moramo, da verniki vedno manj predstavljajo množico, ki iz preteklosti podedovane formule varuje s tem, da jih ponavlja. Kristjanom zastavljata vprašanje nevera in ateizem. Zato sami zastavljajo vprašanja in hočejo vedeti, kako naj odgovarjajo za svojo vero. Hočejo vedeti in danes tudi lahko zvedo, ker javna občila razširjajo govor o veri in razmišljanje o krščanski skrivnosti. Na »sensus fidelium« so nekdaj gledali s stališča časa, ko verno ljudstvo ni imelo drugega verskega pouka kot tistega, ki ga jim je posredovalo redno učiteljstvo škofov. Danes novinarji govore o verskih stvareh in ljudje to bero. Razna gibanja imamo, ki v veri razmišljajo o svojem delovanju in o svojih prizadevanjih, in to ne vedno takó, kot bi rado učiteljstvo. »Sensus fidelium« postaja dejaven. S tem pa se pojavlja za učiteljsko službo nova zahteva: da učiteljstvo zagotovi svoje poslanstvo, mora, kolikor le more, biti zraven povsod, kjer ljudje iščejo kaj novega, in najprej poslušati, potem pa razločevati; za to razločevanje pa mu je potrebno osvetljevanje teologije.

Sklep

Za sklep naj podam dve vrsti bolj določenih predlogov.

1. Znatno je obseg dokumentov, ki jih je izdalo učiteljstvo. Prihajajo z različnih stopenj: od Apost. sedeža, od plenarnih zasedanj, od škofovskih komisij in posameznih škofov. V zvezi s temi dokumenti nas zanima tole vprašanje: ali veliko dokumentov, ki jih izdaja učiteljstvo, ne škoduje ugledu teh posegov? V dobi iskanja, kot je naša, je sicer res treba, in včasih odločno, poseči vmes, toda le zato, da bi poklicali v spomin temeljne gotovosti. Ali ni pri mnogih vprašanjih bolje čakati na nujno počasno zorenje?

2. Kar zadeva neposredno razmerje do teologov, bi omenil nekaj stvari.

— Učiteljstvo mora dajati pobudo za teološko delo, saj je danes izredno potrebno. Zato je treba za vzgojo teologov sprejeti nase tudi investicije. Mislimi je treba na vzgojo laičnih teologov.

— Pomembno je pospeševanje srečanj škofov in teologov o neperečih vprašanjih⁸. Če se navadijo na skupno delo, bo razmerje in delo postalo lažje tudi takrat, ko bodo na vrsti »pereča vprašanja«, ki zahtevajo sodelovanje. V tem pogledu ima lahko tajništvo episkopa veliko vlogo s tem, da pospešujejo taka srečanja.

— Čeprav škofje ne utegnejo, da bi postali specialisti, bi končno vendar bilo morda potrebno, da se nekateri brez kompleksov opredele za svojo teološko stroko.

⁷ Congar: »La foi et la théologie«, Desclee, str. 110 sl.

⁸ Nepereča: mislim snovi, ki ne predstavljajo perečih in nujnih vprašanj. To pa zato, da bi se navadili na skupno delo.

O načinu, kako sem predstavil predmet, ki mi je bil naložen, se da razpravljati. Imel sem možnost druge poti, ki so jo res želeli nekateri strokovnjaki: bolj dogmatični in zgodovinski študij tega predmeta. Iz dveh razlogov sem se odločil za prikaz, ki bi v njem bolj učinkovito prikazal analizo sedanjega stanja. Prvi je pomanjkanje časa in strokovne usposobljenosti, da bi se lotil tega predmeta pod dogmatičnim in zgodovinskim vidikom. Drugi je pozitiven: zdelo se mi je, da je za nas koristno ugotoviti, v kakšnem ozračju smo, da ne bi prenesli kar starih vzorcev na sedanji čas, pač pa, da bi ustvarili nove vrste razmerij med škofi in teologi.

Ves čas, ko sem predavanje pripravljal, sem odkrival težave in nevarnosti svojega početja. Zavedam se, da ima študija, ki vam jo podajam, svoje meje. Tolaži me misel, da bomo na tem delovnem dnevu ta poskus popravili, točneje opredelili in dopolnili.

S. A. TOKAREV: VERA V ZGODOVINI NARODOV SVETA

Mladinska knjiga, Ljubljana, 1974, str. 416.

Potem ko smo Slovenci v povojni dobi dobili že tri marksistično-propagandistične knjige o izvoru in razvoju religije (K. Kautsky, »Izvor krščanstva«, Ljubljana 1953, Ch. Hainchelin, »Izvor religije«, Ljubljana 1962 in A. Donini, »Oris zgodovine verstev«, Ljubljana 1969), nam je dal L. Mrzel v lepem prevodu Tokareva (poslej T.) »zgodovino verstev«, ki je sorazmerno boljša od omenjenih, izšla v Moskvi l. 1968. Lahko bi s Kerševanom rekli, da naravnost »izpolnjuje vrzel« na tem področju, četudi ni »brez spodrsiljave in površnosti« (416). Knjigo krasi mnogo dobro izbranih ilustracij.

Delo, ki ga je T. izdal v Moskvi leta 1965, je veliko boljše od raznih »zgodovin verstev«, ko je bila »kritika vere vselej odraz razrednega boja« (5), vendar se tudi T. ob uvodnem naštevanju raznih teorij o izvoru in razvoju vere postavlja na odločno marksistično stališče, ko pravi: »V resnici je bilo mogoče bistvo vere in vzrok njenega nastanka razjasniti le po zaslugi materialističnega gledanja na pojave družbenega življenja, katerega so izoblikovali utemeljitelji marksizma leninizma« (12). Pri tem se sklicuje posebej na Engelsovo pismo Konradu Schmidu z dne 27. II. 1890, kjer pravi: »Vera ima svojo predzgodovinsko vsebino, ki jo je našla in osvojila v zgodovinskem obdobju in ki bi jo mi danes imenovali nesmisel«. Videli bomo, da se sovjetski veroslovec na koncu vendarle oprijemlje manj togih pogledov na vero in se ob tem lepo srečuje z našim Kerševanom. Toda pojdemo k dejstvu, na katera se oba sklicujeta.

Verstva v praskupnosti in na prehodu v razredno družbo

T. obravnava v tem poglavju najstarejše dosegljive vere sveta. Četudi

v celoti ne uide dogmatističnemu gledanju na evolucionizem, ki na prastarih stopnjah človeške kulture ne dopušča sprejemljivih pojavov verovanja, vendar ravna že s prazgodovino bolj pošteno. V mlajšem paleolitiku, posebno na prazgodovinskih slikah v Franciji in Španiji, odkriva marsikaj verskega, v grobovih pa celo dokazuje za vero v življenje po smrti. Predvsem pa ugotavlja, da je v neolitiku polno starih verovanj (mitologija, kult, grobovi). Znano je, da je to versko zakladnico že davno pred njim odkrival znani R. Mainage O.P. (prim. La Religion de la Préhistoire, Paris 1921). Predvsem pa je simpozij prazgodovinarjev v Valcamonica v Italiji l. 1972 temu vprašanju posvetil vso pozornost in izsledke objavil v obširni knjigi (prim. Les religions de la Préhistoire, Capo di Ponte 1975, str. 621).

Med najstarejše še sedaj žive rodove šteje T. vsaj deloma vse tiste, ki jih je za take ugotovila Gräbner-Schmidtova zgodovinska etnologija. Obravnava namreč **vero prastarih Avstralcev in prebivalcev Tasmanije**, ki pa naj bi predstavljali razpadanje rodovne skupnosti in prehajanje v razredno družbo. Sicer zagovarja zmotno marksistično stališče o magiji kot prvotni obliki religije, ki da se je v Avstraliji ohranila »v največji čistosti« (28), vendar s historično etnologijo priznava višja božanstva (Daramulun in dr.) in se pri tem celo sklicuje na A. Langa in W. Schmidta. Škoda, da ne pozna doktorske disertacije profesorja L. Ehrlicha o praverovanjih Avstralcev »The Origin of Australian Beliefs, Mödling 1922). Pri že izumrlih tudi T. najde višje oblike verovanja, upre pa se Schmidtovemu dokazovanju, da gre za pramonoteizem. Sicer pa nam je dovolj, da tudi T. na teh starih stopnjah človeške kulture najde navzočnost lepih

in zdravih verovanj, ki so surovemu evolucionizmu zadala smrtni udarec.

Nato T. opisuje **verstva Oceanije**, ki jih posebno dobro pozna. (prim. Kerševan 408). Pomenila naj bi prehod v zgodnjo razredno miselnost, kar T. kot marksist posebno rad poudarja. Pri verstvih Melanezijcev najde zelo razvito magijo, saj je tam doma brezosebna sila »mana«, ki je značilna za magijo tudi drugod. V veri Polinezijcev se prvič pojavijo kaste. V taki družbi so žreci in čarovniki, ki duhovom in tudi bogovom prinašajo daritve, včasih celo človeške, zelo vplivni. »Žreci so tvorci bogov«, meni T. (68). Pozneje pa enkrat trdi, da »si vere niso izmislili duhovniki...« (392).

Verstva primitivnih prebivalcev južne, jugozahodne in vzhodne Azije so prekratko opisana, če pomislimo, da so temeljna plast visokih religij in se njihov vpliv pri teh še danes pozna. T. omenja posebej stare rodove Andamancev, Semang, Weddas na Ceylonu in Kubus na Sumatri. Vero priznava vsem, četudi so evolucionisti rodu Kubus to dolgo zanižali. Pravilno pa poudarja za P. Schebestom, da Kare pri Semang ni najvišje bitje, četudi ga je W. Schmidt opisoval kot tako. Po njegovem mnenju je Schmidt pretiraval, ko je imel Puluga za najvišje bitje Andamancev, med vrsticami pa vendar tudi sam to priznava. Pozablja pa, da na teh otokih niti njegovi sodelavci — misijonarji niso raziskavali sami, ampak so črpali iz poročil drugih etnologov. Verovanja Weddas na Ceylonu so po njegovem mnenju polna animizma in šamanizma, vendar jih imenuje »močno arhaična« in se tudi v tem strinja z »dunajsko šolo«, ki jih je imela za ostanke prastarih verovanj.

Posebno dolgo se T. ustavlja pri verovanjih rodu **Ainu** na Japonskem, kjer ima kult družinsko obliko. Znan je družinski kult medveda, pa tudi njegovo ritualno ubijanje. Tudi verovanje tega rodu štetje zgodovinski etnologi med sorazmerno najstarejša na svetu. T. jim prisojajo le »precej arhaične oblike«, neposredno pred pojavom razredne zavesti (76 sl.). S kronologijo je pri teh davnih oblikah verovanja res težko.

Zelo na kratko obravnava T. verstva Tibeta, kjer je podlaga poznej-

šemu budizmu stara religija »bon«. Pozna božanstva neba in kult prednikov, sicer pa je polna magije in zato šamanizma. Podobno je v Mongoliji.

Verovanje ameriških ljudstev. Tudi pri teh ugledni veroslovec sledi najprej relativno najstarejšim plastem. Pravilno jih označuje za lovce, ribiče in nabiralce. Posebej omenja **praprebivalce Ognjene zemlje**, ki sta jih preiskala — prizna! — Schmidtova sodelavca W. Koppers in M. Gusinde, ki sta »kljub samovoljnim razlagam dala veliko zanimivih podatkov« (80), npr. predstavo o najvišjem bitju Watawinewa. Tudi za T. je to ena izmed zgodnjih oblik verovanja, ustrezno nizki stopnji gospodarstva in družbe (81). Mi bi pristavili, da so evolucionisti navadno postavili monoteizem na konec družbenega razvoja, kot izraz visoke stopnje gospodarstva. Vendar moremo iz T. poštene faktografije sklepati, da kljub vsemu misli dokaj samostojno. Dejstva so dejstva! Pri Eskimih najde mnogo verovanja v duhove, posebno v velikega »gospodarja morja«, ki se jim priporočajo, saj imajo zelo težko življenje. Njihovi šamani imajo veliko opraviti s skrivnostno silo »hila« (84).

Indijance T. razporeja po svoje. Najprej govori o tistih v Kaliforniji. Manjše rodove v severozahodni Kaliforniji je kulturno zgodovinska etnologija štela za predstavnike sorazmerno najstarejših kultur na tem področju. T. se z njo vred naslanja predvsem na Kroeberjevo monografijo »The Indians of California« (Washington 1925). T. priznava, da stari indijanski rodovi poznajo zgodnje iniciacije z obilno pokoro in velikega duha Kuksu — boga stvarnika. Mlajši rodovi, kot so Sioux, Algonking, Irokezi idr., ne živijo več le »iz rok v usta«, ampak se deloma že stalno naseljujejo. Kultu so plemenskega značaja, zelo se tudi ob teh pozna matriarhalna družbena ureditev. Verujejo v skrivnostne sile »orenda« in »wakonda«. Da bi si zagotovili pridelek, opravljajo krvave daritve, tudi človeške. Naš Baraga, ki velja za enega najboljših poznavalcev indijanskih kultur, je potrdil, da imajo za poljedelstvo malo smisla, vendar da se bolj ukvarjajo z

lovom in ribištvo. Po T. mnenju je nadnaravno v tej kulturi ločeno od snovnega in močno navzoče (94). Velikega duha Kiši Manitu je Baraga dobro opisal kot njihovo najvišje bitje, skoro pa ni našel svetišč in duhovnikov zanj. Seveda se to nanaša predvsem na Chippewa Indijance, med katerimi je deloval.

Verovanje afriških ljudstev. Tudi tu se T. omejuje na primitivne rodove, ki jih dokaj srečno deli v a) nomadska lovska plemena — sem prištevata tudi najstarejša (grmičarji, Pigmejci); b) živinorejci in poljedelci (Hotentosti, Bantu in dr.); c) stare civilizacije (Maroko, Alžir, Tunis, Libija, Egipt, Somalijska). Glede prve skupine T. pripominja, da sploh nimajo kulta prednikov, pač pa zelo častijo »duha gozda«, ki je neke vrste stvarnik (demiurg). Avtor se tudi tokrat upre Schmidtu, ki da je tega imel za najvišje bitje, vendar nasplošno ne dokaže, pač pa se glede Pigmejcev v celoti opira na P. Schebesta, odličnega raziskovalca iz Schmidtovega kroga. Schebesta je v številnih publikacijah o Pigmejcih dognal tudi to, da sicer najbolj častijo tistega, ki jim je najbolj potreben »gozdnega duha«, vendar pa v posebnih stiskah mislijo bolj na tistega, ki je bil pozabljen, v ozadju, namreč na monoteistično najvišje bitje. Dragoceno je, da T. tukaj pristaja na teze, ki so vse prej kot marksistično-evolucionistične. Poudariti je treba, da tudi T. misli, da so Pigmejci med najstarejšimi človeškimi rodovi na svetu.

Glede poljedelskih in živinorejskih plemen v Afriki T. meni, da so dosegli že višje stopnje razvoja — razredne odnose. Verni so vsi, v ospredju pa je zahteven kult prednikov. Če je zoper to, da bi fetišizem postavili na začetek verskega razvoja — razlaga fetišev kot malikov je napačna, saj to so le izredni predmeti, v katerih se za stalno ali začasno nasečujejo duhovi — tudi njegovo stališče, da skoro povsod pri začetkih vidi totemizem, ni upravičeno. Pri teh rodovih je mnogo magije in animizma. Družba in verovanje sta prežeta z matriarhatom. Pri ljudstvih ob Nilu v Sudanu se srečuje z »mitološko figuro nebeškega boga« (113), sicer ne uživa zemeljskega kulta, je

pa stvarnik sveta in ljudi, danes »deus otiosus« (prav tam). Škoda, da se T. vsaj v bistvu ne drži kronologije kulture afriških rodov, saj bi sicer ne mogel najti monoteističnega bitja nomadov med poljedelci in živinorejci. Ogromno materiala bi mu za to nudilo Schmidtovo mojstrsko delo »Der Ursprung der Gottesidee (zv. VII—XII).

Verstva narodov od Maroka do Etiopije. T. le kratko omenja, češ da tudi slonijo na poljedelstvu in živinoreji in da je civilizacija Sahare v luči slik na njenih gorskih stenah in v duplinah najstarejša ob Sredozemskem morju. Te religije so bile že razrednega tipa.

Verstva ljudstev severne Azije. Če je bil T. skromen doslej — kako pa bi mogel en sam človek dobro obdelati vse vere sveta!? — je toliko bolj zgovoren, ko piše o verah svoje ožje domovine. Najstarejšim ljudstvom severne in Srednje Azije priznava »arhaičen patriarhalni ustroj ali prevladujoč vpliv moških in ženskih šamanov«. (118). Prav tem posveča veliko pozornost, za katero mu moramo biti hvaležni. Kljub močno poudarjeni magiji T. ne more mimo sledov »velikih bogov« pri Ugrih, Jakutih, Altajcih in drugih, ki jih je zmagovito razkrival zagrebški veroslovec in etnolog A. Gahs.

Še bolj natančen in naravnost nov je T. pri opisovanju **vere kavkaških ljudstev**: Ingušev, Čerkezov, Devov in Tušinov, za katere se more sklicevati na obilno rusko etnološko slovstvo, ki je sicer zahodnim znanstvenikom težko dostopno. Pri teh rodovih je ob poljedelstvu in živinoreji obilno rodovnih kultov, češčenja zavetnikov, kult ognjišč, oboževanje naravnih sil in močne magije, vse pa povezano z agrarno kulturo. Pravilno opozarja na primesi krščanstva in islama, spričo katerih stara verovanja in obredja izginjajo. Tudi zelo stare vere finougriških plemen v Povolžju in Uralu so dobro opisane. Celotno priznava, da je sovjetska stvarnost marsikaj odpravila (136). Podrobno opisuje razne agrarne slovesnosti in bogate obrede za pokojnimi, ki jih gostijo in se jim priporočajo. Tesna povezava z njimi je nekaj več kot krščanske zadušnice. Pri vsem tem je tudi veliko magije.

Tudi glede **verovanj starih Slovanov** je T. v marsičem izviren in zato dragocen, posebno ker piše ob ruskih virih. Njihova verovanja so bila polna magije, animizma, posebno češčenja duhov-zavetnikov, ki da so mnogi izmed njih, npr. Perun, Dažbog, vsem skupni. Škoda, da T. ne pozna odkritja I. Grafenauerja, da je Dažbog lužiških Srbov pravo in najstarejše najvišje bitje Slovanov — bog dritelj. T. tudi omenja znane bese in vile, posebno pa bogat kult mrtvih (pojedine na grobeh). Pisatelj misli, da je v teh verovanjih mnogo krščanstva, češ da so fevdalci podpirali krščanstvo, ljudstvo pa da je ostalo bliže zemlji in je zato ohranilo več prvotnega. Sicer pa T. govori zelo spoštljivo (prim. 147—153).

Vera stari Germanov je opisana kot groba in bojovita. Tudi tu je polno rodovne obrednosti in češčenja prednikov. Wodan je njihovo najvišje bitje. V kultu so omenjene tudi človeške žrtve — vojni ujetniki. Tudi tu je mnogo sledov o matriarhatu (žena odloča o vojni in miru!). Mitologijo označujejo mračne veličastne zgodbe, od katerih se je pozneje hotel učiti tudi Luddendorfov nacizem (154—164).

Za vero starih Keltov so značilni žreci — druidi, ki so kot neke vrste čarovniki imel zelo velik vpliv. Kult je bil krut in krvav, žrtvovali so tudi ljudi. Zelo znan je bil lovski kult (167). Za vero starih Keltov je značilna nizko agrarno-mistična miselnost in magija. Tudi T. ve, da je taka miselnost s krščanstvom nezdružljiva in je ob njegovem prihodu morala izginiti.

Verstva razredne družbe. Narodne državne vere.

Stare vere so za T. izraz stare družbe, v kateri se pojavlja zasebna lastnina in z njo češčenja plemenskega boga. Kult vodij, ki ga opravljajo žreci, pomaga vzdrževati suženjstvo. V novi razredni družbi pa je vera še bolj orožje v rokah vladarjev, da bi bili podložniki še bolj pokorni. Svečeniki se družbi odtegujejo, dajejo pa se filozofiji in znanosti, zraven pa seveda varajo vernike. Taka miselnost je značilna za stare **vere srednje Amerike** od Mehike do Peruja, tj. za Azteke, Maya, Čibča in Inka ro-

dove. T. jih na kratko opisuje. Več se ustavlja pri verstvu Aztekov, kjer so morali duhovniki s preštevilnimi človeškimi žrtvami skrbeti za plodnost zemlje. Tudi pri teh verstvih najde T. na začetku totemizem, kar pa ni dokazano.

Na to dokaj površno opisuje **vero Kitajcev**, ki so dva tisoč let pred Kristusom živeli še na sužnjeposestniški stopnji, kot nomadi na severu in kot poljedelci na jugu Kitajske. Pozna najvišje bitje Šang-Ti (bog na nebu) prav tako pa tudi žrtve, namenjene »nebu«. Na severu se je kasneje uveljavil Konfucijev **konfucijanizem**, dejansko vodstvo tovrstne družbe prek državne in družinske hierarhije. Je v ostrem nasprotju s mističnim onostransko usmerjenim in kvietističnim **taoizmom**, ki ga je začel Lao Ce. Budizma pa, ki je prišel iz Indije, se posebno na jugu oklepajo za lepše opravljanje obredov ob smrti. Sploh ima kult prednikov središčno vlogo v vseh verstvih na Kitajskem. Nova družbena stvarnost, ki je strogo ločila vero od države, je nekoliko stara verovanja izrinila v muzej, vendar ne popolnoma in ne za vedno. Res je, »ko so vrgli veleposestnike, je omajan tudi ugled vere« (197), vendar je ostala v ljudstvu še močno ukoreninjena.

Podoben pomemben je kult prednikov, posebno cesarskih, v stari **veri Japoncev**. Predvsem gre za primitivni animizem, v katerem ima vsaka stvar (drevesa, studenci itd.) svojega duha, imenovanega »kami«. Ko je v 8. stol. prišel budizem na Japonsko, sta obe veri lepo živeli, »še bogove sta si izposojali« (199). V 19. stol. »Šinto« pot starih bogov postane čisto cesarski kult, ves usmerjen v to stranost. Glavna greha sta: ne častiti cesarja in rušiti naprave za namakanje. Dne 1. januarja 1946 so vero popolnoma ločili od države.

Splošnost verskega dejstva v svetu potrjuje tudi **vera Korejcev**, ki so razredna družba. Tudi tu je v ospredju kult prednikov v svetiščih in njihovo češčenje pred »tablicami« (»Ah-mentafel«) v družini. Tudi animizem je zelo močan. Kot Japonska, je tudi Koreja polna svetišč. V četrtem stoletju je deželo preplaval konfucionizem in potem še budizem.

Kar prehitro se T. preseli k **verstvom Indije**, iz katerih pa izvzame budizem, ki ga bo obravnaval pri tako imenovanih »svetovnih religijah«. Za dobo 3.—2. tisočletja pred Kr. omenja kult boga Mohendžo Daro, ki je povezan s poljedelstvom. Škoda, da avtor ne omenja drugih primitivnih verstev Indije, nekatere bi mogli celo imenovati prastare (pri Bhil), pa vere primitivnih poljedelcev Dravidas Munda na visoki planoti Dekan. Ta so namreč s svojo agrarno matriarhalno miselnostjo imela velik vpliv na poznejši verski razvoj v tej najbolj religiozni deželi sveta. T. preide marveč takoj na prihod nomadskih, aristokratsko usmerjenih Arijev v 2. tisočletju pred Kr. Patriarhalna ureditev družbe нареkuje tudi podobno hierarhijo bogov, ki jo izražajo svete knjige Vedas. Gre za politeistični **vedizem** z lepo molitvijo in lepo daritvijo rastlinskega soka »soma«. Državotvorni Ariji ustanovijo agrarno veldržavo, toda prav agrarna miselnost že v 1. tisočletju povzroči materialistično in magistično prekvalifikacijo božanstev, molitve in daritve. Obenem z uvedbo 4 kast nastane družbenorazredno in religioznomagistično pogojen **brahmanizem** z Brahmo kot prvim bogom in brahmani kot vsemogočni svečeniki (čarovniki). Svete knjige Upanishads in Brahmanas pomagajo urejati verovanje in kult. Vse pa je pod vodstvom brahmanov, o katerih je rečeno: »Svet je podrejen bogovom, bogovi zakletvam, zakletve brahmanom« (215). T. priznava: predarijska božanstva prihajajo do moči. Tudi ideja »preseljevanja duš«, ki se pojavi v tej dobi, verjetno izhaja od tod. Trditev, da se brahmanizem po svojem duhu in kastni ureditvi ostro razlikuje od vedizma, češ, da se »mnoga verovanja brahmanizma prej navezujejo na predarijske predstave kakor na vero Arijev« (218), je pravilna. Vsako arijsko božanstvo dobi svojo brahmanistično Sakti. Historično gledanje na verski razvoj je tudi tukaj T. v čast. Ni pa gotovo, če je boj med brahmanizmom in poznejšim budizmom res le boj za ohranitev kastne ureditve in nadvlade nad ljudstvom, dasi je tudi tega nekaj bilo.

Nastanek **hinduizma** razlaga T. tako, da so brahmani nauke in obrede

prilagajali željam ljudstva (219): bogovi postajajo bolj demokratični, odrešeniki ljudstva. Med njimi se je ljudem najbolj približal Višnu. Svečeniki postanejo učitelji in voditelji ljudi (guru). Božanstva in sekte se množijo, ko postaja verska razdrobljenost izraz družbene razdrobljenosti. Hinduistična kastna razcepljenost po T. mnenju zelo zavira združitev Indije, veri sami pa onemogoča, da bi postala svetovna religija kakor budizem (224). O enem in drugem pa bi se dalo tudi dvomiti. Gotovo pa je, da bi mogli zaradi kast in zaradi parijscev (60 milj.) hinduizem s T. imenovati »krivično vero«.

Verstvo starega Egipta je izraz spremenjenih socialnih razmer pravi T. (226). Njegove začetke zopet odkriva v totemizmu, kar bi bilo spričo tolikšne vloge živali v egipčanskem kultu skoro mogoče. Vsaka dinastija je svojega boga postavila na prvo mesto v vsej državi (monolatrija!). Posebno vidna je na začetkih vloga boga Raa, pozneje pa Ozirisa, ki predstavlja umirajočo in zopet vstajajočo naravo (231). Najprej je Oziris vladar zagrobnega sveta, do katerega vodi natančno predpisan pogrebni kult, ki pa je le preveč magistične narave. Zato se T. zelo moti, če pravi: »Gospodarji sužnjev in duhovniki so hoteli preplašiti praznovne množice zaslužjenega ljudstva s posmrtnimi kaznimi in jih tolažiti z upanjem v posmrtno plačilo. Kasneje je prav ta egipčanski nauk o poslednji sodbi vplival na razvoj prav takega nauka v krščanstvu« (234). Za misel na poslednjo sodbo res ne bi bilo kristjanom treba hoditi v stari Egipt, saj to je obče človeška misel. To poudarja zanimivo misel, da je bila duhovščina v Egiptu najmočnejša gospodarska sila, »reakcionarna sila, ki zavira razvoj znanosti in umetnosti« (241). Zakaj pa potem nadaljuje: »Upor zatiranih se ni nikdar usmeril zoper vero« (244)?

Verstva mezopotamskih ljudstev obravnava T. brez tiste kronološke zaporednosti in sistematike, kakor smo tega navajeni po raznih veroslovnih knjigah. Omenja (245 sl.) le posameznosti: za Sumerijo v 4. tisočletju pr. Kr. srenjske kulte, trojico: Anu — Ea — Enlil, mitologijo, ki je

obenem genealogija, kult vladarjev, celo težnja k monoteizmu. Omenja še astralizacijo božanstev npr. »Enuma Eliš« in »Gilgameš«, čigar znano pripoved o potopu »so Židje očitno izposodili od Babiloncev« (251). Znanje so tudi druge razlage te pripovedi v sv. pismu, zakaj bi jo morali iti iskati na posodo k sosedom! Dobro poudarja obilno magijo in mantiko v Mezopotamiji, saj je notranja vrednost njenih verstev v resnici prav majhna. T. je, žal, vesel, da se »pojavi celo misel, da je upanje v božjo pomoč in plačilo prazna« (254).

Verstva sosednje Male Azije, Siritje in Fenicije, »dežela tisoč bogov in boginj«, T. omenja na kratko, ko opozarja na prehod iz poljedelskih v državne kulte. Ustavlja se posebej pri misteriju Attisa in Cibe in si ne more kaj, da ne bi pripomnil: »Praznik Attisove smrti in vstajenja je bil v marcu v spomladanskem času. Pozneje so prve krščanske občine prevzele ta ritual in ga spremenile v obred Kristusove smrti in vstajenja« (255). Kakšna krivica do zgodovinskega Kristusa in njegovega misterija! Na kratko omenja še **vero Kaldejev**, ki da jo označujejo številni krajevni bogovi in zelo okrutne, celo človeške žrtve, posebno bogu Molohu. V takih verah je moč duhovščine navadno velika.

Za verstvo Irana, ki ima več imen: mazdaizem, zoroastrizem, parsizem, se T. sklicuje na prastari vir Gatha, ki je podlaga poznejše Avesta, ki pa izraža že pokvarjeno obliko prvotne lepe vere. Prvotno vero označuje kult prednikov, kult ognja, kult živali. Misel, da bi Avesto spisal sam Zarathustra v 6. stol. pr. Kr., se ne zdi zanesljiva, saj je bil Zarathustra verski reformator, ki je očistil prvotni monoteizem, v Avesti pa prihaja do veljave ostri dualizem med Ormuzdom in Ahrimanom. Izvor dualizma išče T. v nasprotju med Ariji in staronaseljenci ali v boju med Ahmendi in njihovimi nasprotniki (260 sl.). Ali res ne ve, da so vse poljedelske kulture dualistične, naj gre za moški in ženski element, za dobre in zle duhove, za svetlo in črno luno? T. priznava tej veri precej moralnih vrednot. Moti pa se, ko v njej išče odrešenika, ki bo prišel iz device in Mitrov »delež pri nastanku krščan-

stva« (265). Res pa je, da potekajo od tod vplivi na poznejše krive vere (maniheizem, bogomili ipd.). Vpliv religij na SZ in NZ pa je dobro zavrnil Fr. König v delu »Christus und die Religionen der Erde« (Wien 1954).

Tudi židovska vera od tam ni mogla nič vzeti, saj ko je nastajala, ni bilo med obema nobenih zgodovinskih stičnih točk. T. daje tej veri tudi ime mozaizem, po imenu »legendarnega (!) židovskega zakonodajalca« (267). Sicer dostojni T. na začetku razprave o židovski veri izgubi svoj mir in zapiše: »Biblija je še vedno najvažnejši idejni branilec izkoriščevalske razredne družbe« (268). In vendar jo ne le verniki, ampak tudi drugi štejejo za »knjigo vseh knjig« ... Pozneje pa tudi sam nadaljuje: »Celo najsvobodomnejši meščani priznavajo, da je v Bibliji nekaj posebnega, božje razodetje« (268). S čim dokaže svoj stavek, da je v 5. stol. pr. Kr. prišlo do velike preureditve biblije v smislu strogega enoboštva in centraliziranega kulta (265, 277)? Gratis asseritur — gratis negatur! Kaj pa ta drzna trditev: Vsi raziskovalci priznavajo, da očaki, ki jih omenja Biblija — Abraham, Izak, tja do Mozaesa, ne predstavljajo zgodovinskih osebnosti (269)? In vendar se prav v zadnjih časih pojavljajo novi dokazi za nasprotno! Sploh gre pri obravnavanju Biblije za bibličiste, kot so Wellhausen in podobni, o katerih je biblična znanost že povedala svojo sodbo.

T. misli, da se je tudi židovska vera od mnogoboštva razvijala k enoboštvu in so bile take težnje političnega značaja (278). Premalo loči med monoteizmom in monolatrijo. Prezrl je, da verski razvoj ni sam nikoli šel v smislu monoteizma ampak vedno še večjega politeizma. Pa tudi to je prezrl, da je bilo izraelsko ljudstvo od začetka strogo monoteistično. Če so se tu in tam vdali malikovanju, so preroki to vedno ostro grajali in vero očistili zmot in zablod. Tudi ni res, da bi bilo polno vedeževalcev, saj je take vrste ljudi Mojzesova zakonodaja odločno odklanjala. T. trdi, da je zgodba o prvem grehu pokvarjena različica babilonskega mita o nastanku »smrti« (280), je napačna, če tudi se sklicuje na Frazerja. Zavrnilo smo že trditev, da imajo Žid-

je marsikaj od mazdeizma. Tako je polna zmot tudi T. trditev: »Predstave o koncu sveta, o vstajenju mrtvih, o posmrtnem plačilu so se verjetno porodile pod vplivom mazdeističnega nauka« (83). Sicer pa je opis židovske vere pred Kristusom in do danes natančen in bogat.

Vera starih Grkov po T. mnenju še ni do konca preiskana. Po njegovem mnenju pri raziskovanju premalo pazijo na družbeno obliko, političen pomen in razredno vlogo religije (289). Pravilno opozarja na mikenško-kretske predgrške kulturo, ki je poznala kult bika, kač, torej zoologijo in totemizem. Ta je po Nilsonu in Thompsonu drugačna od klasične grške kulture. V njej je bilo mnogo raznovrstne magije. Zelo so znani okrutni lovski kult. Vsaka vrsta dejavnosti ima svojega boga, posebni agrarni kult. Med starim in novim je mnogo prehajanja. Gotovo je, da je Zevs že staro kretske božanstvo. Razlika pa se izraža posebno v boju med demokratičnim podeželskim kultu in med aristokratskim češčenjem junakov. Razvoj bi bil po T. naslednji: a) toternski miti; b) poljedelski miti; c) mitologija o kulturnih junakih (305). Umetniška vrednost mitov je zelo velika!

Grki so darovali predvsem živali. Mogoče včasih celo ljudi. Obredi so bili vsebinsko bogati. Vloga duhovščine omiljena. Nekatera svetišča so zelo pomembna (Epidauros, Eleusis in dr.). O moralnih normah verstev T. na splošno malo govori, dasi so tako pomembne kot resnice in kult. Pač pa se precej ustavlja pri misterijskih religijah v okviru vere starih Grkov. Povzpne se celo do trditve, da so misterijske religije izražale vero v blaženost onkraj groba, medtem ko je bila uradna vera bolj tostransko usmerjena. V misterijih »so zarodki vere odrešitve, ki je predhodnica soteriološke vere, kakršna je krščanska« (314). S primerjanjem misterijev s krščanskim odrešitvenim misterijem staro evolucionistično primerjalno veroslovje poskuša že davno pred T. škoda, da ugledni ruski veroslovec ni videl razlike med resničnostjo in mitom, med odrešenjem od greha in osvobojenjem od prirodne ukljenjenosti v zimo. Med po-

ganskimi misteriji in krščanstvom je vsebinsko bistvena razlika!

Vero starih Rimljanov obdelava T. dosti izvirno (317), na podlagi virov, ki jih ima precej na razpolago. Zdi se, da je klasično zelo izobražen. Močno poudarja rodovne molitve in daritve, ki se potem spremenijo v državne. Upošteva tudi predrimski verovanj, močno usmerjena v onostranstvo. Tudi tu najde močne sledove totemizma (?). Ljudje imajo božanstva za vse prilike in potrebe — »Augenblickgötter« jim pravi Usener — sintetično božanstvo pa je Jupiter, simbol enotnega imperija. Vera je formalistična, trezna, brez mistike. Razredna razgibanost se je kazala v veri in morali. Grki, ki so bili duhovno močnejši, so v marsičem vplivali tudi na razvoj verovanja Rimljanov. Ker jim je trezna religija premalo dajala za srce, so se odprli k vzhodnim religijam, polnim sramotnega vedenja in vsakršne nezmernosti. Protestiram, da v zvezi s tem T. k Mitru, Izidi in Attisu prišteje tudi Kristusa (330). Z veseljem pa poudarja Lukrecija, »ki je zavzel materialistično gledanje na svet, zanikal obstanek bogov, razkrinkaval škodljivost vere« (332).

Svetovna verstva

Verstva razredne družbe

Proti primitivnim razrednim verstvom postavljajo marksisti svetovne religije, ki so jih dimenzionirale »izredne zgodovinske okoliščine«, ki so tudi izzvale njihov nastanek (333).

A) Budizem

Buda, ki ga T. opisuje kot zgodovinsko zanesljivo izpričano osebnost, je hotel iti po srednji poti med pretiranimi užitki in pretirano odpovedjo. »Pot poglobljanja v resnice (4 svete resnice), ki vodi k pokoju, je edina resnična pot« (336). Ljudje so se mu odprli, ker da so bili nezadovoljni z razmerami svojega časa: pot iz trpljenja v nirvano jim je pokazal Buda, ki jo je najprej sam izkusil. Pokazal je pot samoodrešenja iz krogotoka bivanj (samsara). To ni le pot meditacije svetih resnic, temveč tudi osmera pot нравnih predpisov (dharma). V ta namen je treba

zapustiti svet in se vključiti v samostansko skupnost (sangha). Predpisal je torej pasivni umik iz življenja. Zanimivo je, da T. ni navdušen za splošno naziranje, da prvotni budizem ni poznal vere v boga. Le to je gotovo, naj se človek do nirvane pribori sam. Nova socialna nota, ki jo je treba po pameti upoštevati, zveni iz sledečega T. stavka: »Revnim, ki niso znali najti izhoda iz stisk, je odpiral pot k rešitvi, četudi le na videz« (341). Četudi je T. v svetovnih religijah manj doma kakor v primitivnih in razrednih, vendar dobro opozarja na spremembe, ki so v budizmu nastajale. V prvih stoletjih po Kr. je nastal znameniti razkol med prvotnejšim hinayana in kasnejšim mahayana-budizmom. V zadnjem naj bi našlo svoj izraz popuščanje brahmanizmu, bolje bi bilo reči: osnovnim zahtevam religiozne človeške narave, ki hoče Boga-pomočnika, ker se zdi sama sebi nezadostna. Tak je postal Buda kot najvišji bog in Boddhisattwe kot njegovi posredniki; vse pa je naslikano z bujno mitološko domišljijo.

Tudi v budizmu na Tibetanski planoti T. najde zgodovinsko pravilno trojno plast: 1. »bon« religijo, 2. prvotni — hinayana-budizem, 3. drugotni — mayana-budizem. Prvega so predstavljali rumeni menihi, drugega pa rdeči menihi. Oboji pa so značilni za novo vrsto budizma na Tibetu, ki se imenuje lamaizem. Pravilno ima T. lamaizem za izraz nezdravih družbenih razmer na Tibetu in v Mongoliji. Tu se je religija res pokazala kot sredstvo za vladno nad revnimi množicami in kot zaviralnica napredka. Do zadnjega je bila samostanska državna religija, v kateri sta imela magija in šamanizem veliko vlogo. Toda ta edinstvena vera na Tibetanski planoti je bila skoro edina te vrste na svetu.

Budizem se je širil še dalje in postal svetovna religija. Na južnem Kitajskem se je uveljavil kot mahayana-budizem. Tak je prišel tudi na Korejo in v Indonezijo. Na Ceylon in v vse dežele zahodne Indije je prišel budizem v obliki hinayana, vendar je tudi ta v teku časov doživljal nebstvene spremembe. Na Japonskem pa so obojno obliko z veseljem sprejeli. Prvotna smer je doživljala nov razvoj, posebno v Zen-budizmu. Toda

o vsem tem T. malo ve. Zanimiva pa je njegova končna ocena budizma, ki se glasi: Budov nauk je trpečemu človeštvu dal nekaj tolažbe, ki je bila seveda prazna. Z oznanjevanjem potrpljenja in neupiranja zlu je zamljal ljudi od boja za boljše življenje... Ljudstvu samemu ni dal nič razen grobega vražjeverstva. Kljub pridiganju o ljubezni in dobrohotnosti do vseh živih bitij v ničemer ni prispeval k ublažitvi nravi« (349). Sodba je zgodovinsko in vsebinsko netočna.

B) Krščanstvo

Ker je krščanstvo časovno po budizmu in pred islamom, ga T. postavlja na 2. mesto med svetovnimi religijami. Medtem ko primeroma na kratko in nezadostno obdela budizem in islam, se pa pri krščanstvu zelo dolgo mudi, vendar ne v veselje objektivni kritiki. Mogli bi reči, da postaja še dosti objektivni faktograf alergicna žrtev določene filozofsko-politične smeri. Ko na začetku obravnava razne avtorje, ki so hoteli razložiti izvor in razvoj krščanstva (predvsem túbinsko-protestantsko smer obeh Bauerjev), pa pregled končuje z besedami: »To vprašanje je rešila pravilno šele marksistična znanost. Pravilne prijeme v tej smeri nam dajejo Engelsova dela »Bruno Bauer in praksiščanstvo« (1882), »Knjige razodeti« (1883) in pa »Pispevek k zgodovini praksiščanstva« (1894). V njih je prvičkrat v vsej širini zastavljeno vprašanje o zgodovinskih okoliščinah, v katerih je krščanstvo nastalo, in o njegovih družbenih koreninah«. V podkrepitev navaja marksistične »teologe«, kot so: M. Nikolski, S. Rožicin, J. Vipper, B. Ranovič, F. Preobraženski, »ki so porabljali marksistične metode«. Če pa teh ne poznamo dobro, sta nam dobro znana manj zanesljiva Hainchelein in Donini. Prav o teh dveh pa pravi T.: »Načelno pravilno pojmovanje vprašanja pa najdemo pri francoskem znanstveniku Charlesu Hainchelelinu in pri italijanskem zgodovinarju Ambriogiu Doniniju« (352).

Po teh uvodnih stališčih se T. loti posameznih problemov krščanstva, najprej evangelijev. Zanje je popolnoma jasno, da »evangeljske pripovedi ne moremo sprejeti kot izraz

resničnih dogodkov» (362). In zopet: »Evangelij bi zelo težko uporabljali kot zgodovinski vir«, ker je »besedilo večkrat predelano, preurejevano, pripisovali so mu nove dodatke, ki so pogostokrat v nasprotju s prejšnjo vsebino« (352). Resnica pa je, da more najbolj zahtevna zgodovinska kritika evangelijev ugotoviti, da ni ničesar, kar bi bilo »v nasprotju s prejšnjo vsebino«. V bistvenih rečeh je tradicija vedno enaka. Dela apologetov in cerkvenih očetov (Justin, Irenej, Tertulijan) so tudi za T. najbolj zanesljiva. In prav ta pričajo za zanesljivost evangelijev.

Poganske pisce ima T. v celoti za nezanesljive, ker »so jim kristjani podtikali svoje tekste« (353). Nezanesljiva je Tacitova pripoved o požaru v Rimu in o usmrtni kristjanov, odlomek Jožefa Flavija (o Kristusu) imajo »vsi za ponaredek«, v resnici pa ima mnogo zanesljivih prič tekstov v »Judovskih starinah« za zanesljivo. »Pričevanje Plinija Mlajšega je samo verjetno«, Vipper celo obe pismi »šteje za v celoti ponarejeni«. Zanesljivi kritiki pa prav o tem pismu ne dvomijo. Zato tudi T. trditev, da so poganska pričevanja o Kristusu »skopa in malo zanesljiva« (354) ne drži.

O zgodovinskem značaju Kristusove osebnosti so med marksisti mnenja deljena, pravi T. Prav v zadnjem času pa se v Sovjetski zvezi mnenja nagibljejo v prilog Kristusove zgodovinskosti. In vendar sicer resni T. vztraja pri trditvi, da sodobni viri o tem molčijo, arheološka ikonografija ima križanega šele v 8. stol., sicer pa tudi Engels trdi, da to vprašanje ni bistveno (354). Razlogi, ki jih T. navaja v prilog svojega dvoma o Kristusu, nimajo prave veljave. Kako bi bilo krščanstvo sploh razložljivo brez resničnega Kristusa na začetku? Če T. trdi: »Bistvene so družbenoekonomske razmere«, ga zavračamo z njegovimi besedami, da so čisto pri verah »posebno važni posamezniki, ki so jih ustanovili ali spremenili« (392). Zato je tudi njegov zaključek o vprašanju zmoten, ko pravi: »Podoba evangeljskega Jezusa Kristusa — in samo ta se je ohranila v sodobnem krščanstvu — ni izraz kakšne zgodovinske osebnosti, temveč čisto literaren pojav z močno nasprotujočimi si potezami, kolektivno us-

tvarjen v dolgotrajnih idejnih bojih. Za nas pa ni tako pomembno, ali je v Palestini v 1. stol. živel pridigar po imenu Jezus in ali je bil križan ali ne« (prav tam). Za kristjane pa je prav to najbolj pomembno in znanstveno neizpodbitno. Skoro 2000 let zgodovine priča zanj!

Začetke krščanstva T. opisuje zvesto po Engelsu in po marksistični tezi o družbenoekonomskih pogojih nastanka religije. Pravi namreč: »Občutki obupa in zmedenosti so prevzeli vse plasti prebivalstva, ki niso videli izhoda iz nastalega položaja... In našel se je izhod, pravi Engels, toda ne na tem svetu... Morali so iskati rešitve v nebesih... Nova vera je bila potrebna, ker so stara verstva, plemenska in narodna, pognala iz društvenih in političnih razmer vsakega ljudstva in se zrasla z njim. Treba je bilo prožne vere, takšne, da ne bi bila vezana na ozke narodne razmere... Državni kult ni niti malo niso mogli zadovoljevati potrebe po tolažbi, ki je zajela široke množice zatiranih...« (355) Potrebo po verski tolažbi, po novi veri, so občutili predvsem sužnji, zato je prvotno krščanstvo predvsem vera sužnjev... Prvotna tla so bile židovske ločine, ki so pričakovale duhovnega Mesijo (356). Kraj nastanka ni bila židovska Palestina, temveč židovska diaspora. Engels trdi, da je bil »oče krščanstva« Filon Aleksandrijski. V njem so se spajale poteze židovskega razrednega duha in čiste grške klasične izobrazbe... Dopusčal je obstoj kakšnega svetega posrednika med bogom in snovnim svetom. Božanski logos, sin božji, je tudi postal osrednja postava krščanstva — Jezus Kristus (357). Potemtakem je bilo krščanstvo na prvi stopnji svojega razvoja v pravem pomenu besede le ena izmed judovskih ločin.

Le če nam je pred očmi celotno T. stališče do začetkov krščanstva, je mogoče v njem opaziti zmotnost glede bistva vprašanja kakor glede posameznosti. Že leta 1960 je Vjeko Jarak na ljubljanski teološki fakulteti branil disertacijo o problemu izvora krščanstva iz družbenoekonomskih pogojev. Brez posebnih težav je dokazal, da je znanstveno samo to mogoče trditi, da je krščanstvo nastalo v 1. stol. na palestinskih tleh in ima

zgodovinskega Kristusa za svojega ustanovitelja. Družbenoekonomski pogoji, kakršne zahteva Engels in T. za nastanek krščanstva, so v rimskem imperiju obstojali šele proti koncu 2. stol. po Kr. Tudi K. Kautsky se moti, ko v svoji knjigi »Izvor krščanstva« izvaja krščanstvo iz družbenoekonomskih pogojev, ki so veljali v 1. stol. v Palestini. Dejansko je poklicala krščanstvo v zgodovino izredna Kristusova osebnost, ki ga je povezala s staro zavezo in poslala v svet kot novo, od židovske vere bistveno različno univerzalno vero po njegovem naročilu: Pojdite po vsem svetu in naredite mi za učence vse narode (Mt 28, 19). Kristus je mogel upravičeno imeti ambicije biti ustanovitelj svetovne vere, ker ni bil le človek, ampak tudi Mesija, Logos in pravi božji Sin. Kdaj pozneje je nastopil šele Filon Aleksandrijski in kako zelo je zmešal zdravo krščansko tradicijo...

Kako malo vredne so zato tudi naslednje T. trditve: »Jezus je bil iz mesta Nazareta. To pa ni verjetno. Tisti čas sploh ni bilo mesta s takim imenom. Po virih je znano šele iz 4. stol. Znanstveniki pravijo, da je legenda o Nazaretu nastala pozneje, da pojasni njegove vzdevek« (356). Zakaj pa so njegove učence imenovali Nazorejce? Kako pa so mogli v temeljih za novo cerkev Marijinega oznanenja v Nazaretu odkriti arheologi kamen z napisom »Zdrava Marija«? Kako je mogel biti Nazaret vključen v evangelij, ki je iz 1. stol.?

»V krščanstvo prodirajo prvine, ki so očitno prevzete od poganskih kultov: smrt in vstajenje boga (narave), češčenje božje matere, kult Izide (ženskega božanstva), Mitrovo rojstvo 25. dec., kult križa: gotovo je, da kult križa nima nobene zveze z legendo »o križanju odrešenika«, brezmadežno spočetje sega v davnino starih totemskih verovanj« (358 sl.).

Kdo ne bi izgubil vere, če bi brez pojasnil prebiral naštevavanja T. in njemu podobnih? Pojasnila pa so ta: V očitku, da poganski kult prodirajo v krščanstvo, je velika nedoslednost marksističnih veroslovcev. Če pravi T. na drugem mestu: »Ideja grešnosti, odkupitve in odrešitve, ideja bogočloveka in odrešenika so temeljni mit krščanstva« (361) in da ti izha-

jajo iz vzhodnih poganskih kultov, kje pa je potem izvor iz družbenoekonomskih pogojev židovske ali rimske družbe? Očitek, da je misterij smrti in vstajenje boga prišel iz poganskih misterijev, smo že zavrnili. V krščanstvu gre za zgodovinsko resnico, v poganstvu za mitologijo. O kultu Izide, (ženskega božanstva) v krščanstvu ni sledi. Nočemo tajiti, da je 25. december kot dan, ko proslavlamo Kristusovo rojstvo, privzet iz poganstva (praznik luči!), saj se je to kristjanom zdelo primerno. Križanje Odrešenika ni legenda, ampak zgodovinsko trdno izpričana resnica. Odtod tudi upravičenost kulta križa, na začetku iz posebnih razlogov bolj skromnega, pozneje pa zelo poudarjenega. Resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju izhaja iz vsega, kar kristjani verujemo o Mariji, formalno pa šele iz leta 1854, ko je papež Pij IX. resnico slovesno razglasil, ne pa »iz starih totemskih verovanj«.

Še nekaj T. trditvev: »Že ime samega Judeža pooseblja judovsko ljudstvo« (359) in je izraz »bojev med judovskimi in nejudovskimi elementi« — mistične misterije smrti in vstajenja boga so (kristjani) začeli sprejemati kot resnično zgodbo. Libreto je bil napisan in je postal osnova evangeliju« (362) — »Zdrave npravstvene misli je krščanstvo vzelo iz antične filozofije in etike« (366) — »V krščanski morali je veliko protislovnosti (da se je treba odreči očetu in materi, da se hvali sleparski oskrbnik, da se da tistemu, ki že ima), ki so bile izraz razrednega sestava krščanskih občin« (367) — »Pridiganje vdanega prenašanja zla je iz poganstva — oznanjevanje pokorščine in odpustanja je bilo v prid izkoriščevalcem« (367) — »Skrivnost obhajila ni drugega kot prilagoditev starega obreda uživanja boga v totemizmu« (368) — »Vodni krst izhaja iz najstarejših obredov iniciacij, zopet iz (poganskih) misterijev« — »Sedem zakramentov je bilo prvič ugotovljenih na lyonskem koncilu v 13. stoletju« (368) — »Razlogi za preganjanje (prvih kristjanov) so bili čisto politični« (369) — »Z Milanskim ediktom (ni pa dokazano, da je bil izdan tak edikt), se je začela zveza med cerkvi in državo. Krščanstvo je nehalo biti vera sužnjem in zatiranih« (370) —

»Z grobo vero v čudeže in prerokbe, z malomarnostjo spoznavanja stvarnosti se je (krščanstvo) istovetilo s splošnim kulturnim propadanjem, z vračanjem v barbarstvo, ki je zavladalo v zgodnjem srednjem veku« (371) — »Število mučencev, ki so kot krivoverci in čarovnice našli smrt na grmadi svete inkvizicije, je za nekajkrat večje od števila krščanskih mučnikov v prvih stoletjih. Nobena druga vera ni nikoli tako preganjala znanost in svobodno misel kakor krščanska« (375).

T. opisuje v nadaljnjem novejšo zgodovino krščanskih Cerkv. Za razmere v ruski pravoslavni cerkvi je kar dober informator. Rad pove kaj negativnega, za Engelsom pa priznava, da je s krščanstvom nastopila »nova stopnja v razvoju verstev«, polna odpora zoper sužnjeposestniški red in predstavica bolj duhovne in bolj moralne religije.

C) Islam

T. najprej kratko opisuje začetke islama, nato pa pristavlja kot marksist: »Vire muslimanske vere je treba iskati v družbeno gospodarskih in ideoloških okoliščinah, kakršne so ti isti čas vladale v Arabiji, ne pa v življenjepisih posameznih oseb« (380) in vendar je podobno pomemben Mohamed, kakor je bil Kristus za začetke krščanstva. Priznati pa je treba, da je v skladu z marksistično metodo pri raziskovanju islama resnično treba upoštevati družbenoekonomske razmere bolj, kakor so to veroslovci delali doslej. T. misli, da je hiter napredek islama veliko odvisen od tega, ker so se mu odpirali revnejši sloji. Seveda pa so razredna nasprotja postala usodna za nastajanje razkolov v notranjosti islama, saj so se celo glavne ločine (šiiti, sunniti, sufiti) delili še naprej (385). T. našteva tudi mlajše ločine, kakor so wahabiti, babisti, behaisti in mahditi. O kaki edinosti v islamu, ki šteje več kot pol milijarde vernikov, ni sledu. Zavzeli pa so velike predele Azije, Afrike in Oceanije in po pravici zaslužijo vzdevek »svetovna religija«. Zaradi svoje ga monoteizma in dokajšnje moralne vzvišenosti pa bi zaslužil bolj temeljito obdelavo. Sicer T. ob izgonu muslimanov iz Portugalske, ko so se kristjanom morali umakniti, pripomi-

nja: »To je bila le zmaga orožja nad sovražnikom, ne pa ene vere nad drugo« (389), vendar že samo površna primerjava med vero, moralno in kultom in posebno med osebnostmi ustanoviteljev pove, katera vera je boljša in katera je svetu prinesla več dobrega. Poleg tega pa je Koran, temeljna sveta knjiga islama, v glavnem le kopija verskih idej stare in nove zaveze, ob določenem upoštevanju stare arabske vere. Njegova velika izvirnost je v opravičevanju širjenja vere z nasiljem.

Sklep

Ob koncu T. pretežno faktografskega opisovanja verstev se je treba strinjati s sodbo, ki jo o celotnem delu izraža v dodatku »O prevedenem delu in avtorju knjige« Marko Kerševan, marksistični religiolog, ki najprej občuduje, da je mogel en sam človek podati tako obširen pregled verstev sveta, kar ima za njihovo medsebojno primerjanje tudi dobro stran. Pravi, da je delo »objektivno«, »samostojno« in da ima »nenadomestljivo osebno noto« (407). Meni pa, da je pri prikazu svetovnih religij nekoliko slabši. Ko mu priznava mnogo znanstvene poštenosti, npr. ob koncesijah, ki jih daje ožjemu Schmidto- vemu sodelavcu Pavlu Schebesti, pravi tudi to, da je do krščanstva »nepotrebno polemičen«. Zglede navaja na str. 414 sl. Poudarja tudi njegovo marksistično obravnavo kulturnih pojavov, med te spada tudi religija, ko vse skuša tolmačiti »z materialno proizvodnjo ter političnim sistemom konkretne družbe« (409).

Tu pa se začno problemi glede samega bistva vere, njenega izvora in konkretnih oblik, kjer naletimo, tako pri T. kakor pri Kerševanu, na tolike omiljene poglede, da bi jih mogel vsaj deloma sprejeti tudi krščanski veroslovec.

T. namreč takole razmišlja: »Če je vera polna neumnosti, zakaj je človeštvo toliko časa živelo pod njenim nasiljem?« (397). »Tudi če so sveto pismo SZ in NZ in druge krščanske knjige polne najbolj grobih izmišljotin, naivne domišljije, pa vendar mnogo milijonov ljudi, celo veliko izobraženih med njimi, še kar naprej

verujejo vanje. To pomeni, da je na veri nekaj, ob čemer se držijo te lažne, z zdravno pametjo skregane predstave» (397). Ponovno se T. sprašuje, če morda zato, ker imajo ljudje od tega kako korist (392. 397). Še razmišlja: »Zgodovina pokaže, da ljudje od ver vedno pričakujejo zadovoljitve svojih potreb. Ljudje veri veliko pripisujejo, v resnici pa delajo sami po prastarih normah človeške narave. Tudi pogrebni obredi izvirajo iz smiselnih dejstev človeškega življenja».

Torej je verovanje izraz človeške narave, kar je vedno učila zdrava filozofija. »Torej si vere niso duhovniki izmislili, kakor menijo nekateri protiverski pisatelji, ki skušajo reševati vprašanja preprosto? Korenine vere segajo globlje« (392). T. sam pravilno sklepa, da so se ta izročila, oblikovana v tisočletjih, tako globoko ukoreninila v duševni obraz ljudi, da celo v naši (sovjetski) in drugih socialističnih deželah, v katerih so družbene oblike vere uničene in se je avtoriteta cerkve omajala, mnogi ljudje še zmeraj kdaj pa kdaj po stari navadi iščejo tolažbe v veri« (393). »To ni plod abstraktnih verovanj á la Tylor in Max Müller ... Vera je bila in je še danes tesno povezana z vsemi plastmi družbenega življenja ... Res so jo rodile materialne okoliščine in je njih izkrivljen izraz, pa na drugi strani sega na vsa področja družbenega življenja« (394).

Kerševan gre še naprej. Ko graja T., ker »preveč poudarja nesmiselnost religije, te posebne oblike družbene zavesti, in njeno nasprotovanje vsemu drugemu, ker misli le na »napake in zgrešene predstave religije«, nadaljuje: »Če pa obravnavamo religijo kot specifičen način sočutenja s situacijami nemoči, te predstave niso več prvenstveno zmote in igre fantazije, temveč »odgovori na vprašanja, ki neki odgovor zahtevajo. Nastajajo kot odgovori in se ohranjajo, ker ob vsej svoji fantastičnosti vendarle pomenijo neki odgovor. Upiranje religiji kot neznanstveni je zato nesmiselno« (411). Kerševan si upa celo zastaviti vprašanje: »Ali morda spada tudi »zahodna«, postkrščanska civilizacija, tako kapitalističnih kot socialističnih družb, v ta

drugi tip, z izredno znanstveno in tehnično ekspanzijo, a slabo »rešenim« problemom odnosa do smrti ter vsemi posledicami, ki iz tega izhajajo« (411). Razpravljanje o bistvu religije Kerševan zaključuje s stavkom: »Vprašanje religije mnogi, posebno sovjetski marksistični avtorji, nezadostno rešujejo« (412). Tudi T. priznava, da se vse z družbenimi pogoji »ne da reševati« (pravtam).

Seveda je s tem že deloma dan odgovor na drugo vprašanje, ki ga marksisti tolikokrat ponavljajo v zvezi z vero, češ da je le sredstvo za izkoriščanje podložnikov. Res tudi T. to večkrat trdi (13. 369. 393). Kerševan pravilno odgovarja: »Gotovo so bili primeri državnih verstev izkoriščanja s pomočjo religije, vendar je treba vsak primer posebej analizirati, ne posploševati ne na eno ne na drugo stran. Z religijo se je ravnilo kot z drugimi oblikami kulture: izkoriščali so jo posebno zaradi njene konservativne narave. Včasih pa so v revolucionarnih spremembah odigrale zelo pozitivno vlogo ... ko je postala okvir zahtev po dejanskih družbenih spremembah. Religija skratka v razvitih kapitalističnih družbah ni več med poglavitnimi področji razrednega boja« (413). Religija je izraz bede in protest proti njej, pravi Marx.

Ostane še eno: Izvor religije je v družbenoekonomskih razmerah določenega kraja in časa. T. v svojem pregledu verstev sveta to večkrat poudarja, tudi ob »sklepu« ostaja tezi zvest. Ali dejstva, ki jih v glavnem spoštuje, mu ugovarjajo. Najprej skuša posredno reševati dvom, ki se mu javlja: Včasih najglobljih korenin te ali one verske predstave ni mogoče najti. »Iz tega ne sledi, da jih ni. Nimamo še vseh podatkov. Treba je vprašanje pustiti odprto ... Ni dovolj materiala. Zgodovinarji vere imajo še ogromno dela« (395). Toda vprašanje s tem ni rešeno. Še se vprašuje: »Zakaj toliko raznovrstnih verskih predstav in obredov? Iz samega družbenega razvoja to ni razumljivo. Npr. budizem in konfucianizem. V isti državi bivata skupaj, pa kako sta različna. Ali pa Kitajska in Indija: ena bolj lahkotna, druga bolj asketična. Tudi do pokojnih so razmerja lahko

povsem različna (npr. stari Egipt in stari Iran). Ali pa glede človeške osebnosti: kako različna gledanja v prvotnem in drugotnem budizmu. T. skuša najti sebi zvesto rešitev: Verovanja so se rodila v približno enakih razmerah, najprej pa v glavi enega ali več ljudi, od njih pa so prešla na druge. Verske ideje so nastale v glavah »specialistov« (čarovnikov itd) in iz njih prešle na vse ljudi» (392). To pa je vse kaj drugega. Na izvor in razvoj vere je treba gledati zgodovinsko, predvsem v zvezi z vlogo velikih osebnosti. Največja izmed njih pa je

Jezus Kristus, ki edini more obrazložiti krščanstvo.

Ostane odprto še vprašanje pramonoteizma, ki ga je toliko razkrila in s tolikim materialom podprla »du-najska etnološka šola« pod vodstvom W. Schmidta. Zakaj je T. ob tem vprašanju tako občutljiv in zakaj tudi Kerševanu ni lahko ob tem (415), bomo skušali pojasniti v posebni razpravi. Ob stoletnici Schmidtovega rojstva (1968) se je vprašanje zopet pojavilo in so ga obenem tudi rešili: bati se je treba le ekstremov.

Vilko Fajdiga

ODMEVI

FRA IVAN ŠTAMBUK: PRIMJEDBA NA OCJENU DR FRANCEA ROZMANA MOG PRIJEVODA I KRATKOG TUMAČA PSALAMA (Bogoslovni Vestnik, XXXVI/1976)

Vrlo me razveselila činjenica da se profesor ljubljanskog fakulteta osvrnuo na moj rad. Reći će se, valjda zato što je toga prilično pozitivno iznio u svojoj ocjeni. Dakako, to je ipak dosta veliko zadovoljstvo za mene: drago mi je da moj rad nečemu služi, da nije bio uzaludan. No, mogu isto tako reći da me razveselila i njegova kritika. Razlog će biti iznesen kasnije.

Najprije bih želio iznijeti nekoliko razjašnjenja. Djelo je naumljeno za nešto širu publiku, a s druge je strane prilično sažeto zbog više razloga, pa su mnoge stvari morale ostati nejasne. Dobar će dio njih biti objašnjen u većem tumaču, ali opet ni tu sve. Neće zato biti na odmet da se ovdje osvrnem na neke koje su u vezi s donesenom ocjenom.

1. Iz ocjene nije jasno da li je ocjenitelj uočio dobro razliku između mojih navoda: prema LXX, i: prema sv. Jeronimu, jer spominje izvorni tekst, prijevod LXX i moderne znanstvene prijevode, a ne spominje nikad ni jednom riječi prijevod sv. Jeronima.

Sv. Jeronim je preveo psalme i iz grčkog prijevoda LXX, imajući u vidu uvijek izvorni tekst, kako to sam izričito tvrdi, i izravno iz izvornog teksta. Ovaj se zadnji prijevod nazivlje: *Juxta Hebraeos*. — Ja prijevod LXX, odnosno Vulgatin, navodim uvijek pod imenom LXX, a onaj izravno s hebrejskoga jednostavno pod imenom sv. Jeronima.

Gornju je stvar važno uočiti, jer sam ja svoj prijevod temeljio uglavnom sa usporedbi prijevoda *Juxta*

Hebraeos i Masoretskog teksta (MT). Tu sam nastojao otkriti pravi smisao izvornika, a moderni su mi stručnjaci služili za konfrontaciju: htio sam pod svaku cijenu upoznati dobro i što oni misle o pojedinim riječima i izrazima izvornog teksta.

Reći će se da sam dao pretežnu vrijednost prijevodu sv. Jeronima. To je činjenica, ali činjenica za koju ja smatram da ne može biti ni najmanju štetu vrijednosti mog prijevoda.

Tokom dugogodišnjeg proučavanja izvornog teksta, ima tu više od dvadeset godina, mogao sam se temeljito uvjeriti da točnijeg i izvrsnijeg prijevoda psaltira nema ne samo među latinskim prijevodom nego ni među najboljim modernima. Za mene je to remek djelo prijevoda. I ne samo za mene, jer ima dosta autoritativnih glasova i među modernim stručnjacima koji tako misle. Mnogi se moderni stručnjaci ne obaziru na stare prijevode, ili se obaziru, ali ih ne cijene vele. Smatram da je to velik manjak za današnje znanstveno i kritično istraživanje na polju biblijskih znanosti.

Između prijevoda sv. Jeronima i MT ima nekoliko tekstualnih razlika, no, uglavnom, on se podudara s njim. Za razliku svi su moderni stručnjaci redom mišljenja da se njegov **textus receptus** ipak tu i tamo stvarno razlikovao od današnjeg MT. Ne radi se, dakle, o manjkavosti prijevoda. Glavna mu vrijednost, zato, nije u znatno boljoj podlozi, nego u izvrsnosti prijevoda. Glavna mu vrijednost, zato, nije u znatno boljoj podlozi, nego u izvrsnosti prijevoda, u dobro pogodenom i dobro izraženom smislu originala.

Mogli bismo o tome još štošta reći, ali je za sada dovoljno.

2. Ocjenitelj kaže da i na brzu ruku provedena usporedba moga prijevoda s izvornikom i modernim znanstvenim prijevodom otkriva velike razlike.

To drage volje dopuštam. Htio bih jedino upozoriti na razlog.

Naglasio sam već malo prije da sam konfrontirao moderne i današnje kritičko-stručno-znanstvene prijevode. Nije bilo riječi u psaltiru za koju nisam konzultirao od katoličkih

autora Castellina, Deisslera, Tournaya, Bein prijevod (Novi Psaltir) i Vaccaria, a od protestanta Krausa i Weisera. Za teža pak mjesta izbor je autorâ bio mnogo širi. U uvodu u opširniji tumač bilježim: »Zatim smo se potrudili da vidimo kako su taj isti tekst (izvorni tekst) shvatili moderni stručnjaci pa smo konzultirali dobar dio modernih autora, njihov prijevod i njihova filološka zapažanja.«

Mogao bi sada neki čitatelj, opet na brzu ruku, zaključiti da se moj prijevod mora uglavnom podudarati s modernima, ili da ja lažem kad kažem da sam ih savjesno proučavao. Takav bi zaključak bio pogrešan. Ja sam konzultirao moderne autore, ali ih nisam slijepo slijedio. Oni su se kritički ponijeli prema starim prijevodima, pa sam ja morao kritički preispitati njihov kritički stav da ostanem na pravoj znanstvenoj visini. Za mene nije igralo ulogu da li je to rekao moderni ili stari prevodilac, nego ono što sam na temelju spomenutih upoređivanja mogao otkriti kao ili jedino ispravno, ili najvjerojatnije. Nikakvo zato čudo što ima tako upadnih razlika između mog prijevoda i većine modernih. To za općenito ravnanje u pogledu shvaćanja i ocjenjivanja mog prijevoda. A za pojedine slučajeve treba povesti posebnu diskusiju.

3. Ocjenitelj primjećuje da ja prevodim s originala a usvajam numeraciju LXX, što nekako zbunjuje.

Da se dobro sporazumimo o pojmu originala. Hebrejski original nije stoposto isto što i MT. Danas nam original uglavnom nije pristupačan nego preko MT. Nešto nam sada mogu pomoći, eto, i Qumranski rukopisi. Svi se moderni stručnjaci slažu u zaključku da se on mora ispraviti na više mjesta. Ispravljanje se vrši na temelju upoređivanja sa starim prijevodima, u prvom redu s prijevodom LXX, pomoću starijih rukopisa originalnog teksta i osobnim tekstualnim ispravcima. To bi onda u stvari bio originalni, izvorni tekst koji se prevodi. Nećemo zato danas naći nijedan znanstveno stručni rad na tom polju u kojemu autor neće tu i tamo odstupiti od MT. A tako nećemo naći nijedan takav rad u

kojemu autor neće tu i tamo dati prednost prijevodu LXX nad MT.

Konkretno u pogledu numeracije psalama ja stojim na slijedećemu staništu:

LXX nisu izumili broj psalama, oni su ga našli u svojim hebrejskim rukopisima. Prema tome, i njihova je numeracija numeracija izvornog teksta, premda nije ona MT.

Koja je ispravnija? To je pitanje meni postavio jednom prigodom profesor na našem franjevačkom biblijskom institutu u Jerusalemu, Dr O. Elpidije Pax. Htio je znati što o tom pitanju mislim, jer je znao da sam se dugo bavio analizom psaltira. Odgovorio sam mu: u nekim slučajevima, kao u slučaju ps. 9—10, moramo dati prednost MT, jer je očito da 9. i 10. ps. (MT) nisu jedan te isti psalam, pa će bi se i 9. imao razdijeliti na dva. U drugim slučajevima, kao u slučaju ps. 116. (MT) i 147. (MT) prednost, prema mome mišljenju, ima prijevod LXX, jer se očito radi o različitim psalmima. U slučaju ps. 114—115 (MT) mogao bi imati pravo i MT i prijevod LXX. Prvi, jer je očitao da se radi o dvije različite pjesničke tvorevine; drugi, jer je konačna redakcija, ona nakon sužanjstva, po svoj prilici spojila u jedan oba psalma iz praktičnog sadržajnog razloga. Spomenuli smo slučaj 9. ps. gdje ni MT ni prijevod LXX nisu u pravu. Tako isto i kod ps. 69 (70); 107 (108); 43 (44) i 88 (89). Neki su moderni stručnjaci pomnožili takve slučajeve do uopće neprihvatljive mjere. Kad bismo htjeli dati točnu numeraciju psalama, morali bismo uzeti sve to u obzir. Dakako da se do jednodušnosti ne bi moglo doći ni u kakvome slučaju. Praktično je zato najbolje zadržati numeraciju zadnje redakcije koju su nam sačuvali s nekoliko neizvjesnosti MT i prijevod LXX i imati pred očima da je i jedina i druga izvorna, iako nijedna od njih nije potpuno ispravna.

Doduše, danas prevladava numeracija MT u znanstveno stručnim djelima, ali to ne znači da je ona sto-postotno numeracija zadnje redakcije izvornog teksta, još manje da je jedina prava. A, kako se vidi, ne može se reći ni da onaj koji usvaja nu-

meraciju prijevoda LXX ne slijedi numeraciju izvornog teksta. Smeta dvostruka numeracija, ali je ipak ispravnija, bez obzira koja se numeracija stavlja prije a koja kasnije.

Što se mene tiče, stavio sam na prvo mjesto numeraciju prijevoda LXX ne zato jer je smatram apsolutno ispravnijom, nego iz praktičnog razloga. Moj je opširniji komentar spočetka nosio naslov: Tumač psalama rimskog časoslova. Poznato je da Crkva službeno ima jedino numeraciju prijevoda LXX još i danas. Najnoviji liturgijski tekst psalama ima jedino tu numeraciju. Kako sam tumačio njezine psalne s neprestanim osvrtom na njezin službeni tekst, na prijevod LXX, red je bil da usvojim numeraciju LXX. Primjećujem uz put da u tome nisam potpuno osamljen, kako to tvrdi ocjenitelj (svi se noviji prevodi ravnao po hebrejskom štetju), jer eto i Bein prijevod (Novi Psaltir) stavlja na prvo mjesto numeraciju LXX, i to u svome znanstveno kritičnom izdanju.

Raščistio sam neke pojmove, pa ću sada prijeći na ono što se ocjenitelju ne čini ispravnim, bar ne sasvim.

1. Psalmi u mom prijevodu nemaju kratkih naslova koji bi molitelju mogli omogućiti da u svojim privatnim molitvama izbere onaj psalam koji bi mu u tadašnjim prilikama više odgovarao.

Neki suvremeni prevodioci stavlja ju takve naslove. Većina ne. Usporedimo li te naslove, vidjet ćemo da ima dosta razlike između njih, ukoliko jedan nije prepisao od drugoga, već prema tome kako netko shvaća sadržaj psalma i kako misli da se ima primijeniti životnim prilikama i potrebama čovjeka. Mogao sam i ja iznijeti svoje naslove prema vlastitom nahodenju. Nisam jer znam da takvi naslovi u stvari ne pomažu pravilnome shvaćanju psalama. Treba se potruditi, dobro shvatiti bar pravu srž sadržaja pjesničke tvorevine prema doslovnome smislu, a onda je primijeniti svojim prilikama i potrebama. U protivnome slučaju mi ne usvajamo nadahnutu molitvu, nego stvaramo svoju, a to smo mogli učiniti i bez psalma. To sam naglasio i u svojoj knjizi, str. 5., a izdao sam je upravo s nakanom da omogućim

čitatelju doći do spomenutoga pravnog shvaćanja srži.

Da prinađemo pravu nadahnutu molitvu moramo se potruditi da shvatimo u cjelini što je nadahnuti pjesnik htio izraziti, jer je nadahnutu tvorevina u cjelini ujedno i djelo Božje i djelo ljudsko. Nadahnuti se pjesnik vladao kao i svaki drugi pjesnik. On je morao pronaći neki predmet o kojem će pjevati, morao je odrediti što će uzveličati od tog predmeta u svojoj tvorevini, ili jednostavno prikazati. Morao je imati svoje stanovište s kojeg je gledao na predmet. Morao je imati i cilj prema kojem je išao. Sve to moramo otkriti u njegovoj tvorevini, a onda pronaći kako on to sve logički razvija, što je veoma teško. Tek tada možemo reći da smo ga shvatili. Kada smo ga shvatili, i to jedino tada, moći ćemo saznati preko njega što nam je Bog htio objavit, jer se Božja objava ne razlikuje od onoga što je pjesnik kao čovjek htio reći.

Čitatelj može sada uvidjeti da ne tražim previše od njega kad tražim da se potruži kako će što pravilnije shvatiti nadahnutog pjesnika. U opširnijem tumaču donosim potanju uputu u takvu molitvu za svaki psalam. Nisam mislio time nametnuti svoje mišljenje. To je samo jedna uputa. Ja stojim uvijek na stanovištu koje sam izrazio u knjizi na već navedenoj str. 5.: molitelj mora steći svoju koncepciju o psalmu i na njezinu temelju onda sâm izgraditi svoju molitvu. Tek će tada ona biti molitva njegove duše i njegova srca.

2. Ocjenitelj spominje moju razdiobu psalama po prošnjama i po povijesnoj prigodi. Ta bi razdioba mogla odgovarati u neku ruku razdiobi psalama prema književnim vrstama nekih modernih i današnjih komentatora.

Čuti me to shvaćanje, jer takvu razdiobu nisam imao u vidu, niti sam je igdje naglasio, a ni proveo. Naglasio sam jedino (str. 8.) da nisam rasporedio psalme po njihovu rednom broju, 1., 2., 3., 4.,... nego po njihovoj povijesnoj prigodi ili pozadini. To manje sam mislio rasporediti psalme po vrsti molitve ili prošnje koje sadrže. A još manje sam nastojao uprijeti prstom na nepostojeću

činjenicu da bi prošnje mogle odgovarati raznim povijesnim prigodama u kojima je nikao psalam.

Kako sam već rekao, u opširnijem tumaču donosim za svaki psalam uputu za njegovo korišćenje u molitvene svrhe. Ne može stoga biti govora o nekim molitvenim vrstama ili grupama. I u malom i u velikom tumaču u uvodu sam nastojao dati neku općenitu put kakve se sve molitve mogu naći u psalmima bez obzira kojoj pjesničkoj vrsti pripadaju ili na koju povijesnu grupu spadaju.

Što se tiče moje razdiobe prema povijesnoj prigodi, ne bih želio da se shvati da je to neka razdioba poput one s književnim vrstama. Ja sam se potrudio da pronađem kakvoj povijesnoj prigodi pripada svaki psalam psaltira, od prvoga do zadnjega. A onda sam nastojao otkriti i kojim bi redoslijedom, vremenskim ili logičkim, mogao zauzeti svoje mjesto u njoj. To pitanje iznosim u opširnijem tumaču. Tokom tumača to nazivljem grupama, ili grupacijama, odnosno podgrupama ili podgrupacijama. No, time ne mislim dati neko posebno obilježje samim psalmima. Učinio sam to jedino iz praktičnih razloga, kako to primjećujem u opširnijem tumaču. Stavljanje psalma u njegovu povijesnu pozadinu već nam daje neki ključ za njegovo pravilno shvaćanje. Mnogo je veća pomoć to negoli stavljanje uputnih naslova pojedinim psalmima. A onda, kada stavljamo pojedine psalme koji spadaju na neku povijesnu grupu jedan uz drugi lakše uočavamo sličnosti in razlike, naročito razlike u cilju koji je imao pjesnik pri stvaranju svog umjetničkog djela.

Ocjenitelj tvrdi da povijesne upute iz naslovâ psalama, bilo one o autoru bilo one o povijesnoj prigodi gdje ih ima, nemaju objektivne povijesne vrijednosti, bar im se danas ona ne predaje.

Ja bih odgovorio: kako za koga. Ima dobar broj modernih, pa i današnjih stručnjaka koji im pridaju spomenutu vrijednost. Među katolicima: Castellino, Podechard, Liber Psalmorum, Vaccari, Herkenne, da ne govorim o manjima. A među protestantima: Kirkpatrick, Kessler, itd. U opširnijem tumaču primjećujem da se danas više ne odbacuje katego-

rički vrijednost naslovâ psalama u znanstvenim krugovima, kako je to bio slučaj koncem prošlog stoljeća i početkom ovoga. Danas najnovija znanstvena struja, vidi npr. kod Krausa (Psalmen, Neukirchen-Vluyn 3. izd. 1966, LVI ss i LXII) i Weisera (Die Psalmen, Göttingen 1963, 15ss), iako ne daje naslovima apsolutnu povijesnu vrijednost, kako je to činila tradicionalna struja, priznaje ipak da oni imaju svoju stvarnu vrijednost, jer su nam sačuvali verziju o onome što su nekadašnji službeni krugovi izraelskog naroda držali o sadržaju dotičnih psalama. Ta je činjenica van svake sumnje. A to je mnogo, jer nam kaže što je najstarija tradicija kojoj danas možemo ući u trag mislila o sadržaju i vremenu nastajanja pojedinih psalama. Sa znanstvenog stanovišta zato frazu: autore i povijesne upute nisu stavili nadahnuti pjesnici, nemaju povijesne vrijednosti, pa ih zato treba sasvim napustiti, takvu frazu sa znanstvenog stanovišta treba baciti već jednom u koš.

Danas mi nismo u stanju da povijesno znanstvenim metodama ustanovimo točnu starost psalama, odnosno da sa svom znanstvenom stalnošću ustvrdimo da su spjevani u označenim prigodama. To je istina. Ali isto tako nemamo ni istih povijesnih dokaza na temelju bismo kojih mogli zaniijekati znanstveno vrijednost naslovâ. Sve što se zaključuje u tom pogledu temelji se na subjektivnim pretpostavkama. U to sam se mogao potpuno uvjeriti tokom proučavanja brojnih komentatora, modernih i današnjih. Moći će se, donekle, uvjeriti i čitatelj kad bude čitao kratki pregled mišljenja o pojedinome psalmu koji stavljam u uvodima pojedinim psalmima u opširnim tumaču.

Kada se otkáže povijesna vrijednost naslovima, polje mogućnosti postaje neograničeno, pa autori stavlja ju pojedine psalne u sve moguće epohe i povijesne prigode. Iz te je činjenice nikao pokret da se prekine sa stvarnim situacijama i pribjegne neodređenosti, eshatologiji i neobuzdanome maštanju. Dovelu je pače do pravog očajavanja. Dižu se ruke u vis i kaže se: nije moguće pronaći sa stalnošću nikakve veze na-

dahnutoj pesmi s povijesnom realnošću. Ali nije moguće naći ni bilo kakvog logičnog razvoja misli u pjesničkoj tvorevini. Možemo govoriti jedino o pojedinim izrekama. Psalm se na taj način svodi na nesuvisli skup pojedinačnih misli te se konačno polverizira, kako se to ono danas okarakterizira.

Pojedini su izrazi, doduše, uvijek Božja riječ, ali ona dobiva svoje pravo značenje jedino u sklopu cjelokupne misli, zapravo pjesničke zamisli. Tu se jedino može pronaći cjelovita Božja objava sadržana u psalmu, kako smo to već gore spomenuli. Zato nijedan veći suvremeni komentator ne isključuje povijesnu, realnu pozadinu, i trudi se svojski da je pronađe. To rađe redom i oni koji stavljaju na prvo mjesto pitanje o književnim vrstama s Gunkelom, glavnim pokretačem književnih vrsta, na čelu (isp. Einl. in die Psalmen, 2. izd. Göttingen 1966, 10. 11. 18).

Što se tiče starosti psalama, danas se općenito napušta mišljenje da su svi kasnijeg datuma, iako ima i onih koji se još njega drže. Veliki se dio prebacuje u predropsko doba. Stvar je van svake sumnje. Zadnja redakcija psalama, ona koja predhodi prijevodu LXX, potječe bez ikakve sumnje iz poropskog perzijskog doba. A ona sadrži starije kolekcije. Ove zato moraju biti stalno predropske. Rasšamranska otkrića dovela su do spoznaje da su mnogi književni oblici koje nalazimo u psalmima stariji i preko četiri tisuće godina. Prema tome, pjesnički umjetnički razvoj mnogo je stariji nego se to pretpostavljalo savršetkom prošlog stoljeća i početkom ovoga. Ako su Feničani imali tako dotjerane pjesničke oblike dvije tisuće godina prije Krista, mogli su ih imati i Israelci prije tisuću. Tu ima svoju posebnu zaslugu Dahood koji je nastojao to znanstveno dokazati.

Što se pak tiče mog tumačenja psalama prema povijesnim uputama ondje gdje se one nalaze, već sam gore spomenuo da nisam osamljen ni među današnjim dobrim stručnjacima. Istina je, ni oni ni ja ne možemo apoditički dokazati znanstvenom povijesnom metodom da se radi upravo o predloženim prigodama. U svome sam opširnijem tumaču svaki

put nastojao dokazati da se psalam može sasvim dobro protumačiti prema spomenutim uputama. Dalje nisam ni ja išao, jer nisam mogao. A u malome sam primijetio (str. 27, fussyota): »Shodno onome što smo ustvrdili u opširnijem tumaču (Uvod ruk. str. 37), nijednoj povijesnoj prigodi ne dajemo apsolutnu vrijednost i ne izjednačujemo je s Božjom objavom sadržanom u psalmu.« Sporedno je da li se radi o slučaju koji se usvaja ili o nekome sličnome. Sporedno je i da li je psalam spjevan neposredno nakon događaja ili u neko sasvim kasnije vrijeme, pa čak i danas. Glavno je da na temelju povijesne pozadine budemo mogli ući u trag stvarnoj pjesničkoj koncepciji i u njoj pronaći istinu koju nam je Bog objavio.

Ne vidim, stoga, potrebe da usvojim savjet ocjenitelja pa da promijenim redoslijed psalama u opširnijem tumaču. Još manje da usvojim raspored psalama prema književnim vrstama. Nisam išao za tim da omalovažim tu metodu, manje da rečem da je dotrajala. Iznio sam gore praktični razlog koji me naveo na usvojeni raspored. Uostalom, jedno ne isključuje drugo. O književnoj vrsti mogu govoriti i ja koji raspoređujem psalme prema povijesnoj prigodi. To i činim u opširnijem tumaču kad mi se ukaže potreba, samo što uglavnom prepuštam stvar autorima čija mišljenja donosim. Isto tako i oni koji svrstavaju psalme po književnim vrstama mogu govoriti, a i govore, i o povijesnoj pozadini psalma.

4. Htio bih se osvrnuti na slučaj koji iznosi ocjenitelj u potvrdu svog mišljenja o nužnosti napuštanja povijesne metode u prilog one književnih vrsta. Radi se o Davidovu grijehu. On se nije kajao za svoj grijeh dok nije došao Natan prorok k njemu. Nije se kajao ni kasnije, tj. nije činio pokoru za nj, nego samo dok je dijete grijeha bilo još na životu. Okolnosti dakle ne odgovaraju uzvišenom kajanju koje nalazimo opisano u ps. 50/51/.

Predmet bi zasluživao cijelu raspravu. Mogla bi se čak i sastaviti cijela knjiga kad bi se iznijelo sve ono što je rečeno o njemu. Ja ću se zadovoljiti s nekoliko primjedaba.

U povijesnim knjigama SZ događaji nisu opisani do u tančine. Mnogo je toga samo spomenuto, a mnogo i izostavljeno. Što mi ne nalazimo opisano Davidovo kajanje u tim knjigama, ne znači da ono nije postojalo.

Postavljam pitanje da li je spomenuti ps. 50/51/ samo neka privatna molitva ili je pak bio popratna pjesma javnog obreda kajanja koji je David upriličio sa svim aparatom uobičajenih vjerskih svečanosti. Izgleda, in ne samo izgleda nego je za mene sasvim stalno da se radi o zadnjoj mogućnosti. U 31/32/ ps. on upravo nastoji opravdati svoje javno kajanje i svoju javnu pokoru. Tu iznosi kako je tajio svoj grijeh, tj. kako se nije bio pobrinu da ga odmah javno okaje i kakvu je grižnju savjesti, kakav je teret grijeha zato trpio u duši. Kaže onda kasnije 5. r.) kako je uslijed toga odlučio da ga javno okaje. To nam sumarni stil povjesničara nije zabilježio, ali, opet kažemo, ne znači da toga nije bilo.

Dalje nam se kaže da je on činio pokoru ne samo prije smrti djeteta nego i kasnije do svoje smrti, kada su ga snalazile teške kazne koje je Bog slao nanj zbog njegova grijeha. Psalmi 63/38/, 38/39/ odražavaju upravu tu situaciju.

Ne možemo zato reći da osjećaji kajanja koje nalazimo u ps. 50/51/ ne mogu odražavati Davidovo duhovno stanje nakon grijeha. Doduše, moramo uzeti u obzir i mnogo toga što je David tada izrazio, opjevao pod izravnim nadahnućem Duha Svetoga: »Što tvoja mudrost čuva i krije, objavio si mi« (8b). No, u tom su času to bili njegovi pravi osjećaji.

Ne vidim, stoga, razloga da se odstupi od upute zbog dokaza koji ne postoji. To, uostalom, ne vide ni mnogi drugi.

5. Ocjenitelj tvrdi da moj prijevod na mjestima ne odgovara izvorniku. Kao dokaz donosi ps. 67/68/13a i 7b.

Ocjenitelj primjećuje da ja u 67/68/, 13a prevodim: »Sklopiše savez, sklopiše savez kraljevi s brojnim vojskama.« Za: sklopiše savez, imamo u izvorniku *yiddodûn* što znači bježe. U opširnijem tumaču u kratkoj fil. bilješci primjetio sam: »Sklopili su savez.« U izvorniku *yiddodûn*. Sv. Jeronim prevodi: foederabuntur, sklopit će savez. Očividno je držao

da se radi o korijenu *yadad*, voljeti, biti prislan s nekim. Mnogi moderni stručnjaci misle naprotiv da se radi o korijenu *nadad*, bježati, i prevode: pobjegli su. LXX su preveli slično onome kako je preveo sv. Jeronim: *tou agapetou*, miljenika. I oni su držali da se radi o korijenu *yadad*. Budući da oblik *yiqtol* ovdje ne može odlučivati o svom korijenu, a priori bih rekao da ima prednost stara tradicija. No, i samome smislu pristaje bolje značenje sklapati savez negoli bježati.

O porazu se, i doslijedno o bijegu, govori tek u 15a, a ne prije. A onda, imamo sasvim naravan tok misli: kraljevi među sobom vijećaju o predstojećoj borbi i o planovima za uništenje neprijatelja. U to isto vrijeme kraljice po njihovim dvorovima sanjaju o bogatom plijenu koji će im muževi-kraljevi donijeti s bojišta. Time je u 13. r. postavljena akcija za uništenje israelskog naroda. U 14. je prikazana Božja odluka: Israel će sačuvati svoju zemlju. U 15. dolazi Božja intervencija: neprijatelj je poražen i uništen a israelski se narod blista od sjaja i slave pobjede.

Prema mojoj koncepciji, pjesnik se osvrće letimičnim pogledom na cijelo razdoblje Sudaca. Po svoj prilici nema u vidu neki pojedinačni napad poganskih skupina, nego ih sve sažimlje pod pojmom da su se one toliko puta urotile protiv Israela i zaklele da će ih uništiti. U njegovoj su se misli sve one sprijateljile, složile su se. Složio ih je isti cilj. U 15a isto tako promatra kako ih je Yahweh sve porazio. — Ne znam sada da li se nastojanje da se uđe u pravo značenje izvornog glagola može nazvati odstupanjem od izvornika.

Ocjenitelj primjećuje da se sklopiti savez u hebrejskome kaže karat berit ili heqim berit. Slažem se. No, nalazimo se u pjesmi gdje se pojmovi izražavaju vrlo često srodnim značenjima, pa se za neki pojam ne mora naći uvijek ustaljeni izraz.

Ocjenitelj primjećuje dalje da sam nadodao riječ brojnim /s brojnim vojskama/, a da se ona ne nalazi u izvorniku. Stvarno, ona se ne nalazi izričito spomenuta. No, u izvorniku riječ se *seba'ot* nalazi bez člana pa se može podrazumijevati

da se radi o neograničenom broju vojski. Po svoj je prilici nadahnuti pjesnik imao upravo to pred očima, jer je htio istaknuti što više Yahwehovu svemoguću intervenciju i njegovu dobrotu prema israelskom narodu. Nakanu pjesnika možemo nagađati, ali je gramatička mogućnost van svake sumnje. Ne može se zato reći da sam ja svojevolumeno nadodao riječ koja se ne nalazi u izvorniku.

U 67/68/, 7b ja prevodim: »Zasužnjene uz veliku moć izvede.« Za ocjenitelja hebr. riječ *kôšarôt* znači sreća, kako to imaju znanstveni prijevodi. Ne znam da li se ocjenitelj potrudio da konzultira više takvih znanstvenih prijevoda. Vidio bi za stalno da ima razlike u shvaćanju te riječi. Moderni joj hebrejski daje značenje: zadovoljavajuće stanje, dobro odgovarajuće stanje. Tako nešto prevodi i Duhm: in behagliche Lage; Herkenne: mit Erfolg; König: in glückliche Verhältnisse. Drugi prema drugim nijansama. LXX su je preveli: andreia, kako ističe i sam ocjenitelj, a sv. Jeronim jednako: in fortitudinibus. Stari prevodioci daju riječi značenje jakosti, moći. Budući pak da imamo plural, a u ovom je slučaju plural intensitatis, sasvim je doslovno prevesti: uz veliku moć. Držim da se ne bi smjelo prevesti: uz velika djela moći, jer riječ označuje subjektivno stanje moći. Nema tu, dakle, ni amplifikacija ni odstupanja od izvornika.

6. Kada smo na riječi amplifikacija, želio bih se osvrnuti na proširivanje značenja nekog izvornog izraza koji bi time obuhvatio i ono što mu pjesnik nije namijenio, bar ne u prvom redu.

Da opravda donekle moj prijevod retka 67/68/, 13a ocjenitelj pretpostavlja da sam ja, valjda, mislio na Post 14, 1sl.

Takvih čudovišta ima dosta kod modernih i suvremenih znanstvenih tumača. Duhm im se u svoje vrijeme smijao. Ali, eto vidimo da njegovo gledište nije prevladalo, bar ne općenito. Ne osvrćem se na ono što je Duhm mogao jetko predbacivati da se mogu na laku ruku pretumačiti teža mjesta u izvornom tekstu. Ja sam pred očima imao uvijek, u svakome slučaju, ozbiljna, dorasla, učena i svjesna tvorca pjesničkog djela koji stvara prema logičkoj za-

misli i logički razvija ono što je namio kazati drugima. Pjevati o nečemu i prenositi se s pjesničkom maštom na događaje koji nemaju neke naročite veze s njegovim predmetom, ne bi mu služilo na pjesničku čast.

Teža sam mjesta nastojao uvijek što bolje, ali i što objektivnije, pročitati. Nisam pribjegavao amplifikacijama, nego sam imao u vidu cjelokupni razvoj pjesničke misli i nastojao sam je pronaći. Mogu kazati da mi je to uvijek pošlo za rukom. Da li sam uvijek pogodio ono pravo, prepuštam sudu stručnjaka. Isto tako nisam pribjegavao ispravljanju, preinačivanju izvornog teksta, kako to čine većinom moderni i današnji stručnjaci. Moje je načelo uvijek bilo: ne otcijepiti redak s težim ili pokvarenim izrazom, nego ga gledati u sklopu cjelokupne pjesničke misli. Duhm, koji i sâm primjenjuje tekstualnu kritiku, u mnogo slučajeva predbacuje raznim modernim stručnjacima naivnost, pače i smješnost njihovih preinaka. Tako i drugi, i to iz protestanskog tabora. U svoje sam vrijeme u svojoj rukopisnoj radnji *Quoniam Psalterio Utendum In Liturgia* nastojao dokazati da većina tih preinaka ne postizava bolji smisao, nego gori od onoga koji nalazimo u starim prijevodima. To sam načelo nastojao provesti i u svom prijevodu i u svom tumaču.

Prema tome, amplifikacije se misaonog sadržaja ne nalaze uopće u mom prijevodu.

Prijedimo na drugu vrst amplifikacija. Više se puta izvorna riječ, zapravo ono što ona sadrži u sklopu pjesničke misli, ne može izraziti jednom našom adekvatnom riječi. Pjesnička bi misao time izgubila dosta na svome značenju, a i na svojoj pjesničkoj ljepoti. Ponekada riječ doslovno prevedena ne daje onaj smisao koji ima u izvorniku. Treba je zato protumačiti. Ocjenitelj odbacuje takav način prevođenja. On bi htio da se upotrijebi riječ koja će dati nazirati sve to.

Što reći na njegovu primjedbu?

Ako ćemo prevoditi danas općenitijim riječima na žive jezike, u pogledu ćemo shvaćanja nadahnutog teksta ići korak unatrag a ne naprijed. Držim da glavna vrijednost mog prijevoda leži upravo u nastojanju

da se što bolje konkretizira, što bolje označi pravi smisao riječi i izražaja. Ništa bolje od toga ne može voditi ispravnome shvaćanju pjesnikove misli.

Svima je dobro poznat Vulgatin latinski prijevod. To je prijevod LXX. Zašto je nastala tolika vika na nj i zašto se morao napustiti u Liturgiji? Uglavnom, jer ljudi nisu bili kadri da pomoću njegovih generičnih riječi i izraza odrede sa svom točnošću pravi smisao.

Sve su to bili jaki razlozi koji su me potakli da generične riječi i izraze shvatim u njihovu pravom, određenom, konkretnom značenju i da ih onda izrazim u hrvatskom jeziku.

Stavimo primjer iz ps. 50/51, 12b: novu vjersku postojanost stavi u svoju dušu. Izostavimo li riječ: vjersku, ne zna se više o čemu se radi. Vjerska postojanost koja traži od čovjeka apsolutnu vjernost prema Bogu i prema njegovim načelima pravde prema bližnjemu mora biti doživotna odluka preporođena grešnika.

Drugi primjer, 94/95, 10b: narod su koji u svojoj misli (za vjerom) luta. Izostavimo li: za vjerom, i stavimo li samo: luta, ne možemo saznati o kojem je zapravo lutanju nadahnuti pjesnik htio govoriti. Riječi: za vjerom, konkretiziraju sasvim njegovu misao koja time postaje shvatljiva, određena i snažna.

Uostalom, svatko može izostaviti riječi u zagradama te ići za neodređenošću, besedam zreti u ozadje, kako se izražava ocjenitelj, ukoliko mu je neodređenost draža negoli stvarnost.

6. Dolazimo konačno i na zadnju primjedbu: moj je prijevod proza, zapravo pjesma u prozi. Prijevod bi morao ići za tim da osjetimo svu svježinu nadahnute religiozne pjesme.

Izgleda da bi ocjenitelj želio vidjeti prijevod u vezanom i točno određenom ritmu, u određenom pjesničkom metru, valjda i sa srokom. Na takav se prijevod psalama, a ni ostalih pjesničkih djelova Sv. pisma S i N zavjeta, nisam nigdje namjerio, ni kod nas ni kod drugih naroda. Ima parafraza u pjesmi, ali to nisu pravi prijevodi, pogotovo ne znanstveni prijevodi. Bio bih vrlo za-

hvalan ocjenitelju kad bi on ili moj, ili svoj, ili nečiji drugi prijevod do- tjerao do takve visine da u cijelosti izrazi svu misaonu, strukturalnu i ritmičku pjesničku ljepotu izvornika.

U pogledu vanjske pjesničke ljepote svog prijevoda mogu izjaviti sljedeće:

Nastojao sam nešto preinačiti svoj znanstveni prijevod u prozi slobodnim ritmom, onako kako se to prevodi kod nas, djelomično, a i kod drugih naroda. U slobodnome se ritmu inače danas većinom, i kod nas i kod drugih naroda, pjevaju pjesme. Reklo bi se pače da je odmjereni pjesnički metar već izašao iz mode. Pa ipak mi je i to nametnulo dosta ograničenja. Kratko jezgrovi- to izražavanje, upotreba određenih glagolskih oblika i konciznijih konstrukcija koji su vlastiti pjesničkome stilu, pa i ostale neke stvarčice prisilili su me da tu i tamo odstupim od potpuno doslovnog prijevoda. Borbu sam vodio sam sa sobom i teška sam se srca odlučio na takav prijevod. Prevlađao je razlog da je bolje da to sâm učinim nego da to prepustim nekome drugom. Ovaj bi se stalno udalžio više od mene od originala. Vezani bi ritam i strogo određeni pjesnički metar tražio mnogo više ustupaka na račun vjernosti izvornom tekstu.

U svome sam prijevodu pazio naročito na temeljni zakon hebrejske pjesme: na paralelizam misli. To sam nastojao što bolje osvijetliti, a uz to sam nastojao i staviti naglasak

na ono što je ta paralelna, usporedna, misao htjela istaknuti. Krasne pjesničke slike, nenadani poleti misli, snažna izražajnost, sve su to odlike hebrejske pjesme. Čitatelj mora najprije uočiti pjesnikov cilj i razvoj njegove misli, njegovo pjesničko rezoniranje, da ga tako nazovemo. Zatim mora paziti na sve ono što smo sada iznijeli. Tek će tada on osjetiti svu svježinu i ljepotu njegove pjesničke tvorevine. U to sam nastojao uvesti čitatelja i prijevodom i tumačem, ne samo prijevodom. Nažalost sam se morao svjedočiti iz raznih razgovora da se vrlo, skoro ništa, od svega toga shvatilo.

U jednom prijevodu namijenjenom za molitvu na prvome mjestu dolazi apsolutna vjernost misli originalu. Na drugome što jasnije formuliranje te misli. Tek na trećemu dolazi vanjska pjesnička struktura.

Na kraju bih htio još jednom izraziti svoju zahvalnost uglednom ocjenitelju i izraziti svoju želju i njemu, i bilo kojem drugome, da i dalje proučavaju i izvornik i prijevod i da iznose svoja zapažanja. Ne- ka se razvije otmjena, dentilmentska i plodna znanstvena diskusija koja će ići jedino za tim da se otkrije u što ispravnijoj i cjelovitijoj puni- ni misao izražena u psalmima, a preko nje i ono što nam je Bog objavio i poručio. Veselit će me to, bez obzira da li će se dokazati da je moje mišljenje ispravno ili ono moga subesjednika. Znanstvenog istraživača može veseliti samo jedno: upoznavanje prave istine.

FRANČE ROZMAN: ZOPER DEJSTVO NI DOKAZA

Na fra Štambukove pripombe k moji recenziji njegovega prevoda psalmov (prim. BV 2/1976/282-284) ne odgovarjam zato, da bi preklical ali omilil eno samo trditve v recenziji in ne zato, ker si avtor želi dialoga v tej stvari, ampak da zavrnem od- višne in protislovne trditve v nje- govim pripombah na recenzijo.

Recenziral sem njegovo knjigo Psalmi in nič več! Kaj vse še avtor ve o psalmih in kaj še namerava napisati, me ne zanima, ker tega ni v pričujoči knjigi, pa naj se zdi iz

pripomb na mojo recenzijo še tako duhovito in „učeno“.

V podnaslovu pravi, da je »pre- vod iz izvirnika«, pri čemer spontano pomislimo na masoretsko besedilo (odslej TM). Pustimo ob strani teo- retiziranje o skladnosti TM z izvir- nikom, da bi opravičil štetje psal- mov po LXX oziroma Vg, čeprav prevaja po TM, češ da TM ni ohrani- lo izvirnega štetja psalmov. To so- di v znanstveno razpravo, v knjigi pa, ki je namenjena praktični upo- rabi, povzročča zmedo, posebno še

zato, ker so novejši prevodi uzakovali masoretsko štetje (naštel sem jih v recenziji) in se po njem ravnaajo, vsaj na Slovenskem, tudi liturgične knjige, čeprav je tudi nedosledno prevajati po TM, šteti pa po LXX!

Čemu tak podnaslov, če pa prevaja ali se vsaj redno konzultira s Hieronimovim Iuxta Hebraeos (druge sem omenil v recenziji)? Nimam nič proti, če misli, da je Hieronimov prevod »vrhunsko delo«, samo sprašujem se, kako to, da se ravno ta Hieronimov prevod ni nikdar uveljavil in čemu sploh danes na novo prevajamo Vg, če je Hieronimov prevod vrhunsko delo? Tudi trditev, »da mnogi moderni strokovnjaki tako mislijo«, me ne prepriča, ker ni navedel niti enega imena, pa četudi bi jih celo plejado, nič ne koristi, ker ni navedel niti enega dobesednega citata ali knjige, kar redno v znanstvenih razpravah delamo! S tem mi je samo dal v roke ključ, da razumem, zakaj je njegov prevod takšen korak nazaj v odnosu do prevoda v zagrebški Bibliji (Stvarnost 1968).

Če trdim, da se njegov prevod razhaja z modernimi znanstvenimi prevodi, trdim resnico. Tako je! To je samo po sebi dobro. Če se ne bi v ničemer razhajal, ne bi bil izviren. Vprašujem se samo, ali je izvirno tudi izboljšava? Vsak bi to pričakoval, sicer pa ne vidim potrebe po novem prevodu. Kako se njegov prevod razlikuje od modernih, sem dokazal s primeri in tega ne bom ponavljal. Priznati moram, da v pripombah dobro pojasnjuje svoja odstopanja. Mar ne bi mogel to storiti že v knjigi, in sicer v opombah pod

vsakim psalmom, tako pa so opombe prazne in se jih komaj splača brati. V njih večinoma le z drugimi besedami ponavlja vsebino psalma, moral pa bi jo pojasnjevati, razlagati, aktualizirati. In ko trdi, da ni nameraval ohraniti pesniške lepote psalmov, mar ni to osnovna napaka v prevajanju svetopisemskega besedila. V svetem pismu srečujemo najrazličnejše literarne vrste in njim ustrezne govorice, od preproste proze do vrhunske poezije, katero res ni vedno lahko adekvatno izraziti v modernih jezikih, toda vsaj potruditi se je treba. Kakšen prevod pa je, če pesem prevajam enako kot zgodovinsko pripoved. S tem ne samo osiromašim božjo besedo, temveč jo degradiram na vsakdanjo govorico. Italijani so izdali zares sodoben prevod vsega sv. pisma, La BIBBIA (Milano 1973, Editrice Ancora) in kar štirje strokovnjaki so bili zadolženi, da so preverili ritmiko pesniških odlomkov svetega pisma in jo kar najbolj približali našemu občutju. V Štambukovem prevodu pa ni, razen paralelizma misli, nič pesniško lepega!

Še in še bi lahko govoril, pa naj povedano zadošča. Vsakomur je lahko jasno, da nisem trdil nič a priornega, temveč izhajam iz dejstev, ki jih daje knjiga sama. Pri presojanju teh dejstev nisem tog, pač pa dopuščam paletu mnenj, zlasti tam, kjer znanost še ni rekla zadnje besede, npr. glede zgodovinskih okoliščin o nastanku posameznih psalmov, toda kar sem zapisal, sem podkrepil z navedenim citatom (prim. BV, n. d., 283). Sicer pa nobeno delo ni popolno, toda če opazimo odločno voljo napraviti popolno delo, jo moramo pošteno pozdraviti!

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Vekoslav Grmič	301	Teološke osnove ekumenskega dialoga danes Theologische Grundlagen des ökumenischen Dialogs heute Les fondements théologiques du dialogue oecuménique aujourd'hui
Franc Rodé	314	Ekumenska usmerjenost sodobnega oznanjevalca Ökumenische Orientierung des heutigen Verkündigers Le sens oecuménique chez le messager de l'Evangile
Stanko Janežič	324	Pregled pokoncilskega ekumenskega prizadevanja Ueberblick des nachkonziliären ökumenischen Bestrebens Aperçu historique sur les efforts oecuméniques après Vatican II.
Anton Strle	334	Velikonočna skrivnost v Cerkvi Mysterium paschale in der Kirche Le Mystère pascal dans l'Eglise
Anton Nadrah	344	Redovništvo kot karizma v službi Cerkve Das Ordenswesen als Charisma im Dienste der Kirche La vie religieuse en tant que charisme au service de l'Eglise
Jože Rajhman	355	Problem duhovniških poklicev v pokoncilskem obdobju Das Problem der Priesterberufe in der nachkonziliären Zeit La problématique des vocations sacerdotales dans la période post-conciliaire
Franc Rozman	365	Ti si Peter Du bist Petrus Tu es Pierre
Pregledi (Conspectus)	384	Kar največjega upoštevanja vredna lista o poučevanju teologije (A. Strle)
	392	Deset let po odloku o misijonski dejavnosti Cerkve (V. Fajdiga)
	396	Teolog Bernard F. Lonergan (L. Bratina)
Dokumenti (Documenta)	401	Razmerje med cerkvenim učiteljstvom in Teologijo (MTK)
	410	Cerkveno učiteljstvo in teologija (Msgr. Coffy)
Ocene (Recensiones)	423	S. A. Tokarev: Vera v zgodovini narodov sveta (V. Fajdiga)
Odmevi (Repereussiones)	436	Fra Ivan Štambuk: Primjedba na oceno dr. F. Rozmana mog prijevoda i kratkog tumača psalama
	444	Franc Rozman: Zoper dejstvo ni dokaza

