

bogoslovni vestnik

glasilo
teološke
fakultete
v
ljubljeni
št 2
1976
leto 36

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

april—maj—junij 1976

leto 36

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Favultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

Metod Benedik

PREROŠKI DUH USMERJA 13. STOLETJE

V podobo Kristusove Cerkve, ki sta jo izoblikovali dve tisočletji, so posamezna obdobja zarezala značilne poteze z dokaj različno intenzivnostjo.* S časi »mirnega« razvoja Cerkve so se vedno vrstili momenti, ko je le-ta v napetosti med skrajnostmi z naporom iskala svojo identiteto. Toda prav taka obdobja, ki so Cerkev postavljala pred najtrše preskušnje in v njen obraz orala najgloblje brazde, so navadno tudi najotipljiveje pokazala na resničnost besed njenega Ustanovitelja: »Jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mt 28, 20) in potrjevala njegovo obljubo učencem: »Prosil bom Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice, ki ga svet ne more prejeti, ker ga ne vidi in ga tudi ne pozna; vi pa ga poznate, zakaj prebiva pri vas in bo v vas« (Jan 14, 16. 17), ali še naprej: »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jan 14, 26). Dogmatična konstitucija o Cerkvi zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora je takole povzela vlogo Svetega Duha v Cerkvi: »Na binkoštni dan je bil poslan Sveti Duh, da bi neprestano posvečeval Cerkev... ta Duh je Duh življenja... prebiva v Cerkvi in v vernikih kakor v templju... Cerkev uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi... z močjo evangelija pomlaja Cerkev in jo vedno prenavlja...« (C 4).

Pogled v razgibano preteklost Cerkve nam vedno postavlja pred oči nič koliko primerov, kako je Duh kot protiutež človekovim tipanjem po temi in njegovim zablodam obujal posamezne ljudi in po njihovem duhovnem bogastvu in izkustvu Cerkev pomlajal in obnavljal. Značilen, svojevrsten in zanimiv v tem pogledu je razvpiti »mračni« srednji vek, nam vedno nekoliko oddaljen in zavit v rahlo kopreno zamotanosti in nepoznanja, hkrati pa blizu zaradi velikih ljudi, ki so ga v svojem preroškem duhu usmerjali in katerih glas niti danes še ni utihnil. Tu imamo v mislih posebej 13. stoletje. Breme, ki so mu ga na ramena naložila prejšnja obdobja, od Konstantinskega preobrata prek vzhodnih razkolov do fevdalizacije Cerkve v zgodnjem srednjem veku, vsekakor ni bilo lahko; toda prav to stoletje nas vedno znova privlači s kopico imen, ki jih tudi prihodnost ne bo mogla izbrisati s strani zgodovine Cerkve.

Kakšno je pravzaprav bilo 13. stoletje? Močna misijonska dejavnost med germanskimi in slovanskimi narodi, ki je Evropo povezala v dokaj

kompaktno krščansko družino, je bila že zdavnaj končana. Nekdanja notranja enotnost, značilna poteza zgodnjega srednjega veka, v katerem je *Ecclesia universalis* vključevala vse odtenke javnega in zasebnega življenja in vera vsemu dajala osnovni ton¹, v katerem sta bili Cerkev in država ena sama politično-religiozna stvarnost, se je začela krhati. Med posameznimi državami ali tudi med papeštvom in državami so zazijale globoke razpoke. Na vseh področjih so se rojevale centrifugalne sile, znanilke bodočega razkroja².

Notranjemu življenju Cerkve pa je prav tesna povezanost Cerkve z državo na vseh ravneh v zgodnjem srednjem veku zapustila nič kaj razveseljivo dediščino: fevdalni duh se je kmalu vrnil vanjo in v njej tudi zagospodoval. Sedeži bogatih škofij in premožnih opatij so postali privlačna mesta za plemstvo in že se je začela pojavljati sekundogenitura, ki je še dolga stoletja nadležno spremljala Cerkev. Laična investitura s strani vladarjev je simonijo privedla do pravega razcveta, in četudi so se nekateri papeži, posebej naj omenimo Gregorja VII. in njegov krog, z vsemi silami borili proti takim nerednostim in včasih dosegli tudi zmage, zla niso mogli izkoreniniti. Razmere v Cerkvi je nazorno pokazal Bernard iz Clairvauxa, ki mu včasih pravijo »božji vihar, ki je privršal nad srednji vek«. O menihih iz clunijevskega samostana, ki je bil v 12. stoletju daleč od prvotne zglednosti, je pisal: »V pogovorih jim nikoli ne steče beseda o svetem pismu, nikoli o reševanju duš. Slišiš samo mlatenje prazne slame... Obleka, ki naj bi bila znamenje ponižnosti, je postala znamenje ošabnosti. Vitez in menih kupujeta isto sukno... Videl sem opata, za katerim je šlo spremstvo na več kakor šestdesetih konjih; ko so šli mimo tebe, si moral nehote pomisliti na graščake in ne na samostanske pastirje, ne na vodnike duš, marveč na pokrajinske vrhovne poveljnike... Nečimrnost brez primere. Cerkev se lesketa v svojih stavbah, zraven pa umira v revnih ljudeh. Stene oblači z zlatom, svoje otroke pa pušča nage...« V pismu škofu Henriku v *Sensu* je obsojal kupčevanje s cerkvenimi službami in kopičenje nadarbin: »Če se kdo povzpne do visokih služb z denarjem, z imenitnostjo svojega rodu in z zvezami, nikakor ni prav. Nekateri neprestano koprne, da bi dobili čim več nadarbin...« Naprej pravi z grenko ironijo: »Golobradi mladeniči, ki samo zaradi plemenitega rodu prejemajo cerkvena dostojanstva, prihajajo v duhovniško službo naravnost izpod vzgojiteljeve palice; nemalokrat se bolj vesele, da jih več ne tepejo, kot pa zaradi oblasti, ki so jo prejeli.«³

Kot že toliki prej, so škofje na III. lateranskem koncilu ugotavljali, da je »Cerkvi vedno potrebno, da se obnavlja in zboljšuje«. Prav v tem času se je tudi med širokimi ljudskimi masami vse bolj budila zavest, da bi bilo treba živeti bolj v evangeljskem duhu. Na te zahteve so skušala odgovoriti razna ubožtvena gibanja, bogomili, valdenci, katari, ki pa so zašla v krivoverstvo in razkol, avtentičen odgovor znotraj Cerkve pa sta dala s svojima ustanovama Frančišek in Dominik.⁴

¹ M. Benedik, *Obča cerkvena zgodovina* (za interno rabo slušateljev TF), Ljubljana 1974, 54, 60.

² J. Lortz, *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, I, Alba 1969, 491.

³ *Leto svetnikov III*, Ljubljana 1972, 396 sl.; D. Lacordaire, *Sveti Dominik*, Dubrovnik 1921, 11.

⁴ H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1969, 45.

Ob vstopu v 13. stoletje ne moremo mimo osebe Inocenca III., pa naj ga gledamo kot papeža-vladarja ali kot tistega, ki je bil v najtesnejšem stiku z obnovitelji in obenem tudi sam veliko delal za reformo Cerkve. Če nekateri pravijo, da sta bila nosilca Cerkve v 13. stoletju *dominium mundi* in *fuga mundi*, sama po sebi takó različna, bi lahko dodali, da se ravno v osebi Inocenca III. tudi najbolj zlivata: gre za papeža, ki je sijajno izpolnil program Gregorja VII. — z njim je papeštvo zavladovalo z absolutno suverenostjo nad svetom — obenem pa je prav polnost oblasti, ki jo je izvajal v zavesti, da mu je dana od Boga, v njem stalno budila globok čut za odgovornost; ta ga je nemalokrat prisilil, da je za trenutke pustil skrb vlada-nja in upravljanja in se posvetil meditaciji v samoti. Za papeža je bil izbran sedemintridesetleten (nemški kronist je takrat zapisal: ojoj, tako mlad papež, Gospod, pomagaj vendar svojemu krščanstvu); več časa svojega papeževanja se je energično boril za »svobodo« Cerkve, za to, da bi jo rešil »varstva« svetne oblasti. Leto pred smrtjo, 1215, je sklical in vodil IV. lateranski koncil — na njem se je zbralo kar okoli 1300 škofov in prelatov — ki je spet nakazal pomembne smernice za obnovo Cerkve, predvsem na pobudo daljnovidnega papeža, ki mu ni manjkalo izostrenega posluha za znamenja časa. Obenem je to že doba, ko sta nastopila dva vodilna obnovitelja verskega življenja v 13. stoletju — Frančišek in Dominik.⁵

Kako je preroški duh posegel v 13. stoletje in ga usmerjal? Kdo pravzaprav je prerok? V naših predstavah se je pojem preroka skoraj povsem zlil z idejo videnj in napovedi prihodnjih dogodkov, toda, kot pravi naš teolog, »je prerok v prvi vrsti tolmač božje volje, od Boga samega pooblaščen konzul nebeškega cesarstva in njegovih vladstvenih zahtev. Vizionarstvo je le epizoda, morda konec in potrdilo poklica, ni pa stalna življenjska funkcija.«⁶ Takó je prerok predvsem tisti, ki spregovori v božjem imenu, da bi ljudem razodel, kakšen pomen imajo posamezne stvari v luči božjega načrta, ali, kot pravi Congar, je »človek, ki vstane proti temu, da bi sredstvo postalo cilj, da bi zunanje oblike iskali in jih gojili zaradi njih samih; je tisti, ki onstran vsake črke hoče izkristalizirati duha.«⁷ V tem smislu ima preroštvo svoje določeno mesto v Cerkvi v vsakem času. Med glavne teme današnje ekleziologije spada tudi misel, da Bog kliče k dejavnemu uresničevanju odrešitvenega načrta celotno božje ljudstvo, ne le hierarhije. V dogmatični konstituciji o Cerkvi beremo, da je »sveto božje ljudstvo deležno tudi Kristusove preroške službe«, in dalje, da »Sveti Duh ne le z sakramenti in službami posvečuje in vodi božje ljudstvo, marveč deleč svoje darove, slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih stori sposobne in pripravljene, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve...« (C 12). Res so marsikdaj — in še vedno — premočno postavljali v nasprotje službeno duhovništvo in preroštvo, službo in karizmo, toda tudi ta napetost, nekoliko celo neizbežna, za Cerkev končno

⁵ J. Lortz, n. d. 502 sl.

⁶ S. Cajnkár, *Misli o svetopisemskih knjigah*, Maribor 1962, 87.

⁷ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, v: *Unam Sanctam* 20 (Paris 1950), 196—226.

ni nesreča, ampak nasprotno, znamenje življenja, dinamike, upora proti sklerozi, ki sicer tako resno ogroža vsako ustanovo.⁸

Če v omenjenem smislu govorimo o preroštvu, ali ga mar moremo odrekati vrsti oseb, ki so tako globoko posegle v razvoj Cerkve v 13. stoletju: Frančišku in Dominiku, ki sta prežeta z idejo uboštva v skladu in soglasju z nosilci hierarhičnih služb takó smelo obnavljala Cerkev; papežu Inocencu III. in kardinalom iz njegovega kroga — posebej omenimo kardinala Hugolina, kasnejšega papeža Gregorja IX. — ki so v zapletenem labirintu reformnih poskusov — nekatera uboštvena gibanja so takrat že zašla v razkol — spoznali poslanstvo Frančiškove in Dominikove misli in jo podprli; Aleksandru Haleškem, Albertu Velikem, Bonaventuri, Tomažu, Duns Skotu in še komu, ki so na visokih šolah s svojimi razglabljanji odprli nove razsežnosti znanostim in predvsem spoznavanju Boga; še nekaterim drugim papežem tega stoletja, ki so z izostrenim posluhom za prave vrednote znali v obnovo Cerkve pritegniti preskušene in razgledane ljudi?

Skoraj ukoreninjena navada je, da ob razvrščanju velikih imen 13. stoletja postavljajo vzporedno sodobnika ustanovitelja Frančiška in Dominika ter njuna velika sinova, učitelja Tomaža in Bonaventuro. Pa je vendarle valjivo, morda še bolj, primerjati asiškega ubožca z Akvincem.

Na prvi pogled opazimo živo nasprotje med njima. Frančišek je živahen pesnik, ki se ne trudi mnogo, da bi komu kaj dokazal, Tomaž pa vse svoje življenje posveča dokumentiranju poganske in krščanske literature. Frančišek meni, da je dovolj, če razkrije svoje srce pred mohamedanci, da bi jih s tem odvrnil od njihove vere, Tomaž se ustavlja ob preciznih distinkcijah in dedukcijah o absolutnem in akcidentalnem, da bi odvrnil napačno razumevanje Aristotela. Popularna poezija sv. Frančiška in skoraj racionalistična proza sv. Tomaža skupaj predstavljata močno rast krščanstva. Frančišek nič ne ugovarja, če ga kličejo za božjega trubadurja, ni pa zadovoljen s trubadurskimi idoli. Tomaž ni vodil Kristusa k Aristotelu, ampak Aristotela pripeljal h Kristusu. V dobo, za katero sta značilna močno prizadevanje po čim večji svobodi duha — čeprav tolikokrat slišimo govoriti o »mračnem« srednjem veku in jalovi sholastiki — in ortodoksno-teološka renesansa človekove notranjosti, sta posegla vsak po svoje, drug drugega sta dopolnjevala. Eden je izpopolnjeval človeško družbo, drugi je bistril razum. Šlo je pravzaprav za edinstveno srednjeveško gibanje, močnejše od vseh reformacij. Ne da se zanikati, da je bil Tomaž Akvinski eden od velikih osvoboditeljev človekovega duha, ki je znal uskladiti razum in vero. Veri je pokazal pot k eksperimentalni znanosti in rehabilitiral čutila, da so lahko postala okna duše. Ali bi mar kdo mogel trditi, da je Frančišek črpal inspiracijo za svojo pesem bratu soncu pri Ovidiju, ali da je Tomaž prvotno zajemal pri Aristotelu? Gotovo ne! Oba sta imela pred seboj čisto drugega učitelja — Kristusa. Prav ob tesni povezanosti z njim sta mogla opraviti vsak svoje veliko pre-roško poslanstvo, ubožni Frančišek in učeni Tomaž. Oba sta v zgodovini 13. stoletja pravzaprav opravila isto delo, eden na katedri, drugi med ljudmi na ulici: kristjane sta spet približala h krščanstvu.

O Tomažu pravijo: »Quod articulos scripsit, tot miracula fecit«⁹, in še dalje: »Ta edinstveni učitelj ni pisal le za svoje stoletje, ampak je takoj pripadal tudi prihodnosti.«¹⁰ Tomaž se je zavedal, da svoje poslanstvo najbolj spolnjuje z iskanjem in razlaganjem resnice. Svoj poklic je tesno povezal s Kristusom: čutil je, da njegov nauk samo takrat nekaj velja, če ga Kristus spremlja in potrjuje, sicer je vse odveč. Njegov velik pomen je v tem, da je klasično formuliral nov filozofski sistem, na vse strani točno določen in obenem precizno razčlenjen. Natančno je nakazal pravice razuma, pa tudi njegove meje, potrdil je, da se je z razumom možno dokopati obilnega znanja o človekovi naravi, o resnici, o Bogu kot začetniku stvarstva. Vrhunec je gotovo dosegel na področju sistematične teologije, kateri je posvetil svoje glavno delo. *Summa theologiae*. Po mnenju mnogih je velika Tomaževa zasluga v tem, da je v kulturno dediščino zahoda brez škode vključil vrednote antične in islamske filozofije, premagal duhovno krizo, ki se je na zahodu pojavila ob stiku z islamom v času križarskih vojn in celo vzpostavil notranjo duhovno premoč zahoda ne le v svojem času, ampak tudi za prihodnost¹¹.

Frančiškovo preroško poslanstvo največkrat povezujejo z njegovim napotkom za resnično evangeljsko življenje, v katerem ima učinkovito moč ideja ubožstva. Prav zato si raje oglejmo drugo, nič manj značilno potezo. Leta 1219 se je Frančišek napotil v Egipt k sultanu in mu govoril o Kristusovem evangeliju. Njegova življenjepisca Tomaž Celano in Bonaventura ob tej priliki zanj uporabljata pavlinski izraz »Kristusov vojščak« (2 Tim 2, 3). Ko Pavel tako nagovarja učenca Timoteja, brez dvoma pri tem ne misli na oboroženega vojaka, ampak na tistega, ki trpi za evangelij v povezanosti s Kristusovim trpljenjem in njegovo smrtjo. Uporaba istega izraza za križarje, kot to redno najdemo v tedanjih papeških dokumentih, nikakor ni v skladu s Pavlovim duhom. Ravno tako ne, ko Bernard iz Clairvauxa navdušuje za križarsko vojno: »Dajte, vojščaki! Tu se vam ponuja priložnost, da se brez nevarnosti bojujete, slavno zmagate in umrete z zavestjo, da ste s pridom živeli«¹². Če življenjepisci uporabljajo ta izraz za Frančiška, potem dobi tu drugačen pomen: ne takega, kot je bil takrat v rabi, ampak spet pavlinskega. Frančiškovo preroško poslanstvo stoji tu v popolnem nasprotju s križarskimi ideali, je klic k mirnemu misijonarjenju brez nasilja, predvsem pa se obrača proti nasilju, ki so ga izvajali celo v Kristusovem imenu. Frančišek je pomagal krščanstvu, da je versko obnovo ločilo od križarskih vojn, ki so hotele islam premagati s silo. Kot nasprotje temu je oznanjal evangeljski mir, dar od zgoraj, in zmago, ki jo je Kristus dosegel s svojo smrtjo in vstajenjem¹³.

Eno od številnih ubožstvenih reformnih gibanj se je začelo okoli leta 1175 v Lyonu. Tu je bil začetnik trgovec Peter Valdes. Vendar je že kmalu po nastanku tega kroga lyonski škof Petru in njegovim pristašem — imenovali so se »pauperes Christi« — prepovedal pridiganje; to je potrdil tudi

⁹ A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije*, Ljubljana 1957, 74.

¹⁰ H. Wolter, *Die Blütezeit der Scholastik und der abendländischen Universität*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte* III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968, 392.

¹¹ G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter II*, Paderborn 1926, 393 sl.

¹² *Leto svetnikov III*, Ljubljana 1972, 409.

¹³ G. Basetti-Sani, *Franziskus von Assisi*, v: *Concilium* 8/9 (1968), 495.

papež Lucij III. leta 1184. In vzrok? Neuki in nepripravljeni potujoči pridigarji so ob oznanjevanju ubožstva — in ne moremo trditi, da prvotno ne bi imeli resnično dobrih namenov — zašli ne le v grobo kritiko Cerkve, ampak tudi, kar je čisto razumljivo, zaradi neznanja v najrazličnejše verske zablode. Prav v stiku z njim je Španec Dominik spoznal svoje poslanstvo. Prvotno je imel popolnoma drugačne načrte; hotel je delovati doma ali v misijonih kot regularni kanonik, toda ko se je srečal z valdenci v južni Franciji, je uvidel, kaj je njegovo delo: ljudstvo potrebuje oznanjevanje, toda ne po svoje prikrojeno, ampak pravi, zdrav nauk, ki je v skladu s Cerkvijo in si ga je treba pridobiti s temeljito pripravo. Njegov preroški duh je res znal prisluhniti znamenju časa — Dominik je ustanovil red pridigarjev, ki mu je še posebej naloženo, da »v študiju in nauku človeške in božje znanosti, v oznanjevanju božje besede v pridigi in pouku« skrbi za zveličanje duš¹⁴. Kako je red sprejel to Dominikovo zamisel, nam pokažejo naslednja desetletja. Cela vrsta »generalnih študijskih hiš« je usposobila ne le mnoge dobre pridigarje, ampak svetu dala tudi izvrstne učitelje, kot je bil Albert Veliki, mož izredno širokega znanja, nekateri mu pravijo tudi »pionir znanosti«, Tomaž Akvinski, »doctor angelicus«, »knez in mojster med sholastičnimi učeniki«¹⁵, Peter iz Tarantasije, poleg sv. Bonaventure najboljši strokovnjak na lyonskem koncilu 1274 in poznejši papež Inocent V.

Za pravo preroštvo je značilno, da je avtentično; v vsej zgodovini Cerkve so se namreč pojavljali vizionarji, ki so se imeli za nosilce posebnih poslanstev, toda neredko so izzvali katastrofe. Kriterij za to avtentičnost je na eni strani celostna usklajenost z evangelijem, na drugi strani pa delovanje v povezanosti s Cerkvijo, ali, kot pravijo, »pot ljubezni in reda«. Ni manjkalo prerokov, ki so imeli osebno zdrave in resne namene, toda zmanjkalo jim je potrpežljivosti, da bi se bili uklonili tej poti. V Nauku dvanajstih apostolov iz prvega stoletja beremo pomenljive besede o prerokih: »Vendar pa ni prerok vsakdo, ki govori po navdihnjenju, ampak samo tisti, ki ravna kakor Gospod. Po tem, kako živi, boste torej razločili krivega preroka od pravega. Vsak prerok, ki uči resnico, ne da bi izpolnjeval tisto, kar uči, je krivi prerok« (Didaché XI, 8.10).

Kako ustrezajo tej zahtevi preroški duhovi 13. stoletja? Mnogim od njih je Cerkev že za življenje, še bolj pa po njihovi smrti, priznala, da je bilo njihovo življenje v skladu »z Gospodovim načinom ravnanja«. Obratno so se tudi oni trudili, da je vse njihovo delo potekalo v skladu s Cerkvijo. V nasprotju s spirituali, ki so po svoje razlagali Frančiškovo pravilo, precej tudi pod vplivom svojevrstnih preroških napovedovanj cistercijskega opata Joahima iz Fiore in s svojo nepokornostjo Cerkvi povzročali nemajhno zmedo, je razgledani pariški profesor Bonaventura, leta 1257 izvoljen za vrhovnega predstojnika frančiškanskega reda, to vprašanje reševal s treznim premislekom po smernicah papežev. Njegova preudarnost in široko teološko znanje sta nagnila Gregorja X., da mu je poveril pomembno delo za zedinjenje na lyonskem koncilu 1274. Učenjak Tomaž je ves svoj nauk prepustil razsodbi Cerkve. Kot navajajo življenjepisci, je pred smrtjo v Fossa Nuovi izpovedal: »Sprejemem te, Jezus, ti cena mojega odrešenja. Iz ljubezni do

¹⁴ Leto svetnikov III, n. d., 312.

¹⁵ Leto svetnikov I, Ljubljana 1968, 638.

tebe sem študiral in delal; tebe sem oznanjal in učil. Zoper tebe nisem nikdar nič rekel, če pa sem kaj rekel, to ni bilo vedoma in pri svojem mnenju nisem trdovraten. Če sem kaj učil o tem Zakramentu, kar bi ne bilo prav, prepuščam vse sodbi rimske Cerkve, da ona popravi. V pokoščini do nje odhajam zdaj iz tega življenja.«¹⁶ V Frančiškovem Pravilu beremo: »Brat Frančišek obljubi gospodu papežu Honoriju in njegovim postavno izvoljenim naslednikom in rimski Cerkvi pokorščino in spoštovanje«. Po-udarja, da so v dušnopastirskem delu vsi podvrženi krajevnemu škofu: »Bratje naj ne pridigajo v škofiji kakega škofa, ki bi jim to prepovedal«. Če pomislimo ob tem na številne potujoče pridigarje tistega časa, ki so pripadali različnim sektam ter svojevoljno in po svoje govorili, lahko razume-mo pravi pomen tega navodila; Frančišek se je zavedal, da so škofje prvi odgovorni za oznanjevanje in da se je treba ukloniti njihovi razsodbi. V nasprotju z valdenci, katari in drugimi, ki so Cerkev zgolj bičali z ostro kritiko, niso se pa podvrgli njeni razsodbi, pravi Frančišek v svoji oporoki tudi glede navadnih duhovnikov: »Ker vidim v njih Sina božjega in ker so moji gospodje, nočem v njih gledati greha«¹⁷. Brez dvoma take besede in dejanja niso izraz nemoči posameznikov ali kakih kompleksov, ampak na-sprotno njihove osebne veličine in preroškega poslanstva.

Za preroško poslanstvo je značilno tudi, da ob tem, ko odgovarja svo-jemu času in ga skuša usmerjati, posega hkrati tudi v prihodnost. Čeprav začne prvotni prerokov fortissimo ob udarcih mnogih odmevov pojemat, se vendarle ne zgubi. Ali mar ni obnova Cerkve, kateri smo mi sami danes pri-če, v nekih odtentkih še daljni odmev preroškega duha 13. stoletja? Ali mar ni tudi danes tolikokrat slišati zahteve po globokem in temeljitem poznanju odrešitvenega načrta in obenem po pristnem evangelijskem življenju v pre-proščini¹⁸? Preroki 13. stoletja tudi danes še govorijo!

Ni mogoče razumeti 13. stoletja, če ne opazamo, da je v njem raslo nekaj novega, kar je dajalo življenje. Če enemu od kasnejših obdobij reče-mo renesansa, ko je šlo za prebujanje zanimanja za antično kulturo in umetnost, bi morda 13. stoletju smeli reči samo »nesansa«, rojstvo nečesa, kar je oplajalo krščanstvo tudi v naslednjih stoletjih. To obdobje nam mor-da otipljiveje kot katerokoli drugo, pokaže, da je preroški duh stalno na-vzoč v Cerkvi in je resnično integralni del življenja Cerkve; pokaže nam, kaj vse je moč doseči, če se preroki uklanjajo hierarhični službi in ima le-ta smisla za preroška poslanstva posameznikov; pokaže slednjič, da je Duh vedno navzoč v Cerkvi, tako včeraj, kot danes in bo tudi jutri.

¹⁶ Ibidem, 647.

¹⁷ Vodilo manjših bratov.

¹⁸ Naj tu samo spotoma omenimo življenje in delovanje papeža Janeza XXIII., oziroma tisti impulz, ki ga je on dal življenjskemu utripu Cerkve; kako se je prav ob njem vse bolj razraščala težnja, da bi v Cerkvi spet zavel veter preproščine in pristnosti, da bi se Cerkev po treznem premisleku otresla vsega, za kar tudi sama ugotavlja, da je postalo sčasoma nepotrebna navlaka in celo ovira. Ni brez pomena, da je šel papež molit za uspeh koncila prav na Frančiškov grob. Tomaža Akvinskega izrecno omenjajo, kar je prava redkost, celo koncilski odloki. DV 16 pravi, da je treba bogoslovce učiti, naj bi »razjasnili zveličavne skrivnosti s pomočjo razmišljanja pod vodstvom učitelja sv. Tomaža«. Tomaža kot učitelja priporočajo vsi zadnji papeži. Pavel VI. je marca 1964 govoril na Gregorijanski univerzi: »(Profesorji) ... naj spoštljivo poslušajo glas cerkvenih učiteljev; med njimi ima prvo mesto vzvišeni Akvinec. Njegov nauk je najprimernejše sredstvo ne le za utrjevanje temeljev vere, ampak tudi za koristno in varno doseganje sadov zdravega napredka« (AAS 56/1964/365).

Literatura

- BENEDIK M., *Obča cerkvena zgodovina* (za interno rabo slušateljev TF), Ljubljana 1974.
- BONAVENTURA da Bagnoregio, *Put duha k Bogu* (hrv. prevod *Itinerarium mentis in Deum*), Zagreb 1974.
- BOUGEROL J. G., *San Bonaventura un maestro di sapienza*, Vicenza 1972.
- BRUYNE de E., *S. Thomas d'Aquin*, Bruxelles 1928.
- CAJNKAR S., *Misli o Koncilu* (1. zasedanje), Ljubljana 1967.
- IDEM, *Misli o svetopisemskih knjigah*, Maribor 1962.
- CHESTERTON G. K., *St. Thomas Aquinas*, New York 1933.
- Concilium* 8/9 (1968).
- CUTHBERT-WIDLOECHER, *Der heilige Franz von Assisi*, Kolmar.
- ECKERT W. P., *Das Leben des heiligen Thomas von Aquino*, Düsseldorf 1965.
- FELDER H., *Die Ideale des hl. Franziskus*, Paderborn 1927.
- FRANZEN A., *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg 1970.
- IDEM, *Papstgeschichte*, Freiburg 1974.
- HAHN G., *Die abendländische Kirche im Mittelalter*, Freiburg 1942.
- Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. JEDIN H., III/2, Freiburg, Basel, Wien 1968.
- JEDIN H., *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1969.
- HUEHNER H., *Gezeiten der Kirche in zwei Jahrtausenden*, Würzburg 1970.
- LACORDAIRE O.H.D., *Sveti Dominik* (hrv. prevod), Dubrovnik 1921.
- Leto svetnikov*, Ljubljana I 1968, II 1970, III 1972, IV 1973.
- LOPEZ R., *Rojstvo Evrope*, Ljubljana 1969.
- LORTZ J., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, I Alba 1969.
- MARTINI C., *San Bonaventura*, Vicenza 1973.
- SCHNÜERER G., *Kirche und Kultur im Mittelalter II*, Paderborn 1926.
- TRSTENJAK A., *Zgodovina filozofije*, Ljubljana 1957.
- TURK J., *Pota in cilji sholastike*, Groblje-Domžale 1939.

Povzetek

PREROŠKI DUH USMERJA 13. STOLETJE

Metod Benedik

Sveti Duh je v Cerkvi stalno navzoč, jo »uvaja v vso resnico, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, jo z močjo evangelija pomlaja in prenavlja«. Posebno v obdobjih kriz deluje po prerokih, ki znajo brati »znamenja časov«, ki hočejo onstran vsake črte izkristalizirati duha, ki vstajajo proti temu, da bi sredstvo postalo cilj.

Trinajsto stoletje je nosilo težko breme, ki so mu ga z vdorom fevdalizma v Cerkev naložila prejšnja stoletja. Kot preroki so takrat nastopali Francišek, Tomaž, Dominik in drugi; učinkovita sila njihove obnove Cerkve je bila ideja uboštva ter spoznavanja in oznanjevanja čiste evangeljske resnice. Ob tem jih je premišljeno podpiralo tedanje vodstvo Cerkve.

To obdobje otipljivo pokaže, da je preroški duh resnično integralni del življenja Cerkve, pokaže, kaj more doseči iskreno sodelovanje prerokov in hierarhične službe, pokaže, da je Duh vedno navzoč v Cerkvi, tako včeraj, kot tudi danes in jutri.

Zusammenfassung

GEIST DES PROPHETENTUMS LENKT DAS 13 JAHRHUNDERT

Metod Benedik

Der heilige Geist ist in der Kirche immer anwesend, er »führt sie in alle Wahrheit, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben, durch die Kraft des Evangeliums lässt er die Kirche allezeit sich verjüngen und erneut sie«. Besonders in den Krisenzeiten wirkt er durch die Propheten, die »Zeichen der Zeit« lesen, die jenseits aller Buchstaben den Geist herauskristallisieren wollen, die sich dagegen wenden, dass das Mittel zum Ziel wird.

Das 13. Jahrhundert musste eine schwere, durch das Eindringen des Feudalismus in die Kirche in vorigen Jahrhunderten aufgezwungene Last ertragen. Als Propheten traten damals Franziskus, Thomas, Dominikus und andere auf; die Stosskraft ihres Erneuerungswerkes der Kirche war die Idee der Armut und die Idee der Erkenntnis und Verkündigung der reinen evangelischen Wahrheit. Sie wurden dabei bedächtigt durch die damalige Kirchenleitung unterstützt.

Dieser Zeitabschnitt zeigt handgreiflich, wie der Geist des Prophetentums wirklich eine integrale Komponente des Kirchenlebens ist; er zeigt, was alles eine aufrichtige Mitwirkung der Propheten und der Hierarchie erreichen kann; und endlich, dass der Geist in der Kirche immer anwesend und tätig ist, so gestern, wie heute und morgen.

Anton Nadrah OCist

EVHARSTIJA IN ŽIVLJENJE

Imamo kristjane, ki se kljub novim pokoncilskim bogoslužnim reformam pri bogoslužju, posebej pri mašni daritvi, dolgočasi. Iz raznih razlogov še prihajajo v cerkev, morda le nekajkrat na leto, ne moremo pa zanje reči, da s Kristusovo daritvijo sodelujejo. Druga, vedno bolj številna skupina kristjanov pa k maši sploh več ne prihaja. Njihov stik s Cerkvijo je zelo rahel. Kaže ga krst, cerkvena poroka in cerkveni pogreb. Vsak apostolski delavec si zastavlja vprašanje, zakaj veliko tistih, ki se imajo za kristjane, k mašni daritvi več ne prihaja, če pa prihaja, z njo skoraj ne sodeluje. Potrebno je poznati vzroke, če hočemo, da naše apostolsko delovanje ne bo mahanje po zraku. Ogledali si bomo le nekatere važnejše vzroke.

I. ZAKAJ MNOGI KRISTJANI K BOGOSLUŽJU (EVHARISTIJ) NE PRIHAJAJO IN Z NJIM NE SODELUJEJO

1. Sodelovanje z bogoslužjem, posebej z evharistično daritvijo, je povezano z vero. Čeprav se morda ljudje še štejejo za kristjane, ne moremo govoriti o živi veri pri tistih, ki z mašno daritvijo ne sodelujejo. Pri marsi-

kom pa se je že zelo zamajala vera v Boga. Človek, ki ne čuti več potrebe po bogoslužju in molitvi, je praktično nehal biti vernik. Anglikanski duhovnik P. van Buren pravi, da ni doigrala svoje vloge le teistična predstava, ampak tudi živi Bog sv. pisma in da on, čeprav je duhovnik, že dolgo več ne moli in ne opravlja liturgičnih opravil.¹ Edward Schillebeeckx ugotavlja, da poleg praktičnega zgubljanja vere tudi teologi »mrtvega Boga«, pristaši »radikalne teologije«, ki zagovarjajo »krščanski ateizem«, zelo vplivajo na opuščanje bogoslužja. Pri takem mišljenju postaja bogoslužje za mnoge problem. Za nekatere mlade je liturgija, čeprav prenovljena, že pretekla stvarnost.²

Do številnejšega in bolj poglobljenega sodelovanja z bogoslužjem bo prišlo le po prejšnjem sprejemu, poglobitvi in doslednejšem življenju po evangeliju. Velja Jezusov klic: »Spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mr 1, 15). Vidimo, kako potrebno je oznanjevanje, ki je časovno pred udeležbo pri bogoslužju.

Ali ima Bog za današnjo dobo poleg rednega oznanjevanja pripravljeno še kakšno drugačno zdravilo? Na podlagi nekaterih znamenj moremo sklepati, da je zdravilo za naš čas Sveti Duh sam, ki v raznih karizmatičnih gibanjih zelo učinkovito deluje in vodi ljudi k poglobljeni veri.

2. Marsikdo misli, da več ne potrebuje bogoslužja. To prepričanje je tesno povezano z izginjanjem vernosti. Že sv. Tomaž je učil, da je bogoslužje potrebno zaradi človeka. Ne potrebuje ga Bog, ampak človek, čeprav glede na Boga.³ Človek v sekulariziranem svetu je postal takó samostojen, da misli, da ne potrebuje več božje pomoči. Zato se mu zdi bogoslužje nekaj tujega in odvečnega.

Če bo človek prenehal z bogoslužjem častiti Boga, bo začel častiti kaj drugega. V nevarnosti je, da bo postal mnogo večji malikovalec, kakor so bili nekateri primitivni narodi. Bogoslužje ni nekaj, kar je človeku le od zunaj naloženo, ampak je globoko utemeljeno v človekovi telesno duhovni naravi. Človek je ustvarjen po božji podobi, po podobi presv. Trojice. Ni samotar. Njegova osebnost se razvija v povezovanju s sočlovekom, a tudi in še bolj v povezovanju z Bogom, ki je kot njegov stvarnik vir njegove osebnosti. Človeka ne bo reševala pretirana in izključna zaverovanost v znanost in tehniko. Človek potrebuje dopolnila, ki mu ga prinaša bogoslužje. Kdor prav sodeluje z bogoslužjem, se ne odtuja samemu sebi, ampak je vedno bolj človek. Tudi se ne odtuja svetnim dejavnostim, ampak jih vedno bolj zvesto opravlja. Prav bogoslužje, posebej mašna daritev, ga usposablja, da svoje življenje spreminja v nesebično službo človeku.

3. Vsak kristjan more pritrditi, da k opuščanju bogoslužja veliko prispeva porabniška miselnost, praktični materializem, ateizem srca. Dobrine, ki jih je mogoče prešteti, stehtati ali kakor koli zmeriti, so za marsikaterga današnjega človeka mnogo bolj mikavne kakor tiste, ki jih prinaša bogoslužje. Prav zato se jim zdi nedeljska maša pretežka obveznost, ki ne prinese toliko (če sploh kaj prinese — tako mislijo), kolikor morajo zanj

¹ Nav. E. Schillebeeckx, *Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie*, v: *Gott, die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 80–81.

² Prim. E. Schillebeeckx, n. d., 81.

³ 2–2 q. 91 a. 1 ad 3; q. 89 a. 1 ad 2; q. 81 a. 1 ad 1.

žrtvovati. Zato je razumljivo, da je marsikdo še pripravljen priti k maši za največje praznike, ne pa vsako nedeljo in zapovedan praznik. Tu ima svojo vlogo tudi vedno manjša pripravljenost ljudi na žrtve.

Rešitev je v prevrednotenju vrednot. Dokler sodobni človek ne bo bolj cenil duhovnih vrednot, se tudi za mašo ne bo mogel ogreti. Ljudje morajo spoznati, da užitki, ki jih prinašajo materialne dobrine, človeka ne morejo osrečiti, ampak mu morejo dajati le trenutna ugodja. Kristjani, ki vidijo svoj smisel življenja le v tekmovanju za čimboljši standard, bodo polagoma sami spoznali (morda prepozno), da to tekmovanje vodi v slepo ulico. Oznanjevanje pastoralnih delavcev naj bi jim do tega spoznanja pomagalo. Zlasti ne smemo zakramentov prikazovati kot »potrošniško blago«. Ljudje so navajeni na »daj — dam« metodo. Za določeno vsoto denarja dobiš toliko in toliko. Če začno zakramente takó pojmovati, so pozneje nujno razočarani, ker učinkovanja zakramentov ni mogoče meriti oziroma oceniti z materialnimi merili. Pri bogoslužju smo na področju svobodne božje ljubezni in ne bi bilo prav, če bi bili sebični računarji.

4. Bogoslužje se zdi sedanjemu človeku kljub reformi še vedno tuje. Gotovo bo stalna dolžnost Cerkve, da se bo ozirala na človeka, saj je liturgija zaradi človeka in ne človek zaradi liturgije. Bo pa vedno potrebno, da si bo tudi človek sam prizadeval, da se bogoslužju čimbolj približa, kajti v bogoslužju so tudi stvari, ki jih ni mogoče kaj bistveno spremeniti (npr. svetopisemska berila). Poleg tega je treba sprejeti, da je vse, kar je na svetu, omejeno in nepopolno.

5. Ljudje nimajo bogoslužja za vrednoto dostikrat tudi zato, ker o njem niso dovolj poučeni. Potrebne so različne oblike oznanjevanja, tudi s pisano besedo. Preveč smo poudarjali le dolžnost udeležbe pri maši daritvi, premalo pa vrednost mašne daritve.

6. Kot zadnji vzrok nezanimanja mnogih ljudi za bogoslužje naj bo omenjen prepad (razklanost) med bogoslužjem in življenjem, ki ga ljudje doživljajo. Nauk 2. vatikanskega koncila je glede tega zelo zgovoren. Ko cerkveni zbor ugotavlja, da se motijo tisti kristjani, ki mislijo, da svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, nadaljuje: »Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi ti posli ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, katero po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih нравnih dolžnosti. To pri mnogih nastopajočo razklanost med vero, ki jo izpovedujejo, in njihovim vsakdanjim življenjem je treba prištevati med največje zablode našega časa. To sramoto so že v stari zavezi preroki silno grajali (prim. Iz 58, 1—12) in še mnogo bolj ji je v novi zavezi sam Jezus Kristus grozil s hudimi kaznimi (prim. Mt 23, 3—33; Mr 7, 10—13). Varujmo se torej napake, da bi postavljali v zgrešeno nasprotje z ene strani poklicno in socialno dejavnost, z druge strani pa versko življenje... Kristjani naj bodo marveč veseli, ker morejo po zgledu Jezusa Kristusa, ki je opravljal rokodelska dela, vso svojo zemeljsko dejavnost izvrševati tako, da človeška, družinska, poklicna, znanstvena in tehnična prizadevanja povezujejo v življenjsko celoto skupaj z verskimi vrednotami, da se pod njihovim najvišjim usmerjanjem vse naravna v božjo

slavo» (CS 43, 1). Koncil s tem obsoja razklanost med svetno dejavnostjo in bogoslužjem.

Ne bomo podcenjevali omenjenih pet razlogov, ki ljudi odvrčajo od bogoslužja. Vendar se zdi, da je treba še posebej upoštevati na zadnjem mestu navedeni razlog. Če bodo kristjani znali in uspeli povezovati bogoslužje (evharistijo) z življenjem in življenje z bogoslužjem (evharistijo), bodo tudi vsi drugi razlogi, ki jih odvrčajo od bogoslužja, v veliki meri zgubili svojo ostrino in vplivno moč. Razprava hoče prav pri tem pomagati

II. BOGOSLUŽJE VSEGA STVARSTVA

1. Kristus je naše vsakdanje življenje posvetil

Ko pridemo iz cerkve, imamo vtis, da smo iz svetega, božjega področja prešli v profano, zemeljsko, vsakdanje področje, v katerem ni prostora za Boga. Vse, kar je božjega, se nam v tem svetu zdi tuje. Karl Rahner pravi, da tisti, ki so zasidrani v tem svetu in v njem živijo, ne čutijo, kako je ta svet daleč od Boga, saj so sami del tega sveta, kateremu so se popolnoma prilagodili. Človek, ki globlje versko živi in se umika v svetišče, pa čuti to nasprotje, prepad med delavnikom in Bogom. Zdi se mu, da je v stalni nevarnosti, da postane popolnoma posveten. Pri obhajanju evharistije v cerkvi doživlja sveto področje, božjo bližino, luč večnega življenja. V delavniku pa vidi profano, božjo oddaljenost, temo, povprečnost.⁴

Pri bogoslužju se srečujemo z istim Kristusom, ki je med svojim zemeljskim življenjem sprejel nase preprosto vsakdanje življenje. Velika večina njegovih let je bilo posvečenih rokodelskemu delu. Tudi njegovo javno delovanje ni bilo v prvi vrsti čas zmagoslavja in čudežev, ampak predvsem preprostih dni, polnih naporov in skrbi. Vse to se je končalo s trpljenjem in smrtjo. Kristus je s tem posvetil vsakdanje življenje vsakega človeka. V našem vsakdanjem življenju deluje Kristusova milost in ga posvečuje. Ni torej tako, da se v vsakdanjem življenju kaže Bog le kot tisti, ki zahteva izpolnjevanje zapovedi. Božje življenje in njegova milost sta povsod tam, kjer se človek božjemu delovanju ne upira. Na milost ne smemo gledati takó, kakor da bi od zunaj prihajala v svet. Karl Rahner pravi, da svet v njegovi notranjosti, v njegovi korenini prešinja milost. Ta sloviti teolog govori kar o kopernikanskem preobratu v pojmovanju zakramentov. Ta kopernikanski preobrat je v tem, da na zakramente več ne gledamo kot na osamljeno srečanje človeka z Bogom, pri čemer naj bi Bog od zunaj posegal v svet in ga posvečal. Milost je vedno že v notranjosti sveta in duhovnih osebnosti. Zato ni poseben pojav poleg siceršnjega življenja ljudi, ampak je zadnja globina in korenina vsega tega, kar duhovno bitje izvršuje, živi in trpi, dela dobro, se bori proti svojemu egoizmu. Tudi Jezus je živel takó preprosto, vsakdanje, »profano« življenje. V njegovem vsakdanjem življenju, zlasti v njegovi velikonočni skrivnosti, ki je višek tega vsakdanjega življenja, nam je zagotovljena zmaga našega vsakdanjega živ-

ljenja. Na milost moramo torej gledati kot na korenino svojega lastnega življenja, kot na naše upanje, potem jo bomo tudi v zakramentih drugače prejeli. Da dosežemo sveto, ni treba stopiti v svetišče. Ves svet pripada Bogu, ki je po svoji milosti že vse odrešil.⁵ Seveda s tem ne bomo zabrisali razlike med svetiščem in svetom.

2. Vse človekovo življenje more in mora biti bogoslužje

Sv. Pavel je zapisal: »Rotim vas torej, bratje, pri božjem usmiljenju, dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev; tako bo vaše bogoslužje po pameti« (Rimlj 12, 1). Ko po Pavlovem naročilu svoja telesa darujemo Bogu, darujemo v skladu s semitskim načinom izražanja same sebe, svojo osebo s svojo svetno dejavnostjo. Svetna dejavnost torej more in mora biti za kristjana bogoslužje.

E. Schillebeeckx naglaša, da Kristusova drama na Golgoti ni cerkveno bogoslužje, ampak del človeškega življenja, ki ga je Kristus spremenil v bogoslužje. Šlo je za življenjsko daritev sredi sveta, sveto bogoslužje, vendar pravo bogoslužje, saj pismo Hebrejcem za Kristusovo daritev uporablja liturgične izraze. Bogoslužje je človeško življenje samo. Na podlagi Jezusove življenjske daritve moremo svetno življenje kristjana imenovati bogoslužje.⁶ Gre za bogoslužje v širšem pomenu besede.

Novozavežno božje ljudstvo je duhovniško ljudstvo: »K njemu, živemu kamnu, ki so ga ljudje zavrgli, pri Bogu pa je izbran in dragocen, pridite in se dajte tudi sami vzditi kot živi kamni v duhovno hišo, za sveto duhovništvo, da boste darovali duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Pet 2, 5). Vsako dejanje ljubezni do človeka je prijetna daritev, ki je Bogu všeč (prim. Flp 4, 18). Prav tako so Bogu všeč daritve dobroteljske in miloščne (prim. Hebr 13, 16). S Kristusom so se začeli eshatološki časi, začetek končnega poveljavanja sveta, zato je tudi bogoslužje, ki pripravlja na to končno poveljavanje, sredi sveta. Z vsakim delom in celo z uživanjem hrane in pijače naj bi opravljali nekakšno bogoslužno dejavnost: »Najsi torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31).

Sveto bogoslužje je novozavezna novost. Kristus ni le glava Cerkve, ampak Gospod vsega stvarstva. Gre za novo stvarjenje v Kristusu. Svetno življenje samo mora biti duhovno bogoslužje. Krščanska vera zato ni beg iz sveta v krščansko cerkveno bogoslužje (s tem ni rečeno, da bi posamezni kristjani ne smeli več časa posvetiti cerkvenemu bogoslužju, npr. po kontemplativnih samostanih). Ker ni le življenje krog oltarja hvalnica Kristusu, ampak tudi življenje v svetu, je razumljiva spodbuda 2. vaticanskega koncila: »Eshatološko upanje ne zmanjšuje važnosti zemeljskih nalog, ampak celo z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje« (CS 21, 3). »Pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39,2).

⁵ Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 405–413.

⁶ Prim. E. Schillebeeckx, n. d., 85–86.

3. Človek kot duhovnik pri bogoslužju vsega vidnega stvarstva

Bog je ustvaril svet, ga stalno ustvarja in vzdržuje v bivanju. Že zato je usmerjen na češčenje Boga, in sicer že s tem, da biva. Kot Stvarnikova mojstrovina ga hvali. Ves svet je odrešen, tudi snovni. Ves svet je naravnani na poveljčanega Kristusa. Vse dogajanje na njem (kolikor tega dogajanja in razvoja ne moti greh) je veličastna kozmična liturgija.

Človek kot krona vidnega stvarstva je tudi duhovnik tega stvarstva. S svojimi duhovnimi zmožnostmi in z oblikovanjem stvarstva naj bi stvarstvo izrečno usmerjal na poveljčanega Kristusa in na Očeta. Po posredovanju človeka dobiva bogoslužje sveta svoj vrh v evharistični daritvi. Globok pomen imajo tudi slavljeni psalmi, s katerimi človek spodbuja stvarstvo, naj slavi Boga. Spomnimo se na 148. psalm, ki je hvalnica veselja. Človek spodbuja, naj Boga hvalijo angeli, nebesna telesa, živali na zemlji, drevesa, mrtva narava in seveda vsi ljudje.

III. POSEBNO CERKVENO BOGOSLUŽJE

Če naj bi bila vsaka človekova dejavnost, tudi dejavnost pri oblikovanju sveta, že nekakšno bogoslužje, nastane vprašanje, kakšen pomen ima posebno cerkveno bogoslužje. Zlasti se to vprašanje zastavlja, če upoštevamo, da vse stvarstvo s svojim obstojem in urejenim delovanjem stalno hvali Boga in opravlja tako rekoč neprestano bogoslužje sveta. Zakaj ni dovolj, da bi se človek s svojo dejavnostjo le vključil v to bogoslužje in mu ne bi bilo potrebno vsako nedeljo in zapovedan praznik iti posebej k maši? Zakaj ni dovolj maša sveta? (1). Ako je posebno cerkveno bogoslužje potrebno, nas zanima, kako je povezano z bogoslužjem vsega vidnega stvarstva s človekom na čelu (2).

1. Zakaj je potrebno

1. Brez posebnega bogoslužja niti človekove svetne dejavnosti niti življenje sveta in njegova zgodovina ne bi imela v pravem pomenu narave bogoslužja. Dokler v polnosti ne nastopi absolutna prihodnost, je še vedno razlika med svetim in svetnim. Poslednji časi so v času Cerkve šele začetno navzoči. Na svetu še vedno gospodujeta greh in smrt. Bogoslužje vsega stvarstva je možno le v povezanosti z Jezusom Kristusom in njegovim odrešenjem. Vse stvarstvo opravlja svoje bogoslužje, kolikor je vključeno v bogoslužje Jezusa Kristusa, velikega in večnega duhovnika. Prav zato je potrebno tudi posebno bogoslužje, zlasti evharistična daritev.

Posebno bogoslužje je značilnost vseh verstev v vseh časih. Tudi v krščanstvu so vedno obhajali mašno daritev. Res v prvih stoletjih še niso imeli cerkvá, v katerih bi opravljali bogoslužje, a k bogoslužju so se kljub temu zbirali, in sicer po zasebnih hišah. To bogoslužje je bilo tesno povezano s svetnim bogoslužjem, kar kaže povezovanje evharistije z agapami. Svetno bogoslužje je bilo povezano s cerkvenim bogoslužjem in vanj vključeno. Šele povezanost z Bogom napravlja službo svetu in človeštvu za bogo-

služje. Evharistično bogoslužje nas usposablja za svetno bogoslužje in nas k njemu tudi pošilja.

2. Češčenje Boga, ki ga človek opravlja s svojo svetno dejavnostjo, je bolj vključno. Človek ima razum in svobodno voljo ter čustva. Kaj nenaravno bi bilo, če bi teh svojih zmožnosti v odnosu do Boga tudi izrečno ne uveljavljal. Kdor resnično ljubi bližnjega, to kdaj tudi na zunanje pokaže, sicer ne gre za pravo ljubezen. Kdor resnično ljubi Boga, bo to tudi v dejanju pokazal. Prav to se dogaja in naj bi se dogajalo pri cerkvenem bogoslužju. Kakor je potrebna izrečna vera v Boga, tako je potrebno tudi izrečno češčenje. Sicer je nevarnost, da bo krščanstvo le ideologija in ne življenje.

3. Krščanstvo je vera veselega oznanila o božji ljubezni, ki se ni kazala le v vsej odrešitjski zgodovini, ampak je stalna sedanja stvarnost. Božja ljubezen zahteva naš izrečen odgovor ne le v oblikovanju sveta, ampak v izrečnem obhajanju in proslavljanju čudovitih odrešitjskih božjih del, ki postajajo sedanja stvarnost. To se dogaja pri bogoslužju, posebej pri evharistiji.

4. Posebno cerkveno bogoslužje je potrebno kot vrhunec bogoslužja vsega vidnega stvarstva. Človekovo svetno bogoslužje dobiva svoj največji izraz v cerkvenem bogoslužju, pri katerem gre za najbolj intenzivno delovanje božje milosti, ki sicer že deluje v svetu. Tudi Jezusova daritev na križu je bila višek bogoslužja stvarstva. Od nje to bogoslužje tudi živi. Prav takó je posebno bogoslužje, zlasti evharistija kot zakramentalno obhajanje Kristusove velikonočne skrivnosti, potrebno za pravilen potek bogoslužja vsega stvarstva. V bogoslužju, zlasti v evharistiji, dobiva ves svet in človekovo delovanje v njem novo vrednost. Pri cerkvenem bogoslužju se bolj izrazito in izrečno uresničuje to, kar se že uresničuje v svetu. Pri mašni daritvi se ne začenja, kakor pravi Karl Rahner, popolnoma na novo nekaj, kar vsaj v neki obliki ni bilo že v svetu. Kar je že v srcih ljudi, to Kristus pri mašni daritvi dopolnjuje. Človek, ki že od doma nima dosti smisla za religioznost in se mu zdi izrečna religioznost pretirana, naj si predstavi tole: pri zakramentih je le bolj jasno in izrečno izraženo to, kar se dogaja v mojem življenju, česar ne smem zavreči, ampak moram sprejeti.⁷ Seveda mora biti vsakdanje življenje res bogoslužje, da bo cerkveno bogoslužje višek tega svetnega bogoslužja.

5. Današnji človek še zlasti potrebuje posebno bogoslužje z evharistijo kot nujno potrebno dopolnilo svoje dejavnosti v svetu. Sicer mu grozi, da ga bosta znanost in tehnika usužnjila, namesto da bi mu služila. Bogoslužje mu daje priliko za zbranost in notranjo urejenost ter kaže na smisel njegovega življenja. Človeku govori, da ni največ vreden stroj, ampak tisto, kar je večnega v človeku, in seveda Tisti, na katerega je človek v svojih globinah usmerjen.

6. Bogoslužje uči človeka, da mu je poleg dela potrebno tudi praznovanje, ki kristjana usmerja k večnemu prazniku in k nebeški liturgiji, kjer človek ne bo več v nevarnosti, da bi postal suženj svojega dela.

⁷ Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 429; prim. 414–415, 420.

2. Povezanost z bogoslužjem vsega vidnega stvarstva

1. Cerkev je »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2), »zakrament človeškega odrešenja« (C 59), torej zakrament odrešenja za vse ljudi, tudi za tiste, ki so še zunaj njene vidne strukture. Ker pa je »bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10, 1), se zakramentalnost Cerkve najbolj odlično kaže prav pri bogoslužju, zlasti pri obhajanju evharistične skrivnosti. Cerkev mora s svojim bogoslužjem odrešenjsko vplivati na ves svet in na njegovo dejavnost, na bogoslužje vsega vidnega stvarstva. Zato mora biti bogoslužje pri oltarju povezano z bogoslužjem v življenju ter mora kristjane nanj usmerjati in jih za to bogoslužje tudi usposablјati, da bodo nekakšni duhovniki vsega vidnega stvarstva.

2. Videli smo že, da ne gre za delovanje milosti le pri bogoslužju v cerkvi, ampak tudi sredi vsakdanjega življenja, saj je milost dana svetu kot nekaj trajnega, kot najbolj notranja namenilnost njegove zgodovine.⁸ Zato mora biti cerkveno bogoslužje povezano s svetnim bogoslužjem. Gre namreč za dve komplementarni obliki enega krščanskega življenja. Pri evangelistu Janezu je tam, kjer imajo drugi evangelisti poročilo o postavitvi evharistije, poročilo o umivanju nog — o službi ljudem. Po razlagi nekaterih eksegetov ima služba ljudem nekakšen evharistični pomen. Cerkvena liturgija nas pošilja v svetno liturgijo. Gre za pravo bratstvo z vsemi v Kristusu. Kdor loči zgodovino sveta, ki je posebna oblika bogoslužja, od evharistije, ne pozna ne najglobljega smisla sveta ne evharistije.⁹ S tem seveda ni rečeno, da enega od drugega ne smemo razlikovati, a kdor razlikuje, še ne loči.

Karl Rahner pravi, da smo vsi naravnani na poveljčane Jezusa. Preden človek pride k maši, je že potopljen v kalvarijsko dramo, ki ima glavo in ude, Kristusa in ljudi. Zakramenti so povezani z liturgijo sveta, to je z božjo globino vsakdanjega življenja. Iz nje izhajajo, vanjo se spet vračajo. Brez te povezanosti bi šlo za prazne obrede. Treba je doumeti, da je v našem vsakdanjem življenju s svojo milostjo Bog na delu. Dokler človek ne bo odkril tega božjega vidika vsakdanjega življenja, se mu bodo zdeli zakramenti magičen ritualizem. Takega človeka bi bilo treba najprej z oznanjevanjem uvesti v religiozno milostno izkustvo.¹⁰

3. Da je treba bogoslužje, posebej evharistijo, povezovati s svetnim bogoslužjem, kaže že to, da duhovnik in vernik pri cerkvenem bogoslužju uporabljata snov, ki je sad dela človeških rok: kruh, vino, olje itd. Kakor človekova dejavnost pri bogoslužju dosega svoj vrhunec, tako naj bi imela pri njem svoj vir za svetno dejavnost, za bogoslužje sredi sveta.

4. Pri evharistiji je pod podobama kruha in vina Kristus najvišje navzoč. Navzoč pa ni le pri cerkvenem bogoslužju, temveč tudi pri bogoslužju sredi življenja v naših sestrah in bratih ter tam, kjer jih je več zbranih v njegovem imenu (prim. Mt 18, 20). Tudi to kaže, da mora biti bogoslužje pri

⁸ Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 423.

⁹ Prim. E. Schillebeeckx, n. d., 94.

¹⁰ Prim. K. Rahner, Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens, v: Schriften 10, 415—419.

oltarju tesno povezano z bogoslužjem v življenju. Služba Bogu in bližnjemu v cerkveni stavbi se mora prelivati v službo Bogu in bližnjemu sredi vsakdanjega življenja.

5. Bogoslužje pri oltarju mora biti povezano z bogoslužjem sredi vsakdanjega življenja zato, ker obojno bogoslužje, vsako po svoje, prispeva h graditvi sveta, a tudi h graditvi novih nebes in nove zemlje.

6. Povezanost cerkvenega bogoslužja z življenjem je posebno vidna pri prejemu obhajila. Sv. obhajilo je po nauku tridentinskega koncila »proti-strup, s katerim se oproščamo malih grehov in se varujemo smrtnih« ter »hrana za duše, ki jih hrani in krepi« (DS 1638). Karl Rahner pravi, da je obhajilo zakrament delavnika, vsakdanja hrana za slabotne, za kristjana, ki je vedno znova lačen, ki je vedno znova slaboten, ki je v duhovnem življenju le povprečen človek. Čeprav nas obhajilo najgloblje povezuje z Bogom, globoko posega prav v naše vsakdanje življenje. Pri obhajilu prejemamo Kristusa, ki je bil za nas križan in je umrl. Z njim prejmemo najbolj notranji življenjski zakon vsakdanjega delavnika, namreč stalno umiranje, isto usodo, ki jo je sprejel nase Kristus. Učenec ne sme biti nad Učiteljem. Prav v moči evharistije smo poslani v vsakdanje življenje. Ker smo prejeli Kristusa, ki je bil za nas križan, smo z njim prejeli njegov križ in smrt. Evharistija ni le moč za naš delavnik, temveč z njo kot božjo voljo svoj delavnik tudi sprejmemo. V delavniku skupaj s Kristusom živimo, trpimo, umiramo. Kristusa, ki je s svojim skritim življenjem posvetil tudi naš delavnik, sprejmemo za notranjo postavbo svojega življenja. S prejemanjem obhajila se takó vadimo sprejemati težave svojega vsakdanjega življenja. Delavnik je nadaljevanje obhajila v vsakdanjem življenju, če le iz obhajila živimo, saj se v delavniku srečujemo s Kristusom in njegovo milostjo. Vsakdanje življenje, v katerem sodelujemo s Kristusovo milostjo, je tudi najboljša priprava na naslednje obhajilo. Delavnik je torej treba prav vrednotiti in v njem prav živeti, da nas povezuje s Kristusom, z njegovim vsakdanjim življenjem. V vsakdanjem življenju in v obhajilu srečujemo Kristusa zastrto, v bratu in pod podobo kruha. Potrebna je naša vera.¹¹

Sklep

Kar je bilo povedano o cerkvenem bogoslužju, posebej velja za evharistično skrivnost, ki je »središče svetega bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja« (Es 1, 1). Evharistična daritev je ali bi vsaj morala biti za večino kristjanov najpogostnejša oblika bogoslužja. Žal jo mnogi kristjani opuščajo. Naše pastoralno delovanje naj bi bilo še posebej usmerjeno na evharistijo, ki mora postati središče vsakega kristjana in vsake krščanske skupnosti. Ne le kot teoretična resnica, ampak predvsem kot osebno sprejeta vrednota. Ker je evharistija središče vsega krščanskega življenja, mora biti povezana z vsem življenjem. Tudi življenje mora dobiti evharistično naravo, naravo daritve, zvestobe Kristusu za vsako ceno. Daritev pri oltarju, ki je najodličnejši del kristjanovega življenja, se mora nadaljevati v vsakdanjem življenju, vsakdanje življenje pa mora dobivati svoj vrhunec pri daritvenem oltarju.

Povzetek

EVHARISTIJA IN ŽIVLJENJE

Anton Nadrah OCist

Razprava najprej obravnava nekatere vzroke, ki ljudi odbijajo od bogoslužja, zlasti od evharistije: pojevanje vere, prepričanje o nepotrebnosti bogoslužja, potrošniška miselnost, odmaknjenost in nerazumljivost bogoslužja, nezadostno oznanjevanje, razklanost med bogoslužjem in življenjem. Nato razglablja o tem zadnjem vzroku in skuša pokazati, da med bogoslužjem (evharistijo) in življenjem ni in ne sme biti prepada. Vsa človekova svetna dejavnost, ves razvoj sveta je v povezanosti s Kristusom posebna oblika bogoslužja. Kdor takó gleda na svojo dejavnost in na vse stvarstvo, zanj posebno bogoslužje z evharistično daritvijo ni nekaj tujega, temveč nujno potrebno dopolnilo in vrhunec bogoslužja vsega stvarstva.

Zusammenfassung

EUCHARISTIE UND LEBEN

Anton Nadrah OCist

Die Abhandlung bespricht zuerst einige Ursachen, welche die Gläubigen von der Liturgie, besonders von der Eucharistie, weghalten: Abnahme des Glaubens, Überzeugung, dass die Liturgie unnützlich ist, konsummgesellschaftliches Denken, Abstand und Unverständlichkeit der Liturgie, Zwiespalt zwischen Liturgie und Leben.

Dann behandelt er diese letzte Ursache und versucht aufzuzeigen, wie es zwischen Liturgie (Eucharistie) und Leben keine Unüberbrückbarkeit gibt und geben darf. Alle Tätigkeit des Menschen, alle Weltentwicklung wird in Verbundenheit mit Christus zur besondern Form der Liturgie. Wenn jemand seine Tätigkeit und das Weltall so aufnimmt, dann ist eine besondere Liturgie mit Eucharistiefeyer für ihn nicht etwas fremdes, wohl aber Ergänzung und Höhepunkt der Weltallsliturgie.

TEOLOGIJA UPANJA

Teologija upanja je v zadnjem času zelo v ospredju zanimanja. Upanje je postalo osrednja téma teologije. O tem je napisanih mnogo obširnih knjig in na stotine razprav. V enem samem kratkem predavanju, povedati kaj temeljitega o teologiji upanja, je tvegana stvar. Podobo o teologiji upanja si bomo mogli ustvariti le v najbolj splošnih obrisih in samo pod nekaterimi vidiki. Zaradi preglednosti bo ta oris razdeljen na tri dele: Najprej si pokličimo v spomin nekatere razloge, zakaj je danes tako zelo naraslo zanimanje za vprašanja, ki se tičejo upanja (I); drugič naj kratko odgovorimo na vprašanje, na kaj se opira upanje, kakršnega oznanja krščanstvo, in na kaj to upanje meri kot na svoj cilj (II); tretjič bomo odstranili nekatera kriva pojmovanja glede upanja (III). Takó bomo vsaj nekoliko spoznali, kako velik pomen v današnji prelomnici časov ima krščansko upanje, ne le za posameznika, marveč za vse človeštvo.

I. Časovni položaj kot povod za aktualnost teologije upanja

Po krščanskem pojmovanju je vera po svojem bistvu naravnost na prejšnjem, takšna naravnost, ki na tem svetu nikdar ne pride do svojega konca in cilja. Že iz tega je jasno, da téma upanja ne more biti tuja teologiji, ki je metodično razmišljanje o vsebini krščanskega verovanja. Res pa je, da je upanje v teologiji v zadnjem času dobilo neprimerno več mesta kakor še pred nedavnim. Evangelikiški teolog Jürgen Moltmann, ki posebno veliko razpravlja o upanju, celo pravi: »Edini resnični problem krščanske teologije je problem prihodnosti¹, s tem pa tudi problem upanja na tisto prihodnost, ki se je za človeštvo začela z obuditvijo Jezusa iz Nazareta od mrtvih in bo našla svojo dovršitev v drugem Kristusovem prihodu.²

Pobuda za to, da danes tudi v teologiji vidik prihodnosti dobiva vedno več tal, je med drugim tehnizacija in industrializacija današnjega sveta, ki je naravnost na načrtovanje in storilnost in se zato v njem močno uveljavlja med drugim tudi kibernetika. Po pravici opozarjajo, da je človek v predindustrijski dobi živel v sorazmerno zaključenem in statičnem redu. Na tisto, kar je že obstajalo, so ljudje večinoma gledali kot na edino možnost. Človek, ki je bil prej obrnjen bolj nazaj, gleda danes v prihodnost. In to ni nič čudnega: saj se danes marsikaj zgodovinsko več ne razvija v velikih obdobjih, temveč zelo naglo; razen tega ni nositelj razvoja le maloštevilna elita, temveč velika množica ljudi. Zgodovina poteka z veliko naglico. In nikogar ni, ki bi se ga izkustvo zgodovinskega spreminjanja ne tikalo hkrati z drugimi. To je z ene strani.

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München (Chr. Kaiser) 1966³, 12.

² Prim. K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*, v: *Schriften zur Theol.* IX, Einsiedeln (Benzinger) 1970, 517–557, tu 520 sl.

Z druge strani pa se je danes v tem naglem razvoju in v načrtovanju z veliko jasnostjo pojavilo nekaj skoraj nepričakovanega, mimo česar pa človeštvo sploh ne more iti brezbržno na dnevni red. In kaj je tisti nekaj? To je spoznanje zunanjih in notranjih mej človeškega napredka in razvoja znanosti in tehnike in sploh človeškega načrtovanja, ne izvzemši kibernetiko. To je nekaj, kar postavlja pod vprašaj nekdanja vse preveč optimistična pričakovanja glede človeškega napredka. In prebuja se tiste temne slutnje, ki so navdajale že Nietzscheja, ko npr. pravi: »Usmrtili smo Boga... Kaj smo storili, ko smo to zemljo odvezali od njenega sonca stran; kam se sedaj giblje, kam se gibljemo mi? Ali ne blodimo skozi neskončni nič, ali ne veje na nas dih praznega prostora? Ali ni vse postalo bolj mrzlo, ali ne prihaja neprenehno noč in vedno bolj noč? Kako naj se potolažimo?... Najsvetejše in najmogočnejše, kar je doslej imel svet, je izkrvavelo pod našim nožem.«³ Te temne slutnje izzivajo k dejavnemu zavzetju stališča tako neverne ljudi kakor tudi nas kristjane. Gre za vprašanje: Ali ne vodi nekritično in slepo sprejeto sekularizirano verovanje v neomejeni napredek sveta danes v slepo ulico?

Pomislimo samo na eno. Še pred desetimi leti so svet poplavljal futurološke knjige, ki so z zanosnim optimizmom opisovale položaj sveta v letu 2000. Ljudje so sanjali o tehničnem in gospodarskem raj, ki da bo vedno lepši in vedno bolj osrečujoč. In danes — deset let za tem? Danes že prihajajo drugačne knjige. In te nove knjige dajejo signal za **začetek zelo drugačne zavesti**. Pojavlja se zavest o prelomnem položaju današnjega časa. Pred nedavnim je v Rimu poseben klub obravnaval vprašanje o položaju človeštva in nato izdal knjigo z naslovom »Meje rasti«. Tej knjigi podobno je neuradno poročilo o človekovem okolju, izdano lanskega leta po naročilu generalnega tajnika konference za varstvo okolja pri OZN (UNO). To poročilo so izdelali ob sodelovanju 124 svetovavcev iz 48 dežel. Tudi ta knjiga, ki je izšla v nemškem prevodu pod naslovom »Kako rešiti našo zemljo?« (»Wie retten wir unsere Erde?«), je zbudila veliko pozornost. S temi in podobnimi spisi se je v svetovnem obsegu začela razprava o kritičnih problemih človeštva naših dni. To je začetek nove zavesti in hkrati konec nekritičnega verovanja v materialen napredek. Danes stopa na dan odkritje, da živimo v svetu, ki so mu postavljene **meje**. Obenem odkrivamo, da **dosegamo te meje že v naši generaciji**. Spomnimo se npr. na pomanjkanje surovin in na onesnaženo okolje ne le na Zahodu, ampak tudi na Vzhodu. Spričo teh in drugih pojavov doživlja danes človeštvo kakor nekak šok. Naša industrijska družba stoji na takšni točki razvoja, vsaj mnogokje, ob kateri se v vedno močnejših obrisih začenjajo kazati zunanje in notranje meje, ki imajo daljnosežen pomen za prihodnost človeštva. Prvikrat v zgodovini je nastopila neodločljiva življenjska nuja, da se človeštvo vpraša: Kakšno ceno bo treba plačati za neomejeno materialno rast? Vedno več ljudi vidi, kako neogibno potrebno je še v kratkem poiskati neki izhod iz tega, da ne bo prepozno. Posledice, ki bi sicer nastale, nikakor ne dovoljujejo, da bi brezkončno nadaljevali s to rastjo. Človeštvo se čuti danes prisiljeno vzeti na znanje omejenost planeta, na katerem prebiva. S tem je

naši generaciji dan izziv, ki ga ni dovoljeno kratko malo odriniti naprej, češ da naj o tem razmišlja poznejša generacija. Bistveno predružačenje je treba doseči še v tem našem desetletju; to je mnenje vodilnih mož na vseh področjih znanosti.⁴

Omenjenim zunanjim mejam, na katere je zadelo človeštvo v svojih naporih za boljšo prihodnost in za spolnitev svojih upanj, pa se pridružujejo še **notranje meje**. Christa Mewes npr. pravi: »Narode zahodnega sveta ogroža duševno obolenje, ki je toliko nevarnejše, ker glede obsega svoje razširjenosti ni niti diagnosticirano niti poznano. Ta kugi podobna nevarnost se imenuje nevrotična zanemarjenost in opustošenost.« In Christa Mewes omenja kot nevrotične simptome med drugim nesposobnost vzdržati v kakem težjem položaju; bistveno zmanjšanje pripravljenosti na žrtve, neomejeno hlepenje po intenzivnih čutnih užitkih, ki se javlja npr. v narkomaniji; hlepenje po oblasti in nasilju, itd.⁵

Zavest o človekovih zunanjih in notranjih mejah smo lahko razločno opazili tudi pri nas, če smo npr. brali zapise pod rubriko »Zakaj mislim, upam in delam?« v Delu 1. 1973. Med drugimi je slikarica odgovorila:

»Zakaj mislim? — Najbrž zaradi čudežnega naključja? ... Zakaj upam? — Upam pa ne. Upanje je nekaj lažnega. Upamo, kadar nismo prepričani, da se nam bodo izpolnile želje, pa ne prenesemo misli na neuspeh. V mladih letih mi upanje ni bilo potrebno. Kot mnogi ljudje moje generacije nisem samo želela, nisem samo upala, ampak sem trdno **verjela**, da smo prav mi dosegli dokončen prevrat v človeški družbi, ki bo prav kmalu in za zmeraj odpravil izkoriščanje dela, neenakopravnost ras in spolov, nasilje držav nad narodi, revščino in neznanje. Kako pomembna so se zdela naša življenja, vključena v dokončno osvobajanje človeka! Morda so se rodile naše iluzije iz mladosti, neizkušenosti in nerazgledanosti ... Boljši, lepši in pametnejši svet se nam je z leti odmaknil v nedogled. Ker napreduje človeštvo hitreje s svojo tehnologijo kot pa z družbenimi odnosi in psihologijo, je mogoče, da bo neumna opica prej uničila svoj planet, kot pa postala zares človek. Zato ne morem več zagotovo verjeti, niti upati, česar ne vem ...«⁶ — V več drugih odgovorih so bile izražene podobne misli.

Nobenega dvoma ni, da je današnji položaj v mnogih ljudeh prebudil krizo upanja, utemeljenega na zgolj človeških storitvah in načrtovanjih. Spomnimo se npr. H. Marcuseja. L. 1967 je izdal knjigo »Das Ende der Utopie« (Konec utopije), v kateri priznava, da sicer ve, kako so stari mehanizmi družbe zgrešeni ali vsaj zelo nepopolni. Toda kako priti iz tega zakletega kroga mehanizmov, tega tudi on, Marcuse, ne ve.⁷ — V maju 1. 1968 se je na Sorboni v Parizu pojavil velik napis »Prepovedano je prepovedovati«. A ni bilo treba čakati niti en sam dan, da se je veliki večini znova z vso jasnostjo posvetilo v glavi, da anarhija in še posebno anarhija tudi ne vodi nikamor. In neprestano se je ob tistih dogodkih v Franciji vsepovsod vrivalo, zlasti na ustih mladih ljudi, vprašanje: »Čemu živimo?«

⁴ O tem prim. kardinal dr. Fr. König v predavanju na univerzi v Marburgu, 5. 7. 1973, objavljenem v: Osserv. Rom., Deutsche Ausg., 21. 12. 1973, 12—14.

⁵ Prim. kardinal König, n. d. 14.

⁶ Alenka Gerlovič, v: Delo, 21. 4. 1973, 21.

⁷ H. Marcuse, Das Ende der Utopie. H. Marcuse diskutiert mit Studenten, Berlin 1967, 40 sl., nav. H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf (Patmos) 1972, 102 sl.

»Zakaj naj delamo?«⁸ — Soutemeljitelj frankfurtske »kritične šole«, filozof in sociolog, Jürgen Habermas ugotavlja, kako človeška družba mora uporabiti tudi nasilje, če naj kaj opravi zoper krivično nasilje — s tem pa v vsak novi red vnese takoj kal nereda, prvine nove krivice in nove zagrelenosti. In še pred nedavnim je Habermas skoraj slovesno izjavil v svojem nastopu na televiziji: dokončnega smisla človeškemu življenju brez priznanja transcendence ni mogoče najti in dati; ostane le »hrepenenje po čisto drugem«.⁹

Tako imenovana pokrščanska doba se na tak način povsem nepričakovano srečuje s krščanskim stališčem glede upanja na poslednjo prihodnost človeštva. Več ali manj vsaka kriza poleg ogrožanja navadno vsebuje tudi priliko za zmago nad ogrožitvijo in možnost za novo, globljo in plemenitejšo rast, kakor pa je to bilo pred nastopom krize. Takó so nekateri trezni misleci danes že začeli opozarjati, da današnji položaj zahteva od nas predruženje našega pojmovanja o napredku: predvsem mora pojem kvalitete dobiti več pomembnosti in upoštevanja v primerjavi s kvantitativnimi merili blaginje.¹⁰ Vzporedno s tem pa se odpirajo tudi vélika, prostrana obzorja, upanja na absolutno prihodnost, ki nam jih odkriva božje razodetje, na katerega se opira krščanstvo.

II. Temelj in cilj upanja, ki »ne osramoti« (Rimlj 5, 5)

Lahko bi tukaj začeli s tem, da bi določili pojem krščanskega upanja in navedli razne njegove prvine in lastnosti. A rajši se vprašajmo: prvič, na čem temelji krščansko upanje, drugič pa, kaj je cilj tega upanja.

1. Temelj upanja

Najprej stoji pred nami vprašanje: Na čem temelji krščansko prepričanje, da človeško življenje kljub vsemu trpljenju in kljub neizbežni smrti nikakor ni brezperspektivno, ni brezupno sizifovstvo, ni mučno porivanje skale proti vrhu strme gore, da bo potem spet zgrmela v brezno absurda?

Francoski teolog D. Defrennes pravi: »Veliko nevednost pokaže tisti, ki si predstavlja prve kristjane kot prenapeteže in sanjače. Tak človek pozablja, da so sredi vsesplošnega propadanja kristjani zgradili Cerkev, ki je po skoraj 2000 letih kot najstarejša družba na svetu še vedno živa, da so prinesli nauk, ki je natančno določen, plodovit in sposoben pametnega razvoja, pa tudi moralo, ki je trdna, zdrava in splošno veljavna.«¹¹ Nikdar pa bi se kaj takega ne bilo zgodilo, če bi Jezus iz Nazareta, na katerega so se kristjani neprestano sklicevali in vse na njem utemeljevali, ne bil vstal od mrtvih. Danes v teologiji spet nastopa povsem jasna zavest, kako odločilno pomembno je Kristusovo vstajenje od mrtvih za sam nastanek krščanstva in za njegov obstoj kljub velikanskim zunanjim in notranjim oviram,

⁸ Prim. D. A. Seeber, *Virulente Sinnfrage*, v: Herder-Kor. 26 (1972) 367—370; Marcel Clement, *La dernière nuit avant l'été*, v: *L'Homme nouveau*, 1. 7. 1973, 1.

⁹ J. Habermas, nav. W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz (m. Grünewald) 1972, 38; obširneje o tem H. Kessler, *Erlösung* (gl. op. 7) 103—108.

¹⁰ Gl. kardinal König, v op. 4 n. d., 14.

¹¹ D. Defrennes, v: J. de Bivort de la Saudée (Hrsg.), *Gott-Mensch-Universum*, Graz (Styria) 19562, 285.

pa tudi za samo pojmovanje krščanstva. Če bi bil Kristus le umrl na križu in ne tudi vstal kot poveljčan in neumrljiv in če bi Jezusovi učenci ne bili o njegovem poveljčanju popolnoma prepričani, potem bi bilo vse njegovo delo in njegovo učenje neizbežno zapisano popolnemu polomu. V tem primeru ne bi nič pomagala izredna in nadvse vzvišena Kristusova osebnost skupaj z njegovim naukom. Na genialnega sanjača in zanesenca, ki je končal kot ničvreden zločinec na vislicah križa — če bi bilo res s križem vse to končano — na takega sanjača in zanesenca bi bili kmalu pozabili tudi najbližji njegovi učenci. In nihče bi ne bil za Kristusa dvignil niti svojega prsta, kakor hitro bi bilo treba za zvestobo do njega sprejemati žrtve, kakršne so čakale že takoj na prve oznanjevalce evangelija. Kvečjemu bi bil ostal kak spomin na Jezusove presenetljive misli; te bi nato kak filozof ali pesnik od časa do časa ponovil v svojih predavanjih ali knjigah, ki dosežejo le nekaj izbrancev. To pa bi bilo tudi vse. Nikakršna Cerkev, nikakršna krščanska vera ne bi bila nastala in nikdar ne bi bili mogli glasovi velikonočnih zvonov milijonom in milijonom izmučenih ljudi oznanjati ve-sele novice: »Kristus je vstal! / Radost živim. / pod greha bolečim / bremenom ječečim, / je v srcih prižgal«, kakor poje Goethe v Faustu.¹²

Napačno je, če kdo misli, da je Kristusovo vstajenje le apologetičen dokaz za resničnost Jezusovega nauka. To je marveč prav takó in še bolj vrhunec božjega razodetja in temeljno dejanje odrešenja, s tem pa hkrati osnova krščanskega upanja, ki po besedah sv. Pavla, nekdanjega zakletega sovražnika kristjanov, ne osramoti (Rimlj 5, 5), ne prevara.

Kristusovo vstajenje je središčen dogodek celotne odrešitjske zgodovine, dogodek, ki povzema v sebi vse krščanstvo.¹³ Kristusovo vstajenje šele odkriva pravi obraz Boga, ki je v resnici živi Bog takó globoko, da obuja od mrtvih. To je tudi temelj vsega poslanstva Cerkve in vsega njenega upanja.¹⁴ V Izraelcih je živel upanje na dokončno razodetje Boga ob koncu časov in hkrati upanje na vstajenje od mrtvih, ki bo hkratno s tem razodetjem. Jezus pa je naznanil, da se to razodetje v njem že izpolnjuje in da se je božje kraljestvo z njegovim nastopom že približalo. Odločiti se za Jezusa pomeni: že se odločiti za svoje večno odrešenje in za dokončno božje kraljevanje. Odločiti se zoper Jezusa pa pomeni odločiti se zoper božjo ponudbo odrešenja in za pogubo samega sebe. To je bila Jezusova nezaslišana trditev o samem sebi. Takšno neznansko drzno Jezusovo prisvajanje povsem nadčloveškega položaja, je, po videzu sodeč, z njegovo smrtjo na križu, doživelo odločen preklíc in popoln polom. Ko je Jezus visel pribit na križu in so ga zapustili celo apostoli, od teh pa ga je eden celo izdal — ali se ni tedaj nujno zdelo, da so se Jezusove nezaslišane trditve o sebi izkazale za pravo bogokletje? Saj je bil Jezus obsojen na smrt zaradi tega, ker si je pripisoval božjo vse-mogočnost in odločilnost, kakršna absolutno more pripadati samo Bogu. Če bi Jezus ne bil vstal od mrtvih, bi se bil v resnici tudi v očeh svojih najbližjih učencev izkazal za največjega bogokletneža. Naj je bil Jezus za svoje sodobnike v svojih nastopih in delih

¹² J. W. Goethe-B. Vodusek, Faust. Prvi del, str. 35.

¹³ Prim. Cl. Geffré, *Où en est la théologie de la resurrection?*, v: *Lumière et Vie* n. 107 (1972) 17—30.

¹⁴ Geffré, n. d. 22.

še tako očarljiv in presenetljiv — če bi se bilo njegovo življenje in delo res končalo na križu, bi se bili prav kmalu tudi najbolj navdušeni učenci odvrnili od njega; drugače sploh ne bi bili mogli ostati zvesti Bogu. Takó moramo reči: Edinole tisto izkustvo, ki so ga imeli apostoli po Jezusovi smrti o Jezusovem vstajenju od mrtvih, omogoča apostolom priznati zakonitost dejstva, da si je Jezus pripisoval nekaj tako drznega, da temu le od daleč podobnega nikdar ne najdemo pri nobenem ustanovitelju religij. — Na podlagi vstajenja je postalo vse Jezusovo življenje pred veliko nočjo pojasnjeno kot tisto poslednje razodetje Boga, katerega so skozi stoletja pričakovali Izraelci. Jezusovo življenje se je izkazalo za dokončno razodetje Boga in je postalo obenem izhodišče za vero in hkrati upanje v Kristusa kot Gospoda vesoljne zgodovine.¹⁵ Vendar pa se bo to razodetje Boga v svoji notranji vsebini razkrilo šele z drugim Kristusovim prihodom kot dovršitvijo zgodovine, tisto dovršitvijo, ki je bila s Kristusovim vstajenjem že anticipirana. Znani evangeličanski teolog W. Pannenberg, ki posebno izrazito utemeljuje celotno teologijo na Kristusovo vstajenje, pravi: »Šele ob koncu zgodovine se bo Bog odkril v svojem božanstvu, to se pravi kot tisti, ki vse ustvarja, ki ima moč nad vsemi stvarmi. Ker pa je v Jezusovem vstajenju vsebovan konec vsega, zato je o Jezusu mogoče reči, da je dokončnost v Jezusu že navzoča in se torej Bog sam in njegovo veličanstvo že neprekosljivo odkriva. Ker je konec [in obenem dovršitev] sveta v Jezusovem vstajenju že navzoč, zato se Bog sam razodeva v Jezusu.«¹⁶

S Kristusovim vstajenjem so se poslednji časi že realno začeli (prim. 2 Vat. C 48, 3). Eshatološka resničnost odrešenja-zveličanja je že prišla k nam in vsak človek, ki se odloči za Jezusa, že pripada novemu stvarstvu. S tem je dan trden in dinamično dejaven temelj krščanskega upanja na dovršeno božje kraljestvo, upanja na neizrekljivo osrečujoče občestvo pravičnosti, ljubezni in miru.¹⁷

Kristusovo vstajenje je zadnja in dokončna overitev dejstva, da je v Kristusu namesto besed, ki jih je Bog govoril po svojih poslancih, to je po očakih in prerokih, stopila na zemljo in v zgodovino osebnostna božja Beseda sama. Zdaj je postalo jasno, da Kristus ni le govoril o Bogu kakor nihče drug pred njim in ne za njim, marveč, da je Kristus govorjenje Boga samega ljudem: ta človek, ki je živel od Betlehema do Kalvarije, je ves božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas. S Kristusovo smrtjo na križu, končano z vstajenjem, je Bog izrekel človeštvu in vsemu stvarstvu svojo dokončno in nepreklicno besedo odrešenja in ljubezni. Učlovečena božja Beseda nikdar ne bo odložila svoje povečane človeške narave in bo za vedno ostala realno znamenje, da se je Bog zavzel za človeka in za vse stvarstvo. H. Schlier poudarja: »Nismo se mi najprej odločili za Boga, temveč Bog se je v Kristusu nepreklicno odločil za nas; le da čaka, da vsakdo izmed nas svobodno odgovori na ljubeči božji nagovor.«¹⁸ V tem pa

¹⁵ Prim. Geffré, n. d. 23 sl.

¹⁶ W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie*, Paris 1971, nav. Geffré, v op. 13 n. d. 23 sl.

¹⁷ Prim. Geffré, n. d. 26.

¹⁸ H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Freiburg (Herder) 1971, 297—320. Schlier govori o »entschiedene Entscheidung«, o že odločeni odločitvi Boga za človeka; ta odločitev šele omogoča našo nepreklicno odločitev za Boga. To Schlier obrača tudi zoper nekatere misli, ki se danes pojavljajo pri tistih, ki pretirano naglašajo človeško odločanje, pri tem pa pozabljajo na naprejšnjo božjo odrešensko odločitev.

se hkrati razodeva najvišja človekova poklicanost, dvignjenost vsakega človeka »k dostojanstvu brez primere« (CS 22, 1.2) in obenem veličastnost cilja, na katerega meri naše upanje.

2. Cilj upanja

Kaj pa je tisti dokončni cilj našega eshatološkega upanja, ki daje pravo vrednost vsem našim delnim ciljem in upanjem in s svojo močjo že zdaj posega v naše celotno življenje ter mu daje neustavljivo notranjo dinamiko?

Slovenski pesnik je zapisal prešerne verze: »Jaz sem ponosen na to, da razpadem v prah, monoksid in H_2O «. ¹⁹ (Morda niti daleč ni pomislil do kraja, kjer gre do dna zares). Apostolska vera, v katero je povzet tudi cilj krščanskega upanja, govori čisto drugače kakor naš pesnik. V apostolski veri izpovedujemo: »Verujem v vstajenje mesa in večno življenje«. Koncil pa to razlaga: »Seme večnosti, ki ga človek nosi v sebi in ki ga ni mogoče skriti zgolj na tvar, se zoper smrt upira. Vsi naporji tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobe: biološko podaljšanje trajanja življenja ne more utešiti tistega hrepenenja po še nadaljnjem življenju, ki ga ni mogoče odstraniti iz človekovega srca. — Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje odrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo združen v večnem občestvu neminljivega življenja« (CS 18).

Vstajenje in v polnosti prenovljeni svet, ki je cilj našega upanja, je v svojem jedru prešinjeno stvarstva z nezastirto deležnostjo pri notranjem življenju in blaženosti Boga samega. Zato pa je v sedanjem zemeljskem življenju o tem mogoče pravzaprav le jecljati, nakazati le »sled sence zarje onstranske gloriije« in le od daleč nekoliko osvetliti s podobami, ki so vzete iz našega izkustvenega sveta. Sv. Pavel nam to pove, ko v naslonitvi na pre-roka Izaija pravi: »Oko ni videlo in uho ni slišalo in v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog obljubil njim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9). In samo ob luči božje milosti, z očmi srca, ki ga Bog sam razsvetli (Ef 1, 18), je mogoče slutiti in nekako tudi vedeti, »kakšno je upanje, v katero nas je (Bog) poklical, kakšno bogastvo veličastne njegove dediščine pri svetih in kako neizmerna je velikost njegove moči do nas vernikov, kakšno je delo silne njegove moči, ki ga je storil v Kristusu, ko ga je obudil od mrtvih in ga posadil na svojo desnico v nebesih« (Ef 1, 18—21).

Izmed mnogoterih podob za svet našega vstajenja, ki nam je s Kristusovim vstajenjem že zagotovljen, če le iskreno hočemo, nastopajo v sv. pismu vedno znova neke temeljne podobe. Tisti dokončni vstajenjski svet je orisan predvsem s podobo mesta (**polis**), dalje s podobo praznične

gostije in končno vsakokrat — v zvezi z mestom in z gostijo — s podobo **ženitnine**. Nedopovedljivo bogato in veličastno mesto je hkrati nevesta, Jag-njetova zaročnica; in praznična gostija dobiva svoj sijaj od tega, da je to ženitovanjska gostija (Mt 22, 1—14).

Tu je najprej podoba **mesta**. Razprostira se ta podoba skozi vso staro in novo zavezo. Apostol Janez je to podobo v zadnji knjigi sv. pisma razvil v vsem sijaju apokaliptičnega jezika. »In videl sem sveto mesto, novi Jeruzalem, priti z neba od Boga, pripravljeno kakor nevesta, ozaljšana za svojega ženina« (Raz 21, 2). To je mesto iz zlata in dragih kamnov, mesto dovršene somernosti, mesto, katerega svetloba in tempelj je Bog sam (21, 9—22, 5). Antični človek je doživljal mesto kot zmago nad barbarskim pristanjem in kot kulturno obliko svojega bivanja, kot odstranitev nevarnosti in negotovosti, ki so ogrožale naravnega človeka; mesto je zagotavljalo varnost v zaporedju zjamčene urejenosti in je bilo odrešenijska podoba človekovega bivanja. Mesto je zmaga nad samoto in zavaruje človeka tam, kjer edino more biti zavarovan: v občestvu z ljudmi. Mesto torej uteleša **najprej** predoživetje občestva in varnega ter obenem sproščenega življenja v občestvu. Neokrnjeno in nenačeto bistvo mesta, ki ga tukaj na zemlji nikdar ne najdemo in iščemo zato prihodnjega mesta (Hebr 13, 14), ki nam pa vendarle v vseh mestih tega sveta prihaja v zavest kakor boleče, žgoče hrepenenje — to nenačeto bistvo mesta nam bo nekoč dano kot spolnjeno in dovršeno v najvišji, vse naše predstave presegajoči meri. In tedaj se bo dovršilo tudi tisto globoko občutje, ki je povezano z biti »doma«; tisto občutje, da smo »doma«, ki človeka obide, ko se zave kot zavarovanega in ljubljene v kraju in pri ljudeh, ki so njegova resnična »domovina«. Kdo bi mogel tajiti, da ta podoba mesta, ki ob njenem liku razne okoliščine več tehtajo kakor vse, kar je mogoče izreči — kdo bi mogel tajiti, da pomeni ta podoba brez primere več kakor pa golo upanje na blaženost neumrljive duše?²⁰

Poleg podobe o božjem mestu pa stoji podoba o **ženitnini** in o večni ženitovanjski **gostiji**. Spet sta obe podobi prastarega izvora in se skupaj s podobo mesta ponavljata skozi vse sv. pismo. Sprejemanje hrane postane v praznični gostiji iz zgolj biološkega dogajanja živo uveljavljanje medsebojnega občestva ljudi. Človek izkuša dragocenost reči v polnosti šele v občestvu s tistimi, ki se skupaj z njim veselijo. Tu čuti prazničnost bivanja sploh, bivanja, ki se tako mnogokrat srečuje z njim kot z nečim sovražnim — v uri občestvene gostije pa to bivanje stoji pred njim tako rekoč z odprtimi rokami, s kretnjo razsipne darežljivosti, prešernega, prekipevaločega veselja. Ta radodarnost bivanja, ki je bogato in se podarja, spada neločljivo k doživljanju gostije. Novo poglobitev ter novo živost sijaja in topline pa najde podoba gostije ob podobi ženitnine. Tudi gostija in ženitnina imata v sedanji zemeljski stvarnosti neko dvosmiselnost in razklanost v sebi. A tudi ta razklanost nas more naučiti, da upamo — upamo na čisto bistvo tega, kar se tukaj razkriva, na resnično praznično gostijo brez senc in na resnično svatbo, ki bo čisto veselje.

To so le podobe, ki pa imajo vendarle pristno prosojnost v smeri k tistemu neizrekljivo veličastnemu cilju krščanskega upanja, ki nas bo osrečil v vseh razsežnostih našega bivanja in bitja.

III. Napačno pojmovanje upanja

Potrebno je, da omenimo vsaj nekatere napake v pojmovanju upanja, kakršnega ima pred očmi razodetje in zato tudi teologija. Predvsem sta to individualizem in fatalizem.

1. Individualistično umevanje upanja

Napačno je najprej, če kdo misli, da je na tisto absolutno prihodnost, ki nam jo zagotavlja božja obljuba, mogoče upati samo zase, ne pa tudi za druge. Nasprotno je res, čeprav je to malo poznano in vse premalo upoštevano. Vsakdo more imeti upanje tudi za svoje brate, tudi za tiste, ki zdaj morda sploh ne verujejo in se bodo šele ob smrti odprli za Boga in s tem za »absolutno prihodnost« človeštva, kakršno je omogočilo Kristusovo vstajenje. V nekem smislu more in mora kristjan upati za svoje brate celo bolj kakor pa za samega sebe. Reči smemo: Za posameznika ni čisto gotovo, kako se bo njegovo življenje izteklo; lahko tudi nesrečno. Za celoto človeštva pa bo zgodovina gotovo uspela. To nam z vso zanesljivostjo jamči Kristusova vstajenjska zmaga nad smrtjo. S to zmago je Bog človeštvu in svetu kot celoti izrekel besedo odrešenja, ki je ne bo nikdar preklical. Za posameznika je več ali manj skozi vse življenje še odprto vprašanje, ali bo dosegel cilj, ki ga je Bog namenil sicer vsakemu človeku, a ne brez upoštevanja njegovega sodelovanja z milostjo. Glede samega sebe se kristjan na tem svetu pač ne more nikdar povsem odpovedati sleherni prvini strahu, vsebovanega v njegovem upanju, čeprav moramo reči, da takšen strah ne sme nikoli imeti v kristjanu prvega in prevladujočega mesta. Sv. Janez pravi: »Popolna ljubezen strah prežene« (1 Jan 4, 18). Brez dvoma na to kristjani premalo mislimo. Vendar pa: Kdo neki more o sebi z vso gotovostjo trditi, da ima popolno ljubezen? Glede bližnjega je v tem pogledu nekoliko drugače. Zadaž za bratom, katerega srečuje, bo pravi, zares iz vere živeči kristjan vedno videl Sina človekovega, ki je za tega brata umrl ter vstal od mrtvih in pred Očetom zanj prosi (1 Jan 2, 1). Iz tega se hrani kristjanovo upanje glede svojega bližnjega in glede vsega človeštva. Nič več mu ne pride na misel, da bi le samo za sebe upal.

Pravo krščansko upanje mora torej biti ne le individualno, ampak tudi skupnostno, občestveno; še več, biti mora nekako celo kozmično, vesoljstveno, usmerjeno na dovršitev odrešenja ob drugim Kristusovem prihodu, ko bo vse stvarstvo preoblikovano v novo nebo in novo zemljo, kjer prebiva pravičnost in torej tisto, po čemer vzdihuje vse stvarstvo (2 Pet 3, 13; Rimlj 8, 22). V tem upanju mora biti nekako preseženo nasprotje med tostranstvom in onstranstvom. Po mnenju neredkih cerkvenih očetov tudi blaženi v nebesih še upajo; upajo namreč na dokončno odrešenje svojih bratov, ki so še na poti k cilju. Na to knjiga Razodetje precejkrat nami-

guje. Obljubljena so nova nebesa in nova zemlja. Nova nebesa bodo nastala tedaj, ko bo zemlja prešla v nebesa, to se pravi v področje, ki je po sebi lastno samo Bogu. In to bo tedaj tudi nova zemlja, na kateri bodo nadvse osrečujočo božjo voljo spolnjevali »kakor v nebesih tako na zemlji«. Iz tega tudi vidimo, da pravilno pojmovano krščansko upanje ne beži stran od zgodovine, marveč vzdolž zgodovine nasproti koncu, ki je dovršitev.²¹

2. Fatalistično popačenje upanja

Veliko popačenje pravega upanja je dalje, če kdo misli, da upanje kristjane poziva, naj držimo roke pasivno navzkriž in le nedelavno čakamo, kdaj se bo spolnilo to, na kar naše upanje meri. Pravo upanje se obenem resno in dejavno trudi za prihodnost, ki nam je obljubljena. J. B. Metz pravi glede našega eshatološkega upanja: »Krščanska eshatologija ni eshatologija pasivnega pričakovanja, za katero se svet in njegov čas zdita kakor neke vrste čakalnica, v kateri bi ljudje sedeli brezbrizno in zdolgočaseno okoli, dokler se ne odpro vrata v božjo govorilnico.«²² Saj vendar Kristus govori o talentih, s katerimi je treba vneto kupčevati, da prinesejo obresti. In tu so poleg tkim. pasivnih kreposti, kakršne so ponižnost, vdanost v božjo voljo in potrpežljivost, potrebne tudi tkim. aktivne kreposti, npr. delavnost, modrost in pogum. Prav danes nam je zelo potreben tudi resničen pogum, ki nas napravi sposobne premagati zlasti strah pred ljudmi, pred njihovim posmehom, prežirom in še marsičem drugim (prim. 2 Tim 1, 6 ss.). Škoda, da tako radi govorimo o »tveganju« in mnogokrat »tvegamo« tam, kjer bi ne smeli in kjer večkrat niti ni kaj posebno težko, zmanjka nam pa preprostega, vztrajnega poguma tam, kjer gre neprimerno bolj zares.

Krščansko upanje tudi ni »zavarovanje življenja v tem pomenu, da bi se ne bilo treba nič boriti z notranjimi in zunanji sovražniki in ovirami, češ: Bog je obljubil, da nas bo rešil, ker je Kristus vstal od mrtvih in nad vsem zmaga. Ljudje sicer tega največkrat ne izražajo izrečno, a vključno neredko tako mislijo. Pod pretvezo, da zaupa v Boga, se marsikdo večkrat vdaja neodločnosti in nedelavnosti. Pravi, da računa na božjo pomoč, a ne vzame več v roke orientacije, usmerjanja svojega življenja v luči vere, ki je vedno tudi upanje. Domišlja si včasih, da živi v predanosti Bogu, a dejansko podlega psihološki brezbriznosti. In ne pomisli na to, da Bog računa s človekovo svobodno voljo in z njegovim naporom. Glede marsičesa ni božja volja, temveč samo božje dopuščanje in bi bilo drugače, če bi človek uporabil možnosti, ki mu jih Bog daje na voljo. Sv. Ambrož je zapisal: »Božje dobrote se ne dajejo spečim, temveč čuječim.«²³ Čim bolj živimo od nezaslužnega daru božje ljubezni, tem bolj hoče Kristus od nas našega sodelovanja, da mu posvetimo svoj razum in svojo voljo pri iskanju sredstev, ki morejo uveljaviti razvitje tistega hrepenenja po popolni sreči, ki je v nas in v naših bratih. Po krščanskem gledanju je zgodovini sicer neovrgljivo zagotovljena poslednja uspelost; vendar pa je zgodovina odprta za naše svobodno sodelovanje z božjo svobodo, tako da bo končni rezultat

²¹ Prim. H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Freiburg i. Br. (Herder) 126 sl.; R. Laurentin, *Nouvelles dimensions de l'espérance*, Paris (Cerf) 1972, 53 ss.

²² J. B. Metz, *Theologie der Welt*, Mainz-München 1969, 86.

²³ Sv. Ambrož, *Ev. Luc. 4, 49*; PL 15, 1626; navaja Pij XII., *okr. Mystici corporis*, št. 88.

zgodovine uresničen tem veličastneje, čim bolj vneto bomo z božjimi darovi sodelovali.

3. Evolucionistično-horizontalistično pojmovanje upanja

Pojavlja se tudi misel, kakor da se bo poslednje naše upanje spolnilo preprosto z evolucijo, pojmovano optimistično, češ da se ta evolucija stalno poganja v smeri k vedno popolnejšemu in da bo človek tako postajal vedno boljši in vedno sposobnejši za odstranjevanje zla, ne da bi se bilo treba opirati za to na božjo pomoč, na božjo transcendenco; vse se bo odigralo na horizontalni črti človeških prizadevanj. Nekateri se za takšno naziranje sklicujejo na Teilharda de Chardina. Vendar ne po pravici. Teilhard de Chardin je sicer v nekaterih spisih — pač nehoti — dal povod za to; ni pa kaj takega nikjer izrečno učil. Še več, ponekod celo povsem jasno poudarja, da človek s svojo dejavnostjo iz svojih lastnih sredstev in moči ne more doseči poslednjega cilja, na katerega meri človekovo dejavno upanje kot na dovršitev tega, kar človek s svojo dejavnostjo že tukaj na zemlji nekako resnično pripravlja. Človeška zgodovina je odrešenjska zgodovina dialoškega značaja, zgodovina, v katero sta zapleteni dve svobodi: božja in človeška. In zadnjo besedo bo imela pri uresničenju absolutne prihodnosti božja svoboda. Kakih »novih, evolutivnih katekizmov«, kakršni bi se danes radi tu in tam uveljavili, si Teilhard sam ni nikoli zamišljal. »Ker cilj, h kateremu se giblje zemlja, leži onstran sleherne posamezne stvari, kakor tudi celote vseh stvari, ker delovanje sveta ne obstaja v tem, da bi samo iz sebe proizvedlo kakršnokoli najvišjo stvarnost, marveč v tem, da se dovrši po zedinjenju s preeksistentno Bitjo, zato se v tem kaže, da za človeka, če naj doseže plameneče središče vesoljstva, ne zadostuje to, da živi vedno bolj zase, in tudi ne zadostuje, če svoje življenje zastavlja za kak zemeljski cilj, naj bo še tako velik. Svet te bo, o Gospod, končno dosegel le po nekakšnem prevratu, preobratu.«²⁴ Podobnih mest iz del Teilharda de Chardina bi mogli navesti celo vrsto.

Evolucionistično-horizontalistično pojmovanje upanja bi mogli označiti kot časni mesijanizem. Kakor da bi tisto, kar nam je obljubljeno na temelju Kristusove pashe, mogli uresničiti mi sami s svojimi močmi, opiraje se pri tem na neki naravni razvoj, kateremu naj pripomoremo k udejstvovanju s svojo dejavnostjo, ne da bi bilo treba računati na Boga in na dokončni božji poseg ob koncu časov. Tak svetni mesijanizem je stalna skušnjava pri določeni vrsti ljudi, medtem ko so drugi bolj dostopni za skušnjava fatalizma. A oboje je zgrešeno. Tisti, ki podlegajo skušnjavi horizontalizma in časnega mesijanizma, bi radi zavzeli svet in s tem poveljevali Boga ter hoteli doseči, da bi Bog nad svetom vladal nekako tako, kakor mogočen svetni monarh vlada nad svojo državo. Taki ljudje so preveč zagledani v golo učinkovitost v časnih in socialnih realizacijah. Popolnost krščanskega življenja radi sodijo po tem, kar je kdo vidno uresničil. To je časni mesijanizem, ki more biti ekonomski, socialni, umetniški, politični, intelektualni. Seveda so vse te dejavnosti pomembne in nujno po-

trebne; saj nam je Bog zato dal sposobnosti, da jih uporabljamo; in božja volja je, da pomagamo s temi sposobnostmi drugim, tudi s sodelovanjem za prenovo družbenih struktur, potrebnih za razvoj človeštva. Toda kristjan ne sme biti v te stvari tako zagledan, da bi mu šlo v bistvu le za zunanji uspeh in bi se zgražal ter pohujševal nad Bogom, če morajo kristjani kdaj iti po poti Kalvarije kot posamezniki ali kot celota. Včasih tiči časni mešijanizem tudi v želji, da bi Cerkev npr. sprejemala vsakovrstne prvine novih filozofij ali tudi skrajnih in nepreverjenih teologij in tako postala bolj »učinkovita«, pri tem pa naj bi se nič ne vpraševala, ali je vse to še skladno z razodeto božjo besedo, nad katero Cerkev ne sme gospodovati, temveč ji služiti. — V bistveno isto napako bi zašli, če bi mislili, da je odrešitelska moč Cerkve odvisna od zagrizenega vztrajanja pri starih oblikah, in se ne bi zanesli na Boga, kadar nas po »znamenjih časa« jasno pokliče, naj se ne oziramo nazaj v »Egipt«, temveč naj kljub vsem vabam, ki bi nas hotele spet potegniti k nekdanjim egiptovskim loncem, pogumno in odločno usmerjamo korake nasproti absolutni prihodnosti, v trdnem prepričanju, »da tema ni temna za Boga in zato tudi ne za tistega, ki še v smrti pričakuje Boga, nič drugega kakor Boga,«²⁵ v njem pa tudi vse tisto, kar je Bog Jezusa Kristusa čudovito ustvaril, a še čudoviteje prenovil.

Povzetek

Upanje kot temeljno človeško dejanje — tako naj povzamemo ob koncu — ni isto kakor cenena tolažba ob misli na boljšo prihodnost. Tudi ni isto kakor goli psihološki optimizem, ki si dopoveduje: »Bo že bolje«, ne da bi mogel navesti kak trden razlog za to pričakovanje. Krščansko upanje se opira na božje dejanje, ki je neizbrisno zapisano v zgodovino, a obenem presega zgodovino in je obljuba tej zgodovini. »Jezusa Nazarečana, ki ste... ga vi po rokah krivičnikov na križ pribili in umorili, je Bog oprostil bolečin smrti in ga obudil« (Apd 2, 22.23). Tako je naša »vera tudi upanje v Boga« (1 Pet 1, 21), upanje, »ki ne osramoti« (Rimlj 5, 5). Kardinal J. Daniélou je v kratkem stavku označil izvirnost krščanskega upanja: »Upanje ni optimizem. Upanje je marveč obup, premagan z vero v vstalega Kristusa. In je potrpežljivo čakanje na popolno uresničenje božjega načrta.«

Vendar pa ne gre tu za nedejavno čakanje. Tukaj veljajo besede J. Metza o eshatologiji, od katere krščansko upanje ne more odmisлити: »Krščanska eshatologija ni eshatologija pasivnega pričakovanja, kateremu se svet in njegov čas zdita kakor neke vrste čakalnica, ki bi v njej ljudje sedeli okoli brezbrizno in zdolgočaseno, dokler se ne odpro vrata v božjo govorilnico.«²⁶ Gre marveč za vneto sodelovanje pri uresničevanju načrtov božje ljubezni glede vsega človeštva in celotnega vesoljstva. Upanje kot določujoča in moč podeljujoča prvina človeškega življenja vnaša prihodnost že v sedanost in že živi iz te sedanosti. V tem pogledu ima prav E. Bloch, ko zatrjuje: Upanje »ne prenaša pasjega življenja, ki se čuti pasivno vrženo v bivanje, v neprosojnost takšnega bivanja, o katerem moramo priznati, da je povsem

²⁵ G. Ebeling, v: Rein, Glaubensbekenntnis, Stuttgart—Berlin², 1968, 71.

²⁶ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München² 1969, 68.

bedno.«²⁷ Upanje ne pomeni preproste sprave s sedanjim dejanskim položajem, temveč je naravnost spopad s tem položajem, nasprotovanje sedanjemu položaju, ki ga mnogokrat tako boleče izkušamo. To zadnje velja za upanje sploh. Isto velja tudi za krščansko upanje. Le da je pri krščanskem upanju nekaj posebnega, izvirnega, edinstvenega. Krščansko upanje ima temelj ne v naših človeških zamislih in storitvah, s katerimi bi mi kristjani tekmovali z drugimi ljudmi. To upanje temelji marveč v božji obljubi za nas in za te »druge« ljudi. V obljubi, kakršna nam je dana v vstalem, križanem in poveljanem Kristusu; v obljubi, ki je v poveljanem Jezusu iz Nazareta že nepreklicno dejanje in nevarljivo jamstvo, da se ne oprijemljemo izmišljenih bajk (2 Pet 1, 16; prim. 2 Tim 1, 12). Kajti »nemogoče je, da bi Bog varal... V njem imamo svoje duše sidro, ki je varno in trdno ter sega v notranjščino za zagrinjalom, kamor je šel za nas predhodnik Jezus« (Hebr 6, 18.19). Naš »trud ni prazen v Gospodu« (1 Kor 15, 58). »Naša sedanja lahka stiska nam pripravlja nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17).

Povzetek

TEOLOGIJA UPANJA

A. Strle

I. Današnji časovni položaj kot povod za aktualnost teologije upanja. — Človeštvo bolj jasno spoznava zunanje in notranje meje svojega napredovanja. Tehnika in napredek pozitivnih znanosti vsebujeta dvosmiselnost. Ni dovolj izboljšati le zunanje strukture.

II. Temelj in cilj krščanskega upanja. — 1. Temelj je Kristusovo vstajenje, ki nam odkriva ne le to, da je v Kristusu Bog sam stopil v človeško zgodovino; vstali Kristus je namreč »oživljajoči duh« (1 Kor 15, 45) za človeštvo in obenem prva celica poveljanega stvarstva, »novih nebes in nove zemlje« (2 Pet 3, 16; Raz 21, 1). — 2. Cilj upanja sv. pismo prikazuje v podobi »prihodnjega mesta« (pólis), novega Jeruzalema, obenem pa to povezuje s podobama ženitnine in gostije.

III. Napačno pojmovanje upanja. — Med nami sta razširjeni zlasti dve napaki: 1. Individualizem, ki misli, da sme upati le zase; 2. Fatalizem, ki meni, da upanje odvezuje od vnete dejavnosti za »novega človeka« in novo, bolj človeško družbo; 3. Včasih tudi evolucionistično-horizontalistično pojmovanje upanja.

Sestavek je bil uporabljen za predavanje na teološkem tečaju za izobražence v novembru 1974.

Zusammenfassung

THEOLOGIE DER HOFFNUNG

A. Strle

I. Die heutige Situation als Anlass für die Aktualität der Theologie der Hoffnung. — Man kommt heute immer mehr zu der Erkenntnis der Grenzen des äusseren und inneren Fortschritts im Bereich der Technik und der positiven Wissenschaften, die sich mehr und mehr als zweideutig erweisen; es ist nicht genug die äussere Strukturen zu verbessern.

II. Die Grundlage und Ziel der christlichen Hoffnung. — 1. Die Grundlage ist die Auferstehung Christi. Sie verbürgt uns, dass Gott in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, um das Heil dieser Geschichte und der ganzen Schöpfung zu bringen. — 2. Das Ziel der christl. Hoffnung ist in der Bibel unter den glänzenden Bildern der ewigen Gottesstadt, der eschatologischen Hochzeit und des Hochzeitsmahls vorgestellt.

II. Falsche Auffassungen von der christlichen Hoffnung. — Bei uns sind wohl besonders zwei Fehler verbreitet: 1. Individualismus, welcher meint, nur für sich selbst hoffen zu dürfen; 2. fatalistische Auffassung der christlichen Hoffnung, die all zu wenig daran denkt, das wir im Evangelium immer wieder zur eiffrigen Mitarbeit mit Gnadengaben Gottes aufgerufen sind — für die Erneuerung des Menschen in Christus, für die Entstehung wirklich menschlicherer Menschheit, endgültig in dem »neuen Jerusalem«; 3. evolutionistisch-horizontalistische Hoffnung.

Der Aufsatz diente als Vorlesung auf dem theologischen Kurse für die Intelligenz im November 1974.

Stanko Janežič

VERA IN MLADOST

Mladost je nekaj lepega. Vsaka, najbolj pa tista, ki jo je obsijal blagoslov vere.

»Et introibo ad altare Dei: ad Deum, qui laetificat juventutem meam. — In pristopil bom k božjemu oltarju, k Bogu, ki razveseljuje mojo mladost.« Tako smo pred nedavno liturgično reformo molili v začetku maše 42. psalm.

Bog razveseljuje človeško življenje od prvega otroštva do pozne starosti, prav posebno pa še skozi vso mladost, ko se človek komaj odpira polnosti življenja.

S tem pa ni rečeno, da žalost ne more prodreti do človeškega srca. Tudi v mladih letih se človek srečuje s preizkušnjami, z bridkostmi, s trpljenjem, z razočaranji, celo z obupom. Saj je posebno mladost čas boja, čas iskanj, čas usodnih odločitev, čas porazov in zmag, čas joka in smeha. Žalost in veselje se nenehoma prepletata. Vendar je na splošno mladost obsijana s soncem. Oblaki, ki tu in tam zakrijejo nebo, prinašajo le pestrost in po svoje pripomorejo, da jasnina za njimi zablešči še v večjem sijaju. Da je še lepša. Jasnina, ki je podoba mladosti in ki more biti tudi podoba Boga.

Podoba Boga

Vsak človek je naravnán na Boga, mlad človek pa še posebej. Drugače v detinskih in otroških letih, drugače v letih mladostniškega dozorevanja.

Od staršev, sovrstnikov in celotnega okolja je odvisno, ali se ta naravna usmerjenost potem krepi in razvija ali pa zaradi neugodnih okoliščin peša in kdaj morda celo okrne.

Podoba Boga, ki jo človek uvidi v svoji mladosti, ga navadno spremlja vse življenje.

Zato je tako pomembno, kakšno je prvo otrokovo srečanje z Bogom, kako mu do prvih verskih izkustev pomagajo starši, če so verni, kako pozneje katehet in župnijska skupnost ali mladinsko občestvo, v katerega je med doraščanjem vključen.

Prvo podobo Boga je sicer možno izbrisati ali podreti, toda zelo težko, skoraj nemogoče je potem v srce ali pred duhovne oči postaviti drugo, ki bi bila trdna in trajna.

Imel sem srečo, ki jo lahko imenujem milost, da sta mi domače družinsko in župnijsko občestvo vtisnila v dušo podobo Boga, kot jo predstavlja evangelij in se je utrdila v skoro dvatisočletni zavesti Cerkve. Nekatere poteze so prišle bolj do veljave, ko sem sam ali skupno s prijatelji skušal to podobo čimbolj povezati z življenjem. Ob knjigah in ustnih izpovedih mnogih je podoba postala vse bolj bogata, dobivala je nove razsežnosti in vedno novi sijaj. Vem, ni še popolna. Zato sem odprt za vsakršno izkustvo in razodetje. Vendar — podoba je v meni bistveno ista, kot je bila v začetku, in bo ostala.

To je predvsem podoba dobrega Boga, Stvarnika vsega, kar obstaja, usmiljenega Očeta vseh ljudi, in podoba Kristusa, križanega in vstalega Odrešenika sveta, učlovečene božje Ljubezni. To je tudi podoba Svetega Duha, ki razsvetljuje vsakega človeka in je Ogenj ljubezni.

Ta podoba me spremlja na vseh potih, pomirja viharje in prižiga sonce na obnebje mojega življenja.

Ta podoba me je pripeljala v duhovništvo in me povezuje z vsemi ljudmi, posebej še z vsemi mladimi. Rad bi jim pomagal odkrivati pravo podobo daljnega, skrivnostnega in vendar tako bliskega Boga. Rad bi, da bi v njem najdevali smisel svojega življenja. Rad bi, da bi ob njem našli svojo pot in tudi moč, da bi hodili po njej. Rad bi, da bi v njem dosegli svoje veselje in svojo srečo.

Čas pred zadnjo vojno

Pred drugo svetovno vojno je bil pri nas čas za mladino, posebno dijaško in študentsko, zelo razgiban. Neka zagnanost se nas je lotevala. Čutili smo se poklicane za velike stvari. Radi bi mnogokaj spremenili. Radi bi uresničili človečanstvo in slovenstvo na kar najvišji ravni.

Med nami se je razrasla cela vrsta raznih organizacij, prosvetnih, kulturnih, socialnih, športnih, tudi verskih. Nekatere so bile zelo delavne in uspešne. Včasih se nam je zdelo, da smo dosegli kar ideal organizirane dejavnosti.

Vendar se je ta dejavnost na splošno razraščala bolj v širino in le redkeje tudi v globino. Preveč je bila zunanja in glasna, premalo pa usmerjena v tišino in notranje bogastvo.

Vse preveč smo bili tudi potisnjeni na nekakšne nasprotno bregove. Preveč smo se delili v katoliške in nekatoliške, čeprav je bilo mejo med resnično vernostjo enih in drugih težko potegniti. Pravih ateistov je najbrž bilo zelo malo. Svetovnonazorska razdeljenost je sicer vodila v tekmovalno

gorečnost, vendar je spočenjala nezdravo polemičnost in zamejevala razglede. Nehote smo postali majhni in ozki, da, večkrat tudi nestrpni, posebno pri nekaterih skupinah na eni in drugi strani. Prevelika načelnost je zasenčevala to, kar je bistveno: ljubezen. Zgubljali smo smisel za celoto, za skupnost in za nujno vsenarodno in vsečloveško sodelovanje.

Dogodki med drugo svetovno vojno na Slovenskem so bili tudi posledica teh predvojnih razmer. Mnogo mladih je zaradi tega zašlo v versko krizo in le stežka so se eni brez škode, z novimi izkušnjami izkopali iz nje, druge pa je vrgla ob tla in so veri za vselej dali slovo.

Pokoncilska vernost mladih

Po vojni so spremenjene zunanje razmere pri nas vplivale tudi na vernost mladih. Zato je bilo vedno manj nekakšne podedovane in šolske vernosti. Mnogi mladi so se morali za svojo vero trdo boriti. In le-ti so ji potem lahko tudi v težkih preizkušnjah ostali zvesti.

Sicer pa so spremembe v svetu sploh, posebno naraščanje sekularizacije, industrializacije in tehničnega napredka, vsepovsod razgibale nekdanja statična gledanja na vero, posebno še med mladino.

V sami Cerkvi je 2. vatikanski koncil sprožil gibanje k posodobljenju, prečiščenju in ponotranjenju vere. Ta poglobitveni proces pa je doslej našo mladino, žal, zajel le deloma.

Tako danes kljub omenjenim spremembam osveščeno vernih, pokoncilsko prebujenih mladih ljudi pri nas ni prav mnogo, čeprav njihovo število polagoma raste. Na drugi strani pa lahko rečemo, da izrazito nevernih tudi ni tako dosti. Večina ostaja še vedno na stopnji neke splošne, dokaj tradicionalne, dobirmansko poučene vernosti. Vendar se zaradi raznih vplivov, predvsem pa nepoučenosti, večja tudi število verskih indiferentistov, ki jih življenje potiska na tirnice naravnane mimo Boga.

Če bi vernost mladine vsaj delno presojali po obisku verouka, je zanimiv podatek, da je bilo v mariborski škofiji v letu 1973/74 za verouk prijavljenih približno 80 % šoloobveznih katoliških otrok, obiskovalo pa ga je dobrih 71 %. Seveda je po posameznih krajih stanje različno, povsod pa je bil v nižjih razredih obisk večji kot v višjih. Pošolski mladinski verouk pa je obiskovala približno ena četrtina vseh rednih veroučencev v zadnjih štirih razredih osemletke, v vsej škofiji skupno nekaj nad 6700 fantov in deklet.¹

Delno bi vernost mladine lahko ocenjevali po obisku nedeljske maše. Posebno po mestih otroci v mnogo manjšem številu zahajajo k nedeljski maši kakor k tedenski uri verouka. Pošolska mladina pa je seveda pri maši številnejša kakor pri mladinskih veroučnih srečanjih, ki so na zelo različni stopnji, ponekod pa jih niti ni.

Pri ugotavljanju vernosti med mladino je važno predvsem, koliko mladih vero ponese v življenje, posebno še v zrelejših letih. Glede tega pa je sodba zelo težka in večkrat varljiva.

¹ Pastoralni pogovori 1975, Priloga sporočil šk. ordinariata v Mariboru, št. 7, 83–86.

Slovenska študentska občestva, ki se zbirajo na verske pogovore, so lansko šolsko leto (1974/75) zaobsegla po podatkih Medškofijskega odbora za študente 930 redno včlanjenih študentov in mladih izobražencev, predvsem v Ljubljani in Mariboru. Ob množici študirajoče mladine to ni mnogo, vendar budi upanje. Prav v teh skupinah najbolj prihaja do veljave duh prebujenega pokoncilskega krščanstva, ki mu gre predvsem za človeško iskrenost in življenje po veri.

Religioznost slovenskih gimnazijcev

V aprilu in maju 1968 je Center za preučevanje religije in cerkve na Visoki šoli za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani izvedel anketo o religiji med slovenskimi srednješolci. Anketa je bila anonimna in zelo obsežna, obsegala je 85 vprašanj z že vnaprej oblikovanimi odgovori. Nanjo je odgovarjalo 1158 dijakov, med njimi največ gimnazijcev-četrtošolcev (643).

Nekaj dosežkov te ankete prikazuje in razčlenjuje v reviji Problemi znani marksistični raziskovalec religije Marko Kerševan v razpravi z naslovom »Slovenski gimnazijci in tradicionalna religioznost«.²

Med slovenskimi gimnazijci-četrtošolci je bilo leta 1968, kot je razvidno iz ankete, 50 do 60 % nereligioznih, 1/4 religioznih in 1/5 neopredeljenih. Izrazito odklonilnih stališč do religije pa je bilo prav malo: le 12 %, in le 2 % menita, da je religija škodljiva.³

Naj zaradi primerjave tu navedem še podatek ankete o družbenopolitičnih vrednotah mladih, ki jo je izvedel inštitut za sociologijo in filozofijo pri univerzi v Ljubljani aprila in maja 1968 ter se delno dotika tudi odnosa mladine do religije. Po tej anketi veruje v Boga povprečno 39 % slovenske mladine (od 16 do 24 let), in sicer v takile porazdelitvi: vajenci 43,3 %, dijaki srednjih strokovnih šol 30,5 %, gimnazijci 26,5 %, študentje 28 %, delavci 48,5 %, uslužbenci 36,5 %, kmečka mladina 73,3 % in brezposelni 59,3 %.⁴

Pri anketi o religiji med slovenskimi srednješolci se je za cerkveno konformne vernike opredelilo 8,1 % gimnazijcev-četrtošolcev, za nekonformistične vernike 16,0 %, za neodločene 12,6 %, za ravnodušne 4,5 %, za nereligiozne 45,0 % in za nasprotnike religije 12,1 %. (Odgovora na to 12. vprašanje — odnos do religije — ni dal le 1,7 %).⁵

Glede molitve je 27 % gimnazijcev odgovorilo, da vsaj včasih molijo, 23 % jih moli ob izjemnih trenutkih, nikoli 49 % (brez odgovora 1 %).⁶

Od vseh anketirancev je bilo 79 % krščenih, 50 % birmanih, 38 % gre vsaj kdaj k maši, verouk v osemletki je obiskovalo tudi po birmi 26 %, vsaj po en verski list jih bere 18 %, cerkvene obrede obiskuje vsaj v skladu

² Marko Kerševan, Slovenski gimnazijci in tradicionalna religioznost, Problemi št. 73—74, 83—112.

³ Marko Kerševan, n. d., 111.

⁴ Spomenka Hribar, Vrednote mladih, Problemi, št. 73—74, 134. — Prim. tudi Marjan Tavčar, Mladi in religija, Teorija in praksa 1968, št. 6—7, 1009—1019.

⁵ Marko Kerševan, n. d., 98.

⁶ R. t., 101.

s cerkveno normo 18 %, z duhovnikom se vsaj kdaj osebno pogovarja 14 %, katoliški svetovni nazor sprejema 13 % in verouka se še udeležuje 7 %.⁷

Tako »je s Cerkvijo tesneje povezanih kakih 10 do 15 % dijakov (gimnazijcev-četrtišolcev). Vendar ta povezanost ne pomeni tudi že nekritičnega sprejemanja cerkvenih nauk...

Dekleta so nekoliko bolj religiozna od fantov... Vpliv različne družinske sredine in socialno-kulturnega okolja hitro odtehta nagnjenost deklet k religioznosti. Na splošno lahko ugotavljamo, da je iz družin z višjo izobrazbo več nereligioznih; ravno tako iz Ljubljane in Maribora ter industrijskih centrov — krajev z nad 10.000 prebivalci. Najbolj očitna in neposredna pa je zveza med religioznostjo v družini in religioznostjo dijakov: iz kompaktno trdno verujočih družin praktično ni nevernih dijakov, kvečjemu »neopredeljeni«; ravno tako iz nereligioznih družin praktično ni religioznih — pač pa se iz versko mešanih družin in družin s pretežno mlačnimi verniki v vedno večji meri rekrutirajo nereligiozni dijaki...

Religiozni anketiranci vidijo v svoji veri predvsem oporo in navodilo za moralno življenje. Priintenzivneje religioznih se to veže tudi z občutkom »notranje potrebe po veri«...

Ateisti navajajo kot razlog zavračanja religije njeno protislovnost in razumsko nesprejemljivost ali pa to, da jim je enostavno tuja, da ne čutijo nobene potrebe po njej.⁸

To so nekateri podatki in ugotovitve ankete med slovenskimi gimnazijci, ki lahko verne in neverne, mlajše in starejše, navajajo k razmišljanju in spraševanju vesti.

Delitev jugoslovanske mladine na razne skupine

Ivan Cvitković v svoji knjigi »Društvo, religija, mladi«⁹ ki je nekak mladinski priročnik za preučevanje marksističnega gledanja na religijo, razdeli mladino z vidika njenega odnosa do vere na pet skupin.

Prvo sestavljajo »mladi, ki so praktični verniki, ki obiskujejo in izvršujejo verske obrede, hodijo k verouku in se posvetujejo z duhovnikom. Ti berejo versko literaturo in dejavno obiskujejo cerkev.«

»K drugi skupini spadajo tisti, ki pridejo le od časa do časa k obredom in verouku, nimajo pa trdnije vezi z duhovnikom in cerkvenim življenjem.« To so pasivni »potrošniki« verskih obredov in katehizacije. Pri njih najpogostejše prihaja do razpora med verskimi moralnimi načeli in njihovim vsakdanjim življenjem.

V tretji skupini so mladi, ki prav redko, le ob velikih praznikih obiščejo cerkev in se udeležijo verskih obredov, vendar se štejejo med vernike. Verske literature ne bero in so versko neizobraženi. To je morda najštevilnejša skupina mladih, ki so še pod kakim vplivom vere.

»V četrti skupini so mladi, ki so na prehodu med verskim življenjem in ateizmom. Vere prav tako ne poznajo, kot ne poznajo marksizma.«

⁷ R. t., 103.

⁸ R. t., 111—112.

⁹ Ivan Cvitković, *Društvo, religija, mladi*, Sarajevo 1974. Izdavač: Centar za marksističko obrazovanje i izdavačku djelatnost konfederacija Saveza omladine Bosne i Hercegovine.

»Peto skupino sestavlja nemajhno število tistih, ki so spoznali in osvojili marksistični pogled na svet in življenje.«

Tako piše Cvitković v omenjeni knjigi.¹⁰

Delitev seveda drži. Težko ali kar nemogoče pa je statistično dognati, koliko mladih v Jugoslaviji pripada k eni ali drugi skupini, med katerimi tudi ni ostro začrtanih meja.

Isti avtor gleda na vernost mladih kot na ideologijo, kot na prehodno modo, kot na dejavno obredno vernost, kot na staro navado, posebno v kmečkih krajih, in kot na protest mladih ali izraz njihovega družbenega položaja. Seveda se te oblike vernosti pri posameznikih bolj ali manj izrazito prepletajo in tudi menjujejo.¹¹

Križa institucionalne vernosti, ki je izraz današnje dobe in je vidna posebno na Zahodu, se je po svoje dotaknila tudi mladina v Jugoslaviji. Tako je mnogo mladih, ki iščejo Boga mimo priznanih institucij in prihajajo do neke svojevrstne osebne vernosti.¹²

Nekateri pa so zaradi mladostnih pretresov, razočaranj, mrzle odklonitve okolja, osamljenosti in mnogih drugih vzrokov tudi pri nas začeli iskati nadomestilo za vero in njene vrednote v mamilih, alkoholu, seksu in drugih načinih uživanja, ki vodijo v sanjaštvo in razkroj.

Vzroki vere in nevere pri mladini

Čemu pravzaprav mladina veruje ali ne veruje v Boga? Kateri so bistveni vzroki vere in nevere pri mladih?

Mnogo gotovo pomeni vera ali nevera staršev, sorodnikov, prijateljev in celotnega okolja, v katerem mladi živijo, ter vzgoja, ki so je deležni. Ko pa mladi začnejo samostojneje razmišljati, iščejo trdnejše razlage za svojo vero in nevero.

Nekateri sovjetski psihologi (npr. Ugrinovič) naglašajo, da privlačuje vera mladino zaradi lepote, umetniške popolnosti cerkvá in obredov, zaradi skrivnostnosti, vzvišenosti, miru, veselja, harmonije, ki jih zbujajo.

Mladi, ki so jih vprašali, zakaj jih Cerkev privlačuje, pa so odgovorili drugače. Kar 33,04 % jih je izjavilo, kot navaja Ivan Cvitković v imenovani knjigi, da jim Cerkev daje odgovor na vprašanje o smislu življenja. 16,95 % je odgovorilo, da jim Cerkev prinaša upanje, 14,33 % pa, da jih privlačuje njeno oznanilo ljubezni. Drugi so omenjali pravičnost, iskanje rešitve iz življenjskih težav, milost, modrost.¹³

In kateri so bistveni vzroki nevere?

Po mnenju duhovnikov — katehetov, ki jih navaja Ivan Cvitković, so predvsem moralnega značaja. Danes mnogi mladi ne pripadajo Cerkvi v prvi vrsti zaradi napak duhovnikov in vernikov. Mlade motijo primeri inkvizicije, Galileja, Aleksandra VI., zločini druge svetovne vojne, grobost in netaktnost duhovnikov v odnosu z ljudmi ipd. Drugi razlog, da mladi zapuščajo Cerkev, pa je po njihovem vse tisto, kar mlade najbolj privlači, pa jim Cerkev zabranjuje, kot je erotika ipd. Eden izmed razlogov je tudi razumska nejasnost

¹⁰ Ivan Cvitković, n. d., 90—91.

¹¹ R. t., 86—87.

¹² Prim. r. t., 87—88.

¹³ R. t., 93—94.

verskih skrivnosti, ki jih mladi v svojem hotenju, da bi vse razumeli, le s težavo sprejmejo.¹⁴

K vsemu temu lahko s svoje strani dodamo, da mnoge mlade povede za seboj veri neprijazno okolje, pa tudi skrb za napredovanje v službi. Mnogokrat neveri botruje nepoučenost. Res pa je tudi, da je vera zahtevna in da iskrena zvestoba veri zahteva močno voljo in mnogo odpovedi.

Na drugi strani pa prav vera prinaša mnogo veselja, optimizma in življenjske energije in je prav zato za mlade privlačna.

Sicer pa je človek vedno, tudi v mladosti, svoboden in se pač svobodno, čeprav pod določenimi vplivi, odloča za vero ali nevero v svojem življenju. In če se odloči za vero, je še zmeraj izpostavljen, da ga življenje zanese na drugi breg. Kakor je res tudi nasprotno: če je neveren, ni prav nič rečeno, da ne bo še kdaj veren. Koliko je jasno opredeljena vera ali nevera pri posameznem človeku sploh mogoča. Življenje je nekaj skrivnostnega in zapletenega. Naše poti navadno niso ravne, temveč se vijejo, prehajajo na nepredvidene steze in stezice, se dvigajo v strmine ali spuščajo v prepade, pa se zopet povračajo na široke, uglajene ceste, ki vodijo naravnost do cilja. Ne hodimo namreč sami, temveč z nami potujejo mnogi ljudje. Predvsem pa je v nas vedno navzoč tudi Bog, ki s toplo ljubeznijo usmerja naše življenjske stopinje, posebno še v času mladosti.

Privlačnost Kristusa

Kako bo z vero mladih v prihodnosti? Pri nas in v svetu? Posebno še v bolj ali manj krščanskih deželah?

Ne vemo in ne moremo napovedovati. Toda zdi se, da postaja Kristus za mlade vse bolj privlačna osebnost. Kristus — velik prerok in revolucionar, resnični osvoboditelj človeštva. Mnogi se zanj navdušujejo, pa čeprav ga ne poznajo dobro in si ga predstavljajo pač po svoje. Med mladino po svetu nastajajo vedno nova gibanja, ki si postavljajo Kristusa za svoj vzor in vodnika, kot so npr. Jezusovi revolucionarji v ZDA.¹⁵

Toda ta Kristus, če naj mladim res prinese odrešenje, mora biti evangelijski.

Ali ga bomo tisti, ki smo se z njim srečali, znali pristno in dovolj živo predstaviti sedanjim in bodočim mladim generacijam?

»Krščanski humanizem in eksistencializem je za mlade ljudi, študente in izobražence kot nauk absolutno premalo,« je pod naslovom »Kako si mladi predstavljajo oznanilo o Kristusu« pred leti naglasil Janez Marolt. »Moramo predstaviti ne le nauk, pač pa osebo — Kristusa, Alfo in Omega vsega stvarstva... Kristusa prikazati ljudem kot vrednoto, ki osmišlja naš jutri, učlovečuje človeka, inkarnira resnico, pot in življenje, vrši antropološko rehabilitacijo človeka in se kot 'prvorojenec vsega stvarstva' (Kol 1, 15) imenuje naš brat... Mladi ljudje nočejo le predavateljev o Kristusu, razodetju, izobraževalcev, potrebujejo apostolov, ki verujejo v svojo misijo, poslanstvo.«¹⁶

¹⁴ R. t., 94.

¹⁵ Prim. Marjan Peršak, Jezusovi revolucionarji v ZDA, Seminarska naloga, Ljubljanska teološka fakulteta, Maribor 1974.

¹⁶ Janez Marolt, Kako si mladi predstavljamo oznanilo o Kristusu, Bogoslovni vestnik 1970, zv. 1—2, 79—80.

Evangeljski Kristus je tista luč, h kateri se mora ozirati celotno krščanstvo, tako na Zahodu kot na Vzhodu, če hoče biti odrešensko. Pisec članka o Cerkvi v Sovjetski zvezi, kjer je mladini posebno težko najti pot do vere, ugotavlja: »Tako je za pravoslavje pot današnje prenovle ista, kot je pot večne prenovle Cerkve: to je nenehno vračanje k evangeljskemu Jezusu. Sodobnemu pravoslavju je še bolj kot zahodnemu svetu potrebna 'Jezusova revolucija'. Novi človek lahko brez težave sprejme evangeljskega Jezusa, ki je resnično zgodovinski in živ in je skoraj konkretno ter fizično viden v resničnosti svojega vsakdanjega življenja in svoje narodne pripadnosti, medtem ko mu je težko sprejeti lik Odrešenika Vsevladarja, ki je nekako abstrakten in plava visoko nad človekom, lik Kristusa z ikon, ki je že nekoliko stiliziran in raztelesen.«¹⁷

Evangeljski Kristus spodbuja mlade k duhovni revoluciji.

»Blagor ubogim v duhu... Blagor krotkim... Blagor žalostnim... Blagor lačnim in žejnim pravice... Blagor usmiljenim... Blagor miroljubnim« (Mt 5, 3—9). — »Ljubite svoje sovražnike, dobro delajte tem, ki vas črtijo, blagoslovajte tiste, ki vas kolnejo, molite za tiste, ki vas obrekujejo (Lk 6, 27—28).

To so stvari, ki posebno v času potrošništva, uživanja, mrzkosti in hladnih ali vročih vojn dvigajo mlade v upor proti obstoječim razmeram, jim prižigajo luč na obnebe bivanja in jih priganjajo k uresničevanju plemenitega bratstva med vsemi ljudmi dobre volje.

Kristus zanje ni mrtev, temveč živi in prek njih razširja svoje kraljestvo ljubezni.

Kristus, ki je bil križan, pa je vstal in živi in deluje. Mnogi mladi mu dajejo na razpolago vse svoje talente, vse svoje mlade moči in vso svojo dobro voljo.

Posebno še tisti, ki se množično zbirajo v Taizéju in tam ali drugod po svetu odpirajo in skušajo živeti koncil mladih, oprti na vodilno misel v času priprave na koncil: »Vstali Kristus prihaja prižgat praznično luč v globinah človeškega srca. Pripravlja nam pomlad Cerkve: Cerkev brez gospodovalne oblasti, ki bo pripravljena deliti vse z vsemi, ki bo vredno žarišče vidne edinosti za vse človeštvo. Kristus nam bo dal dovolj iznajdljivosti in poguma, da bomo našli pot k spravi. Pripravil nas bo, da bomo dali življenje za to, da človek ne bo več žrtev človeka.«¹⁸

V »Pismu božjem ljudstvu« pa mladi Taizéjci ob otvoritvi koncila mladih sprašujejo Cerkev: »Cerkev, kaj praviš o svoji prihodnosti? Boš postala 'ljudstvo blagrov', ki se zanaša le na Kristusa, ljudstvo, ki je ubogo, kontemplativno, ki ustvarja mir, prinaša veselje in osvobajajoči praznik človeštvu ter je pripravljeno na preganjanje zaradi pravice? Če pripadamo temu ljudstvu, vemo, da ne moremo ničesar zahtevati od drugih, ne da bi bili sami pripravljene tvegati prav vse. Česa se naj bojimo? Mar nam ne pravi Kristus: 'Prišel sem, da ogenj vržem na zemljo, in kako želim, da bi se že vnel'.«¹⁹

¹⁷ Etudes 1973, Maj; Znamenje 1974, št. 3, 280.

¹⁸ V edinosti 1975, 4. str. ovitka.

¹⁹ R. t., 17.

Izrazi take miselnosti in zaupanja v Kristusa med mladino niso tako redki. Zato lahko rečemo, da je Kristus znamenje in poročstvo vere za mlade rodove prihodnosti.

Kristus, ki se ne stara, temveč je vedno mlad.

Kristus, ki gleda na vse ljudi kot na svoje brate, kot na otroke svojega nebeškega Očeta.

V Kristusu ostajamo vsi mladi. Zorimo, doraščamo, vse bolj dosegamo polnost bivanja, obenem pa vemo, da nam Kristus ohranja mladost, saj smo v njem rojeni za večnost, ki ne mine in ne pozna staranja.

V Svetem Duhu

Danes se je v krščanskem svetu, posebno med mladimi, tudi zelo razmahnilo tako imenovano binkoštno gibanje, ki naglaša odprtost Svetemu Duhu in njegovemu delovanju.

Zajelo je v dokajšnji meri tudi katoliško mladino, saj je imela množica katoliških binkoštnikov za binkošti 1975 v samem Rimu svoj tretji mednarodni kongres (10.000 udeležencev), na katerem sta jim govorila tudi belgijski kardinal Suenens in kardinal Willebrands, predsednik Tajništva za edinost kristjanov. Na binkoštni ponedeljek, 19. maja, so imeli zborovalci pod predsedstvom kardinala Suenensa (somaševalo je tudi 12 škofov in več stotin duhovnikov) v baziliki sv. Petra svojevrstno mladinsko mašo, nato pa so se srečali s papežem Pavlom VI., ki jim je navdušeno govoril o potrebi duhovne prenovе in o vlogi Svetega Duha pri tej prenovi.²⁰

Kristus je obljubil Svetega Duha, ko se je poslavljal od apostolov: »Ako me ljubite, ohranite moje zapovedi. In jaz bom prosil Očeta in vam bo dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice« (Jan 14, 15–17). »Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 13).

Temu Svetemu Duhu, ki deluje v vseh časih, med vsemi narodi in verami, se odpirajo mnogi mladi, ki so se srečali s Kristusom.

Sveti Duh jih razsvetljuje in jim daje moč.

Sveti Duh budi v njih dar preroštva in usmerja njihovo revolucionarnost, da se ne izniči v obsojanju in rušenju, temveč se krepi za grajenje.

Temu Svetemu Duhu naj bi se odprli tudi mladi na Slovenskem.

Tisti, ki že čvrsto hodijo po stezah verovanja, pa tudi tisti, ki se še ozirajo na križpotjih, kam naj usmerijo svoje življenjske stopinje.

Slovenska Cerkev se mora na vseh ravneh iztrgati iz svoje čestokrat toge in mračne zagrajenosti in pustiti sončnim žarkom Svetega Duha, ki je Duh Resnice, predvsem pa Duh Ljubezni, da jo vsega presvetli.

Le taka sproščena Cerkev bo mogla nositi pristne poteze evangeljskega Kristusa, ki ni prišel, da bi prelomil nalomljen trs in ugasnil tleči ogenj (prim. Mt 12, 20), temveč, da bi človeštvo odrešil in mu razodel božje usmiljenje in ljubezen, ter bi vse popeljal v resnično »svobodo poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21).

In le taka Cerkev bo mogla danes in v prihodnosti pritegovati tudi mladino in jo voditi v polnost življenja.

Slovenska Cerkev bo morala dosti bolj, kot je bila doslej, postati občestvo ljubezni. Vsak, ki bo vključen vanjo, bi moral to izkustveno občutiti, pa naj gre za manjše ali za večje skupnosti.

Le tako bo lahko slovenska krajevna Cerkev tudi pred mladino pričala, da je Bog Ljubezen: občestvo Očeta in Sina in Svetega Duha, in da smo v to božje občestvo poklicani vsi, ki nosimo ime človek.

Le v deležnosti tega božjega ljubezenskega življenja moremo vsi ljudje, starejši in mlajši, najti polnost sreče.

Le v ljubezenski povezanosti s troedinim Bogom, obenem pa tudi z vsem človeštvom in celotnim stvarstvom, moremo kljub sedanjemu telesnemu staranju za večno ohraniti svojo mladost.

Povzetek

VERA IN MLADOST

Stanko Janežič

Mladost je nekaj lepega, posebno če jo presvetljuje vera.

Podoba Boga, ki jo človek uvidi v svoji mladosti, ga navadno spremlja vse življenje.

Na Slovenskem je bila verna mladina pred drugo svetovno vojno zelo razgibana, premalo pa je poudarjala prvenstvo ljubezni in potrebo vsečloveškega sodelovanja.

Povojne razmere so vplivale tudi na vernost mladih v Sloveniji in Jugoslaviji. Mladina je postala do vere bolj kritična in tehta razloge za vero in nevero. Nasprotnikov religije ni mnogo, več je versko indiferentnih. Vendar je Kristus za mlade privlačna osebnost in raste tudi število tistih, ki so odprti pokonciskemu vetju Svetega Duha.

Slovenska Cerkev naj bolj kot doslej postane občestvo ljubezni. Le tako bo mogla pritegovati tudi mladino in jo voditi v polnost življenja.

Zusammenfassung

GLAUBE UND JUGEND

Stanko Janežič

Etwas schönes ist die Jugendzeit, besonders wenn sie vom Glauben her durchleuchtet ist.

Das in der Jugend entworfene Gottsbild bleibt dem Menschen gewöhnlich für das ganze Leben im Herzen.

In Slowenien war die gläubige Jugend vor dem Kriege sehr aktiv; mangelhaft aber war sie, was das Primat der Liebe und die Notwendigkeit der allmenschlichen Zusammenarbeit betrifft.

Die Zustände nach dem Kriege haben auch auf die Gläubigkeit der Jugend in Slowenien und Jugoslawien einen Einfluss ausgeübt. Sie ist dem Glauben gegenüber mehr kritisch und wägt die Gründe für den Glauben und gegen ihn ab. Trotzdem hat die Persönlichkeit des Herren für die Jungen eine anziehende Kraft und die Zahl derer, die für das nachkonziliäre Wehen des Heiligen Geistes offen werden, wird immer grösser.

Die Kirche in Slovenien sollte mehr als bisher ein Liebesgemeinschaft werden. Nur auf diese Weise wird sie auch die Jugend anziehen können und sie die volle Liebe einführen.

VEROVANJSKO RELIGIOZNA ZRELOST ČLOVEKA

Uvod

Prav bo, da si najprej nekoliko ogledamo pojme in se šele potem lotimo téme. Morda bo sicer kdo dejal, da to ni potrebno, ker nam je kot verim ljudem dobro znano, kaj se npr. pravi verovati in kaj biti religiozen, ker nam je končno tudi splošno znano, kaj se pravi biti zrel. Čemu bi torej po nepotrebnem izgubljali čas? Vendar, kakor bomo videli, stvari le ni so tako preproste.

Ne nameravam obširneje načenjati vprašanja, koliko imajo prav tisti teologi, ki poudarjajo razliko med vero in religijo, med vernostjo in religioznostjo in zato napovedujejo »nereligiozno krščanstvo«, ki naj bi prej ali slej edino imelo še svoje mesto v današnjem sekulariziranem svetu. D. Bonhoeffer misli pri tem na opustitev zavesti o Bogu »na mejah«¹ človeškega bivanja: »Ne bi želel govoriti o Bogu na mejah, temveč v središču, ne v slabostih, ampak v moči, ne v zvezi s smrtjo ali krivdo, temveč sredi človeškega življenja in vsega, kar je zanj dobro.«¹ Sv. pismo je po mnenju Bonhoefferja sploh nasprotno religioznosti, ne pa veri: »Religioznost človeka usmerja v njegovi stiski k božji moči v svetu, Bog je Deus ex machina. Sv. pismo pa usmerja človeka k božji nemoči in k božjemu trpljenju; samo trpeči Bog more pomagati... To je odvrnitev od vsega, kar pričakuje od Boga religiozen človek. Človek je poklican z Bogom prenašati trpljenje ob brezbožnem svetu. Mora torej resnično v brezbožnem svetu živeti in ne sme poskušati kakor koli njegovo brezbožnost religiozno pokriti, poveljati, posvetno mora živeti in takó biti deležen božjega trpljenja. Tudi sme »posvetno«² živeti, to se pravi biti prost napačnih religioznih vezi in zaprek... Ne religiozno dejanje, temveč delež pri božjem trpljenju v svetu brez Boga dela človeka za kristjana.«² Kakšno je to življenje iz vere, ki nima nič skupnega z religioznostjo, je najbrž Bonhoeffer najdoločneje izrazil takole: »Bog nam daje vedeti, da moramo živeti kot takšni, ki z življenjem opravimo brez Boga... Bog, ki nam pusti živeti v svetu brez postavke Bog, je Bog, ki pred njim stalno stojimo. Pred Bogom in z Bogom živimo brez Boga.«³

Kakor vidimo, gre v tem primeru za povsem horizontalno krščanstvo, ki sicer vključuje vero v Boga in Kristusa, a hkrati izrečno ne računa z verskimi danostmi takó, da bi se človek zavedal svoje odvisnosti od Boga in bi stal pred Bogom kot »ubogi«, kot »berač«, kot nedorasel »otrok«. O pobožnosti v običajnem pomenu ni govora. Zato je to gledanje blizu nazoru D. Sölle z njenim »ateističnim verovanjem v Boga«, z nazori, ki »teologijo spreminjajo v antropologijo«, kakor to velja za teologe božje smrti ali mrtvega Boga nasploh. Z infantilnimi predstavami o Bogu so ti teologi zavrgli tudi marsikaj drugega.

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München (Kaiser) 1970, 307.

² Dietrich Bonhoeffer, n. d. 394–395.

³ Dietrich Bonhoeffer, n. d. 394.

Za nas je pomembno glede na temo poudariti, da je z verovanjem mišljeno predvsem sprejemanje vsebine razodetja, torej »svobodna izročitev človeka Bogu, ker izkazuje Bogu, ki se razodeva, 'popolno pokorščino razuma in volje' in svobodno pritrjuje njegovemu razodetju« (BR 5). Religija pa je širši pojem in »označuje splošno odnos človeka do svetega, ki je kot subjektivna religija češčenje, molitev in se kot objektivna religija uteleša v veroizpovedi, v besedi, v dejanjih (kretanje, ples, umivanje, maziljenja, blagoslovi, žrtev, daritveni obed) in v pravu.«⁴ Takó religija vključuje tudi to, kar naj bi označevala vera.

Seveda pa je res, da je danes náglas predvsem na eksistencialnem pojmovanju vere, na »fides qua«, kakor smo včasih rekli. Zato prisluhnimo nekaterim definicijam, da bomo to bolje razumeli.

H. Lübke pravi: »Religija je način, kako premagujemo prigradnost... kot praksa za premagovanje prigradnosti je življenjsko premagovanje tiste prigradnosti, ki je ni mogoče tako predelati, da bi dajala človekovemu delovanju smisel, kolikor torej sega resničnost dalje kakor naša individualna in kolektivna moč delovanja.«⁵

A. Toynbee izraža vsebino religije takole: »Religija je odgovor človeka — njegovega čutenja, mišljenja in delovanja — na način, kako doživlja svoje mesto v svetu, ki se je v njem zavedel sebe.«⁶

J. Nieuwenhuis pa govori še določneje: »Če pravilno gledamo, moramo reči, da resničnost, ki je dana vernemu človeku, ni nobena druga resničnost, kakor je resničnost ostalih ljudi. Niso nova dejstva, ki jih vera postavlja pred nas ali daje na svetlo, niso to dejstva, ki jih neverni ljudje ne bi mogli poznati ali zaznati. So obstoječa znana dejstva, toda vera odkrije na njih nov pomen, nov vidik, novo razsežnost. Drugače povedano, ne zgodi se nič novega v veri, vendar postane vse novo glede na to, kako vernik vidi resničnost.«⁷

Podobno misli S. Weil: »Vidimo iste barve, slišimo iste glasove, vendar ne na isti način.«⁸

Vera oziroma religija je splošno rečeno posebno obnebe človeškega življenja, posebno obnebe mišljenja, čustvovanje in delovanje verskega človeka, saj pomeni končno isto kakor osmisliti vse, s čimer se človek sreča, kar doživi in kar stori. Zato pravi P. Tillich: »Biti religiozen se pravi strastno zastavljati vprašanje po smislu naše eksistence.«⁹

Gotovo pa je krščanska vera nekaj posebnega. Gre namreč za osebni odnos med človekom in Bogom, odnos, ki ga omogoča Bog s svojo osebno in izredno pobudo in ki človek nanjo prav takó odgovarja osebno, z vso svojo bitnostjo; odnos, ki pomeni popolno zaupanje Bogu in ljubezen do njega po Kristusu, odrešeniku in začetniku ter poroku tega odnosa. Krščanska vera je živ stik s Kristusom in po njem z Bogom, ki je tolikšno bogastvo,

⁴ Karl Rahner — Herbert Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg (Herder) 1961, 312.

⁵ Hermann Lübke, *Vollendung der Säkularisierung — Ende der Religion?*, v: O. Schatz, *Was wird aus dem Menschen*, Graz (Styria) 1974, 154.

⁶ Arnold Toynbee, *Die Zukunft der Religion*, v: O. Schatz, *Hat die Religion Zukunft*, Graz (Styria) 1971, 20.

⁷ Jan Nieuwenhuis, *Gläubige Erziehung*, Düsseldorf (Patmos) 1974, 18.

⁸ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris (Fayard) 1966, 148.

⁹ Nav. Viktor E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Freiburg (Herder) 1973, 124.

tolikšna polnost ljubezni, da mu moramo po razodetju pripisovati trajnost osebnega življenja: Očeta, Sina in božjega Duha. Biti krščansko veren se pravi zavzeto si prizadevati za življenje v Kristusu, za tem, da bi bili novi ljudje, drugi Kristus. Biti pozoren in čakati (S. Weil), iskati in tvegati (P. Wust), nenehno se spreobračati (O. Clément), biti stalno na potu k Bogu, ki je vedno pred nami, biti odprt za Resnico, takšna naj bi bila drža vernega kristjana, ki ve, da je Bog skrivnost, da Bog človeka neskončno presega in ga zato ne more človek dokončno in popolno izraziti.

In kaj pomeni zrelost vernega človeka, kakšna je zrelost kristjana?

Vsekakor se za zrelost vernega človeka zahteva isto kakor za človekovo zrelost nasploh. Pojavita pa se v tem pogledu dve vprašanji. Prvo vprašanje, ali spada vernost k človekovi zrelosti tako, da je zrel človek nujno nekako veren, religiozen, oziroma ali vernost vsaj človekovi zrelosti ne nasprotuje. Drugo vprašanje pa se tiče bistva zrelosti vernika kot vernika, kristjana kot kristjana, kaj se namreč zahteva za to, da bi lahko imeli njegovo vero za vero zrelega človeka. O teh dveh vprašanjih bomo tudi spregovorili v tej razpravi, zato se sedaj lahko lotimo teme, ki smo jo v naslovu nakazali.

I

Človekova zrelost in religioznost

Splošno bi lahko rekli, da je človek zrel, kolikor je sposoben samostojnega življenja, mišljenja in delovanja in hkrati tudi biti za to odgovoren. To sposobnost pa ima človek, kolikor je dosegel harmonično poenotenje svojih prizadevanj in ima v sebi dovolj moči, dovolj duhovnega bogastva, da more vrednostno osmisliti življenje in obvladati težave, ki se z njimi srečuje, kolikor je zmožen socialne prilagoditve in izpolnjevanja naloge, ki si jih sam zastavlja ali mu jih postavlja družba. Zrel človek je tisti, ki je odprt in si prizadeva za razvoj svoje osebe na vse njene razsežnosti, bistvene razsežnosti, in to takó, da lahko za svoje ravnanje v celoti prevzame odgovornost.

Ali pa je človek po svoji naravi religiozno bitje?

Ameriški antropolog W. Howells pravi: »Človek razume, česar ne more videti, in veruje, česar ne more razumeti.«¹⁰ Ta trditev se ujema z ugotovitvijo filozofa B. Pascala, ki izjavlja, da je človek bitje, ki neskončno presega sebe. Sicer pa se tega dejstva zavedajo celo marksistični misleci, kakor so R. Garaudy, M. Machovec, M. Stankovič, M. Kerševan in drugi. Naj navedem samo misel Stankoviča: »Človek se torej z religijo ne odtuja, temveč dopolnjuje, postaja vsaj zase v svoji zavesti popolnejši.«¹¹

A. Toynbee pa gre še dalje in naravnost pove, da je religija »nujnost, ki je utemeljena v človeški naravi in da je zato ena od neuničljivih človeških govoric in dejavnosti v vseh okoliščinah človeškega življenja.«¹² Zato se vedno pojavljajo nadomestki za religijo, kakor hitro začne zanimanje zanjo ali senzibilnost v religioznem oziru pojemati. Isti avtor izjavlja: Vsekakor sledi

¹⁰ Nav. Živko Kustič, *Velike religije svijeta*, Zagreb (Krščanska sadašnjost) 1974, 5.

¹¹ Mladen Stankovič, *Covjek i religija*, v: *Praxis*, 7 (1970), 648.

¹² Arnold Toynbee, n. d. 22.

nazadovanju zgodovinskih religij pojav nadomestkov za religijo, ki se vedno izkažejo kot slabo zakrite predzgodovinske religije. To novo poganstvo je dobilo številne znane oblike, ki nikakor niso prijetne. Takó imamo kult seksa, norosti, krutosti, uničevalne strasti, ki predstavlja oživljanje temne strani češčenja nečloveške narave. Je kult kolektivne človeške moči... Imamo individualizem... Sodobni val novopoganstva priča za to, da ima človeška narava potrebo po neki religiji.«¹³

Psihiater V. E. Frankl ugotavlja, da je nevroza v današnjem času v mnogih primerih posledica »eksistencialne frustracije« ali dejstva, da je ostala neizpolnjena »zahteva po čim popolneje osmišljenem življenju.¹⁴ Iz tega eksperimentalno ugotovljenega dejstva pa izvaja znameniti psihiater našega časa tak-le sklep: »Psihoterapija mora torej potekati tostran razodete vere in vprašanje smisla mora iskati odgovor tostran ločitve teističnega od ateističnega svetovnega nazora. Če pa pojmuje pojav vernosti ne kot vero v Boga, temveč širše, kot vero v smisel, potem je popolnoma upravičeno, če se zanima za pojav vere in se z njim ukvarja. V tem primeru se pač ujema z A. Einsteinom, ki je nekoč dejal: »Človek, ki je na vprašanje o smislu življenja našel odgovor, je religiozen človek.«¹⁵ Potem pa pove še več: »Vsekakor lahko rečemo, da je logoterapija upravičena pečati se ne samo z 'voljo za smisel', kakor jo imenujemo v logoterapiji, temveč tudi z voljo za zadnji smisel, za nadsmisel, kakor jo navadno imenujemo, in religiozna vera je konec koncev vera v nadsmisel, zaupanje v nadsmisel.«¹⁶

Iz doslej povedanega že sledi, da imajo in morajo imeti tudi neverujoči kot zreli ljudje neko vero v pomenu religioznosti. Pri tem ne mislim samo na nadomestke, ki smo jih že omenjali in bi sicer tudi lahko nekoliko zadostovali človekovi religiozni naravnosti, temveč mislim na religiozno izkustvo, na duhovnost, ki ju moremo odkriti tudi pri neverujočih, pri ateistih. Tukaj mislim na tisto, kar sem nekoč zapisal v zvezi z ateistično duhovnostjo: »O duhovnosti torej smemo govoriti vedno, kadar človekovo notranje življenje teče v obnebu nečesa, kar presega bit posameznega človeka, kar presega njegovo individualnost, pa naj je to Bog, materija z božanskimi lastnostmi, idealni jaz, človeštvo, globlja enotnost vsega, kar je, ali kaj podobnega z drugačnim nazivom.«¹⁷ Tudi neverujoči človek doživlja presežnost svoje biti, lastni idealni jaz in vest ali kategorični imperativ; tudi neverujoči zavzema do teh danosti svoje stališče in skuša nasploh osmisлити svoje življenje. Zato bi smeli prav takó govoriti o nedoločeni, netematični veri, kakršno ima npr. znanstvenik, ki občuduje skrivnosti narave, o transcendentalnem teizmu, ki ga najdemo celo pri Sartru, o nedoločenem verskem izkustvu absolutnega, o nedoločeni, netematični molitvi, notranjem dialogu, kakor ga najdemo pri Machovcu.

Gotovo pa bi morali odgovoriti še na eno vprašanje, namreč: Kako je v tem oziru z razodeto vero, kako je s krščanstvom? Mnogi misleci našega časa so prepričani, tako tudi K. Jaspers, da razodeta vera nasprotuje

¹³ Arnold Toynbee, n. d. 42.

¹⁴ Viktor E. Frankl, n. d. 11.

¹⁵ Viktor E. Frankl, n. d. 116.

¹⁶ Viktor E. Frankl, n. d. 125.

¹⁷ Vekoslav Grmič, Ateistična duhovnost, v: Iskanje in tveganje I.-II., Ljubljana (Zadruga katoliških duhovnikov) 1975, 196.

človekovi svobodi, ki je zanj bistvena, da je v nasprotju s človekovim dostojanstvom.

To vprašanje obravnava K. Rahner v svojem delu »Hörer des Wortes«. Rahner najprej pokaže, kako je človek zaradi svoje duhovne biti transcendentno naravnani, odprti. Potem pa pravi takole: »Če namreč (človek) v istem trenutku in iz istega razloga, ko in zaradi česar stoji pred Bogom, takó stoji pred Bogom, ki se mu more razodeti, se dejansko vedno odigrava neko razodetje: namreč božji govor ali molk. Človek vedno in bistveno posluša govor ali molk Boga, ki je svoboden in sam v sebi bivaajoč; v nasprotnem primeru bi ne bil duh. Duh ne pomeni zahteve, da bi Bog moral govoriti. Toda če ne govori, dojema duh pač molk; sicer ne bi bil duh, ker ne bi stal pred živim Bogom kot takim.«¹⁸

Upravičeno pravi zato R. Bultmann: »O Bogu govoriti se pravi govoriti o človeku, o človeku govoriti pa se pravi govoriti o Bogu.«¹⁹ Teolog H. Fries pa izjavlja: »Človek ni kot vprašujoče, spoznavajoče, hoteče, ljubeče bitje naravnani le na to, kar je posamično in končno; ko se vprašuje, ko spoznava, hoče in ljubi, spoznava in priznava kot pogoj brezmejno: absolutno resnično, brezmejno ljubezen hkrati.«²⁰ To je tudi misel verskega filozofa M. Blondela.

Človek ni bitje samo ene razsežnosti — horizontalne, temveč je tudi bitje z vertikalno razsežnostjo, je tudi »homo religiosus«, ne samo »homo faber«. To dokazuje prav tako njegova zgodovina, saj je poleg orodja že od začetka poznal »daritveni oltar«.

II

Kršćanstvo je osebni odnos med človekom in Bogom

Že dejstvo, da je krščanska vera razodeta vera, dokazuje, da gre za osebni odnos med človekom in Bogom ali med Bogom in človekom.

Takó je bilo že za Izraelce značilno, da so Bogu pripisovali lastnosti, ki so pomenile osebni odnos med Bogom in človekom, ki so tudi omogočale božje razodetje. V Bogu so gledali osebno bitje, ki je ponovno govorilo posameznikom iz njihovega ljudstva, poseglo v njihovo zgodovino in se razodevalo kot takšno tudi v naravnih dogodkih. Bog je pričakoval od Izraelcev prav tako odgovor, osebni odgovor, zato je sklenil zavezo z njimi: »Tako povej Jakobovi hiši in oznani Izraelovim sinovom: „Sami ste videli, kaj sem storil Egipćanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas privedel k sebi. Če boste sedaj radi poslušali moj glas in spolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh narodov, kajti moja je vsa zemlja; in boste mi kraljestvo duhovnikov in svet narod. To so besede, ki jih povej Izraelovim sinovom!“ (2 Mojz 19, 3—6).

Preroki so primerjali zavezo med Bogom in izvoljenim ljudstvom zakonski zvezi med možem in ženo in tako poudarjali, da sta temelj zaveze ljubezen in zvestoba. Vera je v zvestobi, zaupanju in ljubezni.

¹⁸ Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, München (Kösel) 1963, 115.

¹⁹ Nav. H. Fries, *Abschied von Gott?*, Freiburg (Herder) 1971, 115.

²⁰ Heinrich Fries, n. d. 115.

Kljub poudarku na božji transcendenci, ki ga lahko povsod najdemo v SZ, je hkrati močno naglašena božja imanenca.

Z učlovečenjem Boga, božjega Sina, pa se pokaže Bog kot osebno bitje v posebni luči. Božji jaz se približa človeku v človeški podobi, v vsem enak človeku razen v grehu. Takó je človeku omogočen najtesnejši stik z Bogom. Vsakdo, ki je prišel v stik s Kristusom, je mogel priti v osebni stik s človekom in Bogom. Kristus pa je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10), da bi torej bili vsi pritegnjeni v osebni odnos z Bogom, kakršen je med Očetom in Sinom. Osebni Bog je namreč tako oseben, da se osebno življenje, ki je v osebnih odnosih, tudi uresničuje v Bogu samem. Kdor torej pride v osebni odnos s Kristusom v Sv. Duhu, ki je bil dan novozaveznemu božjemu ljudstvu in je dan tudi posameznim ljudem, prerojenim za novo življenje, je obenem deležen njegovega osebnega stika z Očetom in Sv. Duhom. R. Guardini pravi: »Tisti odnos med ‚jaz‘ in ‚ti‘ z Bogom, ki smo o njem prej govorili in ki daje človeški osebi njeno zadnje določilo, ni naravnan kratko in malo k Bogu, ampak je usmerjen k troosebnemu Bogu. Vključen je v odnose, ki jih ima Kristus s troedinim Bogom. Človeški odnos med ‚jaz‘ in ‚ti‘ pomeni tako souresničevanje Kristusovega odnosa do Boga.«²¹ Osebni Bog je torej zadnji temelj človekove osebne biti in osebnih odnosov med ljudmi.

Razumljivo je zato, da se ljubezen do Boga kaže v ljubezni do človeka, da je ljubezen do človeka dokaz ljubezni do Boga. Kar storimo bližnjemu, storimo Kristusu, pravi Kristus sam. Apostol Janez pa piše: »Vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ne pozna, zakaj Bog je ljubezen« (1 Jan 4, 7.8).

Teolog J. Ratzinger pravi o krščanski veri: »Če je vera v Boga v prvi vrsti opcija za primat logosa, vera v realnost stvariteljskega smisla, ki obstaja že pred svetom in nosi ta svet, potem je kot vera v osebnost tega smisla obenem vera v to, da ni pramisel, od katere izvira osmišljenost sveta, anonimna, nevtralna zavest, ampak je svoboda, stvariteljska ljubezen, oseba. Če potemtakem krščanska opcija za logos pomeni opcijo za osebnostni, stvariteljski smisel, potem je tudi opcija za primat posebnega nasproti splošnemu. Tisto, kar je najvišje, ni nekaj najbolj splošnega, ampak ravno tisto, kar je posebno; krščanska vera je predvsem tudi opcija za človeka kot bitje, ki je usmerjeno v neskončnost, bitje, ki ga ni mogoče skriti na nekaj drugega. In v tem je vera še enkrat opcija za primat svobode nasproti primatu nujne kozmično-naravne zakonitosti. Na ta način pride v vsej ostrini do veljave tisto, kar je v krščanski veri specifično nasproti drugim oblikam odločitev človeškega duha... Ob tem se da pokazati, da prva opcija — za primat logosa nasproti goli materiji — brez druge in tretje ni mogoče, ali točneje: Prva opcija bi, vzeta sama zase, pomenila goli idealizem; šele ob drugi in tretji opciji — za primat posebnega, za primat svobode — pride do razmejčitve med idealizmom in krščansko vero, ki je vsekakor nekaj drugega kakor goli idealizem... V svetu, ki končno ni matematika, ampak ljubezen, ravno minimum postane maksimum; tisto najmanjše, ki zna ljubiti, je največje; posebno je večje kakor pa splošno; ose-

ba je nekaj enkratnega, neponovljivega, hkrati nekaj dokončnega in najvišjega... Če je v resnici oseba več kakor pa individuuum, če je množstvo nekaj, za kar pravzaprav gre, in ni nekaj drugotnega, če obstaja primat posebnega nasproti splošnemu, potem ni enota tisto edino in poslednje, ampak ima množstvo svojo izvirnost in definitivnost.²²

Ne samo po človeku in v njem se zato srečava kristjan z osebnim Bogom, temveč tudi po drugih stvareh in v njih, čeprav ne enako. »Za kristjana se odigrava v svetu in ob njem osebno srečanje. Zanj namreč svet ni gola stvarnost, ampak stvarstvo, delo osebnega Boga, ki je v tem svojem delu popredmetil svojo voljo in je človeku sporočil, da se glede nanjo odloča. Takó pomenijo za kristjana odločitve v svetu povsem osebno srečanje in ne samo predmetno odločanje... Za kristjana je odločanje v svetu predvsem pokorščina ali nepokorščina do Stvarnika tega sveta.«²³ M. Buber pa pravi: »Boga ne najdemo, če ostanemo v svetu, Boga ne najdemo, če zapustimo svet. Kdor gre z vsem bitjem svojemu Ti nasproti in mu prinese ves svet s seboj, ga najde, čeprav ga ni mogoče iskati.«²⁴ Drugje potem izraža podobno misel takole: »Bog jemlje — tako smemo sedaj reči — svojo absolutnost s seboj v odnos, ki vanj stopa s človekom. Človeku, ki se obrne k njemu, se zato ni treba odvrniti od nobenega jaz — ti odnosa.«²⁵

Vse, kar je v zvezi z osebo, kar je zanjo značilno in jo določuje, je značilno tudi za resnično krščansko vernost. Predvsem bi bilo treba gotovo poudariti svobodo, izvirnost in posebnost, duhovno-telesno naravo, družbenost, zgodovinskost, dialogičnost, zasidranost v svetu in transcendentalnost.

Dekret o verski svobodi 2. vatikanskega cerkvenega zbora izjavlja: »Bog kliče ljudi, da mu služijo v duhu in resnici; zato jih to klicanje sicer obvezuje in v vesti, prisili jih pa ne. Bog upošteva namreč dostojanstvo človeške osebe, ki jo je on sam ustvaril in ki se mora ravnati po lastnem premisleku ter biti svobodna« (11). Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pa pravi: »V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost vsi, ki se dajo voditi božjemu Duhu in ki v poslušnosti nebeškemu Očetu v duhu in resnici molijo Boga Očeta, hodijo za Kristusom... Vsakdo pa mora v skladu s svojimi lastnimi darovi in nalogami brez obotavljanja hoditi naprej po poti žive vere, ki prebuja upanje in deluje po ljubezni« (41, 1).

Škofom naroča 2. vatikanski cerkveni zbor posebej: »Naj zato učijo, kako veliko vrednost ima po nauku Cerkve človeška oseba s svojo svobodo in s samim telesnim življenjem; kako veliko vrednost ima družina, njena edinost in trdnost, rojstvo in vzgoja otrok; kako veliko vrednost ima svetna družba s svojimi zakoni in poklici; kakšno vrednost imajo delo in počitek, umetnost in tehnične iznajdbe; kakšno vrednost imata ubožstvo in bogastvo« (Š 12, 3).

V Cerkvi ima torej človeška oseba upravičeno mesto, svoje mesto. Zato pravi 2. vatikanski cerkveni zbor tudi: »Sveti Duh, ki po službi in zakramentih posvečuje božje ljudstvo, podeljuje vernikom za izvajanje tega apo-

²² Joseph Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje (Mohorjeva) 1975, 110—112.

²³ O. Semmelroth, Erwägungen über das christliche Weltverständnis, v: Geist und Leben, 37, 268.

²⁴ Martin Buber, Ich und Du, Heidelberg (Schneider) 1974, 95.

²⁵ Martin Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg (Schneider) 1973, 135.

stolata tudi posebne darove; jih ,deli slehernemu, kakor hoče' (1 Kor 12, 11), da bi ,vsak z darom, kakor ga je prejel, stregel drug drugemu' in da bi tudi oni ,kot dobri oskrbniki mnogotere milosti božje' (1 Pet 4, 10) prispevali k zidanju celega telesa v ljubezni (prim. Ef 4, 16)» (LA 3, 4).

Vsak odrasel vernik mora biti osebno član Cerkve, mora se kot oseba vključiti v življenje in delovanje Cerkve (prim. C 37, 3). Zato se mora zavedati odgovornosti za Cerkev in ima tudi pravico povedati svoje mnenje, presojati in kritizirati.

Biti zrel kristjan se zato vsekakor pravi kar najresneje jemati osebno naravo krščanske vere in v tem pogledu skrbeti, da se uresničuje njegova osebna bit, takó da bo resnično predstavljal krščansko osebnost oziroma bo resnično naravnán k njej. Človek je božji sodelavec, božji partner; to mora imeti kristjan vedno pred očmi. Vse mora delati iz prepričanja, iz osebnega prepričanja, ki mu ga tudi Cerkev ne more in ne sme odvzeti, kajti samo tako je lahko tudi pred Bogom odgovoren za svoje ravnanje.

III

Zgodovinskost človekove religioznosti

Krščansko razodetje je zgodovina odrešenja. »Bog iz obilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kot prijatelje (prim. 2 Mojz 33, 11; Jan 15, 14—15) in z njimi občuje (prim. Bar 3, 38), da jih povabi in sprejme v svojo skupnost« (BR 2). Bog je zato govoril po prerokih in vodil izraelsko ljudstvo ter ga pripravljál na sprejem Odrešenika. Kristus, učlovečena božja Beseda, pomeni vrhunec razodetja, pomeni dokončno zagotovilo Boga, da je z nami, dokončno zavezo. Njegovo delo se nadaljuje v Cerkvi in po njej v svetu do konca časov, dokler ne doseže vse stvarstvo stanja, da bo »Bog vse v vsem«. Zato je bil dan Cerkvi Duh resnice, da jo vodi na njeni poti do vse popolnosti.

Krščansko razodetje je zgodovinsko v polnem pomenu. Bog je upošteval in upošteva tudi danes zgodovino posameznega človeka, človeških skupin in človeštva sploh, zato je govoril in govori, kolikor je mogel in more človek nositi. Bog govori takó, da ga človek v svoji kulturnozgodovinski situaciji more razumeti, in mu govori tudi po tej situaciji kot znamenju časa. Učlovečenje božjega Sina je dokaz za to. Samo tako namreč more božja beseda delovati odrešenijsko na človeka kot osebo v pravem pomenu in jo more ta tudi sprejeti osebno, svobodno in z vso svojo bitnostjo; more jo v resnici integrirati v svoj duhovni, eksistencialni horizont. V nasprotnem primeru bi bilo razodetje za človeka nekaj povsem tujega, kar bi človek nikakor ne mogel internalizirati.

Imeti osebni odnos do Boga se pravi imeti do njega odnos iz svoje kulturnozgodovinske situacije.

V našem času je to spoznanje zelo pomembno, saj gre za velike spremembe, ki sta jih povzročila človekov razum in človekova ustvarjalna dejavnost. Drugi vatikanski cerkveni zbor zato ugotavlja: »Te spremembe pa s svoje strani spet vplivajo na samega človeka, na njegove individualne in kolektivne sodbe in želje, na način njegovega mišljenja in delovanja tako v

odnosu do stvari kakor tudi v odnosu do ljudi. Tako moremo govoriti kar o resnični družbeni in kulturni preobrazbi sveta, kar ima svoj odmev tudi v verskem življenju» (CS 4, 2).

Industrijsko tehnična, avtomatizacijsko kibernetična, atomska kultura je vtisnila miselnosti današnjega človeka svoj pečat, ki se kaže predvsem v sekularizaciji in najrazličnejših njenih posledicah. Zato gotovo človek danes drugače razume Boga kakor včasih in drugače pojmuje tudi svoj odnos do njega, saj nima samo nove poglede nase in na svet, temveč tudi svojo lestvico vrednot. Bolj ali manj je vsak človek danes pod vplivom miselnosti, ki jo narekujejo: emancipiran človek, prometejski človek, nevrotiziran človek, človek brez upanja in vere v smisel, človek ene razsežnosti, človek, ki hoče biti sam svoj produkt, človek, ki mu je humanizem najvišja vrednota, človek, ki je ljubosumen na svojo svobodo in svoj ponos, človek, ki hoče biti sam merilo vsega, človek, ki se živo zaveda zgodovinskosti vsega, kar je, in ima vse za relativno.²⁶

Seveda ni vse pozitivno, kar oblikuje miselnost današnjega človeka. Maršikaj je hudo negativno, saj vodi v popoln sekularizem, v popoln ateizem. Zato ne pomenijo vsi ti pojavi božje govorce, ki bi mogla popolneje osvetliti razodete resnice, ki bi se jim torej moralo razodetje z novo interpretacijo prilagoditi oziroma bi si ga smel in mogel današnji človek prilagoditi. Nikakor, kajti Bog je in ostane vedno nekaj, kar človeka presega, nekaj drugega, kakor je človek, in božje razodetje je vedno tudi sodba nad človekom in njegovim delovanjem, posebno kolikor je človek hkrati pravičen in grešnik.

Vsak človek, ki hoče biti zrel kristjan, mora biti tudi teolog v širšem pomenu in nenehno pripravljen, da rešuje težave, ki se z njimi srečuje ob soočenju verskih resnic in življenja iz njih z zgodovinsko situacijo v najširšem pomenu. V okviru zgodovinskega obnebnja takó vedno znova interpretira svoje verske poglede, svoje verske pojme in predstave. To velja popolnoma tudi za današnjega kristjana.

A. Toynbee pravi: »Če je res, da brez religije ne moremo shajati, potem moramo poskušati zopet zajeti bistvo zgodovinskih religij. Pri prizadevanju za to moramo imeti pogum, da zavržemo tradicionalne oblike, ki se v njih razodevajo te religije, če smo prepričani, da te oblike ne ustrezajo več potrebam in pričakovanju današnjega časa.«²⁷ Seveda se moramo zavedati tudi mej, ki jih resnična teologija postavlja, ki jih postavljata božja beseda in božji Duh v Cerkvi.

Naj povzamem tukaj nekaj misli H. Künga o pojmovanju Boga v zvezi z zgodovinsko situacijo. Takole pravi:

a) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja novodobno znanstveno razlago sveta. Vremena, zmage v boju, bolezni in ozdravljenja, sreče in nesreče ljudi, skupin in narodov ne razlagamo več z neposrednim božjim posegom, temveč z naravnimi vzroki. Ta izločitev Boga iz sveta je ugodna priložnost, ker s tem postane jasneje, kaj Bog ni, da ga ne moremo kratko malo istiti z naravnimi in zgodovinskimi dogodki...

²⁶ Prim. Rupert Lay, *Zukunft ohne Religion*, Freiburg (Olten) 1970, 15 sl.

²⁷ Arnold Toynbee, n. d. 42—43.

b) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja sodobno pojmovanje avtoritete. „Človek ne sprejema nobene resnice mimo sodbe razuma samo na osnovi avtoritete biblije, izročila ali Cerkve, temveč vedno le s kritično presojo. Dejstvo, da je vera v Boga nehala biti avtoritativna postavka, tradicionalna ali konfesionalna zadeva in s tem svetovnonazorska samoumevnost, je nekaj pozitivnega, ker je za človeka nov izziv, da si osebno prisvoji vero očetov, kakor se to ujema z njegovim dostojanstvom in božjo slavo...

c) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja kritiko ideologije, ki odkriva družbene zlorabe religije od države ali Cerkve in razumsko razgalja interes, ki ga imajo osebe ali skupine, ko si prisvajajo Gospoda Boga, da utemeljijo z božjo milostjo oblast velikih ali malih gospodov kot varuhov ali porokov obstoječega hudo nepravilnega reda. Tudi ta izločitev Boga iz povezave s politično-družbeno oblastjo in razmerami je priložnost, da sme človek iti svojo pot pokonci, brez neprimernega klanjanja pred političnimi mogočniki in pred svojim Bogom, kot partner, ne podložnik...

d) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja novodobni premik zavesti iz onstranstva v tostranstvo. Zaradi sekularizacije je človek vedno bolj teoretsko izkusil samostojnost tostranskih ureditev (znanost, gospodarstvo, politika, država, družba, pravo, kultura), hkrati pa jo tudi praktično uresničuje. Toda prav ta konec čiste tolažbe z onstranstvom in okrepljena usmeritev v tostranstvo sta priložnost, da je življenje, ki je mogoče izgubilo globino, zdaj vendar moglo dobiti večjo moč...

e) Današnje pojmovanje Boga predpostavlja novodobno usmeritev v prihodnost. Danes človek ne obrača svojega hrepenečega pogleda toliko nazaj ali nazaj v zgodovino, temveč čimbolj v prihodnost. Zavestna vključitev prihodnje razsežnosti, dejavno načrtovanje in oblikovanje prihodnosti je ugodna priložnost, ker je moč tako tudi razsežnost prihodnosti krščanskega oznanila na novo odkriti in resno jemati...

Videti moramo torej nevarnosti novodobnega razvoja, hkrati pa odločno izbrati njegove priložnosti. Če jemljemo zgodovino prosvetljenstva resno, bomo morali videti vsako pojmovanje Boga v temle obnebu: nobene naivne antropološke predstave — Bog kot „najvišje bitje“, ki prebiva v besednem ali prostorskem pomenu „nad“ svetom; nobene prosvetlensko deistične predstave — Bog kot popredmeten objekt, ki obstoji ali prebiva v duhovnem ali metafizičnem pomenu „zunaj“ sveta, v nekem onstranstvu, ki je „zadaj“; temveč enotno razumevanje resničnosti — Bog v tem svetu in ta svet v Bogu; Bog ne samo kot del resničnosti, (najvišje) končno poleg končnega, temveč neskončno v končnem, absolutno v relativnem. Bog kot tostransko onstranska, transcendentna imanentna najresničnejša resničnost v srcu stvari, v človeku in človeški zgodovini.«²⁸

Navedli smo samo primer pojmovanja Boga. Isto pa velja tudi za druga verska dejstva, kakor so: stvarjenje, odrešenje, Kristus, milost, greh, Cerkve, zakrament. Pomislimo npr. samo na evolucijo in na različne druge premike v miselnosti današnjega človeka, pa bomo zaslutili potrebe nove interpretacije, teoretične in praktično eksistencialne.

IV. Nekatere izrazne oblike religioznosti z vidika zrelosti

Dotaknimo se najprej pojma zrelosti, popolnosti, kakor ga razvija apostol Pavel v 1 Kor. Nekako v treh smereh raznišlja. Govori o zrelosti v zvezi s spoznanjem, z modrostjo, o zrelosti kot nravni popolnosti in o prizadevanju za dokončno zrelost, za dokončno popolnost. Kristjani so zreli, kolikor pustijo, da deluje v njih božji Duh, kolikor se dajo voditi božji modrosti, Kristusu, ki je »Judom pohujšanje, a poganom nespamet« (prim. 1 Kor 1, 20 sl.; 2, 11 sl.). V tem pogledu pove apostol naravnost: »Če misli kdo med vami, da je moder na tem svetu, naj postane nespameten, da bo moder. Zakaj modrost tega sveta je nespamet pri Bogu« (1 Kor 3, 18.19). Takó imamo opraviti v resnici s paradoksom, ki ga je v svojih spisih močno poudaril filozof krščanskega verovanja Sören Kierkegaard. Kar se tiče moralne zrelosti, naglašá apostol ljubezen in edinstvo v skupnosti, v občestvu, zaradi česar se zopet mora človek napotiti v območje norosti križa (prim. 1 Kor 13 in 14). Končno se mora zrel kristjan globoko zavedati, da še ni popoln, kakor naj bi bil, da je vedno le na potu k temu cilju: »Ne, kakor da bi bil že dosegel ali da bi bil že popoln, toda trudim se, da bi tudi dosegel, ker me je dosegel Jezus Kristus. Bratje, jaz ne mislim, da sem že dosegel, eno pa: Pozabljam, kar je za menoj, in se stegujem za tem, kar je pred menoj in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj v Kristusu Jezusu« (Flp 3, 12–14).

R. Schnackenburg pravi: »Apostol razvija bistvene poteze, ki naj odlikujejo resnično ‚popolnega‘ (ali kakor lahko tudi rečemo, ‚zrelega‘) kristjana. Sem spada najprej paradoks, ki ga zahteva religija križa, da namreč mora ‚moder‘ postati ‚neumen‘, ‚mogočen‘ pa ‚nič‘ pred Bogom. Potem zahteva vse od Boga podarjeno duhovno bogastvo, kolikor se smemo tega ponižno zavedati, da se izkažemo v teženju za nrvnostjo, predvsem v ljubezni. Končno nas dosežena ‚popolnost‘ ali ‚zrelost‘ ne sme zapeljati, da bi pozabili na ogroženost glede zveličanja v svoji zgodovinski situaciji. Nasprotno, tem bolj smo dolžni uporabiti svoje sile, da dosežemo cilj, ki je pred nami. Samo takó doseže kristjan tisto ‚svobodo‘, ki jo ima v mislih pri svojem teženju za ‚zrelostjo‘ (prim. 1 Kor 3, 21 sl.).«²⁹

Tako je po nauku apostola Pavla krščanska zrelost isto kakor teženje za popolnostjo. Gre torej za upodobitev Kristusa v sebi in gre bolj za prizadevanje za nekaj kakor za posest nečesa. S tem prizadevanjem pa je združena volja po spreobrnjenju, ponižnost, zaupanje, predanost, odpoved sebi, kar je sploh značilno za krščansko vernost, katere vzor je po prepričanju apostola Pavla Abraham. Prav ima Olivier Clément, ko pravi: »Zrel je tisti, ki se je odpovedal... Vstop v krščansko bivanje zahteva hkrati odkritje svoje končnosti in žeje po neskončnem, odkritje, da si človek ne more zadostovati, da nima v sebi izvira veselja, da se mora vsak trenutek sprejemati iz rok usmiljenega Očeta... Za zveličanje je potrebna odpoved vsaki gotovosti, vsaki zadostnosti, potrebno je občudovati vsako eksistenco in jo sprejemati s hvaležnostjo, polno brezmejne skrivnosti in smisla.«³⁰

²⁹ Rudolf Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, München (Kösel) 1968, 73–74.

³⁰ Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Paris (Stock) 1972, 19–23.

Glede na vse to, kar smo doslej rekli, bi lahko sedaj našteali nekatere točke, ki se tičejo religiozne zrelosti.

Za zrel odnos človeka do Boga je potrebna predvsem iskrenost, se pravi, človek se mora resnično zavedati, da je Bog bitje, ki ga brezmejno presega, da je čisto nekaj drugega kakor človek, da pa mu je vendar tako blizu, da si tega niti misliti ni mogoče, ker je ljubezen in se je kot človek popolnoma približal človeku, da bi ta končno dosegel občestvo z njim. Takó dobimo prvo dvojico pojmov, ki izraža človekov odnos do Boga: transcendenca — imanenca.

Druga dvojica pojmov pa je: samostojnost — odvisnost. Z ene strani je človek samostojno bitje, z druge pa je od Boga popolnoma odvisen v bivanju in delovanju. Isto velja še bolj za druge stvari. Ker pa je v ozadju ljubezen, zato samostojnost ostane kljub odvisnosti. Tako sicer lahko rečemo, da je človek pred Bogom kakor nič, kakor otrok, a hkrati je božji sodelavec, Bog z njim računa in skupno z njim uresničuje svoje načrte. Bog hoče v nekem oziru biti odvisen od človeka.

Posebna napetost je med človekovo svobodo in odvisnostjo od Boga. Človek je svoboden, ni pa avtonomen, norma zanj je Bog, božja volja, ki se mu javlja predvsem po vesti. Človek je odgovoren za svoja dejanja pred Bogom. Ker nosi v sebi nagnjenja h grehu, zato tem bolj čuti, da ni avtonomen in večkrat tudi dejansko ravna v nasprotju z vestjo, neodgovorno v pravem pomenu. Sem pa spada tudi pomanjkanje pripravljenosti, da bi svojo vest oblikoval po objektivni normi — razodetem nauku. Eno in drugo je znamenje nezrelosti. Nezrelost pa je tudi, če se ne potruji, da bi ravnal vedno »iz prepričanja«, temveč je slepo vdan avtoriteti.

Človek živi v določenem času in prostoru, ki ga deloma določujeta, a ju kljub temu presega. Včasih se mora to preseganje pokazati za ceno največje odpovedi in žrtve. Vsekakor pa je zaradi tega dejstva bitje, ki je, mora biti stalno na potu k svoji polnosti »v Kristusu«, »v Bogu«, ki mu Bog nenehno govori in vedno tudi nekaj novega, nepričakovanega govori ali od njega zahteva. Zrela vera je predvsem odprtost za Boga in je tveganje.

Za dosego poslednjega cilja je človeku potrebna posebna božja iniciativa, navdih in pomoč, milost, a hkrati je potrebna človekova pripravljenost za sodelovanje, svoboden odgovor na božjo pobudo. Takó Bog uresničuje svoj načrt s človekom, a uresničuje ga tudi človek sam. Ponižnost spada k osnovni drži človeka pred Bogom. Gre za zavest, da si človek sam ne zadoštuje, da Boga potrebuje, čeprav se hkrati zaveda svojega dostojanstva in svoje dolžnosti.

Človek nosi v sebi težnjo po brezmejnem, po absolutnem, pa tudi nasprotno težnjo, da bi se namreč zaprl v svojo končnost in naredil absolutno, kar je relativno, da bi se umiril v sebi. V sebi nosi svojo grešnost, čeprav teži tudi po svetem in le v njem more najti zadovoljnost. Zato je človekova iskrenost in zrela drža pred Bogom vedno drža grešnika, ki je potreben božjega usmiljenja in spreobrnjenja. Spreobrnjenje oziroma volja do spreobrnjenja je ob ponižnosti in prizadevanju grešnosti osnova človekovega odnosa do Boga.

Bog naj bi bil človekov poslednji sodnik, a je še bolj njegov odrešenik, saj je ljubezen, »mysterium misericordiae«, ki se je razodel predvsem v

Kristusu, poroku človekovega upanja in zaupanja. Upanje je dokaz zrele vernosti.

Človek je duhovno-telesno bitje in kot takšen mora stati pred Bogom celostno, z vsem, kar zahteva ta njegova narava: kar zahteva duhovnost in kar zahteva telesnost, kar zahteva individualnost in kar zahteva družbenost, kar zahteva tostranost in kar zahteva onstranstvo, kratko in malo, kar zahteva njegova osebnostna narava. Horizontalizem in vertikalizem akcija in kontemplacija ne predstavljajo nobenih nasprotij ali alternativ. Služba človeku in svetu je služba Bogu.

Predvsem pa moramo poudariti, da je obnebj z zrele vernosti, zrelega krščanstva ljubezen, ki daje pravo spoznanje in je zadnja norma pravičnega ravnanja. Bog je namreč ljubezen in Kristus je razodetje te božje ljubezni.

Napačen in nezrel bi bil človekov odnos do Boga, če bi slonel na strahu. Isto velja za računarski odnos v okviru formule »daj—dam«, za odnos, ki bi ga določale »dolge molitve«, a bi bile hkrati neiskreno blebetanje. Sem pa spada tudi odnos, ki bi bil odsev površnosti in povprečnosti ali celo magične miselnosti, ki bi hotela Boga uporabljati po svoji volji.

To bi bili nekateri primeri »nedolžnega« infanilizma.

Omeniti pa moramo še dva primera hujšega infanilizma, da, popačenosti religioznosti, krščanstva.

Takšno vernost imajo ljudje, ki se zanašajo na svojo pravičnost in zato zahtevajo od Boga, da jim to tudi plačuje, hkrati pa obsojajo vse druge in imajo zanje stalno pripravljene grožnje z božjo kaznijo.

Drugič pa spada sem fanatizem, ki zanika v človeku, kar je zanj bistveno: razum in svobodno voljo, Boga pa si zamišlja kot predmet in se nikakor ne more sprijazniti z njegovo transcendentno in skrivnostno naravo. Fanatizem spreminja vero v ideologijo v pravem pomenu, saj v resnici vključuje v vero tudi postranske interese fanatika. Fanatik postavlja sebe za merilo vsega in zato hkrati časti sebe, ne pa Boga, čeprav se tega ne zaveda. Bog ni več pred fanatikom, temveč je le še z njim. To pa ravno ni vera.

Končno bi morda še poudarili, da se zrela vernost, posebno še krščanstvo, vedno uresničuje tako, da vernik resno jemlje svojo individualnost in enako svojo družbenost, skupnost, občestvenost z drugimi.

Sklepne misli

Ob sklepu bi hotel podčrtati dvojno spoznanje, ki ga je mogoče povzeti iz razprave.

1. Vera ni nobena odtujitev od človekovega resničnega bistva, od njegove resnične biti — to velja tudi za razodeto vero —, temveč je nasprotno res, da namreč neka oblika vernosti spada k človekovi zrelosti.

2. Zrela vernost predpostavlja zrelo osebnost. Je pa verska zrelost nekaj, za kar si mora človek vse življenje prizadevati, saj gre za zrelo odgovarjanje na vse, s čimer se srečuje v življenju, in to v obnebj spoznanja in nagibov, ki mu prihajajo iz verskega življenja — iz brezpogojne ljubezni in nenehne pozornosti za božjo govorico kakor tudi iz iskanja stika z Bogom.

Za krščanstvo to velja še v posebnem pomenu, če pomislimo na trajno navzočnost križa v njem in vsega, kar je z »Mysterium crucis« povezano.

Tako mislim, da smo vsaj nekoliko natančneje spoznali, v čem je verovanjsko religiozna zrelost človeka, v čem je zrelost kristjana.

Povzetek

VEROVANJSKO RELIGIOZNA ZRELOST ČLOVEKA

Vekoslav Grmič

Človek je po svoji naravi religiozno bitje. To dokazujejo spoznanja antropoloških ved tudi danes. Presežnost njegovega duha ga dela odprtega celo za razodetje, čeprav razodetje zaradi tega ni nujno. Zato ni čudno, da imajo neko vero tudi neverujoči.

Krščanstvo je oseben odnos med človekom in Bogom. Prav takšen odnos ustreza tudi človekovi zrelosti. Njegova vernost mora namreč upoštevati vse razsežnosti človeške osebe, posebno še njeno svobodnost, družbenost in kulturnozgodovinsko odvisnost. Vera zrelega kristjana je svobodna odločitev celotnega človeka za Boga, ki se je razodel v Jezusu Kristusu. Vsak zrel vernik je in mora biti teolog v širšem pomenu.

Krščanska zrelost, ki bi jo lahko z apostolom Pavlom imenovali tudi prizadevanje za popolnost ali čim popolnejše občestvo z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu, se uresničuje tako, da človek upošteva: transcendenčno in imanenco Boga; svojo samostojnost, svobodnost in odvisnost od Boga; vezanost na prostor in čas ter hkrati preseganje prostora in časa; božjo iniciativo in svoje sodelovanje z njo; relativnost in absolutnost; celostno gledanje na človeško življenje in križ, upanje ter ljubezen kot obnebj vsega odnosa do Boga.

Nezrelost vernega človeka se kaže v različnih oblikah »nedolžnega« infantilizma, v oboževanju črke in fanatizmu.

Zusammenfassung

GLAUBENS- UND RELIGIÖSITÄTSMÜNDIGKEIT DES MENSCHEN

Vekoslav Grmič

Der Mensch ist seiner Natur nach religiöses Wesen. Das beweisen die Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften auch heute. Die Transzendenz seines Geistes eröffnet ihn sogar für die Offenbarung, obwohl die Offenbarung deswegen nicht unbedingt erforderlich ist. Deshalb ist es nicht befremdend, wenn auch die Nichtglaubenden irgendeine Religion bekennen.

Das Christentum ist persönliche Beziehung des Menschen zu Gott. Eben solche Beziehung entspricht auch der menschlichen Mündigkeit. Seine Religiosität muss nämlich alle Dimensionen der menschlichen Person, besonders ihre Freiheit, Individualität, Soziabilität und kulturhistorische Gebundenheit in Betracht nehmen. Der Glaube des mündigen Christen ist freiwillige Entscheidung des ganzen Menschen für Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Jeder mündige Gläubige ist und muss ein Theologe im weiteren Sinne sein.

Die christliche Mündigkeit, die man nach dem Apostel Paulus auch Voranstreben nach der Vollkommenheit oder nach möglichst vollkommener Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geiste nennen könnte, verwirklicht sich so, dass der Mensch Transzendenz und Immanenz Gottes; seine eigene Selbständigkeit, Freiheit und Abhängigkeit von Gott;

Abhängigkeit von Raum und Zeit und zugleich Transzendenz, was die Abhängigkeit in diesem Sinne betrifft; göttliche Initiative und eigene Mitwirkung mit ihr; Relativität und Absolutheit; ganzheitliches Begreifen des menschlichen Lebens und Kreuz, Hoffnung gleichwie Liebe als Horizont der ganzen Beziehung zu Gott in Betracht nimmt.

Die Unmündigkeit des gläubigen Menschen zeigt sich in verschiedenen Formen des »harmlosen« Infantilismus, in Vergötterung der Buchstabe und im Fanatismus.

France Orazem

ZNAMENJA ČASOV SPOZNAVAMO V LUČI VERE

Papež Pavel VI. je v svoji prvi okrožnici, »Ecclesiam suam« zelo jasno povedal, da delajo slabo uslugo Cerkvi tisti, ki že kar vnaprej odklanjajo vsako prilagajanje Cerkve današnjim razmeram. »Takšni naši opomini pa nimajo namena vzbujati mišljenje, kakor da je vsa popolnost obsežena ali v nespremenljivosti tistih oblik dejavnosti, ki jih je Cerkev sprejela v preteklih stoletjih, ali v tem, da se niti do neke meje ne približamo splošnim, a vendar sprejemljivim oblikam dejavnosti, primernim značilnostim ljudi našega časa. Zato bomo vedno imeli pred svojimi očmi kot program našega papeževanja tisto besedo »aggiornamento« našega prednika Janeza XXIII. častitljivega spomina, katera pomeni prilagoditev potrebam časa. Poleg tega, da smo to besedo tako rekoč skoraj vnaprej določili vesoljnemu koncilu kot odobreno in veljavno pravilo, jo bomo spet in spet klicali Cerkvi v spomin, da bi njen vedno prerajajoči se zanos (njena vitalnost) dobival še večji polet; da bi Cerkev s tisto sposobnostjo presojanja, ki jo ima, obračala budno pozornost na znamenja naših časov; da bi končno s svojo mladostno gibčnostjo vedno in povsod, vse preskusila in, kar je dobro, ohranila« (52).

Velika značilnost našega časa je neprestan in hiter razvoj in zato neprestano spreminjanje. Novi poudarki na življenju, razvoj miselnosti nalagajo Cerkvi, to se pravi vsakemu kristjanu, težko dolžnost, da v različnem kulturnem in civilizacijskem okolju zrelo in prav presoja ter ločimo to, kar je bistveno in stalno, od tega, kar se more in mora spremeniti in opustiti. Zato je nujno, da v luči vere spoznavamo in presojaamo znamenja časov, ki zahtevajo in omogočajo neprestano notranje prenavljanje.

1. Kaj so znamenja časa

V naravnem in profanem pomenu so znamenja časa tisti človeški dogodki, ki odkrivajo pomen zgodovine. To so okoliščnosti in teženja, ki karakterizirajo določeno dobo, jo usmerjajo in pripravljajo na prihodnost. Znamenja časa odkrivajo torej značilnosti življenja kakšne družbe, ki pomagajo slutiti in uvidevati tiste velike silnice in teženja, h katerim se pomika zgodovina.

So kot luči v daljavi, ki osvetlujejo smer razvoja človeške zgodovine z njeno vsebino, tako pozitivno kakor tudi negativno. So torej temeljne sestavine zgodovine, ki omogočajo spoznavati razvoj človeške zgodovine.¹

Nikakor pa ne smemo misliti, da je izraz znamenja časov, domislica našega časa. Najdemo ga že v evangelijih, in to v zelo jasnem in določenem pomenu. Kristus sam ga uporablja, ko hoče opozoriti na tiste dogodke, ki kažejo, da se je približalo božje kraljestvo (prim. Mt 16, 3; 11, 3—5; 12, 18; Lk 4, 17; 12, 54—57), ali pa dogodke, ki pospešujejo njegov dokončni prihod (prim. Mk 13; Lk 21; Mt 24). Znamenja časa so torej znamenja mesijanskih časov, in to v njihovem začetku, rasti in končni dopolnitvi.² Znamenja časa niso vedno samo pozitivni dogodki, ampak lahko tudi negativni. Vedno pa nakazujejo in spodbujajo razvoj in uresničitev zgodovine odrešenja.

Tako sta, kakor vidimo, naravni in biblični pomen znamenja časa enaka. V vsakem primeru so to zelo zapletene in kompleksne stvari. Kajti na eni strani imamo človeški dogodek z njegovim naravnim in zgodovinskim pomenom, na drugi strani pa imamo globlji pomen tega dogodka, kolikor je vključen v božji načrt odrešenja. Prav ta globlji, transcedentalni pomen more človek dojemati samo v luči nadnaravne vere. Šele v tej luči postane kakšen dogodek za človeka osebna govorica božjega načrta, torej res znamenje časa.

Bog se v svojem delovanju in svoji govorici vedno prilagaja izobrazbi in miselnosti ljudi v različnih dobah. V Kristusovem času je s čudeži posegal v življenje ljudi, ker je bilo to zanje najbolj primerno in oprijemljivo, da so se lahko prepričali, da se je božje kraljestvo res približalo in so tako prav osebno prišli do vere v Mesija. Za te preproste ljudi so bila znamenja časa predvsem Jezusovi čudeži. Danes pa, ko imamo polnost razodetja in zato tudi bolj zrelo vero in mišljenje, se nam Bog nič več ne predstavlja in ne govori s takimi izrednimi vidnimi dogodki, temveč nas vabi in spodbuja, naj sami odkrivamo njegovo navzočnost in delovanje ter spoznavamo pota njegovega odrešitvenega načrta iz razvoja zgodovine, saj jo on vodi od začetka do njene končne izpolnitve. Ker Bog vodi vso zgodovino, človeštva in zgodovino odrešenja, sta obe istovetni,³ in to pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu izrecno pove. »V prežetosti z vero mu (človeku) je dano vodstvo Gospodovega Duha, ki napolnjuje veselje, si božje ljudstvo prizadeva v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem tista prava znamenja božje navzočnosti ali božjih načrtov« (CS 11, 1).

2. Vloga znamenjev časa

Papež Janez XXIII. je drugi vatikanski koncil zamislil zato, da bi se Cerkev najprej sama notranje prenovila in bi mogla potem v današnjem času uspešno opravljati svoje poslanstvo, ki ga ima od svojega ustanovite-

¹ Prim. M. D. Chenu, *I segni dei tempi*, v: *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1966, 93—96; Fr. Houtart, *Proposte per un futuro sviluppo dottrinale*, v: *La teologia dopo il Vaticano II*, Brescia 1967, 688—691.

² Prim. L. Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 1529—1530.

³ Prim. A. Dariap, *Il concetto di storia della salvezza*, v: *I Fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza I*, Brescia 1967, 33—135, zlasti 78—80.

lja. Prav zaradi tega poslanstva »je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija, da more, vsakemu rodu prilagojeno odgovarjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu« (CS, 4, 1). Cerkev ima torej poslanstvo, da v vsakem času posreduje ljudem odrešenje, in to vsaki dobi in generaciji kar najbolj prilagojeno. Zato je nujno, da pozna in razume svet, njegova pričakovanja, nagnjenja in teženja. Morda ni imela Cerkev še nikdar v zgodovini takó velike dolžnosti, da se poglobi v fiziognomijo sveta, kakor jo ima prav danes. Vse to jo sili in priganja, da se pogloblja v pomen znamenja časov.

Hitro širjenje ateizma je za Cerkev brez dvoma težak problem, zlasti še zato, ker hoče ateizem vsaj posredno prikazovati tudi neuspeh njenega poslanstva in končno tudi vprašljivost njenega obstoja. Če je poslanstvo Cerkve evangelizacija sveta, ta pa se ji vedno bolj izmika, ker postaja iz dneva v dan bolj materialističen in ateističen, potem razumemo, da je problem v resnici težak. Vse to je Cerkev prisililo, da se je na koncilu najprej zazrla vase in odgovorila na vprašanje, kaj je pravzaprav sama v sebi. Kajti nikakor ne more iti prej k drugim, dokler jasno ne ve, kaj je, niti ne more uspešno opravljati svojega poslanstva, dokler se ne vrne k temu, kar po Kristusovi zamisli mora biti. Sad tega razmišljanja na koncilu sta dve nad vse važni konstituciji o Cerkvi: dogmatična in pastoralna. V dogmatični konstituciji, kjer Cerkev govori o svoji skrivnosti, se nam predstavlja kot uresničenje božjega načrta, ki ga je Bog v svoji previdnosti od vekov hotel izvršiti po svojem Sinu. Takó se nam Cerkev predstavlja kot božje ljudstvo, ki išče prihodnje in stalno mesto. To božje ljudstvo, ki ima dostojanstvo in svobodo božjih otrok in za temeljni zakon medsebojno ljubezen, je ustanovil Kristus kot občestvo življenja, ljubezni in resnice in naj bo v vsakem času luč sveta in sol zemlje. Ker se mora Cerkev razširiti po vsej zemlji in postati viden zakrament odrešilne edinosti, stopa v človekovo zgodovino, ki je v posameznih dobah tako zelo različna. V pastoralni konstituciji prav očitno vidimo, kako hoče Cerkev vsa stopiti v današnji čas in kako v iskrenem poslušanju in spoznavanju tega časa čuti veliko zahtevo, da se mora v marsičem posodobiti. Pastoralna konstitucija odkrito priznava, da je današnji položaj v svetu, zlasti rastoče razkristjanjevanje, prisilil Cerkev, da je šla iz svoje izoliranosti in zaprtosti ter začela dialog s svetom, začela bolje razumevati pristna teženja, spoznavati v njih božje namige in navodila in jim šla naproti z evangelijem. Toda to razveseljivo dejstvo, da je postala Cerkev bolj pozorna na človeško zgodovino in vidi v posameznih dobah klice evangelija, ni enostavno rodil samo današnji zgodovinski položaj ali zahteva, da mora Cerkev opravljati svoje posebno poslanstvo, da približa svetu Kristusov evangelij, temveč je pozornost na znamenja časov potrebna tudi zato, da moremo kristjani v resnici živeti in poglobljati svojo vero. Pozornost na zgodovino in njeno dogajanje je notranja zahteva krščanskega življenja samega, ki se uresničuje in raste v zgodovini in po zgodovini. Zato spada pozornost in posluh za dogajanja v življenju k bistveni razsežnosti krščanske vere. Če bi se Cerkev notranje odtujila od zgodovine in življenja, ne bi bila več Kristusova Cerkev in ne bi posredovala ljudem njegovega odrešenja. »Tiste, ki verujejo v Kristusa, je sklenil (Oče) poklicati v Cerkev,

katera je bila od začetka sveta napovedana v podobah, čudovito pripravljena v zgodovini izraelskega ljudstva in v stari zavezi, ustanovljena v poslednjih časih in razglašena z izlitjem Svetega Duha» (C 2).

Zgodovina odrešenja nas vedno bolj uči, da svet ni zaprt vase, ampak je odprt in potuje proti cilju, ki ga presega, a hkrati dopolnjuje. Njeno pot ustvarjajo in oblikujejo različni dogodki, ki nikakor niso samo preproste kombinacije sil stvarnosti, ki so že v njej in ne povedo nič resnično novega. Ne, vsi dogodki so edinstveni in neponovljivi, ker so kvalitativno različni. Ponovni božji posegi v svet so kot velika razdobja, ki kažejo kvalitativne »skoke« zgodovine in dajejo času povsem določen pomen. Popoln in dokončen božji poseg v svet pomeni vrhunec zgodovine in nam kaže transcendentni cilj, h kateremu težijo vsi časi in od katerega dobivajo vsi tudi luč in moč. Če Cerkev ni zaprt krog, temveč gre v prihodnost, in če je seveda zanjo tudi odprta, potem ima prav vsaka doba, lahko celo rečemo prav vsak trenutek, posebno sporočilo, ki naj ga uresniči.

Verska resnica o ohranjanju sveta in božji previdnosti nam zagotavlja, da Bog ni zapustil sveta in človeka, ki ga je ustvaril. Svet ne bi obstajal, če ga ne bi Bog stalno ohranjeval. Prav s tem ohranjanjem sveta se Bog neprenehoma razodeva. To se pravi, da Bog vedno govori po najrazličnejših dogodkih v zgodovini. Vsa zgodovina je kot božja beseda, ki nas vsak trenutek vabi, da ji prisluhnemo in jo sprejmemo. In ker je Bog hotel napraviti čim popolnejšo zvezo z ljudmi in jim čim boljše govoriti, je postal človek. Zato pa je vsa zgodovina naravnana na Kristusa.⁴ Ta kristocentričnost zgodovine je posebno naglašena v dokumentih drugega vatikanskega koncila. »On (Kristus) je podoba nevidnega Boga in v njem je bilo ustvarjeno vse. On je pred vsemi in vse ima v njem svoj obstoj. On je glava telesu, ki je Cerkev. On je začetek, prvorojenec vstalih od mrtvih, da bi med vsemi zavzel prvo mesto (prim. Kol 1, 15—18). Z velikostjo svoje moči gospoduje nad tem, kar je v nebesih in kar je na zemlji, in s svojo nad vse zvišeno popolnostjo in dejavnostjo napolnjuje vse telo z bogastvom svoje slave (prim. Ef 1, 18—23)« (C 7).

Božji načrt je, da bi vsi ljudje živeli v edinosti. Ta edinstvo se uresničuje samo v Kristusu. »Oče je poslal svojega edinorojenega božjega Sina, ki je postal človek, da bi z odrešenjem ves človeški rod prerodil in združil v enoto« (E 2). Kristus je obnovitelj vsega. »Božja beseda sama, po kateri je vse ustvarjeno, je namreč postala meso, da bi tako kot popolni človek vse ljudi odrešila in povzela v sebi vse stvari. Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, h kateri se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselja vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj. Njega je Bog obudil od mrtvih. V njegovem Duhu oživljeni in združeni potujemo naproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni: „Prenoviti v Kristusu vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji“ (Ef 1, 10)« (CS 45, 2). V tej dokončni izpolnitvi zgodovine v Kristusu, dobijo vse stvari svojo pravo vrednost.

V tej veličastni viziji zgodovine, ki nam jo daje vera, spoznavamo, da tu nista dve skrivnosti ali dva božja načrta, temveč le ena sama skrivnost,

v kateri sta stvarjenje in odrešenje, narava in nadnarava, svet in Cerkev med seboj urejeni in notranje povezavi. Zgodovina odrešenja ni nič drugega kot zgodovina Človeka-Odrešenika in človeka-odrešenca. Človeška zgodovina in zgodovina odrešenja se prepletata tako kot stvarjenje in odrešenje. In kakor ni odrešenja brez stvarjenja, ampak je eno samo odrešeno stvarstvo in življenje v neprestanem odrešenju, takó ni zgodovine odrešenja, če ni to zgodovina odrešenega človeštva.

Ker je vse stvarstvo naravnano na Kristusa, so vse sile za spopolnitev stvarstva in razvoj človeštva dinamično usmerjene na Kristusa, zato v nekem smislu pripadajo skrivnosti skupnosti življenja, ki se uresničuje v njem in katerega začetek in cilj je on sam. Človeštvo že po svoji naravi teži k edinosti, ker ga je Bog tako ustvaril. Ta edinstvo se uresničuje v Kristusu. Zato je vsak prispevek k resnični človeški skupnosti obenem tudi korak k edinosti v Kristusu.⁵

Če Kristusova skrivnost ustvarja in utemeljuje zgodovino, pomeni, da zgodovina je in mora biti za nas razodevanje Kristusove skrivnosti. Zato nam je Bog dal že vse in vse povedal, ko nam je dal Kristusa. Seveda še ne vemo in ne poznamo vsega. Tako imenovano objektivno razodetje je res že popolno in dokončno. Bog nam ne more dati nič več kot Besedo. To moramo sedaj spoznavati in vedno bolj razumeti, za kar pa je potrebna vsa zgodovina do konca časov. Razodetje je konkretno. Boga moremo srečati samo v zgodovini, v njenih dogodkih. Celotno krščanstvo je odvisno od enega dogodka-učlovečenja, ki je oseben »vdor« Boga v zgodovino, v izvoljeno ljudstvo, ki se sedaj razteza na vse človeštvo. Ker je Bog postal »zgodovina« v Kristusu, spoznavamo Boga v zgodovini. Kristus je in živi v tistih, ki živijo v njem, katerim more nemoteno govoriti, se z njimi pogovarjati in se jim dajati. To je edina možnost, da se nam more res razodevati. Vedel je, da se mora njegova skrivnost uresničevati samo z njegovo navzočnostjo in živo dejavnostjo v zgodovini. »Še mnogo vam imam povedati, a sedaj bi še ne mogli nositi« (Jan 16, 12). »Tolažnik Sveti Duh pa, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, vas bo učil vsega, kar sem vam povedal« (Jan 14, 26). Sveti Duh pa uči tudi po dogodkih, ki se godijo, in tako ljudem pomaga, da bi jih prav vršili in prav spoznavali in tudi razumeli. Kristus pošilja svojega Duha, da ljudem vedno popolneje razodeva svojo skrivnost. Njegovo delovanje in njegovi posegi so gotovo bolj neposredni in učinkoviti tam, kjer nemoteno deluje in oživlja ljudi s seboj. Vendar pa se v svojem delovanju ne omejuje samo na te »žive ljudi« prav zato, ker je Kristus glava vsega stvarstva, in mora zato vse k njemu voditi. Sveti Duh deluje v vseh ljudeh. Navzoč je pri velikih in majhnih spremembah človeške družbe. Človekov napor, da obvlada in preoblikuje svet, natanko ustreza božjemu načrtu in je Sveti Duh notranje navzoč pri tem prizadevanju pa naj ga opravlja kdorkoli. Zgodovina uresničuje božji načrt in vsak dogodek je kot nekak »zakrament« božje ljubezni. Vendar pa je vidna Cerkev tisto »mesto«, kjer je Bog postavil temelj edinosti razodetja in razlaganja, znamenje dela, ki ga Sveti Duh opravlja v svetu, da bi vsega preoblikoval v Kristusovi Cerk-

vi. Saj je Cerkev počasno zemeljsko zorenje tistega hrepenenja, s katerim Sveti Duh spodbuja in vodi svet h Kristusu.

Spoznavanje znamenja časov v luči vere krepí in pogloblja tudi vero samo. Ob tem zori bolj jasen, bolj oseben uvid v pomen Kristusovega poslanstva in Cerkve za vsakega posameznika in za vso človeško zgodovino. To misel je lepo izrazil tudi zadnji koncil. »Kakor je za svet važno, da prizna Cerkev kot družbeno stvarnost in kot njen kvas, tako tudi Cerkvi ni neznano, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeškega rodu« (CS 44, 1). Potrebno je, da znamo spoznavati znamenja časov, ker smo samo takó sposobni, da vedno globlje razumemo razodete resnice in jih posredujemo v obliki, primerno prilagojeni časom in razmeram. Odkrivati in razlagati jih moramo kot mejnike ob poti, ki stalno opozarjajo na tisto božje delovanje, ki vodi vso zgodovino h Kristusovi polnosti.

3. Vera nam pomaga spoznavati znamenja časov

Za izhodišče nadaljnjega razmišljanja vzemimo naročilo pastoralne konstitucije, ki ga daje Cerkvi, kako naj prisluhne današnjemu svetu, če hoče uspešno opravljati svoje poslanstvo. »Naloga vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, je, da ob pomoči Svetega Duha različne načine govorjenja današnjega časa pazljivo poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojajo v luči božje besede« (CS 44, 2).

a) Znamenja časov moramo najprej poslušati

Če hočemo res spoznati znamenja našega časa, je prva in osnovna zahteva, da smo iskreno pozorni in pazljivi na današnji svet, ne pa na preteklega, ki je že za nami. V sebi moramo čutiti odmev veselja in upanja, žalosti in tesnobe današnjega človeka. Kdor se oddalji in odtuji od sveta, v katerem živi, in se zapira v neko brezbriznost in neprizadetost, sploh ni sposoben poslušati, kaj šele da bi prav slišal utrip življenja. Takega se človeški dogodki samo na zunaj dotaknejo, nikdar pa ne dosežejo njegove notranje človeške pozornosti. Človek, ki spoznava svet in življenje od daleč, ga spoznava zelo površno, obrobno in velikokrat tudi krivično. Če ni človek s srcem pri stvari, je ne bo nikdar prav slišal.

Ko govorimo o poslušanju znamenjev časov, moramo biti do kraja prepričani, da v neredu in zmedenosti sploh ne moremo poslušati. Če hočemo res poslušati, se moramo znati zbrati, znati moramo tudi molčati. V nas in okrog nas je toliko hrupnih glasov, ki nam onemogočajo pravo poslušanje. Zato je potrebno, da se znamo zbrati. Zbrati se pa pomeni, da obrnemo svojo pozornost na to, kar nameravamo, da strnemo svoje zmožnosti, ki hodijo vsaksebi, v enoto in se po njih posvetimo svoji stvari s pomenim in celim duhom.⁶ Potrebno je, da gremo vase in znamo molčati. Saj »more človek najti odgovor na mnogo vprašanj le v molku, le v svetlobi notranje molčečnosti, le v najglobljem pokoju svoje eksistence, tam,

od koder stvari in dogodki prejemajo svoja imena in določitve po glasu brez glasu, po besedi brez besed: iz molka absolutnega, Boga v Kristusu».7

Poslušati pomeni končno tudi dopuščati možnost, da vsega ne vem, da se le morem še kaj naučiti. Pomeni priznati svojo majhnost. Kdor misli oziroma tako dela, kot da vse zna in vse ve, sploh ni sposoben poslušati. Če hočemo dogodke, znamenja časov, predvsem poslušati, ni nujno, da bi veliko znali in vedeli, pač pa je brezpogojno potrebno, da smo z vsem srcem v svetu, v katerem živimo, in se zavedamo svoje omejenosti in odgovornosti. S takim notranjim razpoloženjem človek že kar spontano spoznava in dojema dejanske probleme, vrednote in težave, ki jih prinaša čas.

b) Znamenja časov moramo razumeti

Najrazličnejše dogodke v življenju moremo zares razumeti samo, če prodremo in se poglobimo v njihovo notranjost, da bi odkrili njihov pravi pomen in daljnosežnost. Zato pa nikakor ne zadostujeta samo znanstveno zanimanje in raziskovanje, temveč je predvsem potrebna notranja odprtost in simpatija do sveta in ljudi, ki dogodke soustvarjajo in oblikujejo. Nikdar ne moremo kakšnega dogodka prav razumeti, če ga nismo pripravljeni sprejeti z odprtim srcem, kakor tudi človeka, ki dogodek soustvarja. Skoraj vsak dogodek ima človeške poteze, ki nas včasih že kar vnaprej tako zelo motijo. Pravo, pošteno notranje razpoloženje do različnih dogodkov se kaže v tem, da se obračamo od sebe, se osvobajamo svoje sebičnosti. Kajti, dokler sebičnost prevladuje v nas, bomo vedno, pa se tega zavedamo ali ne, težili za tem, da bi pospeševali ali branili lastne koristi ne glede na dobrine, želje, zahteve in pravice drugih.8 Samo v notranji svobodi in prostosti srca se moremo, pravično s simpatijo in ljubeznijo, obrniti k drugim. To pa seveda še daleč ne pomeni, da moramo vse odobravati in sprejemati, pač pa, da smo v svoji notranjosti pravični, da smo sposobni prav presojati. In prav to se mi zdi zares nerazumljivo, kako je mogoče, da smo velikokrat prav verni tako nezaupni in kritičistični do vsega novega, ki nam prihaja naproti, a ne moremo uskladiti s svojim včasih tako ozkim in edino »pravilnim«⁷ prepričanjem in gledanjem. Že vnaprej vidimo predvsem slabo ali celo samo slabo. Zato velikokrat ne moremo razumeti različnih prav odločujočih dogodkov časa, nesposobni smo spoznavati znamenja časov. Včasih si belimo glave, kako bi vse upravičeno odklonili, namesto da bi se potrudili, da bi prodri v notranjo vsebino različnih dogodkov in spoznali njihovo daljnosežnost. Zaradi tega notranjega zadržanja se zgodi, da prav »verniki«⁸ večkrat pravični razvoj časa oviramo, medtem ko bi ga morali v resnici prvi podpirati in pospeševati. »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega mesta, marveč, da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je vsak poklican, še bolj strogo obvezno« (CS 43, 1).

Vse stvari so prave vrednote, in to postanejo tembolj, če si jih človek pridobi. Zahtevajo pa, da so same in človek povzete in prenovljene v Kri-

7 V. Truhlar, Leksikon duhovitosti, 340.

8 Prim. V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, 543.

stusu, da dobijo svojo avtentičnost, vrednost in pomen. Če so prepuščene same sebi, so ambivalentne, ker jih more človek zaradi svoje svobodne volje uporabljati tudi v slabo.

c) Razlaganje in presojanje znamenja časov

Zgodovina se ne razvija kar avtomatično sama po sebi. Zgodovina je tudi plod človekove svobodne volje in prav zato nosi v sebi skupaj dobro in slabo, pozitivno in negativno, razvoj in razkroj. Človeške zgodovine ne moremo zamisliti in predvidevati z elektronskimi možgani, temveč samo v preroškem duhu, ki temelji na veri in darovih Svetega Duha.

Zelo težko je med množico raznovrstnih dogodkov razločevati to, kar je zares novo, in to, kar je v resnici škodljivo. Težko je slišati in razločevati božji glas v najrazličnejših življenjskih situacijah, ki so tako pogosto ambivalentne. Težko je pravilno razlagati znamenja in dejansko spoznati, da po njih božja previdnost vodi naše življenje. Zmeraj smo v nevarnosti, da se zapiramo novostim Svetega Duha, da se prepuščamo konformizmu ali pa pristajamo na kompromise. Branje znamenja časov je v resnici preroško delo, ki zahteva popolno poslušnost Svetemu Duhu, ki nas v veri vodi in razsvetljuje s svojimi darovi.

Ker moremo vrednost vsake stvari pravilno razumeti in presojati samo v odnosu do njenega cilja, kjer ima temelj njena eksistenca, moremo človeške dogodke razumeti le v luči višjega gledanja, ki jih zajema v vsem njegovem obsegu. Ker je vsa zgodovina in vsak dogodek naravnani na Boga, na cilj, ki vse presega, je razumljivo, da moremo dogodke spoznavati in presojati v njihovi pravi resničnosti samo tedaj, če jih gledamo z božjim pogledom, to je v luči nadnaravne vere, ki »vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti« (CS 11, 2). »Gledati z očmi vere se pravi gledati z božjimi očmi.«⁹ Samo kdor dejansko gleda z očmi vere, je sposoben videti pravo razsežnost vsakega dogodka, ker more gledati njegov dvojni vidik: naraven in nadnaraven. Ko pravimo, da gledamo in presojamo v luči vere, moramo res vse dejansko gledati in presojati z božjimi očmi, ne pa samo s svojimi. Zmeraj smo v skušnjavi in nevarnosti, da »svojo vero«, ki je lahko kaj malo nadnaravna, razglasimo za božjo. V nevarnosti smo, da absolutiziramo svoje zamisli in sheme ter pozabljamo, da je vse, kar je naše, tako zelo začasno, in da je Bog nad vsemi shemami in deluje popolnoma svobodno, kakor hoče. Vse to je klic k neprestanemu očiščevanju naše vere. Zavedati se moramo, da vera ne pomeni vse vedeti in imeti vedno pripravljen odgovor na vsako, še tako zapleteno in kočljivo vprašanje. Kdor ima pravo vero, se zaveda svoje omejenosti in nebogljenosti (prim. CS 33, 2).

Če hočemo biti pozorni na božjo govorico in jo prav razumeti, to je, da moremo prav razlagati in presojati znamenja časov, ne smemo biti zaverovani v svoj »vedno prav«. Dokler tega nismo dosegli, smo nesposobni prav presojati znamenja časov, in celo v imenu »svoje vere« odklanjamo Boga, ki nam govori in se nam bliža po različnih dogodkih. Podobni smo Judom, ki so sicer iz srca želeli Mesija, ko pa je prišel, so ga odklanjali.

Preroki so napovedovali Kristusa v shemah in spremenljivih kategorijah svojega časa prav zato, ker je v zgodovini odrešenja nekako vedno navzoča obljuba prihodnjega. Vedno pa je bilo jasno, da so te sheme le začasne, da bo prihodnje drugačno, nad temi shemami. Ker so se Judje tako krčevito oprijeli shem in jih imeli za dokončne, niso mogli Kristusa, ko je prišel, uskladiti s svojimi shemami in črkoukarskimi predstavami ter so ga kratko in malo odklonili.¹⁰

Ponižno, pozorno poslušanje znamenja časov je v Kristusovem času ločilo Cerkev od sinagoge, ki se je zapirala v dobesedne razlage svetega pisma in ohranjanja preteklega, ki je bilo že mrtvo. Tudi krščanstvo ima sveto pismo, vendar zanj ne sme biti to mrtva črka.¹¹ Razodete resnice ne smemo nikdar zamenjati s pojmovno gotovostjo. Razodeta resnica ni pojem ali povezanost med kakšnim dejstvom in njegovim izrazom s priobčljivimi znamenji, temveč je stvarnost sama, to je Bog, njegova Beseda. Bog ne razodeva pojmov, ampak sebe. V trenutku, ko absolutiziramo svoje pojme in jih napravimo za neodstranljive stvarnosti, smo z njimi zatajili Boga, jih napravili za idole in s tem začeli izgubljati pravo vero. Vera ne pomeni verovati Bogu, ki je govoril, ampak verovati Bogu, ki govori tudi sedaj in mu človek z vsem svojim bitjem odgovarja z da.¹²

V dogodkih govori Bog prav nam, in to danes. Njegov evangelij nas hoče notranje oblikovati v govorici današnjega časa. Naša vera je toliko bolj resnična in pristna, kolikor bolj nas v vsakem človeku in v vsakem času povezuje z Bogom, nam odkriva Boga, ki je navzoč in tu deluje. Največja nesreča bi bila, če bi hlinili in sebe prepričevali, da Bog deluje v dogodkih, dejansko pa bi v življenju vse presojali po svojih ozkih shemah. Tu gre za to, da dejansko osebno spoznamo pravega Boga, ki posega v življenje. Gre za to, da v svoji notranji drži skromnosti, pravičnosti in učljivosti poslušamo res to, kar Bog govori, brez vsake želje in skušnjave, da bi pri tem slišali še kaj drugega, kar nam prija. Dogodki so znamenja sama po sebi. Poslušati in presojati jih moremo po njihovih posebnih zakonih in jih ne smemo prezgodaj ne »ponadnaraviti« ne »prekleti«.

Ko razlagamo in presojamo znamenja časov, moremo imeti vedno jasno pred očmi, da Bog govori po dogodkih v svetu in po svetu, v Cerkvi in po Cerkvi. Spoznanje znamenja časov ni nikoli kakšna abstraktna, temveč živa resnica, ki nas povezuje v pristno življenjsko skupnost. Pravega pomena dogodkov ne more odkriti posameznik, notranje ločen in izoliran od skupnosti, ampak samo sredi skupnosti, na katero se ti dogodki nanašajo. Zato znamenja časov ne moremo pravilno in pošteno razlagati in presojati, če ne živimo notranje tesno povezani s skupnostjo. Tu velja isto, kar pravi koncil o osebnih karizmah. »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše darove, izvira iz njih pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem za zidanje Cerkve; v svobodi Svetega Duha, ki veje, kjer hoče' (Jan 3, 8), in hkrati v zidanju z brati v Kristusu, zlasti z njihovimi pastirji. Oni morajo soditi o pristnosti in pravilni upo-

¹⁰ Prim. A. Pigna, *La Chiesa legge i segni dei tempi alla luce della fede*, v: *La vita della fede*, Roma 1972, 160–166.

¹¹ Prim. A. Pigna, *prav tam*, 165.

¹² Prim. G. Helewa, *La giustificazione mediante la fede*, v: *Rivista di vita spirituale*, 21 (1967) 378–417, zlasti 388–389.

rabi teh darov: ne da bi duha ugašali, marveč, da bi vse preskusili in ohranili, kar je dobro (prim. 1 Tes 5, 12 21)» (LA 3).

Osebnostna razlaga, ki jo kdo razglasi notranje odtrgan in ločen od cerkvenega občestva, je vedno sumljiva. Kakor nima avtoriteta nobene pravice, da ugaša duha, temveč ima strogo dolžnost, da ga spodbuja, more prav tako tudi posameznik pravilno spoznati svoj dar samo v skupnosti, zato mora tudi skupnost presoditi in potrditi njegovo karizmo. Pristnost posebnih darov Svetega Duha mora spoznati vsa skupnost, ker so dani prav zato, da pospešujejo njeno edinost.¹³

Sklep

Ko začne koncil razmišljati o današnjem položaju v svetu, se ustavi pri temeljnem znamenju našega časa: pri hitrem in neprestanem spreminjanju, in ga vzame za izhodišče nadaljnjega raziskovanja. Saj je v resnici to pojav, ki pogojuje vse naše življenje. Vpliva in določa nove poglede na svet, človeka in njegovo vero. Odkritje zgodovinskih razodetja in vernosti je brez dvoma eden zelo pozitivnih sadov tega razvoja. Nevarnost pa je, da pri tem pretrgamo povezanost med preteklostjo in prihodnostjo ter zapademo v »historicizem«. Vsekakor mora »aggiornamento«, o katerem toliko govorimo, predvsem doseči našo vero. Brez neprestane preнове in rasti vera hira in postane mrtva. Res je vera milost, božji dar, ki ga Bog daje kot seme, kot klico človeku. Toda prav zato, ker je dana kot klica, more rasti in se razvijati samo v času in prostoru. Povsod se mora srečevati z Bogom, z njegovim odrešenjem in njegovo resnico. Bog se nam prilagaja, rešuje nas in nam govori tudi s človeškimi sredstvi. Prav to pa zahteva naše religiozno spoštovanje in pozornost na vse, kar se okrog nas dogaja. Kdor odkloni samo del spoznane resnice, odklanja Boga; zakaj Bog je resnica, ki se ne da deliti. Kdor se zapira vase v »prepričanju«, da pozna vso resnico, je iz nje napravil karikatur; zakaj resnica, ki je Bog, je neskončna. Napravil je za Boga idol. To se preprosto pravi, da nima prave vere. Kdor zares veruje, ve, da mora neprestano rasti v spoznanju resnice in si ne bo nikdar domišljal, da jo ima že v popolni posesti.

Posodobiti se pravi vedno živeti iz vere, biti učljiv in poslušen Svetemu Duhu, biti vsak trenutek za vsako ceno zvest spoznani resnici. To notranje razpoloženje usposablja človeka, da zna brati znamenja časov, to je, da zavestno in docela stopa v zgodovino, v uresničenje odrešitvenega božjega načrta. Zato pa »je treba najprej svoj čas poznati, stopiti vanj, z njim živeti, se z njim zrasti, in sebe iz njegove srede potem razvijati in oblikovati. Kdor svojega časa ne sprejme, postane romantik ali konservativec, ki se krčevito oklepa nečesa, kar je že mimo; ali utopist, ki nikdar ne bi ničesar prispeval za graditev realne prihodnosti, ker se pač umika tisti sodobnosti, ki je edino pravilno izhodišče za tako realno gradnjo.«¹⁴

¹³ Prim. A. Marchetti, *Carisma al servizio della Chiesa*, v: *Rivista di vita spirituale*, 27 (1973) 551–556; M. Lemonnier, *Riflessioni per una teologia del carisma*, v: *Rivista di vita spirituale*, 26 (1972) 3–34; L. J. Suenens, *Une nouvelle Pentecôte*, Desclée De Brouwer 1974, 39–46.

¹⁴ V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, 579.

Povzetek

ZNAMENJA ČASOV SPOZNAVAMO V LUČI VERE

France Oražem

Za današnji čas je značilen hiter in neprestan razvoj. Zato je zelo potrebno, da znamo spoznavati znamenja časov, ki odkrivajo teženja kakšne dobe, jo usmerjajo in pripravljajo na prihodnost.

Bog nam govori tudi po najrazličnejših dogodkih. Vsi ti dogodki imajo dvojni vidik: naraven in nadnaraven. Zato jih moremo pravilno spoznavati in presojsati samo v luči nadnaravne vere. Pravilno spoznavanje znamenja časov krepi in očiščuje tudi vero samo in omogoča v vsakem času resnično prenovu v duhu evangelija.

Zusammenfassung

DIE ZEICHEN DER ZEIT ERKENNT MAN IM LICHT DES GLAUBENS

France Oražem

Für die heutige Zeit ist der schnelle und fortwährende Fortschritt kennzeichnend. Darum ist es notwendig, dass wir die Zeichen der Zeit erkennen wissen; denn sie offenbaren die Neigungen der Zeit, geben ihr die Richtung und vorbereiten sie auf die Zukunft.

Gott spricht uns auch mittels verschiedenster Geschehnisse an. Sie alle haben zwei Gesichtspunkte: natürlichen und übernatürlichen. Darum sind sie richtig nur im Lichte des übernatürlichen Glaubens erkennbar und ermessbar. Die richtige Erkenntnis der Zeichen der Zeit stärkt auch und reinigt den Glauben selbst; durch sie wird auch wirkliche Erneuerung im Geiste des Evangeliums möglich.

SLOVENCI—DOKTORJI TEOLOGIJE NA DUNAJSKI UNIVERZI ZADNJIH DVESTO LET

Ob 70-letnici teološkega doktorata prof. Josipa Demšarja, častnega doktorja ljubljanske teološke fakultete in skorajšnjega stoletnika,¹ ki je bil pred 50 leti promoviran tudi kot doktor ljubljanske univerze, je priložnost, da objavimo seznam tistih Slovencev, ki so v 200 letih na dunajski univerzi pridobili najvišje teološko znanstveno priznanje.

Osnova tega seznama je bibliografija teoloških doktorskih disertacij, ki jih hrani knjižnica teološke fakultete na Dunaju.² Ta zbirka je večinoma sestavljena iz rokopisnih unikatov in že sama na sebi pomeni dragocen dokument teološkega znanstvenega prizadevanja, za nas pa je še posebej pomembna, ker dokazuje, koliko naših duhovnikov je v »mednarodni konkurenci« uveljavilo svoje sposobnosti. Vse disertacije, ki so jih kandidati predložili, žal, niso vodile do doktorske promocije, zato je bilo treba iz omenjenega tiskanega seznama izločiti tiste teologe, ki niso postali doktorji. Kontrolo sem izvedel na podlagi uradnega protokola na rektoratu dunajske univerze,³ ker pa so tudi »neuspešne« disertacije zanimiv dokument za našo zgodovino teologije, jih navajam v dodatku seznamu.

Dunajska univerza je pritegovala toliko število Slovencev predvsem zato, ker so z drugimi duhovniki avstro-ogrske monarhije imeli na voljo prosta mesta v višjem duhovniškem vzgojnem zavodu Frintaneju ali Avguštimeju, ki ga je 1816 ustanovil cesar Franc I. na pobudo dvornega župnika Jakoba Frinta (odtod ime, ki je pri Nemcih običajno),⁴ svoje prostore pa je do 1915 imel v nekdanjem avguštimskem samostanu ob cesarskem dvoru (zato v naši literaturi bolj znan kot Avguštimej).⁵

Pred nekaj leti je delo in osebe tega zavoda obdelal v doktorski disertaciji Walter Godenits⁶ in sem iz nje povzel tudi nekaj podatkov za

¹ Rojen 12. marca 1877; prim. podatke ob promociji za častnega doktorja: BV 30 (1970), 52—57. Na filozofski fakulteti ljubljanske univerze je bil promoviran 6. februarja 1926 na podlagi disertacije: Komenský in novodobna pedagogika. 1925, I + 50 (rkp.) — prim.: J. Kokole, Bibliografija doktorskih disertacij univerze in drugih visokošolskih in znanstvenih ustanov v Ljubljani 1920—1968. Ljubljana 1969, št. 146 na str. 49.

² Franz Loidl, Die Dissertationen der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien 1831—1965. Wien 1969 (Wiener Beiträge zur Theologie XXV). Verjetno je, da iz opisane dobe niso ohranjene vse disertacije in je bilo torej doktorjev še več (to je ugotovljeno vsaj za Janeza Jančiča, Josipa Jeršeta, Janeza Polca, Janka Sadolška, Andreja Snoja, Petra Tomasina, Leona Voncina, Jerneja Vidmarja in Alojzija Zorna. Za popolno podobo znanja doktorskih kandidatov bi bilo treba upoštevati še teze za ustne rigorozne, ki so jih nekoč tiskali za vsakega kandidata posebej, in so mnoge ohranjene v naših knjižnicah (prim. starejše v delu: Pr. Simoniti, Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis. Zagreb—Ljubljana 1972, npr. za Andreja Čabaška, Andreja Gollmayerja, Antona Jarca, Leonarda Klotutarja, Simona Klančnika, Mihaela K(C)astelica, Mihaela Kutnarja, Matija Lebera, Jerneja Legata, Janeza Pogačarja, Janeza Polca, Janeza Semena in Jakoba Zupana).

³ Protocollum Sacrae Facultatis — promotiones: rkp. knjiga v promocijski pisarni dunajske univerze; od 28. oktobra 1880 dalje so imena promoviranih tudi v abecednem registru z zaporedno številko.

⁴ Zivel 1766—1834; umrl je kot škof v St. Pöltnu; prim. Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1960), 391. Zavod je obstajal do 1918, dr. Ujčič je bil zadnji študijski ravnatelj.

⁵ Prim. J. Lesar: Zavod za višjo vzgojo svetnih duhovnikov pri sv. Avguštinu na Dunaju in Slovenci. Voditelj v bogoslovnih vedah 19 (1916), 1—14, 65—85, 137—157, a razprava ni končana, ker je revija prenehala. Zato L. ni objavil življenjepisov vseh Slovencev, ki so v zavodu študirali, ampak le tiste iz goriške nadškofije in iz ljubljanske škofije, a še ti niso vsi prišli na vrsto. Rokopis nadaljevanja ni ohranjen.

⁶ Walter Godenits: Das höhere Priester-bildungsinstitut für Welpriester zum hl. Augustin in Wien oder »Das Frintaneum« bzw. »Das Augustineum«. Dissertation an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien. Wien 1969, VI + 475 + priloge (tipk. v knjižnici teol. fakultete na Dunaju).

seznam teoloških doktorjev Slovencev. Avtor je namreč objavil kratke biografije vseh bivših gojencev Avguštinya po zapiskih v arhivu tega zavoda.

Naš seznam doktorjev teologije pa sega 200 let v preteklost, torej dalje kot tiskani popis ohranjenih disertacij in še pred ustanovitev Avguštinya. Za prva leta je edini vir prej omenjeni uradni protokol dunajske univerze, kjer so sicer vpisani tudi še starejši doktorji, a navadno samo z imeni brez drugih podatkov, ki bi omogočili zanesljivo določitev narodnosti ali vsaj rojstne škofije. Starejšo dobo bi bilo treba še preiskovati, morda kot nadaljevanje in dopolnitev dosedanjih objav.⁷

Seznam je urejen po abecedi, priimki in imena so pisani kakor v Slovenskem biografskem leksikonu (SBL) oziroma po naši sedanji navadi, zgoraj navedeni viri jih namreč pišejo zelo različno. Glavna služba, letnica in kraj rojstva ter letnica in kraj smrti so povzeti iz literature, zlasti SBL in Lesarjevih podatkov (prim. op. 5). Kjer je bilo potrebno, sem za te navedbe uporabil škofijske letopise (šematizme), za koroške duhovnike pa knjigo: Naši razni duhovniki, Celovec 1968. Za gojence Avguštinya navajam tudi Godenitsevo disertacijo (prim. op. 6). Naslov disertacije je vzet iz Loidlove bibliografije (prim. op. 2), ne da bi ga preveril po ohranjenem izvodu. Datum promocije je povzet po uradnem protokolu (prim. op. 3), za promovirane po 28. oktobru 1880 navajam tudi vrstno številko iz abecednega registra k temu protokolu.

Na koncu je dodan še kronološki pregled, ki je koristen za morebitno presojo, kako je vplivala dunajska univerza na naše versko življenje v posameznih dobah slovenske cerkvene zgodovine; dne 5. avgusta 1837 so bili npr. hkrati promovirani trije Slovenci, od teh dva poznejša ljubljanska škofa.

Skorajda ni dvoma, da je seznam nepopoln, ker so slovenske narodnosti tudi mnogi dunajski doktorji z nemškimi priimki, zato ob pregledovanju protokola niso zbudili moje pozornosti; poznejše raziskave ga bodo morale dopolniti.

BLÜML Rudolf, profesor verouka, organizator (1898 Št. Pavel na Koroškem — 1966 Celovec; Naši rajni duhovniki 25; Godenits 136): *Trinitarisches in den Paulusbriefen*. 1923, 155 (tipk., Loidl 1039); promocija 12. jul. 1924 (register 613).

BOSIZIO Gustav, p. Atanazij SJ, profesor teologije (1809 Gorica — 1896 Kalocsa; SBL I 55; Lesar 70); doktor (po Lesarju) 1835.

BRUMAT Jakob, profesor in rektor semenišča (1864 Fara/Gradiška — 1946 Gorica; *Folium eccl. gorit.* 1946, 1—2, str. 4): *Delineatur relatio evangelii Johannei ad evangelia synoptica*. 1895, 98 (rkp., Loidl 503); promocija 23. marca 1895 (register 159).

CAFFOU Ivan (1815 Cerčno — 1844 Cerčno; Lesar 71; Godenits 150): *De irregularitate*. 1844, 66 (rkp., Loidl 202); promocija 21. maja 1844.

⁷ Prim. Anton Ožinger: Študenti iz slovenskih dežel na dunajski univerzi v poznem srednjem veku (1365—1518). *Kronika* 23 (1975), 149—153. Avtor je raziskoval študente vseh strok in le po vpisu, tako da ostaja vprašanje doktorjev teologije odprto tudi za najstarejšo dobo. — Tu objavljeni seznam je nekakšno nadaljevanje seznama, objavljenega pod naslovom: Teologija in Slovenci. Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani (Lj. 1962, 372—387). K raziskovanju zgodovine posameznih znanstvenih ved in deleža Slovencev pri njih je že večkrat spodbujal prof. dr. Vladimir Murko, npr. v Zborniku za zgodovino naravoslovja in tehnike 2, 1973, 11—41: Starejši slovenski znanstveniki in njihova vloga v evropski kulturni zgodovini. 1. del: Astronomi.

ČEBAŠEK Andrej, profesor teologije (1820 Smlednik — 1899 Ljubljana; SBL I 90; Lesar 144); **De resurrectione Domini nostri Jesu Christi**. 1847, 86 (rkp., Loidl 80); promocija 4. nov. 1847.

DEBEVEC Jože, profesor verouka (1867 Begunje pri Cerknici — 1938 Ljubljana); SBL I 126; Lesar 154; Godenits 167; (Letopis lj. škofije, Ljubljana 1944, 130): **De dispositione et argumento epistolae ad Galatas eiusque relatione ad epistolam ad Romanos**. 1894, 120 (rkp., Loidl 470); promocija 21. julija 1894 (register 148).

DEMŠAR Josip, profesor verouka in katehetike (1877 Škofja Loka; Cerkv na Slovenskem, Lj. 1971, 114): **Der moderne Spiritismus beleuchtet vom Standpunkt der christlichen Grundsätze**. 1906, 81 (rkp., Loidl 817); promocija 15. marca 1906 (register 293).

DOLENEC Jožef, profesor bibličnih ved SZ (1853 Planina — 1934 Ljubljana; Lesar 151; Godenits 173; Letopis lj. škofije 1935, 238): **De exitu Israel ex Aegypto ejusque transitu per mare rubrum**. 1883, 105 (rkp., Loidl 370); promocija 24. aprila 1883 (register 31).

EHRLICH Martin, profesor bogoslovja, župnik, prošt (1871 Zabnice pri Trbižu — 1929 Celovec; SBL I 151; Naši rajni duhovniki 73): **De religionis fundamento subjectivo et origine speciali cum respectu ad theorias modernas naturalisticas**. 1897, 104 (rkp., Loidl 473); promocija 1. jul. 1897 (register 179).

FELC Franc, izseljenski duš. pastir (1917 Idrija; Opći šematizam... Cerkv v Jugoslaviji 1974. Zagreb 1975, 963): **Reformation und Gegenreformation im Patriarchat Aquileia**. 1954, III + 137 (tipk., Loidl 1398); promocija 14. jul. 1954 (register 946).

GABRIJEVIČ Josip, prof. teologije (1840 Plave — 1909 Gorica; SBL I 195; Lesar 77; Godenits 198): **De evangeliorum synopticorum origine**. 1869, 74 (rkp., Loidl 203); promocija 2. jul. 1869.

GOGALA Janez, prof. verouka, imenovan za lj. škofa (1825 Kranj — 1884 Ljubljana; SBL I 226; Lesar 147; Godenits 204); **Dissertatio inauguralis, qua libri Tertulliani et S. Cypriani de oratione dominica inter se comparantur**. 1856, 58 (rkp., Loidl 118); promocija 4. marca 1856.

GOLLMAYER Andrej, prof. teologije, goriški nadškof (1797 Radovljica — 1883 Gorica; SBL I 229; Lesar 138; Godenits 204); promocija 19. maja 1828.

GREGORČIČ Anton, prof. teologije, politik (1852 Vrsno — 1925 Gorica; SBL I 248; Lesar 78; Godenits 209): **Variae cultus idolorum species, quae in populo Israel obviae atque reprehensae sunt**. 1879, 174 (rkp., Loidl 331); promocija 17. jan. 1879.

HOHNJEC Josip, prof. teologije, politik, župnik (1873 Sv. Peter pod Sv. gorami — 1947 Slovenj Gradec; SBL I 336; Godenits 225; Spomenica ob 70-letnici lavant. bogosl. učilišča. Maribor 1929, 47; Nekrologij. Maribor 1959, 70): **De peccato in religione antiquorum Aegyptiorum**. 1901, 65 (rkp., Loidl 682); promocija 10. maja 1901 (register 231).

HRAST Ivan, prof. teologije, politik (1830 Livek — 1874 Gorica; SBL I 340; Lesar 73; Godenits 229): *Doctrina S. Irenaei de scriptura*. 1858, 52 (rkp., Loidl 183); promocija 4. jun. 1858.

JANČIČ Janez, župnik (1871 Laporje/Slov. Bistrica — 1961 Šempeter v Sav. dolini; Mariborska škofija 1. marca 1969. Maribor 1969, 85); promocija 15. jul. 1904 (register 273).

JANEŽIČ Franc, prof. verouka (1866 Kapele pri Brežicah — 1899 Celje; Godenits 239; Nekrologij Maribor 1936, 98): *De artibus in servitio cultus divini adhibitis*. 1893, IV + 100 (rkp., Loidl 495); promocija 22. jul. 1893 (register 137).

JANEŽIČ Ivan, prof. teologije (1855 Šentvid pri Stični — 1922 Ljubljana; SBL I 380; Lesar 151; Godenits 239): *Genetico-historica evolutio festi Ss. Cordis Jesu ejusque momentum practicum pro cura animarum*. 1886, 100 (rkp., Loidl 417); promocija 19. jul. 1886 (register 61).

JARC Anton, prof. verouka, društveni delavec (1813 Ajdovec — 1900 Ljubljana; SBL I 385; Lesar 142; Godenits 241): *De statu protoparentum ante lapsum respectu habito ad Lutheranae atque reformatae ecclesiae sociales*. 1842, 134 (rkp., Loidl 63); promocija 1. marca 1842.

JEGLIČ Anton, teol. pisec, ljubljanski škof (1850 Begunje — 1937 Stična; SBL I 390; Lesar 149; Godenits 242): *De hexaemero biblico*. 1867, 98 (rkp., Loidl 321); promocija 15. dec. 1876.

JEHART Anton, biblicist (1881 Sv. Lovrenc na Pohorju — 1948 Maribor; SBL I 393; Godenits 243; Nekrologij. Maribor 1959, 23): *Über die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Christi*. 1907, X + 83 (rkp., Loidl 814); promocija 10. maja 1909 (register 359).

JERŠE Josip, prof. verouka (1872 Šmartno pri Kranju — 1940 Ljubljana; SBL I 408; Lesar 155; Godenits 233; Letopis lj. škofije. Lj. 1944, 132); promocija 8. jul. 1901 (register 235).

KASTELIC Mihael, prof. teologije (1749 Ljubljana — ... Höflein/Nieder-Österreich; SBL I 73); promocija 8. marca 1779.

KLANČNIK Simon, biblicist (1810 Kranj — 1844 Ljubljana; SBL I 457; Lesar 141; Godenits 257); *De inspiratione*. 1839, 40 (rkp., Loidl 15); promocija 6. avg. 1839.

KLINAR Tomaž, stolni župnik (1883 Jesenice — 1962 Ljubljana; Lesar 156; Godenits 257; Letopis lj. nadškofije. Lj. 1967, 112: *Der hl. Paulinus, Patriarch von Aquileja*. 1916, XII + 98 (tipk., Loidl 802); promocija 27. jun. 1918 (register 540).

KLOFUTAR Leonard, biblicist, stolni prošt (1819 Tržič — 1901 Ljubljana; SBL I 464; Lesar 143): *Historico-dogmatica disquisitio Jansenismi*. 1847, 114 (rkp., Loidl 141; tudi v Semeniški knjižnici); promocija 23. marca 1847.

KREK Janez Evangelist, prof. filozofije, politik (1865 Sv. Gregor — 1917 Šentjanž; SBL I 559; Lesar 152; Godenits 268): *De spiritu et charactere s. Pauli apostoli*. 1892, 135 (rkp., Loidl 509); promocija 7. maja 1892 (register 122).

KULAVIC Janez, štud. ravnatelj v Avguštinu, vodja semenišča (1838 Podgrad na Dol. — 1906 Ljubljana; SBL I 581; Lesar 8; Godenits 272): **De traditionalismo**. 1869, 246 (rkp., Loidl 244); promocija 9. jul. 1867.

KULOVEC Franc, časnikar, politik (1884 Dol. Sušice — 1941 Beograd; SBL I 582; Lesar 156; Godenits 273); **Das Ereignis vor Damascus Apg 9, 1—10, eine geschichtliche Tatsache oder eine Selbsttäuschung Paulus?** 1908, IV + 110 (rkp., Loidl 581); promocija 15. jul. 1910 (register 389).

KUTNAR Mihael, župnik, dekan (1777 Šentvid pri Stični — 1821 Vrhnika; župniške matice); promocija 30. jan. 1808.

LADINIK Simon, lj. stolni prošt (1805 Eberndorf: Dobrla ves — 1857 Ljubljana; Godenits 276; Zgodnja Danica 1857, 72): **De statu politico ecclesiae Germanicae**. 1832, 80 (rkp., Loidl 28); promocija 26. nov. 1832.

LEBEN Matija, prof. teologije (1816 Naklo — 1907 Ljubljana; Lesar 141; Godenits 280): **De tentatione Christi**. 1840, 78 (rkp., Loidl 143); promocija 26. jan. 1841.

LEGAT Jernej (Bartolomej), tržaško-koprski škof (1807 Naklo — 1875 Trst; SBL I 631; Godenits 281): **De relatione mutua inter civitatem et ecclesiam**. 1833, 112 (rkp., Loidl 34); promocija 4. nov. 1833.

LESAR Jožef, bibličist (1858 Sušje pri Ribnici — 1931 Ljubljana; SBL I 637; Lesar 151; Godenits 282): **De turri babelica et confusione linguarum**. 1885, 146 (rkp., Loidl 380); promocija 18. marca 1885 (register 45).

LIPOLD Ivan, prof. teologije, župnik (1842 Mozirje — 1897 Sv. Peter pod Sv. gorami; SBL I 674; Godenits 284): **De moralitate actuum humanorum**. 1868, 73 (rkp., Loidl 229); promocija 6. jul. 1868.

MAHNIČ Anton, prof. teologije, škof na Krku (1850 Kobdilj — 1920 Zagreb; SBL II 7): **De inferno**. 1881, 187 (rkp., Loidl 438); promocija 11. maja 1881 (register 6).

MEDVED Anton, prof. verouka (1862 Gorica pri Rajhenburgu — 1925 Maribor; SBL II 78): **Obedientia auctoritati civili debita — doctrina theologorum scholasticorum illustrata**. 1892, XIII + 109 (rkp., Loidl 531); promocija 25. jun. 1892 (register 127).

NAPOTNIK Mihael, štud. ravnatelj v Avguštinu, škof v Mariboru (1850 Tepanje pri Konjicah — 1922 Maribor; SBL II 190; Lesar 9; Godenits 311): **Controversia de haereticorum baptismi valore inter papam Stephanum I. et Cyprianum Carthaginiensem episcopum agitata**. 1880, 124 (rkp., Loidl 384); promocija 19. nov. 1880 (register 3).

PAVLICA Andrej, bibličist, teol. pisec (1866 Rihemberk: Branik — 1951 Gorica; SBL II 271; Godenits 326; Organiz. vestnik CMD 1958, 196): **De fine, argumento et dispositione epistolae beati Pauli apostoli ad Romanos**. 1897, 113 (rkp., Loidl 463); promocija 13. nov. 1897 (register 188).

PAVLICA Jožef, teol. pisec (1861 Rihemberk: Branik — 1902 Gorica; SBL II 272; Lesar 83); doktor (po Lesarju) 1889.

POGAČAR Janez Krizostom, prof. teologije, ljubljanski škof (1811 Vrba — 1884 Ljubljana; SBL II 404; Lesar 139; Godenits 138): **De ministro, mate-**

ria et forma sacramenti poenitentiae. 1837, 56 (rkp., Loidl 12); promocija 5. avg. 1837.

POLANC Janez, gimnaz. profesor (1921 Koprivnik v Bohinju; Opći šematizam... Cerkev v Jugoslaviji 1974. Zagreb 1975, 1011): **Die sieben Städte der Geheimen Offenbarung. Ein biblisch-theolog. Deutungsversuch von Apok. 2, 1—3, 22.** 1957, XIII + 228 (tipk., Loidl 1372); promocija 4. jul. 1957 (register 964).

POLC Janez, prof. teologije (1807 Tržič — 1854 Ljubljana; Lesar 139); promocija 5. avg. 1837.

POTOČNIK Ciril, prof. teologije (1894 Žirovski vrh — 1950 Ljubljana; SBL II 460; Letopis lj. škofije. Ljubljana 1959, 93; Godenits 339): **Die anerkannten Religionsgesellschaften in Oesterreich.** 1918, VI + 94 (rkp., Loidl 646); promocija 13. maja 1921 (register 578).

PRELESNIK Matija, štud. prefekt v semenišču (1872 Cesta pri Dobropoljah — 1905 Ljubljana; SBL II 486; Lesar 155; Godenits 340): **Religionis catholicae in Carnia reformatio facta per Thomam Chroen, episcopum et principem Labacensem (1597—1630).** 1900, 170 (rkp., Loidl 686); promocija 19. jul. 1900 (register 224).

ROBIČ Matija, cerkv. zgodovinar (1802 Pobrežje pri Mariboru — 1892 Graz; SBL III 113; Godenits 352): **De hymnis et carminibus christianis antiquis in theologia dogmatica utiliter adhibendis.** 1832, 74 (rkp., Loidl 29); promocija 18. febr. 1833.

ROGAČ Jožef, kaplan, nabožni pisec (1834 Zagradec — 1874 Novigrad v Istri; SBL III 120; Lesar 148; Godenits 352): **Optati Afri episcopi Milevitani de schismate donatistarum libri 7.** 1860, 106 (rkp., Loidl 252); promocija 3. avg. 1860.

ROŽMAN Gregor, prof. cerkv. prava, ljubljanski škof (1883 Šmihel pri Pliberku — 1959 Cleveland; SBL III 152; Naši rajni duhovniki, 316; Godenits 354): **Wesen und Aufgabe der Kirche nach der Lehre des hl. Paulus im Ephe- ser- und Kolosserbrief.** 1910, VI + 138 (rkp., Loidl 714); promocija 27. jun. 1912 (register 437).

SADOLŠEK Janko, župnik (1890 Železna Kapla — 1932 Borovlje; Naši rajni duhovniki, 329); doktor 1923.

SEDEJ Frančišek, prof. teologije, štud. ravnatelj v Avguštinaju, goriški nadškof (1854 Cerčno — 1931 Gorica; SBL III 259; Lesar 12; Godenits 373): **De monumentis scripturae cuneatae imprimis relate ad Biblia sacra.** 1884, 199 (rkp., Loidl 441); promocija 25. jun. 1884 (register 41).

SEMEN Janez, biblicist (1818 Šentrupert — 1894 Ljubljana; Lesar 143; Godenits 374): **De prophetismo ejusque ad legem Mosaicam relatione.** 1833, 33 (rkp., Loidl 6); promocija 12. nov. 1845.

SLAVIČ Matija, biblicist (1877 Bučevci pri Ljutomeru — 1958 Ljubljana; SBL III 358; Godenits 379): **Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt mit besonderer Berücksichtigung des gleichnamigen Buches von Georg Schmitt.** 1905, 42 (rkp., Loidl 865); promocija 20. jul. 1905 (register 290).

SNOJ Andrej, bibličist (1886 Šentvid nad Ljubljano — 1962 Jesenice; SBL III 400; Lesar 156; Godenits 381): *Die kirchliche Hierarchie, wie sie in der Apostelgeschichte und in den Briefen des hl. Paulus dargestellt wird* (naslov pri Godenitsu); promocija 2. jul. 1913 (register 454).

SORČAN Jakob, bibličist (1745 Sred. Bitnje pri Kranju — 1804 Ljubljana; SBL III 409); promocija 31. okt. 1775.

STEPIŠNIK Jakob, prof. teologije, škof v Mariboru (1815 Celje — 1889 Maribor; SBL III 470; Godenits 389): *De conversione Constantini Magni ad religionem christianam*. 1839, 96 (rkp., Loidl 20); promocija 29. apr. 1839.

ŠUST Janez, prof. teologije, stolni prošt (1831 Stara Loka — 1896 Trst; Godenits 371; Necrologium cleri... Tergestinae et Justinopolitanae (1830—1912). Pisini 1912, 37): *De interpretibus sacrae scripturae quorum mentio fit apud s. Hieronymum in libro »de viris illustribus«*. 1865, 138 (rkp., Loidl 223); promocija 5. avg. 1865.

TOMASIN Peter, prof. verouka (1845 Trst — 1925 Rojan pri Trstu; arhiv SBL); promocija 17. marca 1871.

TUL Ivan, prof. teologije (1877 Mačkoclje pri Trstu — 1959 Gorica; arhiv SBL; Godenits 405): *Das Verhältnis der dalmatinischen Serben zur katholischen Kirche*. 1911, XXV + 324 (rkp., Loidl 703); promocija 2. jul. 1913 (register 455).

UJČIĆ Josip, štud. ravnatelj v Avguštinju, prof. teologije v Ljubljani, beograjski nadškof (1880 Stari Pazin — 1964 Beograd; arhiv SBL; Lesar 14; Godenits 408; Bogoslovni vestnik 1965, 133): *Historia Glagolicae speciali cum respectu ad decreta pontificia*. 1904, 141 (rkp., Loidl 859); promocija 11. jul. 1908 (register 352 in 966 ob zlatem jubileju 1958).

UKMAR Jakob, prof. verouka, teol. pisec, cerkveni sodnik (1878 Opčine pri Trstu — 1971 Trst; arhiv SBL; Bogoslovni vestnik 1971, 280): *Doctrina d. Thomae Aquinatis de spe theologica attentis iis, quibus praeclari Thomae interpretes Cajetanus, Suárez, Ripalda illam illustrarunt*. 1915, IV + 151 (rkp., Loidl 972); promocija 24. maja 1917 (register 524).

ULAGA Jožef, nadžupnik, dekan (1826 Sv. Peter pod Sv. gorami — 1881 Konjice; Godenits 409; Nekrologij. Maribor 1959, 66): *Dissertatio exegetica in cosmogoniam Mosaicam Gen 1 juxta interpretationem ss. patrum Ambrosii, Basilii M. et Gregorii Nysseni*. 1857, 98 (rkp., Loidl 175); promocija 26. maja 1857.

VIDMAR Jernej (Bartolomej), štud. ravnatelj v Avguštinju, ljubljanski škof (1802 Kranj — 1883 Kranj; Lesar 7; Godenits 425); promocija 5. avg. 1837.

VONČINA Leon, profesor teologije (1826 Novi pri Reki — 1875 Ljubljana; Lesar 146; Godenits 428); promocija 1. marca 1853.

VOSNJAK Janez, dekan in prošt (1819 Sv. Martin v Šaleški dol. — 1877 Ptuj; Nekrologij. Maribor 1959, 76): *Tribunal inquisitionis ejus historia et dijudicatio*. 1847, 114 (rkp., Loidl 72); promocija 23. marca 1847.

ZORN Alojzij Matija, prof. teologije, poreško-puljski škof, goriški nadškof (1834 Prvačina — 1897 Wien; Lesar 74; Godenits 435); promocija 3. avg. 1860.

ZORN Hilarij, prof. verouka (1847 Prvačina — 1926 Gorica; Lesar 80; Godenits 435; Folium eccl. gorit. 1926): **De notione immortalitatis animae.** 1891, 139 (rkp., Loidl 553); promocija 7. nov. 1891 (register 114).

ZUPAN Jakob, biblicist, jezikoslovec (1785 Prevoje pri Domžalah — 1852 Celovec; Enciklopedija Jugoslavije 8, 635); promocija 9. sept. 1809.

ZUPAN Jurij, prof. teologije (1752 Dosloviče pri Breznici — 1822 Ljubljana; Kidrič, Dobrovsky 205); promocija 9. avg. 1778.

ŽERJAV Gregorij, prof. verouka (1888 Jesenice — 1944 Ljubljana; Lesar 157; Godenits 432; Letopis lj. škofije. Ljubljana 1959, 86): **Quid Bessarion de »filioque« docuerit?** 1913, XIX + 135 (rkp., Loidl 897); promocija 29. marca 1917 (register 519).

ŽIGON Frančišek, prof. teologije in filozofije (1863 Ajdovščina — 1936 Gorica; Lesar 84; Godenits 433; Folium eccl. gorit. 1936, 6, str. 134): **Quaestiones introductoriae in epistolas pastorales b. Pauli.** 1892, 120 (rkp., Loidl 460); promocija 20. febr. 1892 (register 118).

Kronološki pregled promocij

- | | |
|-----------------------|----------------------------|
| 31. 10. 1775 Sorčan | 9. 7. 1867 Kulavic |
| 9. 8. 1778 Zupan Jur. | 6. 7. 1868 Lipold |
| 8. 3. 1779 Kastelic | 2. 7. 1869 Gabrijevčič |
| 30. 1. 1808 Kutnar | 17. 3. 1871 Tomasin |
| 9. 9. 1809 Zupan Jak. | 15. 12. 1876 Jeglič |
| 19. 5. 1828 Gollmayer | 17. 1. 1879 Gregorčič |
| 26. 11. 1832 Ladinik | 19. 11. 1880 Napotnik |
| 18. 2. 1833 Robič | 11. 5. 1881 Mahnič |
| 4. 11. 1833 Legat | 24. 4. 1883 Dolenc |
| 1835 Bosizio | 25. 6. 1884 Sedej |
| 5. 8. 1837 Pogačar | 18. 3. 1885 Lesar |
| Polc | 19. 7. 1886 Janežič I. |
| Vidmar | 1889 Pavlica J. |
| 29. 4. 1839 Stepišnik | 7. 11. 1891 Zorn Hil. |
| 6. 8. 1839 Klančnik | 20. 2. 1892 Žigon |
| 26. 1. 1841 Leben | 7. 5. 1892 Krek |
| 1. 3. 1842 Jarc | 25. 6. 1892 Medved |
| 21. 5. 1844 Caffou | 22. 7. 1893 Janežič Fr. |
| 12. 11. 1845 Semen | 21. 7. 1894 Debevec |
| 23. 3. 1847 Klofutar | 23. 3. 1895 Brumat |
| Vošnjak | 1. 7. 1897 Ehrlich |
| 4. 11. 1847 Čebašek | 13. 11. 1897 Pavlica Andr. |
| 1. 3. 1853 Vončina | 19. 7. 1900 Prelesnik |
| 4. 3. 1856 Gogala | 10. 5. 1901 Hohnjec |
| 26. 5. 1857 Ulaga | 8. 7. 1901 Jerše |
| 4. 6. 1858 Hrast | 15. 7. 1904 Jančič |
| 3. 8. 1860 Rogač | 20. 7. 1905 Slavič |
| Zorn Al. | 15. 3. 1906 Demšar |
| 5. 8. 1865 Šust | 11. 7. 1908 Ujčić |

10. 5. 1909 Jehart
15. 7. 1910 Kulovec
27. 6. 1912 Rožman
2. 7. 1913 Snoj
Tul
29. 3. 1917 Žerjav
24. 5. 1917 Ukmar

27. 6. 1918 Klinar
13. 5. 1921 Potočnik
1923 Sadolšek
12. 7. 1924 Blüml
14. 7. 1954 Felc
4. 7. 1957 Polanc

Druge ohranjene disertacije

HOLMAR Tomaž (1905 Gospa sveta): **Römische embolismische Euchologie der Sonntage nach Pfingsten in ihrer ältesten Entwicklung.** 1933, XXVI + 302 (tipk., Loidl 1198).

KNAVS Franc (Livek): **Aut progressus catholicus — aut catholicismus progressivus?** 1908, 93 (rkp., Loidl 565).

LOGAR Jožef (1879 Metlika — 1952 Žumberak): **Primus Truber und die Reformation in Krain.** 1908, 151 (rkp., Loidl 717).

NOVAK Alojzij (1881 Ilirska Bistrica...); Lesar 85; Godenits 315): **Leges matrimoniales Veteris Testamenti.** 1908, 83 (rkp., Loidl 561).

PRIMOŽ Izidor (?): **Ecclesia Aquilejensis; ejus historia, vicissitudines et controversiae.** 1904, 53 (rkp., Loidl 787).

ZAMUDA Alojz (1877 Sv. Križ pri Ljutomeru — 1948 Črešnjevce): **Stellung Victorins, Bischofs von Pettau, zur alexandrinischen Exegetenschule.** 1904, 93 (rkp., Loidl 834).

Vseh popisanih doktorjev je bilo v 200 letih 71: še v 18. stoletju 3, v prvi polovici 19. stol. 19, v drugi polovici 30, v 20. stol. do konca avstro-ogrške države 14, pozneje še 5, vendar je zlasti za dobo po zadnji vojni prav možno, da je na Dunaju doktoriral še kak Slovenec iz zamejstva.

Promocije Bosizija, J. Pavlica in Sadolška so navedene po drugotnih virih in jih še nisem mogel preveriti v uradnem Protokolu.

Neugotovljeno ostaja še vprašanje, katere disertacije so bile v eni ali drugi obliki pozneje tiskane, ker Loidlov seznam tega ne navaja.

Ker ta popis noče biti več kot bibliografsko opozorilo, se ne spuščam v pregled in razvrstitev disertacij po vsebini, kar bi bilo seveda za zgodovino teološkega dela med Slovenci dovolj zanimivo.

Godenits v svoji disertaciji med gojenci Avguštineja omenja tudi dva slovenska duhovnika, ki sta študirala na dunajski filozofski fakulteti, in navaja naslova njunih doktorskih disertacij. To sta bila ČEPON Anton, klasični filolog (1895 Horjul; Godenits 153): **De parenthesis vergilianarum vi logica et rhetorica**; promocija 4. febr. 1925, in ŠIMNIC Edvard, župnik (1883 Kranj — 1959 Ljubljana; Godenits 377; Letopis lj. škofije 1959, 103): **Kritische Untersuchung der Berichte des Qualanasis über den ersten Kreuzzug in seinem Buche Tarich es-sam.**

Povzetek

SLOVENCİ — DOKTORJI TEOLOGIJE NA DUNAJSKI UNIVERZI ZADNJIH 200 LET

Marijan Smolik

Na teološki fakulteti dunajske univerze so študirali slovenski teologi v preteklih stoletjih predvsem zato, da bi tam dosegli doktorsko čast. Na Dunaju so v ta namen lahko prebivali kot gojenci duhovniškega zavoda pri sv. Avguštinu (Avguštineju ali Frintaneju — po ustanovitelju Jakobu Frintu). Ker je v knjižnici dunajske teološke fakultete ohranjenih mnogo disertacij, katerih avtorji so bili Slovenci, in ker je bil pred 70 leti med njimi tudi častni doktor teološke fakultete v Ljubljani dr. Josip Demšar, je kot prispevek za zgodovino teologije med Slovenci objavljena ta, sicer nepopolna, bibliografija, ki obsega 70 imen promoviranih doktorjev in še 6 disertacij, ki niso bile kronane z doktoratom.

Zusammenfassung

SLOVENISCHE DOKTOREN DER THEOLOGIE AUF DER WIENER UNIVERSITÄT IN LETZTEN 200 JAHREN

Marijan Smolik

Viele slovenische Theologen haben in vergangenen Jahrhunderten auf der Kath.theologischen Fakultät der Universität Wien studiert, meistens um dort die Doktor-Würde zu erwerben. Das höhere Priester-bildungsinstitut für Welt-priester zum hl. Augustin (das Frintaneum oder Augustineum genannt) ermöglichte vielen von diesen Studenten das Studium in Wien.

Weil in der Bibliothek der Wiener Theologischen Fakultät viele Dissertationen, die von den Slovenen geschrieben worden, aufbewahrt sind, und weil vor 70 Jahren einer von ihnen auch Dr. Josip Demšar, doctor theologiae honoris causa der Theologischen Fakultät in Ljubljana, war, wurde die vorliegende, noch unvollkommene Biobibliographie zusammengestellt, die 70 Namen der promovierten slovenischen Doktoren enthält. Als Anhang werden noch 6 weitere Dissertationen angeführt, deren Autoren aber nicht zum Ziele kamen.

ARHEOLOGIJA IN SV. PISMO

Palestina je dežela, ki že tisočletja privlači srca milijonov ljudi, saj je »sveta dežela« treh svetovnih religij: judovske, krščanske in muslimanske.

Tu nas Palestina zanima kot »domovina najbolj slavne knjige na svetu,¹ to je sv. pisma, in kot rojstna dežela »arheološke revolucije«. Zaradi tega je tudi dežela, v kateri se neposredno srečujeta in soočata sveto pismo in arheologija, sv. pismo kot verska knjiga, kot knjiga božjega razodetja, arheologija kot svetna znanost.

To dejstvo je vredno zanimanja, razmišljanja in študija. Ni dvoma, da nam študij o tem more pomagati k boljšemu poznanju sv. pisma in davne preteklosti človeštva. Tako pa je mogoče bolje razumeti tudi sedanjost in današnjega človeka.

S tem je nakazana vsebina in razdelitev naslednje razprave.

PALESTINA — DOMOVINA SV. PISMA

Prostor in čas sv. pisma — Domovina sv. pisma niso le ozke zemljepisne meje palestinske dežele. Palestina ni bila nikoli prostrana dežela. Obsegala je komaj trideset tisoč kvadratnih km površine, torej približno toliko kot današnja Belgija.

Toda ležala je na križišču takratnega sveta, to je v času treh tisočletij pred našim štetjem. Ležala je na križišču treh celin: Azije, Afrike in Evrope, ležala je ob robu zahodne Azije in ob Sredozemskem morju, ki je Palestino spajalo z Afriko in Evropo. In ležala je v središču tako imenovanega »rodovitnega polmesca«, to je ozemlja, ki je segalo na vzhodu od južnega konca Mezopotamije, od Perzijskega zaliva, in se raztezalo čez pokrajine srednje in severne Mezopotamije, čez Sirijo, Kanaan, Palestino, in segalo na jug v rodovitne predele spodnjega Egipta. Na dveh koncih »rodovitnega polmesca« so bile žitnice tedanjega sveta, in tam sta nastali obe najstarejši velesili, Sumer na vzhodu, Egipt na zahodu.

Na vzhodni konici »rodovitnega polmesca« se je sredi 19. stoletja pred Kr. dvignil s svojimi čredami drobnice Abraham, oče izraelskega ljudstva, in se odpravil proti severu. Prehodil je vse dežele »rodovitnega polmesca« od enega konca do drugega, od južne Azije do severne Afrike. Njegovi potomci, Izraelovi sinovi, so prehodili isto pot, toda v obratni smeri. Izšli so, kakor pravi sv. pismo, »iz hiše sužnosti v Egiptu« (Dt 6, 12), šli skozi puščavo Sinajskega polotoka, in prišli v Palestino, v »obljubljeno deželo«, kot osvobodeno in svobodno ljudstvo. Tu so se ustavili in tu so izkpravili po mnogih stoletjih tragičnih bojov za svoj obstanek, za svobodo in vero svojih očetov. Podlegli so in prišli v asirsko in babilonsko izgnanstvo, torej v iste dežele, iz katerih je tisoč let prej izšel njihov prednik, oče Abraham. Po

sedemdesetih letih izgnanstva so se, dobesedno zdesetkani, kot peščica, kot tako imenovani »sveti ostanek«, vrnili v Palestino in tu čakali na obljubljenega Mesija.

To celotno romanje med Nilom in Evfratom je trajalo skoraj dva tisoč let. In vse to obdobje smemo imenovati čas, ko je nastajalo ali se je rodilo sv. pismo stare zaveze. To rojstvo je trajalo od časov prvega hebrejskega preroka, Abrahama, do časov preroka Daniela, čigar knjiga je bila končana v 2. stoletju pr. Kr. Vedeti namreč moramo, da so pravi roditelji ali avtorji knjig sv. pisma stare zaveze izraelski preroki. Prvi med njimi pa je bil Abraham, in to mu Knjiga psalmov izrecno priznava (Ps 105, 8—15). Navadno sicer šolski učbeniki navajajo, da je Mojzes začetnik sv. pisma stare zaveze. Toda je res, da je bil Abraham ne le rodni prednik Mojzesov, temveč tudi njegov učitelj. Abraham je bil tisti, ki je iz prarazodetja zajel mesijanske obljube, Abraham je bil tisti, ki mu jih je Bog v Palestini trikrat slovesno ponovil, Abraham pa jih je kot najdragocenejšo dediščino izročil svojim potomcem, Jakobu in njegovim dvanajsterim sinovom, iz katerih je izšlo izvoljeno ljudstvo. In to ljudstvo je moralo iti v tisoč let trajajočo trdo šolo, da se je usposobilo pismeno formulirati vero v enega edinega Boga stvarnika, to je v knjige sv. pisma stare zaveze. In iz te šole so izšli tudi pisci svetih knjig nove zaveze.

Vsebina svetopisemskega oznanila. — Kaj je vsebina sv. pisma? Odgovor na to vprašanje je mogoč le v kontekstu obeh zavez, stare in nove. **Drugi vatikanski koncil** je v konstituciji o božjem razodetju (Dei Verbum) opozoril bibliciste in teologe, da »vestno upoštevajo vsebino in enotnost celotnega sv. pisma« (čl. 12). Če se torej biblicist drži tega koncilskega navodila in res upošteva vsebino in enotnost celotnega sv. pisma, ni dvoma, da more vsebino celotnega sv. pisma zajeti in strniti v nekaj kratkih razodetnih stavkih ali enot, recimo, v **simbolično število sedem**. In tako dobi naslednje resnice:

Stvarjenje sveta in človeka — srečen začetek (Gen 1—2).

Tragični padec človeka — izvirni greh (Gen 3).

Božja obljuba odrešenja — prva blagovest (Gen 3, 14—15).

Človek na razpotju — človekova odločitev za dobro in zlo (Gen 4, 1 sl.).

Kristusova skrivnost — odrešenjska naloga in dovršitev (Ef 3, 1).

Kristusov zopetnji prihod — poslednja sodba (Mt 24).

Preobrazba sveta — dovršeno božje kraljestvo (Raz 21—22).

To je strnitev bistvene vsebine celotnega svetopisemskega oznanila. Prve štiri enote se nanašajo na staro, naslednje tri na novo zavezo.

Kakor vidimo, so prve štiri, starozavezne resnice, podane že v prvih poglavjih prve Mojzesove knjige ali Geneze. To je tako rekoč povzetek starozaveznega razodetja in razen teh štirih enot stara zaveza ni prejela kaj bistveno novega razodetja. Vse svetopisemske knjige stare zaveze te štiri resnice le osvetljujejo in poglobljajo. Nova zaveza pa je te štiri resnice prevzela, potrdila in dopolnila s tremi novimi.

Če štiri prve resnice označimo v jeziku arheologije, bomo rekli: Prva tri poglavja Geneze opisujejo človeka **paleolitske dobe**, to je dobe, ko je bil človek »food-gatherer«, to je, zbiralec hrane, kakor bi rekla arheologinja

Kathleen Kenyon.³ Zgodba o Kajnu in Abelu v 4. poglavju pa nas postavlja v dobo **neolitika**, ko je človek začel »to produce food instead of gathering«, hrano pridobivati namesto zbirati.⁴ Ne sme nas motiti, če sv. pismo pravi, da sta bila Kajn in Abel Adamova sinova. Beseda »sin« je v hebrejščini zelo širok pojem. Dva slepa v evangeliju vpijeta za Jezusom: »Usmili se naju, Davidov sin!« (Mt 9, 27), čeprav je David živel tisoč let prej ko Jezus.

V edenskem vrtu je bil človek sicer še »nabiralec hrane«, dasi je bil vanj postavljen zato, da bi ga »obdeloval in varoval« (Gen 2, 15). A to pomeni, da je bil postavljen v edenski vrst kot gospodar narave, kot lastnik, pridelovalec in oblikovalec. Pa tudi zato, da bi naravo odgovorno »varoval«, ne pa, da bi jo neodgovorno izkoriščal, ropal in kvaril, kakor to dela človek 20. stoletja po Kristusu, ki misli, da je sam svoj in edini bog.

Tri resnice nove zaveze so na prvi pogled jasne. Vseh sedem skupaj pa je **podobnih sedmeroročnemu svečniku**, ki gori v svetišču stvarstva in svetovne zgodovine. To je alfa in omega. Alfa je prvo stvarjenje, ki je razvojno, temporalno dogajanje, omega je drugo stvarjenje, ki je dokončno, večno. Vmes poteka proces božje-človeških odnosov v zgodovini božjega kraljestva na zemlji.

To je, na kratko povedano, vsebina sv. pisma. Ko pravim, da so »tri resnice nove zaveze« na sedmeroročnem svečniku »na prvi pogled jasne«, hočem reči, da nova zaveza organsko raste iz osnov starozaveznega razodetja, ker je »Kristusova skrivnost« navzoča že v »prvi blagovesti«, v božji obljubi odrešenja, da pa je bistvena razlika med »obljubo« in izpolnitvijo obljube ali prihodom »Kristusove skrivnosti«. S Kristusom je prišlo nekaj zares »novega«, prišel je Izpolnitelj obljub. Kristus je zlomil ozke nacionalne in kulturne okvire judovstva, in položil temelje za Cerkev vsečloveških razsežnosti.

PALESTINA — ROJSTNA DEŽELA ARHEOLOGIJ

Ko bibličist razmišlja o sodobni arheologiji in njenih dosežkih, mu nehote prihaja v spomin prizor iz Jezusovega življenja, ki o njem poroča evangelist Luka. Ob Jezusovem mesijanskem vходу v Jeruzalem »je začela vsa množica učencev z močnim glasom veselo hvaliti Boga. Klicali so: 'Blagoslovljen kralj, ki prihaja v Gospodovem imenu'. Nekaj farizejev iz množice mu je reklo: 'Učenik, posvari svoje učence.' Odgovoril jim je: »Povem vam, če ti umolknejo, bodo kamni vpili« (Lk 19, 37–40).

Ljudje 20. stoletja, verni in neverni, smo priče, kako se danes ta Jezusova napoved prav dramatično izpolnjuje. Poglejmo, kako se je to zgodilo!

Kaj je arheologija? Danes jo kratko označujemo kot znanost, ki si zastavlja nalogo, da »v celoti preišče tla, na katerih so nekoč stala človeška bivališča«. Vendar je pomembno, da razlikujemo med »površinsko« in »globinsko« arheologijo. Moderna znanstvena arheologija se je razvila iz — rekel bi — amaterske arheologije. To je bila dolga pot, ki jo moramo

³ N. d. str. 19.

⁴ N. d. str. 19.

⁵ A. Vaccari, Lo studio della Sacra Scrittura. Roma 1945, str. 127.

nekoliko poznati, da razumemo, zakaj govorimo danes o »arheološki revoluciji«. Poglejmo torej!

a) **Površinska arheologija.** — Začetniki površinske arheologije so bili krščanski romarji v Sveto deželo, to je v Palestino. Že v prvih stoletjih po Kristusu so kristjani radi obiskovali svete kraje v Palestini, kjer se je rodil, deloval, umrl in od mrtvih vstal Jezus Kristus. Mnogi romarji, ki so te kraje obiskali, so jih tudi opisali, kakor so se jim vtisnili v spomin po svoji zunanji, površinski podobi, po svojih spomenikih in svetiščih. Takó so nastali številni potopisi ali itinerariji, na primer *Itinerarium Burdigalense* (333 po Kr.), *Peregrinatio Egeriae* (394), *Onomasticon Evzebijia iz Cezareje*, itd.

Tovrstno zanimanje kristjanov za Palestino je trajalo skozi vsa stoletja starega in srednjega krščanskega veka. Seveda ni šlo vedno brez težav in ovir. Posebno občutna in dolgotrajna ovira je bila **železna zavesa**, ki jo je v 7. stoletju potegnila med Evropo in Bližnjim vzhodom arabska in turška okupacija Palestine. Zlasti po nastopu fatimidov v Palestini leta 969 so mohamedanci delali težave krščanskim romarjem. Takó imenovane »križarske vojne« v 11. in 12. stoletju, v katerih je Evropa skušala Sveto deželo iztrgati iz rok mohamedancev, niso imele trajnih uspehov. Kljub temu zanimanje za Palestino, v glavnem religiozne narave, ni zaspalo. V novem veku so se mu pridružili še znanstveni, kulturnozgodovinski nagibi. V 15., 16., 17. stoletju je nastala vrsta potopisov. Omenimo le iz 18. stoletja knjigo Adriana Relandusa »*Palestina ex monumentis veteribus illustrata*« (1709).

Ko pa se je v 19. stoletju začela dvigati železna zavesa na Bližnjem vzhodu, je nastalo pravo eksplozivno zanimanje za biblične dežele, in sicer ne le med krščanskimi romarji, temveč tudi med turisti, teologi in diplomati. Znamenito je leto 1838, ko je ameriški duhovnik **Edvard Robinson** s prijateljem **Elijem Smithom** začel iskati in odkrivati nekdanje in potem pozabljene biblične kraje. Odslej se zanimanje ni več usmerjalo v to, da bi zbirali in opisovali arheološke spomenike, ki so vidni na površini. Spoznali so, da je treba vzeti v roke kramp in lopato in seči v tla in kopati. S tem je nastopila doba globinske arheologije in z njo čas, ko so začeli »kamni vpiti«.

b) **Globinska arheologija.** — Leta 1842 je **P. E. Botta**, francoski konzul v Mosulu v severni Mezopotamiji, začel izkopavati na griču v Kuyundžiku, kjer so nekoč stale Ninive, prestolnica Asirije, ki je bila velesila v 8. in 7. stoletju pr. Kr. in sovražnica izraelskega ljudstva, kakor poroča o tem sveto pismo. Za Ninivami so prišla na vrsto druga nekdanja asirska mesta. Arheologi so odkopali velikanske palače najznamenitejših asirskih kraljev, ki jih omenja tudi sv. pismo, tako Sargona II. (731), Senaheriba (704), Asurbani-pala (668—626). Na dan so prišli znameniti teksti, na primer ep o nastanku sveta, Enuma eliš, ep o Gilgamešu, mit o Adapi itd., pa tudi anali in kronike z dragocenimi zgodovinskimi zapisi, ki se nanašajo na svetopisemske dogodke.⁶

Za Asirijo so prišle na vrsto druge pokrajine in drugi stari narodi v deželah Bližnjega vzhoda: Sumerci, Akadci, Egipčani, Babilonci, Hetiti, Ho-

⁶ Prim. **James B. Pritchard**, *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*. Princeton 1950, str. 37—120. Tretja izdaja 1969, z dopolnili (498—676).

rejci, Elamiti itd. Dežele in ljudstva, ki so bila poprej komaj po imenu znana le iz sv. pisma, so stopila na oder svetovne zgodovine. Na delo so stopile tudi evropske in ameriške univerze in začele ustanavljati znanstvena arheološka društva za globinsko raziskovanje bibličnih dežel, posebno Palestine. Prvo tako društvo je bil angleški **Palestine Exploration Found** (1865). Sledila je **American Exploration Society** (1870, nemški **Deutsches Palestina Verein** (1877, francoska **École Biblique et Archéologique** (1892)). Vsa ta društva so pošiljala na Bližnji vzhod znanstvene arheološke odprave.

Znamenita sodobna angleška arheologinja **Kathleen M. Kenyon** poroča, da je bil glavni motiv za tovrstne znanstvene napore angleških učenjakov v 19. stoletju želja spoznati zgodovinsko ozadje svetega pisma.⁷ Ta želja znanstvenikov in prijateljev sv. pisma je bila razumljiva, če pomislimo na poplavo racionalističnega razsvetljenstva v 18. stoletju, ki je napadalo sv. pismo in njegovo zgodovinsko verodostojnost ter s svojimi napadi sililo k molku krščanske verne ljudi.

Pravo rojstno leto arheologije v Palestini, pravijo poznavalci, je bilo leto 1890, ko je genialni angleški arheolog **Flinders Petri** začel izkopavati v Tell el Hesiju v južni Judeji. Flinders Petri je pred tem delal deset let v Egiptu in si tam nabral bogate izkušnje za pravo znanstveno metodo pri arheoloških izkopavanjih, zakaj res znanstveno arheološko delo na terenu ni preprosto in zahteva pritegnitev več drugih znanstvenih strok, tako filologije, zgodovine verstev, toponomastike (nauka o izviru in pomenu krajevnih imen) itd.

Globinska arheologija našega stoletja se je razvila v znanstveno silo, ki je sprožila **revolucionaren prodor v obe temeljni razsežnosti svetovnega dogajanja**. To je prodor v tisočletja človeške **preteklosti**, tja do neolitika ali mlajše kamene dobe, o kateri prej nismo imeli možnosti, da bi bili dobili znanstven vpogled v njeno kulturo. Drugi prodor je v razsežnosti zemljepisnega **prostora**, se pravi, arheologija nam je odkrila dežele in ljudstva, o katerih smo prej komaj kaj slutili ali pa sploh ne.

In to delo arheologije velikopotezno nadaljujejo. Primerjalne arheološke študije kažejo, da danes skoraj ni več dežele, kjer bi arheologi še ne bili v našem stoletju zasadili lopate in odkrili sledove starih kultur. Pri tem se je doslej pokazalo, da obstoji pet glavnih svetovnih usedlin starih visokih kultur: Bližnji vzhod, Indija, Kitajska, Osrednja in Južna Amerika.

In krono med temi prakulturnimi področji nosijo prav biblične dežele in med njimi **Palestina**, v kateri niso samo »kamni vpili«, temveč tudi skale in votline v gorah, kot pričajo »kumranski rokopisi«.

PALESTINA — DEŽELA SOOČENJA MED BIBLIJO IN ARHEOLOGIJO

Biblija in arheologija sta podobni sestrama, ki sta obe rojeni v Palestini, vendar sta različni in sta se srečali šele v naših dneh. Kaj si imata povedati? Kristjane, ki poznamo sveto pismo, zanima zlasti vprašanje: Kaj pravi arheologija o zgodovinski verodostojnosti svetega pisma?

Ob tem vprašanju pa moramo dobro premisliti, po čem pravzaprav vprašujemo. Sv. pismo je v celoti božjega in izraelskega, to je človeškega izvora, arheologija je v celoti zgolj človeška. Vpraševati torej arheologijo o tem, kar je v sv. pismu božjega izvora, ni umestno, kajti arheologija je svetna znanost in glede tega odgovora ni odločilna. Ako pogledamo na »sedmeroročni svečnik« svetopisemske vsebine, vidimo takoj, da se biblija in arheologija moreta soočevati in pogovarjati le o četrti in peti razsežnosti sv. pisma, to je, o »človeku na razpotju« in o »Kristusovi skrivnosti«. Gre za dve vprašanji: kaj pravi arheologija k svetopisemskemu oznanilu o človeku kot bitju »na razpotju« ali človekovi zgodovinski razdvojenosti in kaj o Kristusu in njegovi dejavnosti. Ako strnemo obe vprašanji v eno, bomo rekli: Ali arheologija v tem smislu potrjuje zgodovinsko verodostojnost sv. pisma ali pa jo spodbija?

Vestno preučevanje tega vprašanja nas vodi do dveh paradoksnih zaključkov; prvič: arheologija je danes ne le koristna, temveč potrebna za dobro razlago sv. pisma; drugič: arheologija postane nevarna skušnjava za človeka, ki ne upošteva enotnosti celote sv. pisma. Razložimo to.

1. **Prvi stavek:** arheologija je za razlago sv. pisma danes koristna in potrebna.

a) Arheologija je prinesla glede sv. pisma mnogotere koristne novosti. Prof. **Armando Rolla** jih je strnil v tri skupine.⁸

1. Arheologija je potrdila številna zgodovinska dejstva, o katerih poroča sv. pismo. S svojimi izkopaninami je osvetlila zgodovino ljudstev, ki jih sv. pismo komaj omenja, tako na primer glede Hetitov (Gen 23, 5—7; Dt 7, 1). Drugi primer: S svojimi izsledki je ovrgla trditve radikalnih kritikov, da babilonska invazija v Judejo leta 587 pr. Kr. ni pomenila takega pretresa v življenju judovskega ljudstva, kakor bi bilo soditi iz svetopisemskih knjig, itd.

2. Arheologija je ugotovila identiteto mnogih svetopisemskih krajev, ki se je v stoletjih izgubila. Zdaj natančno vemo, kje so potekali nekateri dogodki, ki o njih poroča sv. pismo. Tak primer je »**Jakobov studenec**« v Samariji (Jan 4, 6).

3. Arheologija nam je odkrila tako rekoč **dušo antičnih ljudstev**, ki so izginili in se pogreznili v pozabo. To je dosegla z odkritjem njihovih svetišč, neštetih religioznih predmetov, verskih in drugih tekstov, mrljskih spomenikov. Govori nam o globokem hrepenenju teh ljudstev v odnosu do Absolutnega, o njihovi nič manj globoki veri v onstransko življenje.

Ko nam je arheologija tako odkrila notranje življenje mnogih antičnih ljudstev, nam je s tem odprla tudi pot v moralno, religiozno in pravno življenjsko okolje, v katerem se je gibalo zgodovinsko božje razodetje stare in nove zaveze.

b) Prav, bo dejal kritični bralec sv. pisma, pa vprašal dalje: Kako pa je s kronologijo v sv. pismu? Priznani strokovnjak na področju bližnje-vzhodne arheologije, **James B. Pritchard**, piše:⁹ »Zgodovina Bližnjega vzhoda sega mnogo globlje v preteklost, kakor kažejo svetopisemski kronološki po-

⁸ Armando Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*. Roma 1951, str. 18—19.

⁹ James B. Pritchard, *Lumières sur la Bible. L'Archéologie et l'Ancient Testament*. Princeton 1958, str. 101.

datki. Po teh sega zgodovina kvečjemu dve tisočletji nazaj. Arheologija pa nam je odkrila, na primer glede Jerihe, da je bilo to mesto utrjeno, z obzidjem obdano, že štiri tisoč let prej, preden je prišel Jozue okrog leta 1200 pr. Kr. z Izraelci, da ga zavzame. Glede Mezopotamije, iz katere se je Abraham izselil v začetku 2. tisočletja pred Kristusom, nas je arheologija poučila, da so tam imeli pisane dokumente že 1500 let pred Abrahamom, vtem ko je Mojzes začel misliti glede sv. pisma na prve zapise šele 500 let po Abrahamu.« Če je bila stvar taka po neolitiku, kaj je bilo v paleolitiku?

Kako se to sklada s svetopisemskimi poročili o Setovem rodovniku predpotopnih očakov (Gen 5, 1—32) in o Semovem rodovniku očakov po potopu (Gen 11, 10—26)? Po kronoloških podatkih teh rodovnikov je preteklo od stvarjenja prvega človeka, Adama, do danes, to je do leta 1976 po Kr., komaj, reci in piši 5736 let, kakor navaja Jevrejski kalendar, ki ga je sestavil rabin Menahem Romano.¹⁰

Pojasnilo na to vprašanje je dal posredno papež Pij XII. v okrožnici o preučevanju sv. pisma leta 1943 (*Divino afflante Spiritu*), kjer piše med drugim: »Gojitelji svetopisemskega študija naj ne opuste nobene novosti, ki jih je prinesla arheologija ali zgodovina starega veka ali poznanje starih slovstev, in kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter način, oblika in lastnost njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja« (EB³ 558).

Iz teh in drugih navodil okrožnice je razvidno, da je za pravilno razlago svetopisemske kronologije treba poznati svetopisemske literarne oblike. Sem spada tudi simbolika števil. Na to nas je opozorila ravno arheologija. Svetopisemski rodovniki, naj bo to Setov ali Semov ali Jezusov (Mt 1—17), niso kronološki navedki v našem modernem, svetnem pomenu, ampak literarne oblike ali določen literarni postopek svetopisemskega pisca, da izraža in do cilja privede osnovno teološko misel božjega razodetja v svetopisemski prazgodovini: to je, resnico o božjih mesijanskih obljubah, danih prvim staršem, in katerih cilj je Mesija, Kristus.

Da to danes razumemo, k temu je, kakor rečeno, pripomogla tudi arheologija Bližnjega vzhoda. Zato je razumljivo, da papež Pij XII. v omenjeni okrožnici vzklika: »To je prava prostost božjih otrok, ki se zvesto drže nauka Cerkve, in vse, kar je svetna znanost odkrila, kot dar božji s hvaležnim srcem sprejme in uporablja« (Ravno tam).

Ta izjava vrhovnega poglavarja katoliške Cerkve pomeni, da se Cerkev ne boji ocene arheološke znanosti glede zgodovinske verodostojnosti sv. pisma. Resnica resnici ne more škodovati.

Odkritja, ki so jih arheologi v dveh stoletjih »arheološke revolucije« spravili na dan — naj navedem le nekaj novejših imen: Botta, Petri, Albright, Parrot, Malowan, Chiera, Yigael Yadin — so nam prinesla toliko presenetljivih in vendar avtentičnih informacij o življenju starodavnih ljudstev na ozemlju bibličnih dežel, da se upravičeno čudimo. Ta odkritja nam pomagajo, da bolje razumemo čas in življenje tako hebrejskih očakov kakor njihovih potomcev, in zato tudi vsebino in pomen svetopisemskega oznanila. Saj lahko rečemo, da smo danes po zaslugi arheologije bolj poučeni o

življenju Abrahama ali Mojzesa, kakor sta bila kralj David ali Salomon, ki sta živela skoraj tri tisoč let pred nami.¹¹

2. **Drugi stavek:** Arheologija more postati nevarna skušnjava.

Če pa je stvar taka, bo kdo dejal, zakaj bi potem bili do arheologije nezaupni, zakaj bi menili, da arheologija utegne biti sodobnemu človeku nevarna?

In vendar je tako. Izpostavljeni smo dvojni nevarnosti.

a) **Prva nevarnost** se imenuje **arheološki konkordizem** in obstoji v tem, da kdo **precenjuje** arheologijo in njene dosežke, zaradi tega pa nujno **podcenjuje** in razvrednotuje sveto pismo. Nekaj zgledov in primerov.

1. Znani nemški hebraist **Friedrich Delitzsch** je imel leta 1902 v Berlinu vrsto predavanj v navzočnosti nemškega cesarja Viljema II. in mnogih učenjakov. Ta predavanja so izšla potem v knjigi z naslovom *Babel und Bibel*. V smislu znane struje »panbabilonizma« je Delitzsch zagovarjal teorijo, da je sv. pismo stare zaveze odvisno od sumersko-babilonske mitologije, češ: to dokazujejo eposi o Gilgamešu, ki poročajo med drugim o vesoljnem potopu podobno kot sv. pismo.¹²

V čem je »arheološki konkordizem« F. Delitzscha? To je zmota racionalizma, ki hoče sv. pismo nivelirati na stopnjo starovzhodnih mitoloških in torej poganskih mitov, ki jih je odkrila arheologija. Korenina arheološkega konkordizma je, kot rečeno, racionalizem, ki razglša človekov razum za edini vir in kriterij vsega spoznanja. Znani predstavniki te smeri v spoznavni teoriji so bili filozofi, kot Descartes, Spinoza, Leibniz. Racionalist odklanja božje-razodetni značaj sv. pisma, in misli, da je razum tudi glede verskih resnic edini vir spoznanja. S tem pa ugašuje na svetopisemskem sedmeroročnem svečniku večino luči. Svetemu pismu jemlje nadnaravni značaj in ga razvrednotuje.

2. Primer arheološkega konkordizma v Sloveniji je **dr. Jože Kastelic**. V spremni besedi k slovenskemu prevodu knjige **C. W. Cerama**, *Pokopane kulture* (Ljubljana 1955) omenja svetopisemske zgodbe stare in nove zaveze, in pravi: Če hočemo biblijo »uveljaviti v njeni edinstvenosti in providencialni izoliranosti, zaidemo v slepo ulico konservativne, to je neznanstvene eksegeze, spregovori pa nam v nešteti dragocenih detajlih, brž ko ravnamo z njo kot z vsakim drugim spisom antike. Lahko rečemo o njej, da je nekaj orientalski Homer« (str. 17).

To je ista pesem racionalista in arheološkega konkordista, kakor jo je pel že pred petdesetimi leti Friedrich Delitzsch.

3. Trenutno najbolj glasen pristaš arheološkega konkordizma je **Erich von Däniken**. Kakor znano, je pred nekaj leti napisal dve knjigi, ki sta postali takoj bestsellerja in sta tudi v slovenščino prevedeni. To sta »Spomini na prihodnost« (*Erinnerungen an die Zukunft*. Düsseldorf—Wien 1969) in »Nazaj k zvezdam« (*Zurück zu den Sternen*).

Erich von Däniken je v »Spominih na prihodnost« zapisal: »V bibliji je polno skrivnosti in protislovij« (str. 54). »Skrivnosti«, da, »protislovij«, ne! Protislovja vidi v sv. pismu samo, kdor ga premalo pozna, ali pa je sam s seboj v protislovju. In tak je v svojih spisih Däniken. Zato ga je njegov

arheološki konkordizem v nekaj letih pripeljal do tega, da je vero v sv. pismo sploh zavrgel. V svoji najnovejši knjigi, »Erscheinungen« (1974), ki je izšla tudi v hrvaškem prevodu (»Prikazanja«, Zagreb, 1975) prihaja do »zaključka«, da »Isus i kršćanstvo nisu božanskog podrijetla kao što ni Biblija ne sadržava »riječ Božju« (str. 139).

4. Bolj resen, vendar podobno destruktiven propagator arheološkega konkordizma je nemški arheolog **dr. Joachim Rehork**. V svoji knjigi »Archäologie und biblisches Leben« (1972) daje sv. pismu sicer visoko priznanje. Imenuje ga »prvorazredni kulturni dokument«, »religiozni dokument, religija pa je kulturni dokument velikanskega pomena«, in končno, »izredno pomemben dokumentarni vir« (str. 14). Kljub tem slavospevom pa ocenjuje sv. pismo dosledno racionalistično. Njegova obsežna knjiga je primer arheološkega konkordizma. Po njegovi razlagi sv. pismo ni knjiga božjega razodetja, ni zgodovina odrešenjskega načrta, ampak zgodovina socialne revolucije, katere korenine segajo v neolitik ali mlajšo kameno dobo. Sveto pismo predstavlja zgodovino trenja naravnih medčloveških razmer in nasprotij. »Dokaze« za to pa išče v arheologiji dežel Bližnjega vzhoda. A to se pravi v kalnem ribariti.

b) **Druga nevarnost** se imenuje **biblični konkordizem**. Razlika med arheološkim in bibličnim konkordizmom je v tem: arheološki konkordizem pretirava ali precenjuje pristojnost ali kompetenco arheologije, na škodo biblične teologije, biblični konkordizem pa pretirava ali precenjuje pristojnost ali kompetenco svetega pisma na škodo arheologije. Grobo rečeno: arheološki konkordizem dela iz sv. pisma deklo ali sužnjo arheologije, biblični konkordizem pa iz arheologije deklo sv. pisma. Resnica pa je ta, da sta vsaka na svojem področju avtonomna, biblija na svojem, arheologija na svojem.

Korenine bibličnega konkordizma niso v racionalizmu, v hladnem, ozko-srčnem razumarstvu, temveč v **entuziazmu**, v pretiranem navdušenju za sveto pismo. Biblični konkordist misli, da se sv. pismo dejansko do podrobnosti sklada in mora skladati z vsemi odkritji in dosežki arheologije.

Biblični konkordizem je na videz hvalevredno ocenjevanje tako sv. pisma kot arheologije. In vendar tiči v njem nevarnost, ki ogroža pravilno razlago sv. pisma. Biblični konkordist namreč pozablja, da se božja beseda svetega pisma giblje na verski, nadkozmični ravni, ne pa v krogu kozmičnih ali svetnih znanosti. Sv. pismo je sicer zgodovina, toda zgodovina božjega odrešenjskega načrta, ne učbenik svetnih znanosti, zato si ne lasti pravice učiti in odločati o stvareh, ki spadajo v področje naravoslovja, sociologije, politike in podobno. Sv. pismo odgovarja na vprašanja, za katera je pristojno. To so vprašanja: Odkod svet? Odkod življenje? Odkod človek? Čemu živi, kaj je njegov smoter? Nobena svetna znanost ni pristojna za ta vprašanja, sv. pismo pa je, ker je od Boga razodeta knjiga.

Vedeti pa moramo, da sv. pismo na ta vprašanja odgovarja v jeziku svojega časa, ki so ga mogli razumeti ljudje takratne dobe, takratne kulturne in znanstvene stopnje. To pa ni bil jezik današnjih, modernih znanosti, na primer fizike, geologije, biologije itd. Te vede so prinesle človeštvu drugačne predstave o svetu in življenju, kakor odsevajo iz govorice sv. pisma.

Ker se torej sv. pismo ne izraža enako kot svetne znanosti v naši dobi, ni čudno, da so često nastajali in še nastajajo nesporazumi in nasprotja med eksegeti in znanstveniki. Veri nasproti ljudje radi hitro zavpijejo: »Sveto pismo se moti, med sv. pismom in znanostjo je prepad«. In v prizadevanju, da se duhovi pomirijo, včasih kak razlagalec sv. pisma začne trditi, da sv. pismo uči o naravoslovnih vprašanjih prav isto, in se torej lepo sklada (»concordat«) z znanostjo. Toda resnica je, da sv. pismo takih stvari ne uči, tudi če o njih piše, ker ni učbenik svetnih znanosti. Zato so taka »pomirjevalna« prizadevanja nekaterih avtorjev dobila ime »biblični konkordizem«.

Očitek bibličnega konkordizma si je nakopal **Werner Keller**, avtor znane bestselerja »Sveto pismo ima vendarle prav«¹³. To je knjiga s podnaslovom »Raziskovalci dokazujejo zgodovinsko resnico sv. pisma«. Knjiga je doživela izreden knjigotržni uspeh. Ko je ob dvajset letnici prve izdaje lani izšla jubilejna izdaja te knjige, je založba Econ objavila, da je bilo v dvajsetih letih prodanih samo v nemškem jeziku več kot poldrug milijon izvodov te knjige.

Toda kritika očita tej sicer resno mišljeni in odlično napisani knjigi nekaj spodrseljavev bibličnega konkordizma. Avtor knjige pripisuje svetopisemskemu poročilu na primer glede velikega potopa (Gen 6, 5—8, 14) in poročilu o Salomonovih rudnikih bakra (1 Kr 9—10) stopnjo zgodovinske izvestnosti, ki je arheologija na svoji današnji stopnji, kot kompetentna znanost, ne potrjuje oziroma jo drugače tolmači, dasi se je Keller pred dvajsetimi leti lahko skliceval na arheologijo.

Kellerjeva napaka »bibličnega konkordizma« je bila torej v tem, da je v omenjenih dveh primerih precenjeval »zgodovinsko verodostojnost sv. pisma«, to pa je potem izzvalo kritiko in napade na sv. pismo sploh.

Vendar je to, lahko rečemo, spodrseljaj znanstvenega novinarja, ki ni biblični strokovnjak. Obstaja pa še druga, slabša vrsta bibličnega konkordizma. To je »slepilni« konkordizem. Francoska revija »Bible et Terre Sainte« razpravlja o njem v decembrski številki 1975, pod naslovom »Le bluff en archéologie biblique« — Slepilo v biblični arheologiji. Avtor članka, Amédée Brunot, navaja več primerov, kako utegne arheolog poročati o arheološkem odkritju in ga takó povezati s sv. pismom, da povzroči senzacijo, ki pa se potem izkaže kot »bluff«, tj. slepilo. Zgled: Sukenik, profesor na hebrejski univerzi v Jeruzalemu, je leta 1931 vrgel v svet novico, da je odkril na starem judovskem pokopališču blizu Jeruzalema, sarkofag z napisom »Jezus, sin Jožefov« (Ješua ben Jehosef). To je bila seveda senzacija: Odkrili so Jezusov grob! In 40 let pozneje, leta 1971, zopet senzacija: odkrili so na istem starem judovskem pokopališču izpred 2000 let skelet človeka, ki je imel vse znake, da je bil križan. Toda šele ko se je senzacija podelila, so priznali, da križani ni bil »Jezus, sin Jožefov«, ampak »Jehohanán, sin Ezekielov«.

Amédée Brunot prihaja v svojem članku do dveh zaključkov. **Prvič**: delo bibličnih arheologov je izredno delikatno in odgovorno. Najmanjša napaka pri odkrivanju ali poročanju o arheoloških odkritjih v zvezi s svetim pismom takoj alarmira senzacij žejno javnost in množične obveščevalne usta-

nove. In posledica je navadno — napad na vero. **Drugič:** Kljub temu pa je treba priznati, da arheologija počasi uspeva v pozitivnem odkrivanju zgodovinskega ozadja sv. pisma. Mi danes bolje poznamo Jezusa in njegov čas, kakor so ga poznali kristjani 2. krščanskega stoletja.¹⁴

Zaključki. — Danes je solidna, znanstveno utemeljena eksegeza sv. pisma brez poznanja in upoštevanja arheologije in njenih dosežkov v bibličnih deželah nemogoča, je brezplodno mahanje po zraku. Preveč so se razmere v tem pogledu v zadnjih štirih desetletjih spremenile.

André Parrot, znamenit francoski arheolog in praktični raziskovalec v deželah Bližnjega vzhoda, pripoveduje, kako je leta 1934 ponudil uredniku pariškega lista »Illustration« poročilo o svojih arheoloških odkritjih mest Mari v Mezopotamiji, pa mu je uredništvo hladno odgovorilo: »Francoz se za arheologijo ne zanima«. Toda dvajset let pozneje? Ko je leta 1949 izšla v Nemčiji knjiga **C. W. Cerama**, »Götter, Gräber und Gelehrte« in bila takoj prevedena tudi v francoščino, je postala bestseller; in odprla so se vrata zanimanja širokih slojev za spise o »arheološki revoluciji«. In v svoji knjigi, ki je izšla leta 1969, André Parrot piše: »Nihče si ne drzne oporekati, da je arheologija danes »la grande vedette« — velika izvidniška ladja. Dolgo časa jo je »široka javnost« ignorirala; vsekakor je, tem bolj prepričljivo, prebila zid molka«.¹⁵

Tak razvoj stvari ni mogel ostati brez posledic tudi za eksegezo. Arheologija ji je odprla nova obzorja v preteklost, z njimi pa tudi nove probleme in nove naloge.

James B. Pritchard, ki sem ga že prej navajal, primerja arheologijo 19. in 20. stoletja svetopisemskemu Savlu, Kissovega sinu, o katerem pripoveduje prva knjiga Kraljev, da je šel iskat očetove oslice, ki so se zgubile, pa je našel — kraljestvo. In Pritchard pripominja: Podobno so šli v naši dobi arheologi odkrivati svetopisemskih dežel, pa so našli mnogo več, kot so si obetali.¹⁶

Morda je to nauk tudi za »gojitelje svetopisemskega študija«, kar bi danes moral biti kolikor toliko vsak kristjan. Nauk pa je v tem: Savel, Kissova sin, se je pri iskanju izgubljenih oslic, kot poroča sv. pismo, obrnil po nasvet k Samuelu, preroku stare zaveze. Brez Samuela morda ne bi našel izgubljenih oslic, gotovo pa ne kraljestva. Tako storimo tudi mi. Ko prebiramo sv. pismo, ko v njem iščemo skrite ali izgubljene, pozabljene resnice — ne »oslice«, to je, posvetne misli — se obračajmo po nasvet k preroku nove zaveze, Jezusu Kristusu, in našli bomo — božje kraljestvo.

Povzetek

ARHEOLOGIJA IN SVETO PISMO

Jakob Aleksič

Drugi vatikanski koncil je razložil v konstrukciji o božjem razodetju važno pravilo o razlaganju sv. pisma. Navezuje na okrožnico Pija XII. »Divino

¹⁴ N. d. str. 16.

¹⁵ André Parrot, Clés pour l'archéologie. Paris 1969, str. 7.

¹⁶ N. d. str. 101.

afflante Spiritu» (1943; EB 557—562) opozarja, da je za spoznanje, kaj je sveti pisatelj hotel s pisanjem povedati, »treba pravilno upoštevati tiste običajne naravne načine mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so veljali v času svetega pisatelja, kakor tudi one, ki so jih ljudje v tem času navadno uporabljali v medsebojnem občeivanju« (čl. 12).

Pot do tovrstnega »prililnega upošleivanja« nam odpira sodobna znanstvena arheologija.

Sestavek skuša očrtati podobo o srečanju med sv. pismom in arheologijo v bibličnih deželah, kakor se nam kaže v dobi tako imenovane »arheološke revolucije«, to je, v 19. in 20. stoletju po Kristusu.

Zusammenfassung

ARCHÄOLOGIE UND DIE HEILIGE SCHRIFT

Jakob Aleksič

Das Zweite Konzil von Vatikan hat in der Konstitution Dei Verbum eine wichtige Regel zur Auslegung der Heiligen Schrift dargelegt. Anknüpfend an das Rundschreiben »Divino afflante Spiritu« vom Papst Pius XII. (1943; EB 557—562) betont die Konstitution folgendes: Um zu erkennen, was der Hagiograph mit dem Schreiben sagen wollte, muss man richtig beachten diejenige gewohnte natürliche Weise des Denkens, des Redens und des Erzählens, die in der Zeit des Hagiographen galt, als auch diejenige, die in dieser Zeit im gegenseitigen Verkehr der Leute gewöhnlich im Gebrauch war« (Art. 12).

Den Weg zu einer solchen »richtigen Beachtung« ermöglicht uns die moderne wissenschaftliche Archäologie.

Der Aufsatz versucht eine Skizze von der Begegnung der Heiligiden Schrift mit der Archäologie auf dem Boden der biblischen Länder in der Zeit der sogenannten »Archäologischen Revolution«, das heisst, im 19. und 20. Jahrhundert nach Chr., zu entwerfen.

PASTORALNI NAČRT

Duhovniku je pri pastoralnem delu v veliko pomoč pastoralni načrt.

Kaj je pastoralni načrt?

Kolikor sem preučil del za pripravo te razprave, nisem nikjer našel neposrednega, jasnega in izčrpnega odgovora. Zato nam more v tem pogledu najbolj služiti, kar je papež Pavel VI. dejal novembra 1965 latinskoameriškim škofom: »... V pastoralnem delovanju ni mogoče napredovati na slepo: apostol ne teče na slepo ali maha po zraku (prim. 1 Kor 9, 26); izogiba se komodnosti in nevarnosti empirizma. Pametno načrtovanje more biti tudi Cerkvi v učinkovito korist in spodbudo za dejavnost. Znano nam je, kako so v odgovor na vroče povabilo našega prednika Janeza XXIII. nekatere vaše škofovske konference izdelale pastoralne načrte: zgled naj bi posnemali še drugi episkopati... Načrtovanje nalaga izbiro ter zahteva odpovedi, včasih tudi odpovedi boljšemu. Načrtno delo se po intenzivnosti in po ekstenzivnosti omejuje na bistveno: obvezuje, da se odpovemo vrstičkarstvu, ki je morda lepo, a je odveč. Pastoralni načrt mora natančno določati nameravane cilje, prav takó mora določati kriterije, po katerih je treba izbirati in dajati prednost med apostolatskimi potrebami ter upoštevati vse elemente, osebe in sredstva, s katerimi je mogoče razpolagati. Pastoralni načrt postaja konkreten, če določa tudi rôle, v katerih naj bi ga izpeljali. Tudi mora obsegati delovanje, ki je misijonarske narave, da se namreč ne omejuje na nedotakljivo ohranjanje ali kvečjemu izpopolnjevanje že pridobljenega, marveč teži k pridobivanju novega.«¹

Pastoralni načrt nikakor ni cilj, temveč le sredstvo pastoralne dejavnosti, ne čudežno sredstvo, pač pa izredno potrebno in koristno za izoblikovanje Cerkve v določenem času in prostoru.

Pripravljanje, uresničevanje in preverjanje pastoralnega načrta ni le zadeva organizacijske narave, temveč eno izmed znamenj rasti in zorenja v urejeno in dejavno skupnost v Cerkvi in z Bogom.

V duhu zgornjega papeževega opisa ni pastoralni načrt alternativa vere v božjo previdnost in zaupanja v božjo pomoč, temveč razumno in modro vključevanje vseh oseb, ustanov in sredstev v božji načrt odrešenja.

Zakaj in čemu pastoralni načrt?

Prvi in najgloblji razlog za pastoralni načrt je božji načrt odrešenja. Ko pravimo vedno trajajočemu in vseobsegajočemu božjemu delovanju »božji načrt odrešenja«, ustrezno označujemo božje delovanje, ki ima vse poglavitne značilnosti načrta. Počelo tega načrta sta božja modrost in dobrota.² Na začetku tega načrta je Kristus, po katerem je vse nastalo. Dinamika, ki

¹ Orientamenti pastorali 1971/6, 509—510.

² Prim. C 2.

giblje ta načrt, je ljubezen. Ta načrt se uresničuje v razsežnostih časa in prostora. Njegova dovršitev sega v večnost.³

Božje besede in dejanja, kakor so nam ohranjena v sv. pismu, so najpodrobnejši opis in najsvetlejši prikaz božjega načrta odrešenja. Zato nimamo v sv. pismu le nekaj citatov, na katere se lahko sklicujemo, ko razpravljamo o pastoralnem načrtu, kot npr.: Kdor hoče zidati stolp, prej vse preračuna (prim. Lk 14, 28—30). Božje delovanje samo, njegova vsebina in metoda, kakor nam je to ohranjeno v sv. pismu, nam je vzor, razlog, počelo, da se z vso resnobo zavzemamo za pastoralni načrt, saj s tem posnemamo Boga, se vključujemo v vesoljni in večni božji načrt ter pri njegovem uresničevanju sodelujemo (Biblični razlog).

Drugi razlog za pastoralni načrt je narava Cerkve. V luči božjega razodetja, po najsplošnejšem nauku teologov in tudi po najnovejšem nauku cerkvenega učiteljstva je Cerkev Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo, to je živ organizem in urejena družba. Oboje: Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo ni le ena ali druga izmed raznih prisodob, kot so npr.: ovčji hlev, božja stavba, božja družina in Kristusova nevesta. Dogmatična konstitucija o Cerkvi nam o teh in še drugih svetopisemskih prisodobah pravi, da nam kot »razne podobe za Cerkev« pomagajo bolje spoznati njeno naravo.⁴ Ista konstitucija pa nam podrobno in obširno opisuje Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo⁵ in kot božje ljudstvo.⁶ To dvojje najboljše označuje in izraža naravo Cerkve, ki je duhovna in hkrati vidna.⁷

Cerkev, ki je po svoji naravi Kristusovo skrivnostno telo in božje ljudstvo, more biti urejena in uspešna, če ima in rabi vsa za to ustrezna sredstva. Tako sredstvo je tudi pastoralni načrt (Teološki, eklezijski razlog).

Nadaljnji, iz prejšnjega izvirajoč in z njim nujno povezan razlog za pastoralni načrt je prizadevanje, da pospešujemo rast Cerkve; to je pastoralno delovanje v določenem času in prostoru. To delovanje ne more in ne sme biti v vsakem času in v vsakem prostoru kakršnokoli. Pastoralno delovanje Cerkve nujno pogojuje, osvetljuje ter usmerja predvsem določenemu času in prostoru ustrezno pojmovanje Cerkve, gledanje na njeno naravo, njene naloge in cilje.

Našemu času in prostoru pa je primerno, da gledamo na Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in kot božje ljudstvo. Takemu gledanju ne ustreza kakršnakoli pastoral, temveč le taka, ki je glede na Cerkev kot božje ljudstvo skupnostna in celostna (d'ensemble), glede na Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo pa organska. Taka pa ne more biti brez pastoralnega načrta (Pastoralni razlog).

Za naš čas in prostor je glede vsakršnega delovanja, od znanstvenega raziskovanja do industrijskega proizvodnje, značilno tudi to, da poteka po načrtu. Pastoralno delovanje Cerkve je v našem času in prostoru na višini le tedaj, če poteka po pastoralnem načrtu (Znamenje časov).

³ Prim. Pastorale organica nella comunità ecclesiale, Atti della XVIII settimana di aggiornamento pastorale, Irades-Cop, Edizioni pastorali, Roma 1968, stran 42—43.

⁴ Prim. C 6, 1—5.

⁵ Glej C 7, 1—8.

⁶ Glej C 9, 1—3.

⁷ Prim. C 8.

Razlog za pastoralni načrt so končno tudi izjave in listine osrednjega in vrhovnega cerkvenega učiteljstva in vodstva. To pa toliko, kolikor priznavajo in potrjujejo utemeljenost vseh teoloških in antropoloških razlogov za pastoralni načrt, ne pa, kolikor priznavajo ali celo naglašajo potrebnost in koristnost pastoralnega načrta, čeprav ga nekatere izjave in listine predpisujejo in zahtevajo.

Iz časa pred koncilom navajam le, kar je Pij XII. izjavil v govoru rimskim župnikom na pepelnico 1. 1957. Ko je podal bilanco pastoralnega dela v rimskem mestu, je dejal: »Naša posebna hvaležnost gre predvsem tistim, ki so za to delo napravili načrt.«⁸

Nobena koncilskih listin ne govori neposredno o pastoralnem načrtu. S kardinalom Dell'Acquo pa smemo trditi: »Drugi vatikanski je prvi izmed vseh vesoljnih cerkvenih zborov, ki je izrecno razglasil nujnost, da izvajamo in pospešujemo usklajen in enoten (sodobno bi rekli »načrten«) razvoj raznih oblik apostolata v Cerkvi.«⁹ Če se ni koncil glede pastoralnega načrta izrecno izrazil, je pa nesporno položil načelne temelje za koristnost, potrebnost in nujnost pastoralnega načrta kot enega izmed pripomočkov za sodobno pastoralno delovanje. Končno je to največ in sploh vse, kar smo mogli pričakovati od koncilskih listin, ki so praviloma in namenoma le načelnejše, nekatere izmed njih pa predvidevajo posebne pravilnike, ki naj koncilska načela razčlenijo za določeno pastoralno rabo.

Po koncilu je do zdaj prišlo osem pastoralnih pravilnikov (direktorijev) oziroma navodil (instrukcij). V petih izmed njih sta izrecno poudarjeni potrebnost in koristnost pastoralnega načrta za dejavnost, kateri so pravilniki oziroma navodila namenjena. V treh izmed teh (v Splošnem pravilniku za pastorizacijo turizma,¹⁰ v Pastoralnih navodilih za dušno pastirstvo izseljencev¹¹ in v Pastoralnih navodilih o sredstvih družbenega obveščanja¹²) je o pastoralnem načrtu razmeroma malo. V ostalih dveh (v Splošnem katehetskem pravilniku¹³ in v Pravilniku o pastoralni službi škofov¹⁴) pa je več. Pravilnik o pastoralni službi škofov žal ne rabi izraza »pastoralni načrt«, marveč se zadovoljuje z izrazom »ordinatio pastoralis laboris«.¹⁵ Seveda je tudi s tem izrazom v Pravilniku o pastoralni službi škofov pravzaprav mišljen pastoralni načrt. To je mogoče sklepati iz naslednjega: ko Pravilnik govori o značilnostih, ki jih mora ta »ordinatio« imeti,¹⁶ omenja pogoje, ki so za to potrebni.¹⁷ To so značilnosti in pogoji pastoralnega načrta. Največ razpravlja o načrtu Splošni katehetski pravilnik. O njem govori kot o enem izmed poglobitvenih in potrebnih sredstev za učinkovitost pastoralne dejavnosti oznanjevanja, razpravlja tudi o njegovi vsebini in metodi ter o tem, kako naj ga pripravljamo, uresničujemo ter preverjamo.¹⁸

⁸ Osservatore romano, 6. 3. 1957, str. 1.

⁹ Pastorale organica nella comunità ecclesiale, o. c., stran 42.

¹⁰ Glej Splošni pravilnik za pastorizacijo turizma, 17.

¹¹ Glej Pastoralna navodila za dušno pastirstvo izseljencev, 20.

¹² Glej Pastoralna navodila o sredstvih družbenega obveščanja 165 in 168.

¹³ Splošni katehetski pravilnik, 103–107.

¹⁴ Pravilnik o pastoralni službi škofov, 148–150.

¹⁵ Prav tam, 148.

¹⁶ Prav tam, 149.

¹⁷ Prav tam, 149.

¹⁸ Splošni katehetski pravilnik 103–107.

Če je načrt potreben za posamezne dejavnosti, kot so npr. kateheza, pastoraacija turistov in izseljencev (tega ne le priznavajo, temveč tako tudi določajo in zahtevajo pokoncilске listine), je toliko potrebnejši splošni, globalni načrt: to predvsem zaradi kvalitete, saj celotna pastoraacija ne more biti organična, če potekajo posamezne pastoralne dejavnosti neusklajeno ali nenačrtno.

Čeprav smo že z odgovorom na vprašanje »zakaj?« delno odgovorili tudi na vprašanje »čemu?« pastoralni načrt, je prav, da o ciljih pastoralnega načrta nekoliko obširneje in podrobneje razmislimo. Seveda ne o ciljih, ki naj jih dosežemo z izdelanim in sprejetim pastoralnim načrtom (o tem bo govor kasneje), temveč o ciljih, ki jih imamo in naj jih dosežemo že s tem, da pri svojem pastoralnem delu uporabljamo tudi pastoralni načrt.

Če pri pastoralnem delu rabimo tudi načrt kot eno izmed sredstev, dosežemo npr. naslednje:

Kolikor »ne more noben duhovnik ločeno ali posamič docela izpolniti svojega poslanstva«¹⁹, nam pastoralni načrt pomaga, da je naše delovanje razumno, modro, postopno urejeno in porazdeljeno po osnovnih načelih pastoralnega vodstva. Po Pravilniku o pastoralni službi škofov so ta načela: prednost skupnega dobrega pred dobrim posameznih oseb in ustanov, enotnost, odgovorno sodelovanje, subsidiarnost, usklajenost in to, da je na vsakem mestu ustrezno usposobljen človek.²⁰

Kar je v Splošnem pravilniku za pastoraacijo turizma rečeno, da namreč »dušno pastirstvo tega področja ne sme biti prepuščeno posameznim poskusom katerega koli dušnega pastirja«, temveč je treba za to pripraviti načrt,²¹ velja še prej in še bolj za vso pastoraacijo. To pa je dosegljivo le s pastoralnim načrtom.

Delo, ki je razumno, modro, postopno urejeno in porazdeljeno po navedenih osnovnih načelih pastoralnega vodstva, ni empirično, temveč je perspektivno, pomaga vsakemu in vsem pastoralnim delavcem, da najdejo svojo podobo ter se ne čutijo frustrirane.

Pastoralni načrt varuje, da razpoložljivih moči ne trošimo po nepotrebem.

Pastoralni načrt tudi pomaga, da spoštujemo hierarhijo nalog, to pa ni nič manj pomembno, kakor da spoštujemo hierarhijo resnic in vrednot. Naloge niso vse enako pomembne niti vse enako nujne. Zato je potrebno, da razlikujemo med bolj ali manj pomembnimi.²²

Pomisleki glede pastoralnega načrta

Dotaknimo se tudi pomislov glede pastoralnega načrta!

Pastoralni načrt je le eno izmed sredstev pastoralnega delovanja in lahko postane sam sebi namen.

Zlasti nekateri pastoralni delavci se bojijo, da bi načrt preveč dirigiral vse delovanje in s tem hromil, utesnjeval ali celo blokiral njihovo ustvarjalnost.

¹⁹ D 7, 3.

²⁰ Glej Pravilnik o pastoralni službi škofov, 93–98.

²¹ Prim. Splošni pravilnik za pastoraacijo turizma, 17.

²² Ducos M.: *Four un apostolat organisé*, Editions Fleurus, Paris 1963, stran 79 sl.

Posebno nekateri predstavniki cerkvene hierarhije se bojijo, da bi tehniki, katerim bi bilo posebej zaupano pripravljjanje, uresničevanje in preverjanje pastoralnega načrta, ne postali tehnokrati.²³

Praktično pa je najnevarneje, da ta načrt ostane na papirju.

Vse te in podobne nevarnosti so največkrat le namišljene ali pa glede njih pretiravajo. Žal so pa nekatere resnične. Zato je prav, da jih predvidujemo in sproti preprečujemo.

Kaj naj pastoralni načrt obsega?

Pastoralni načrt naj obsega cilje, razdelitev nalog in rokovnik.

Cilji, ki jih je treba s pastoralnim delovanjem doseči, so različni. Razlikujemo jih po pomembnosti, nujnosti, odločilnosti in ustreznosti. Nekateri so bistveni, drugi bolj postranski; nekateri so pristno pastoralni, drugi para-pastoralni. Zato je treba temeljito premisliti, kateri so pomembnejši, in tem dati prednost.

Na Slovenskem naj bi izbrali kot prednostne tele načrte: nenehno izpopolnjevanje vseh pastoralnih delavcev, tesnejšo povezavo in večjo usklajenost med znanstvenim pastoralnim raziskovanjem in praktičnim pastoralnim delovanjem, dajanje prednosti evangelizaciji in trajnemu katehumenatu pred zakramentaliziranjem za vsako ceno, usposabljanje in angažiranje krščanskih družin za enega primarnih pastoralnih subjektov, prenašanje težišča s kateheze za otroke na katehezo za odrasle.

Načrt včasih zahteva, da se temu in onemu odpovemo. Pravel VI. je latinskoameriškim škofom rekel: »Načrtovanje²⁴ nalaga izbire ter zahteva odpo-vedi.«²⁵

Poleg izbire ciljev, ki jih je treba doseči, naj bi pastoralni načrt obsegal zlasti še **razdelitev odgovornosti in nalog**.²⁶ To ni samo potrebno za vsako skupinsko delovanje, temveč je zvestoba božjemu načrtu odrešenja, naravi Cerkve kot Kristusovemu skrivnostnemu telesu in tudi našemu času ter prostoru ustrezni pastoralni.

Odgovornosti in naloge morajo biti razdeljene tako, da za dosego izbranih ciljev upoštevamo, ovrednotimo in angažiramo prav vse v Cerkvi razpoložljive osebe in ustanove ter vsa razpoložljiva sredstva. In to zlasti po načelih prednosti skupnega dobrega pred blaginjo posameznih oseb in ustanov, enotnosti, odgovornega sodelovanja, subsidiarnosti, usklajenosti in tem, naj bo na vsakem mestu ustrezno usposobljen človek.²⁷

Tako razdeljene odgovornosti in naloge pripomorejo, da je pastoralni načrt tehnično bolj dovršen, pastoralno delovanje pa bolj urejeno in zato učinkovito. Tako bo pastoralni načrt res sredstvo in znamenje v izoblikovanju Cerkve²⁸ kot organizma (Kristusovega skrivnostnega telesa) in urejene družbe (božjega ljudstva).

²³ Prav tam.

²⁴ Orientamenti pastorali 1971/6, str. 503.

²⁵ Prav tam.

²⁶ Splošni katehetski pravilnik, 103, 3.

²⁷ Prim. Pravilnik o pastoralni službi škofov, 93—98.

²⁸ Prim. Orientamenti pastorali 1971/6, stran 487.

Glede razdelitve odgovornosti in nalog naj dodam še to dvojce: odgovornosti in naloge, ki jih imajo v Cerkvi pravico opravljati laiki, zaupajmo tem.²⁹

Pastoralni načrt mora obsegati tudi **rokovnik ali koledar rokov**. Pavel VI. je rekel latinskoameriškim škofom: »Pastoralni načrt je bolj konkreten, če določa tudi roke, v katerih naj bi ga izpeljali.«³⁰

Rokovnik je zelo pomemben pri načrtnem delu. Nič ne koristi še tako natančna določitev ciljev, če nimamo tudi koledarja, kdaj jih bomo uresničevali.³¹

Rokovnik mora biti stvaren. To pomeni, da moramo upoštevati vse stvarne možnosti in tudi morebitne težave glede časa in prostora.

Rokovnik mora računati tudi z daljnoročnimi, srednjeročnimi in kratkoročnimi cilji. Zato je prav, če načrt določa ne samo končne, temveč tudi vmesne roke.

Rokovnik mora biti tudi toliko prožen, da ga lahko prilagajamo spreminjajočim se razmeram.

Kako bi pastoralni načrt pripravljali, uresničevali in preverjali

Skupinsko in skupnostno delovanje je odvisno tudi od tega, kako smo pripravili in preverjali.

V metodičnem pogledu je **pripravljanje pastoralnega načrta** prvi pogoj za njegovo smiselnost, učinkovitost in uspešnost.

Kolikor je pripravljanje pastoralnega načrta že bolj tehnične in praktične narave, kot tako presega meje te razprave, zato bom navedel le dve značilnosti, ki pa sta za pripravljanje pastoralnega načrta načelnega pomena.

Pastoralnega načrta ne bomo dobro pripravili, če ne bomo prej **ugotovili in analizirali stvarnega pomena** pastoralnega delovanja. Ugotoviti in analizirati je treba, kako poteka v Cerkvi z vsemi razpoložljivimi osebami, ustanovami in sredstvi oznanjevanja, posvečevalna in vodstvena služba. Šele ko smo stvarno stanje temeljito preučili, začnemo izdelovati, redigirati (ne še uresničevati!) pastoralni načrt.³²

Pripravljanje pastoralnega načrta sploh, posebej pa ugotavljanje in analiziranje stvarnega stanja in izdelovanje, redigiranje pastoralnega načrta ne sme biti delo, ki bi ga opravljajo le nekaj tehnikov, izvedencev ali strokovnjakov. Že v tej pripravljalni stopnji mora biti to **delo vse skupnosti**. Ta se tako zaveda svojih problemov in se temeljito pripravi. To ima ne samo tehničen, temveč globlji, eklezialen in psihološki pomen. Ko Cerkev preuči stanje in potrebe, se odloči, katerim načrtom naj daje prednost pri svojem izgrajevanju. Hkrati s tem zrasteta in se poglobljata v vseh udih Cerkve zavest in občutek soodgovornosti, saj so načrt pripravili sami, saj je »njihov«. Zaradi tega se tudi vsi prizadevajo, da bi ga kar najbolje uresničili.

²⁹ Prim. Splošni katehetski pravilnik, 107, 3.

³⁰ Orientamenti pastorali 1971/6, stran 508.

³¹ Prim. Ducos, o. c., stran 100–101.

³² Prim. Splošni katehetski pravilnik, 103, 1.

Pripravljanje pastoralnega načrta mora biti skupnostno ne samo po kvantiteti, temveč tudi po kvaliteti. Po kvaliteti je skupnostno, če je interdisciplinarno in organično, če pri njem sodelujejo teoretiki vseh tistih antropoloških in teoloških znanosti, ki so sestavni del sodobne pastore, prav tako praktiki iz vseh pastoralnih dejavnosti.

Pri pripravljanju pastoralnega načrta naj sodeluje celotna cerkvena skupnost, spodbudo za to delo pa zaupajmo najbolj sposobnim.³³ Seveda ne smejo ti postati nekakšna hierarhija ob hierarhiji, parahierarhija ali hierarhija v senci, ki bi rasla hierarhiji čez glavo.³⁴

Ni neumestno, če tu omenim potrebo pastoralnega urada.

Tudi pri uresničevanju pastoralnega načrta morajo vsi sodelovati. Uresničevati ga je treba po osnovnih načelih Pravilnika o pastoralni službi škofov.

Ko pastoralni načrt uresničujemo, ga moramo hkrati preverjati.

Preverjanje je soočenje s tem, kar smo že uresničili, s tistim, kar še bomo. Preverjanje beleži uspehe in neuspehe, hkrati odkriva vzroke za neuspehe in išče možnosti, kako bi se jim v prihodnje izognili.

Preverjanje je učinkovito, če poteka vestno in periodično določeno. Sodi med najučinkovitejše posege, ki so potrebni, da uspešno uresničujemo pastoralni načrt. Nekateri, žal, podcenjujejo preverjanje osebnega, zlasti pa skupinskega in skupnostnega delovanja.

Preverjanje ima vsestranske koristi: poskrbljeno je, da poteka delo po načrtu, da spoštujejo načine in roke; preverjanje tudi pogloblja in utrjuje skupnostno zavest ter pospešuje skupnostno delovanje; končno je preverjanje priložnost in možnost za medsebojno informiranje, bogatenje in spodbujanje.

Nekateri imajo glede preverjanja premisleke in pridržke, češ: preverjanje je praktično nadzor, kontrola, to pa ni združljivo z zaupanjem, ki ga je treba imeti v vsakega, od katerega pričakujemo, da kaj naredi, tudi ni združljivo z delovno in osebno svobodo, ki ju je treba prepustiti vsakemu od katerega pričakujemo, da je zvest sodelavec. Ta pridržek ne drži, saj se preverjanje nanaša na delovanje, ne pa na osebe, soodgovornost pa nujno zahteva preverjanje; zlasti lahko ta pomislek ovržemo s spoznanjem, da je tudi preverjanje pastoralnega načrta skupnostno opravilo, ne pa dolžnost pooblaščenih ali vsiljivih nadzornikov in kontrolorjev: tudi preverjanje pastoralnega načrta naj poteka na stopnjah in v obsegih, kakor se je to dogajalo s pripravljanjem in kakor ga uresničujemo.

Zakaj in čemu pastoralni načrt?

Že v uvodu sem omenil, da medškofijski pastoralni načrt ne le ne izključuje, temveč predvideva in celo zahteva usklajene škofijske in področne ali dekanijske ter župnijske pastoralne načrte.

Za medškofijski pastoralni načrt govore naslednji motivi: Iz socioloških razlogov je celotna Cerkev na Slovenskem čedalje bolj enoten pastoralen prostor.

³³ Glej Pravilnik o pastoralni službi škofov, 98.

³⁴ Prim. Bilsen B.: *Per una pastorale costruttiva*, Edizione Dehoniane, Bologna 1968, str. 69.

Za pripravljanje, uresničevanje in preverjanje pastoralnega načrta je potrebnih več sposobnih ljudi, kakor jih za zdaj imamo v vseslovenskem obsegu. Četudi bi jih imeli v posameznih škofijah, bi po nepotrebnem trošili moči.

Značilno in pomenljivo je: kolikor pokoncilске pastoralne listine omenjajo načrt za določeno pastoralno dejavnost, večina (Splošni katehetski pravilnik,³⁵ Pastoralna navodila za dušno pastirstvo izseljencev,³⁶ in Pastoralna navodila o sredstvih družbenega obveščanja³⁷) govore o narodnem načrtu.

Izmed novejših pastoralnih teologov jih več zagovarja pokrajinski ali medškofijski pastoralni načrt. Takó je npr. v Klostermannovi-Zerfassovi Praktični teologiji danes rečeno: »Težišče cerkvenega načrtnega dela je končno v pokrajinskem načrtu.«³⁸

Na Slovenskem imamo že več medškofijskih ustanov ali vsaj utečenih oblik sodelovanja, prav tako čedalje širši in vplivnejši krog pastoralnih delavcev, ki se zavedajo, kako potrebno in koristno je razumno in modro, a tudi pogumno in zaupno usklajevanje pastoralnega raziskovanja in delovanja v medškofijskem obsegu. Zato se lotimo dela in ga uresničimo!

Povzetek

PASTORALNI NAČRT

Albert Metlikovec

Pastoralni načrt je izmed najpotrebnejših in najkoristnejših pripomočkov za izgrajevanje Cerkve v določenem času in prostoru. Zanj govore številni razlogi, npr. biblični, teološko eklezijski, pastoralni, iz znamenj časov. S pastoralnim načrtom dosežemo pomembne in mnogovrstne cilje ter se obvarujemo raznih večjih nevarnosti. Treba pa je poznati in upoštevati tudi pomisleke glede pastoralnega načrta. Ta mora obsegati zlasti naslednje: izbor določenih ciljev, razdelitev odgovornosti in nalog ter rokovnik. Najprej ga je treba dobro pripraviti, posebej s predhodno ugotovitvijo in analizo stvarnega stanja pastoralne dejavnosti; uresničevati ga je treba po osnovnih načelih, ki jih Pravilnik o pastoralni službi škofov določa glede pastoralnega vodstva; v določenih presledkih ga moramo preverjati.

Zusammenfassung

UEBER DEN PASTORALPLAN

Albert Metlikovec

Der Pastoralplan ist eines der notwendigsten und nützlichsten Hilfsmittel beim Erbauen der Kirche in bestimmter Zeit und am bestimmten Orte. Dafür sprechen zahlreiche Gründe: z. b. biblische, theologisch-ecclesiale, pastorale, aus den Zeichen der Zeit. Mit Pastoralplan kann man schwerwiegende und verschiedenartige Ziele erreichen und verschiedene grös-

³⁵ Splošni katehetski pravilnik, 98.

³⁶ Pastoralna navodila za dušno pastirstvo izseljencev, 20, 1.

³⁷ Pastoralna navodila o sredstvih družbenega obveščanja, 165.

³⁸ Klostermann-Zerfass. Praktische Theologie heute, Kaiser-Grünwald, München/Mainz 1974, str. 542.

sere Gefahren abwehren. Man soll aber auch Vorbehalte hinsichtlich des Pastoralplans kennen und in Betracht behalten.

Der Pastoralplan soll vor allem folgendes beinhalten: Auswahl konkreter Ziele, Verteilung der Verantwortungen und Aufgaben, und Termine. Er muss zuerst gut vorbereitet sein; es ist besonders notwendig, das man die Pastoralstätigkeit, wie sie konkret durchgeführt wird, genau feststelle und analysiere. Der Pastoralplan ist nach den Grundprinzipien zu verwirklichen, die in den Anweisungen zum Pastoraldienst der Bischöfe hinsichtlich der Pastoralführung vorgeschrieben sind. Nach bestimmten Zwischenzeiten soll er immer wieder revidiert werden.

PREGLEDI

DUH IN OGENJ

Intervju s Hansom Ursom v. Balthasarjem

H. Urs von Balthasar je lani avgusta dopolnil 70 let. Živi v Baslu v Švici. Njegovo delo je zelo raznovrstno: teološko, dušnopastirsko, prevajalsko in založniško. Svoje »korenine« ima v germanistiki in filozofiji (Apokalypse der deutschen Seele — Apokalipsa nemške duše v 3 zvezkih, 1937/9). Obe stroki je študiral v Zürichu, na Dunaju in v Berlinu. L. 1929 je stopil v jezuitski red. Njegove prve velike teme so iz patristike in filozofije. L. 1940 se je preselil v Basel in bil tam 8 let dušni pastir študentov. L. 1950 je zapustil jezuite in se je ves posvetil pisateljevanju ter svetnim ustanovam. Sam je eno ustanovil: Janezovo skupnost. Po njegovem so svetne ustanove sodobna oblika delovanja Cerkve v svetu. Kot v svojem *Rechenschaft* 1965 (Obracun 1965) pravi, so svetni instituti »most med svetnim in Bogu posvečenim stanom, med laiki in redovniki, in tako razodevajo ne samo bivajsko enotnost Cerkve, temveč tudi trajno in najbolj moderno poslanstvo v svetu«. Knjiga *Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts* (Bilanca teologije 20. stoletja) ga šteje med teologe, ki utirajo novo pot. Za patristiko in mistiko je odločilnega pomena delo, ki ga je opravil kot prevajalec in mislec. Upoštevanje zasluži njegovi prispevki k dogmatiki, teologiji zgodovine in teološko biblični hermenevtiki. Poleg številnih manjših knjig in člankov je njegovo največje, najgloblje in najbolj obsežno delo *Herrlichkeit* (Sijaj): estetika božjega sijaja. S knjigo *Theodramatik* (I, Prolegomena, 1973) nakazuje Balthasar nadaljnjo pot: »Estetika ostane na ravni svetlobe, slike in gledanja. To je samo ena razsežnost teologije. Takoj za njo pride dejanje, dogajanje, drama... Bog deluje ob človeku. Človek odgovarja z odločitvijo in dejanjem.« Hansa Ursa v. Balthasarja lahko gotovo štejemo med velike pobudnike in razlagalce teologije v 20. stoletju. Naslednji pogovor, povzet po Herder Korespondenz 2/1976, naj bi nam podal pregled njegovih teoloških perspektiv.

(V. vprašanja Michaela Aebusa, B. Balthasarjevi odgovori)

Vprašanja današnje šolske teologije so večkrat včerajšnja vprašanja ortopraktikov

V.: Kako gledate na svojo lastno teologijo?

B.: Na svojo lastno teologijo gledam kot na Janezov prst, ki kaže na polnost razodetja v Jezusu Kristusu, kakor ga v neskončni polnosti sprejema in razvija Cerkev v svoji zgodovini, zlasti v meditaciji svetnikov. Reči moram, da me med teologi zares zanimajo le svetniki od Ireneja prek Avgušтина do Anzelma in Bonaventure ali pa postave, ki izžarevajo svetost, kot so Dante ali Newman; imenoval bi lahko še Kierkegaarda in Solovjeva. Nikoli nisem pisal zaradi uspeha, marveč zato, da bi posameznikom kaj pokazal, kar mislim, da bi morali videti. Včeraj sem pri Goetheju bral stavek, ki naj ga tu navedem: »V sedanjem času ne bi smel nihče molčati ali popuščati. Treba je govoriti in se gibati. Ne zato, da bi zmagali, temveč da bi se ohranil na svojem mestu. Popolnoma postranska stvar je, ali je kdo pri večini ali manjšini.«

V.: Čemu bolj velja vaše gibanje in govorjenje: šolski in univerzitetni teologiji ali temeljnemu vprašanju krščanskega bivanja?

B.: Vprašujete me pravzaprav, ali se mi zdi bolj pomembna ortodoksija ali ortopraksija. Lepo bi bilo, če bi z ustanovitvijo naše Janezove skupnosti ta »ali — ali« presegel in poslal v ropotarnico, ko bo skupnost narastla. »Kdor se je najgloblje zatopil, živi najbolj živo,« pravi, kot znano, Hölderlin. Krščansko bi se to reklo: Kdor skuša prodreti v jedro božje ljubezni, kot se razodeva v Jezusu Kristusu, s krščansko meditacijo, s teološko špekulacijo ali tudi s preprosto molitvijo — kot npr. de Foucauld in njegovi — ta potem lahko vpliva na svet; ta se bo gotovo zavzel za spoznani sijaj uboge, križane božje ljubezni, kjerkoli že trpi v nebesih ali na zemlji. Vprašanja današnje šolske in univerzitetne teologije so večkrat včerajšnja vprašanja ortopraktikov — čeprav seveda ne vedno. To so nujna vprašanja, npr. politična teologija, pravičnost v svetu, teologija upanja in tako naprej. Končno pa kristjani ne bi smeli pričakovati svojega programa ne od univerz, ne od politike v najširšem smislu, recimo od sociologije, temveč kar naravnost od tiste naloge, ki jim jo je dal Kristus. In samo to lahko v dobrem smislu spreminja svet.

V.: Spoštovanje zbuja kulturno bogastvo vašega dela. Včasih se zdi, da je kulturnozgodovinska spremljava skoraj ovira, ki ne da razločno slišati snovi same. Zraven tega dajete močno prednost estetskim kategorijam. Kritiki pravijo, da prenašate to kategorijo nápak, nedopustno in prerigorozno na Cerkev; celo to, da vidite v strukturah samih nekaj sakralnega. Ali je to res? Kako pomembne so pravzaprav strukture?

B.: Tu je vsekakor treba ločiti dve vprašanji. Zgodovinska spremljava, kot pravite: Po mojem spada cerkvena zgodovina k pojavu krščanstva. Dejansko nikoli ne odpiše svoje zgodovine, čeprav se vedno znova obnavlja iz svojih korenin. Mislim, da sem to jasno povedal v svojih manjših spisih, kjer te spremljave večinoma ni. V večjih knjigah sem se zanjo odločil, da bi pokazal, koliko tega je že tu, koliko tega je bilo že obdelanega, kaj lahko črpamo iz tradicije, če to nekoliko »prevedemo« za sedanost. Ne bi rekel, da bi zaradi tega smeli govoriti o estetiziranju Cerkve. Govoril sem o tem, da ima struktura Cerkve — sem pa ne spada samo služba, temveč vse vidno, npr. tudi vidna dejavnost kristjanov kot navadnih laikov — tudi vidno podobo. In da je vse to dar Sv. Duha, karizma v širokem pomenu besede; in karizme ne bi razlagal s svetno estetiko. V svoji estetiki sem naredil dolgo pot od svetno-estetskih kategorij (v prvem zvezku), ki lahko pomagajo, da razumemo nekaj teološkega; potem pa sem vedno bolj prehajal na specifično biblično krščansko, namreč na »kabod«, na božji sijaj, ki ni estetika temveč Bog sam, kot se razodeva. Šlo mi je za nauk o ugotavljanju (aisthesis) krščanskega v ostalem svetu; kar pa človek ugotavlja, je resnično, je slava uboge božje ljubezni. Nekaj sijaja te slave prehaja potem na Cerkev, kot je gotovo razvidno pri Pavlu.

»Skrivnosti ni moč zajeti z logiko in pojmi«

V.: Če poskušamo gledati na vaše glavno delo »Herrlichkeit« (Sijaj) v celoti, potem zastavlja poleg mnogih drugih vprašanj, ki jih človeku to delo zbuja, vprašanje o razmerju med filozofijo in teologijo. Zaradi jasno

zaznavne izgube miselne moči v teologiji je to danes gotovo pomembno vprašanje. Kje so po vašem mnenju filozofskim odgovorom postavljene meje? Ali drugače rečeno: Kako s svojega teološkega stališča gledate na razmerje med filozofijo in teologijo?

B.: Naj se čisto kratko ustavim pri »glavnem delu«: Ne bi mogel zanesljivo reči, da je to estetika. Estetika je fragment med fragmenti. Kako se naučimo, da krščansko sploh vidimo? To je preludij, prvi del triptihona. Verjetno je v majhnih delih več celotnega kot v tej trakulji. Lahko pa tiči tudi v knjigah, kjer pustim govoriti druge, npr. Origena ali Bernanosa. Ti so mi npr. bližji kot marsikaj, kar sem sam napisal. Zdaj pa k vašemu vprašanju: Kaj se v teologiji imenuje filozofija ali kako je z njo? Mislim da lahko razlikujemo tri stopnje človeške miselne zamisli, ki pravzaprav niso nikoli odgovori, marveč vedno le poskusi, kako bi prišli smislu bivanja do dna. Pred Kristusom je bila vsa filozofija vedno že tudi teologija. Treba je pogledati le eleate ali Platona ali stoike ali Plotina ali Indijce, Čankaro ali Laoceja. Vedno gre za adventno iskanje Absolutnega. Prav kakor opisuje Pavel: Ljudje so postavljeni na zemljo, da bi poskušali morda kako odkriti Boga. Odtod nenehno vprašanje, filozofija, ljubezen do modrosti. Čudovito pravi Aristotel: »Vedno je treba vpraševati po biti.« Potem drugič v krščanstvu: Prispevek človeka, ustvarjenega subjekta, da bi razumel razodevajočega se Boga. Izrecna teologija iz sebe poraja filozofijo. Nujno. Pri tem ji lahko služi že obstoječa filozofija starih, ki pa mora pristati na popolno predelavo. Tudi ne pozabimo, koliko filozofije tiči v svetem pismu, saj je pri nastanku tega skupaj z Bogom mislil tudi človek. Nespametno je narediti svetemu pismu konec tam, kjer v pozne spise stare zaveze vdira grška filozofija, ti spisi pa imajo spet močan vpliv na novo zavezo. Prav ta prehod iz mišljenja v podobah in mitih k filozofskemu mišljenju — to je Comtev drugi korak — je v svetem pismu moč jasno zaslediti. Tretjič pokrščansko: tu nastopi težava. Zakaj? Ker je v Jezusu Kristusu ves smisel sveta pritegnjen nanj: »Nihče ne pride k Očetu razen po meni.« V njem je telesno pred nami vsa polnost božanstva. On je tako rekoč v sebi dopolnil in vase povzel vero in naravno teologijo. Se pravi: iščočega človeka je našel Bog. Na to seveda lahko kdo reče: ne! lahko to odkloni. Ateizem je specifično pokrščanski pojav. Tu se v filozofiji lahko igrajo samo še prikazenske sonate: idealizem, materializem, strukturalizem, končno samo še nauk o znanosti itd. V predkrščansko pa ni poti nazaj — to vidimo npr. pri Heideggerju z njegovimi eleati. Ne moremo nazaj v naivno otroštvo. Tudi v tem ima Avgust Comte še popolnoma prav. Zato sem v zvezku III/1 svoje »Herrlichkeit« na koncu označil kristjane za varuhe filozofije in jih pozval, naj to bodo.

V.: Ali je ateizem res le specifično pokrščanski pojav? Ali nimamo ateizma že v predkrščanski misli?

B.: Pravzaprav ne. Imamo tajeenje bogov (ali pa so pri Epikuru potisnjeni v neki vmesni prostor), zato pa je theion, področje začetkov, korenin, narave vedno nekako sveto. Celó Demokrit in Lukrecij govorita sakralni jezik, če govorita o atomih. To je nekaj popolnoma drugega kot Lange ali taki ljudje v 19. stoletju. (Lange Friedrich Albert, 1828—1975, je napisal zgodovino materializma, op. prev.).

V.: Vrnimo se še enkrat k vašemu razmerju do univerzitetne teologije. Nikoli niste imeli kakšne katedre in pri vas je najti prav kritične izjave o tovrstni teologiji. Tako npr., da je med mnogimi profesorji moč z lučjo najti komaj nekaj pravih konfesorjev. Ali, da resnice Kristusovega evangelija ne narede sprejemljive »suhe učne knjige, tudi če so nabite z nedvornimi resnicami«, marveč »pojavnost svetnikov, ki jih je prevzel Kristusov Duh«. Kaj prezre »razčlenjevalno oko« šolskih teologov? V »Herrlichkeit« govorite enkrat o tem. Kje je za vas teološka znanost?

B.: Tu me prijemljete za nekaj starih polemičnih izjav. Če sem odklonil dosti kateder, npr. tudi Guardinijevo, sem to storil samo zato, da bi bolj neovirano spolnjeval svoje poslanstvo — ki je, kot sem rekel, drugo. Dodal bi, da so moji najboljši prijatelji skoraj vsi profesorji. Taki seveda, ki vedo, za kaj se imamo zahvaliti očetom in sholastikom in kako neobhodno potrebna je za nas tradicija. Nihče si ne more kot teolog in oznanjevalec krščanskega bivanja sesati znanja iz prsta, pač pa mora dolgo prisluškovati svetemu pismu in svetemu izročilu. Z besedno igro profesor-konfesor sem mislil le to, kar je hotel Kierkegaard naglasiti proti Heglu: Skrivnosti ni moč dojeti z logiko in pojmi. To pa je končno nevarnost teologije. Vsak teolog mora biti na to pozoren. Po mnenju mojega starega prijatelja Gustava Siewertha je moderni racionalizem prodril v svetovno zgodovino skozi teologijo. Kar se tiče »razčlenjevalnih oči«, sem pri tem mislil na nekatere eksegete, ki ta ali oni stavek izločijo in ga secirajo: ali je pred ali povelikonočen, ali nam je ohranjen od zgodovinskega Jezusa ali od katerega cerkvenih prerokov? Meni je to popolnoma vseeno; ves evangelij je inspiriran. Tukaj lahko damo Heglu prav: Resnična je celota. — Šolske teologije je komaj še kaj. Imamo sicer še spor, ali je teologija znanost ali ni; ta spor gotovo še ni dokončan. Prav takó ne kot ono o znanstveni naravi filozofije, ki jo taji celo Heidegger. Vprašanje je prav to, kaj razumemo pod znanostjo. Mislim, da je bila sapientia 12. stoletja več in je hotela več povedati kot scientia, v kar so sapientio spremenili od 13. stoletja sem. Bog gotovo ni znanstveni predmet, ker sploh ni predmet...

V.: Pa je vendar treba o njem govoriti jasno in razumljivo...

B.: Seveda je treba kljub temu govoriti o njem lepo in jasno in odgovorno in razumljivo. Pravila takega govorjenja in mišljenja pa lahko brez vsega imenujemo znanstvena. Po Husserlu si ustvari vsaka znanost svojo lastno metodo. To je prav nujno tudi za teologijo. Vendar so najbolj pristna razlaga učlovečene božje Besede najprej svetniki. In sicer pristni svetniki, ki jih priporoča sv. Duh. Ti so res dostikrat tudi najbolj neznatni in skriti.

»Zato ne verjamem v pluralizem temveč v katolištvo«

V.: V zvezi s tem bi bilo končno treba zastaviti tudi vprašanje o Karlu Rahnerju. V svoji knjigi Cordula oder Ernstfall (Cordula ali resen primer) ste ga leta 1966 s trdo kritiko vzeli na piko in ste mu očitali, da ni celosten. Ali zdaj po desetih letih še vztrajate pri tej kritiki?

B.: Najprej: Karla Rahnerja imam — gledanega v celoti — za največjo teološko moč našega časa. Jasno je tudi, da me s svojo spekulativno sposobnostjo daleč presega. Leta 1939 sva skupaj sporazumno izdelala na-

črt za dogmatiko (nad Innsbruckom v Zezenhofu), iz katerega je pozneje nastal *Mysterium Salutis*. Najino izhodišče pa je bilo pravzaprav vedno različno. Simmel je izdal knjigo, ki ima naslov, *Kant und Goethe*. Rahner si je izbral Kanta, ali če hočete, Fichteja, transcendentalni nastavek. Jaz sem se odločil za Goetheja — kot germanist. Lik, neuničljivo enkratno, organski, razvijajoči se lik — mislim na Goethejevo *Metamorphose der Pflanzen* — tisti lik, ki mu Kant tudi v svoji estetiki ne pride zares do živega...

V.: ...Toda ali ni problematično goethejevski pojem lika skušati udomaćiti v teološkem prostoru?...

B.: Gotovo je težak problem, kako ta pojem lika uvesti v teologijo. Jaz sem to poskusil. Poskusil sem krščanstvo ali Kristusov lik gledati najprej kot lik; in s Kristusom hkrati njegovo Cerkev. Lik lahko obhodiš in si ga ogledaš z vseh strani. Vedno znova vidiš kaj drugega in vendar gledaš vedno isti lik. Zato nimam vere v pluralizem, o katerem je Rahner v svojem pesimizmu prepričan, pač pa verujem v katolištvo. To sem v svoji zadnji knjigi močno naglasil. V katolištvo zato, ker mi, vsaj mi katoličani, gledamo vedno na isto, čeprav obvisi naši pogledi samo na posameznih delih. Kar se pa Karla Rahnerja tiče: on je svojo transcendentalno metodo uporabljal vedno manj izrazito in vedno bolj relativno. Se pravi: ob dopuščanju npr. intersubjektivnosti, dialoškega načela itd. Rekel bi: čim manj je sistematičen, toliko raje ga imam. Tudi sam noče biti prav noben sistematik, kot je pred kratkim naglasil. Razvija se proč od svojega prvotnega sistema. O plodnosti njegovega nastavka, npr. v Kristologiji, bodo morali soditi znanjci. Tudi o tem, kaj so iz njegovega miselnega zaklada naredili njegovi učenci. To pa se pravzaprav godi vsem velikim pobudnikom, ne izvzemši Goetheja in Hegla. Veliko ponavljalcev dobe, a malo naslednikov. Péguy pravi nekje, da velik filozof sploh ne more imeti šole; to bi privedlo le do nesporazumov. Primerjaj npr. Tomaža Akvinskega.

V.: Proti Karlu Rahnerju ste izrazili pomislek, da je do zdaj ostal dolžan *Theologio Crucis*. To pravite v zvezi z Rahnerjevo tezo o anonimnem krščanstvu. Ali nauk o »anonimnem krščanstvu« res predpostavlja »sorazmerno podcenjevanje teologije križa in s tem tudi teologije krščanskega življenja s stališča »resnega primera« (Ernstfall)?

B.: Zdi se mi, da me tu niste čisto prav razumeli. Če ne morem biti popolnoma zadovoljen pri Karlu Rahnerju z njegovo teologijo križa, ne gre pravzaprav toliko za anonimno krščanstvo, temveč za transcendentalno zamišljeno kristologijo. Rahner vidi odrešilno in zadostilno v Kristusovi smrti v dejanju polnega predanja Očetu, ki ga je Jezus storil ob svoji smrti. Sprašujem, ali je to dovolj? Strašno na Jezusovi smrti je to, da pretrpi smrt grešnikov, in sicer vseh grešnikov. Po mojem je besedo »zastopstvo« razumeti čisto realno, ne da bi bila kakor koli možna odpoved. Pri njegovi smrti gre torej za popolno temo, za absolutno ne-božje, za zapuščenost od Boga. Zato se razlikuje tudi najino pojmovanje Jezusove poti pred pekel. Zlasti še, če dodam zraven nedolžno razlago, ki jo je za to kot Rahnerjev posnemalec dal Ladislav Boros. Pravzaprav bi morala biti pot pred pekel prav učencu sv. Ignacija osrednje važnosti, saj se tu do

skrajnosti uresniči pokorščina božjega Sina: da moraš Boga iskati tam, kjer ga ni, da, kjer ne more biti, v zbranem grehu sveta. To spada v nauk o presv. Trojici, in sicer v tak nauk, ki zdaj zajema vse, kar je v nebesih, na zemlji in pod zemljo. To je seveda velika in nova misel, ki prihaja od Adrienne von Speyr. — Anonimno krščanstvo: Mislim, da je tu podal pravo razlikovanje Henri de Lubac, ki sem ga v tretji izdaji Cordule navedel na koncu. Anonimni kristjani: prav gotovo. Velike človeške vzornike imamo zunaj krščanstva. Anonimno krščanstvo: ne, ker bi bilo to relativizacija objektivnega božjega razodetja v svetopisemskem dogajanju in bi sankcioniralo objektivne verske poti drugih verstev kot redne ali izredne zveličavne poti. To je svetopisemsko nemogoče. Pa tudi izraz »anonimen kristjan« je po mojem nesrečen, ker biti kristjan pomeni hkrati izpovedovanje določenega imena, imena Jezusa Kristusa.

»Krščanstvo je apologetika samo zase«

V.: V sedanjem — pa ne samo cerkvenem — razpravljanju mnogo stvari kaže na to, da bo v bližnji prihodnosti vprašanje o smislu življenja eno odločilnih. Danes vprašujoči — predvsem mladi — ljudje hitreje in bolj naravnost jadrajo k temu središču. Odgovori, ki so plod samo logičnih dedukcij ali večine odgovorov v anketah, kot jih danes polno ponujajo, jim ne zadostujejo več. Pri takem stanju se pojavljajo različni poskusi, kako rešiti zadevo. Med mnogimi verstvi je krščanstvo en možen odgovor. — Če bi vas kak išoč človek danes vprašal, zakaj se »splača« biti kristjan in ne budist, mohamedanec ali Jud, kaj bi mu kar se da kratko odgovorili?

B.: Res bom poskusil »kar se da kratko« odgovoriti na to aktualno vprašanje. Sicer mi pa daje priložnost, da prej še nekaj pripomnim: Krščanstvu ni potrebna nobena apologetika. Je samo sebi apologetika. Predstavimo ga kolikor moč v življenju in vprašanja, ki se rojevajo, dobe že s tem odgovor. — No: če vprašujemo po smislu bivanja v celoti, potem imamo končno zunaj krščanstva le dva odgovora. Enega daje vera — imenujemo recimo budizem, ker je pri nas danes aktualen — drugega daje marksizem. Oba sta beg iz sedanjosti, ki se zdi nesmiselna. Bodisi v vertikalno navzgor navzdol, s pobegom ali zatopitvijo, ali naprej v prihodnje mesijansko kraljestvo. Marksizem je sekularizirano židovstvo. Vse oblike verstev, npr. budizem so pa kot ostanki poganskih verstev končno evazivne. Svet ni Absolutno. Celo Platon, ki je svet tako zelo ljubil, končno beži pred svetom. Koran, ki ste o njem tudi govorili, je pravzaprav mešanica stare zaveze, judovsko gledane nove zaveze in poganstva in zato ni nikaka originalna rešitev. Na križišču med begom navzgor in begom naprej stoji križ Jezusa Kristusa. In samo na tej točki dobiva sicer nesmiselni tu in zdaj sedanjosti svojo potrditev — in sicer od Boga. V križu Jezusa Kristusa imamo »samo da«, kot pravi sv. Pavel. In samo Bog lahko izgovori ta da, ko križu pokloni vstajenje, ki je v njem že skrito. Krščanstvo je zato edini svetovni nazor, ki svet zares potrjuje in nanj pristaja. Vsi drugi izhajajo iz kritike obstoječega; njih forma je negacija negacije, zato imajo v sebi strup zanikanja in končno greha. Splača pa se najbrž ljubiti svet, saj ga je Bog sam ljubil do smrti.

V.: V vsej cerkveni zgodovini je bilo vedno tako, da si je Cerkev asimilirala kulturo vsakokratne dobe, zraven pa tudi iz svojega lastnega zaklada ustvarjala kulturo. Kako gledate na kulturni vpliv Cerkve na naš čas, na katerem zlahka vidimo velike nekulturnosti? Kaj nam sploh more povedati prav Cerkev kot »dom zgodovine«, kot jo ob neki priložnosti imenuje Novalis v delu Heinrich von Ofterdingen?

B.: To, da Cerkev kulturo prevzema, ste prav prikazali. Pri vprašanju filozofije sva že bila enkrat pri tej točki. Prav ona filozofijo prevzema, jo upravlja in spreminja ter lahko spet naprej daje časom, ki filozofije ne poznajo. Ona lahko zastavi vprašanje o smislu bivanja in ga nekako tudi reši. Mislim, da je moč ostvariti ta spreminjevalni proces znotraj Cerkve, ko živa in ne mrtva kopiči v sebi zalogo kulture, samo s pomočjo etičnega, verskega, samo s hojo za Kristusom. Samo na temelju posnemanja v življenju, na podlagi etičnega je moč dati bivanju podobo in s tem smisel, ga je moč živeti drugim za zgled ter tako zbuditi vero vanj in ga narediti vabljivega. Morda se sploh ne da razločiti, katera kultura se potem pojavlja: ali je bolj germanska, romanska, južno ali severno-ameriška; to bodo pokazali sproti kraji in časi. V Cerkvi je vse v vsem. Toda pri tem asimilacijskem procesu lahko tudi vse v Cerkvi vse oplodi. Tudi daljnovzhodno, tudi afriško lahko postane novi kvas, ki prihaja npr. do veljave z Združenih državah.

»Cerkve brez službe je morski klobuk«

V.: Ustanova Cerkve je danes nedvomno v hudi krizi. Na to ne kažejo samo številke. Kljub številnim vidnim novim nastavkom pravzaprav ni mogoče govoriti o novem zbiranju in obnovi Cerkve. Celo takó je, da gre marsikako versko »dogajanje« prejšnje mimo Cerkve kakor pa vanjo. Ali so povod za to krizo strukture, ki se o njih toliko razpravlja? Ali pa so to »hudi časi«, kot mnogi tudi prav danes v Cerkvi mislijo?

B.: Osebnost me strastno zanimajo stvari, ki bi v Cerkvi morale biti, in to, kako jih doseči. Manj tisto, kar žal je: pojavi razpadanja. Do človeka, ki vidi v Cerkvi samo establishment in besni proti službi, imam lahko le sočutje. Povrnimo se, ko govorimo o ustanovi, spet k Goetheju, k njegovemu živemu liku namreč. Živi lik je iz mesa in kosti. Gotovo veste, kako zelo in zakaj se je Goethe tako močno zanimal prav za kosti... Po kosteh ima lik trajnost in stoji pokonci... Cerkev brez služb je morski klobuk, je mehkužec. Če odmislimo od živega kristološkega lika Cerkve Svetega Duha — *aedificabo ecclesiam meam!* — postane vse brezlično in prikazensko. Preostalo okostje potem seveda nujno šklepeta. Toda kdo je temu kriv? Tisti, ki je s kosti potegnil živo meso. Pavlinska cerkvena občina živi ob trdi in neizprosni apostolovi navzočnosti. Vedno se sprašujem, zakaj neki ni Luter nikoli razlagal drugega pisma Korinčanom? Poslušajte te besede iz drugega pisma Korinčanom: »Orožje našega vojskovanja (v službi) ni meseno, ampak je močno za Boga, da ruši trdnjavo; da podiramo naklepe in vsako visokost, ki se vzdiguje zoper vednost božjo; da podvržemo vsak razum pokorščini do Kristusa in da smo pripravljeni kaznovati vsako neposlušnost, kadar bo vaša poslušnost popolna« (10,4–6). Zdaj, vas sprašujem: Ali je morda drugo pismo Korinčanom kos arheologije, ki se

nas nič več ne tiče — morda zato, ker papež in škofje nimajo več prav toliko avtoritete kot apostoli — ali pa se nas take besede še tičejo? Spet lahko le obžalujem ljudi, ki ne morejo razlikovati med duhovnim »pooblastilom«, ki ga Jezus daje učencem, in katero koli »meseno« oblastjo (glej citat), in tudi ne med pravo uporabo tega pooblastila, ki je Cerkvi sploh neobhodno potrebno, in, žal, vedno možnimi zlorabami. Brez službe ni nobene dogme, nobenega zakramenta, nikake cerkvene discipline. Kdo bi me mogel sicer odvezati mojih grehov? Gotovo ne tisti, ki sem ga sam ali ga je cerkvena občina za to izbrala; saj potem bi si to lahko sam naredil, sam bi si dal odvezo ali evharistijo. Ni svetnika, ki se tega ne bi zavedal, nihče ni prišel do svetosti mimo službene oblasti. Do te čudovite, nesebične in ne opazovane svetosti, ki mu je dala, da je živel kot osebno, utelešeno poslanstvo in ne kot kateri si bodi brezosebni nekdo, ki teži v nirvano. Pa tudi ne samo kot osebnost, kakršna je bil npr. Luter. Svetnik je vedno znova dokaz, da je prav, da je Cerkev taka, kot je.

V.: Današnjemu človeku pa bo iz raznovrstnih razlogov težko zazreti ta lik Cerkve. Za to res večkrat preprosto nima instrumentov.

B.: Tu smo dejansko pred težavo: Ali človek tehničnega stoletja sploh more še videti in doživeti ta živi lik Cerkve? To zastonskost svetega, božjega, lepega in sijajnega? Zakaj to spada k popolnemu liku. Saj povsod vidi le namene in strukture ter sprašuje po uspehih. Zato so vsa vprašanja npr. v zvezi s spolnostjo tako brezupna in nerešljiva, ker so povsod pred očmi nameni. Uravnavanje rojstev, splav itd. Napačna vprašanja ne morejo dati nobenih pravih odgovorov; pa naj gre za kar koli. Svetnik je razumel zastonskost božje ljubezni in Sinove pokorščine in cerkvene službe, ki je čist dar Svetega Duha človeštvu. Seveda je mogoče, kot je bilo rečeno, ta dar, to službo zlorabiti enako kot vse drugo. O cerkveni zgodovini sploh nečemo govoriti. Toda nobena zloraba ne naredi službe odvečne.

V.: Toda sociološka pojava Cerkve, ki je dejansko večinoma najprej gledalcu pred očmi — zlasti tistemu, ki jo gleda iz notranje daljave — se vendarle spreminja?

B.: Eno je gotovo: sociološka stran Cerkve se lahko spreminja in se bo tudi gotovo spreminjala. Zdi se mi, da se je prav v pokoncilski dobi aparat v Cerkvi tako bohotno napihnil, da lahko zdaj zdaj počí. Prav to pa danes mnogo mladih ljudi od Cerkve odbija in iščejo verskega drugod. Ta napihnenost se bo morala spet sesesti vase. Potem bo lahko spet prišla jasneje do veljave preprosta in čisto duhovna funkcija službe.

»Le kdaj se je kakšen apostol boril, da bi razumel sam sebe?«

V.: Leta 1952 ste napisali knjigo *Die Schleifung der Bastionen* (Rušenje utrdb). To je bilo veliko pred koncilom. Pri vprašanju o Cerkvi v današnjem svetu ni mogoče več iti mimo II. vatikanskega koncila, tudi če bi kdo hotel. Deset let po njem je čas, da se ozremo nazaj. Ali lahko govorimo, da je bil II. vatikanski zbor zares sprejet? Ali pa trenutno mislimo na to, kako bi koncilске dosežke raje zapisali v zgodovinske knjige, kot da bi jih prevedli v cerkveno življenje? Ali če drugače zastavim vprašanje: Ali je Cerkev svoje utrdbe, ki jo ločijo od sveta, res podrla — ali je na tem, da se nanovo zabarikadira?

B.: Kar zadeva koncil, je bilo na njem neskončno mnogo in po mojem preveč zapisanega. 763 strani v majhnem koncilskem kompendiju, ki sta ga izdala Rahner in Vorgrimmler. Notri je dosti raznorodnega, zelo veliko ponavljanja prav tako, veliko stvari različne vrednosti, nekaj odličnih, nekaj diletantskih, npr. v *Gaudium et Spes*. Kaj neki naj bi od tega sprejeli? Mislim, da je teologija sprejela tisto zares temeljno, ki to zahteva, npr. *Dei Verbum* in tudi bistveno iz *Lumen gentium*. — Kar se tiče sedanjosti: Ali je res, da Cerkev spet gradi obzidje? Ne bi mogel tega tako zanesljivo trditi. Pač pa je menda pozabila, da se mora ovedeti tega, kar je njej iastno, da bo lahko misijonarska: *distinguer pour unir* (loči, da potem lahko združiš). Pustimo za zdaj podobo utrdbe in si izberimo drugo sliko. Cerkev se mi zdi nekako kot škropilnik, ki ima luknjo. Ko pride vrtnar do grede, ki bi jo rad zalil, je prazen. Cerkev se premalo meni za zaklad na njivi. Prodala je veliko. Toda ali je v zameno res dobila zaklad? Demokratično se je spustila v nižino. Toda ali more potem še biti mesto na gori? Toliko je kristjanov, ki imajo glede lika Cerkve čut manjvrednosti. Toda ali more imeti nevrotik kakšen pristen vpliv na zgodovino? Duhovniki in redovniki in svetne ustanove se bore, da bi razumeli sami sebe. Kako bi mogli prepričevalno vplivati na druge ljudi, ko sami s seboj ne pridejo do konca? Kdaj se je kakšen apostol boril, da bi razumel sam sebe? Tu zgubljam čas in tu po mojem postavljamo barikade. Svetnik — vedno znova se vracam k njemu — nima nobene luknje, čeprav razdaja sam sebe skozi »vse pore«. Vzemite spet de Foucaulda ali Madeleine Delbrél ali druge like, ki jih poznamo. V celem bi šlo za dogmo, ki se v molitvi spreminja v življenje s pomočjo meditacije o ubogi božji ljubezni (ki je seveda v zen-meditaciji ne srečaš), pa tudi o skrivnosti uboge Cerkve, ki je o njej *Lumen gentium* spregovorila takoj na začetku. Nadalje gre za posnemanje, in sicer enkrat za vselej in brez opreznosti, kar je Ignacij izrazil s »*con grande animo y liberalidad*« (velikodušno in darežljivo). In če je potem človek enkrat ves v tem, je lahko hkrati — utrdbe sem ali tja — popolnoma zunaj v svetu.

V.: Važen sklop vprašanj je v vaših delih razmerje med kontemplacijo in akcijo. To je pomembno zlasti, če gledamo na skrajnosti, ki se danes pojavljajo. Na eni strani smo namreč lahko priče novega meditacijskega vala, ki se usmerja predvsem za vzori daljnovzhodne mistike, na drugi strani pa tudi gibanja k skoraj tesnobo zbujajoči cerkveni dejavnosti in pragmatizmu. V tem se brez dvoma izraža tudi splošen družabni razvoj. Kaj bi bili po vašem temeljni elementi sodobne krščanske duhovnosti?

B.: Neplodno polarizacijo duhovnosti ste prav točno naslikali. Govorila sva že o tem: Beg navzgor in navzdol v vzhodni meditaciji in beg naprej v marksizmu. Prav značilno: dostikrat pri istih ljudeh. K temu je treba zavzeti dvojno stališče: Najprej: Odkar imamo evangelij, celih dva tisoč let, smo imeli krščansko meditacijo ali kontemplacijo, in sicer pristno domačo kot razsežnost razodetja samega. Kdaj sem se dovolj čudil ubogi božji ljubezni, kdaj jo dovolj molil, o njej razmišljal in si jo osvojil? V svojem izročilu imamo celo kaj boljšega in bogatejšega, kot je daljnovzhodna meditacija. Pomislimo samo na naše velike teologe, na Ireneja ali Origena, ali Gregorja iz Nise, na puščavske očete, na Areopagita, Avgušтина, Boecija, Kasiodora, Anzelma, Riharda, Frančiška Asiškega, Hildegardo, Bonaventura,

Eckharta, Taulerja, Mehtildo, Ruysbroeka, Kuzanca, Ignacija, Pico della Mirandola, Bérulla, Janeza od Križa, Fénelona, Foucaulda. Vse oblike in stopnje mistike so pri roki. Zakaj neki hodimo danes po vodo čisto drugam? Vse v krščanski tradiciji pa je imanentno v skrivnosti darujočega se Boga samega; zato ni krščanska meditacija nikoli tehnika. Strašno je, da danes kristjani, celo mnogi redovniki premišljevanje te uboge božje ljubezni spreminjajo v nekakšno tehniko, v jogo, pri kateri sami sicer najdejo neko zadovoljstvo in občutek obogatitve, konec koncev je pa to pohlep, temeljni greh pri sv. Pavlu. In kdor je pristno premišljeval, deluje sam od sebe, in sicer ne aktivistično, tudi če se pri tem vsega razdaja. Kar imenujete aktivizem, je posledica nekakšnega strahu pred uboštvom ljubezni, pred križem. Beg je pred dejstvom, da mora biti kristjan neizogibno darovan. Drugič pa bi k temu dodal še tole: Ta dva pola, akcijo in kontemplacijo, je v našem vsakdanjem življenju treba vsekakor ločiti. Je čas za čisto molitev, je čas za habitualno molitev v akciji. Temeljno krščansko dejanje pa je obakrat isto. Biti popoln človek preprosto pomeni: biti odprt za skrivnost, na voljo Bogu, njegovi milosti, dati se Bogu vedno znova na voljo, sprejeti od njega nalogo; poslan bom, če bom pustil, da me Bog pošlje. Pred kratkim sem o tem napisal članek v *Communio*: »Jenseits von Aktion und Kontemplation« (Onstran akcije in kontemplacije).

V.: Pravkar ste skoraj vzdihovaje rekli: »Zakaj neki hodimo danes po vodo čisto drugam?« Ta vzdih bi še enkrat ponovil kot vprašanje. Kje so vzroki za to?

B.: Na to je lahko odgovoriti. Vzrok je v tem, da ne poznamo tradicije in ne živimo po njej. Svetni kler bo od vseh teh imen, ki sem jih naštel, komaj enega samega uporabil pri oznanjevanju tako, da bi zares zasvetil. Če potem pride ponudba z docela pripravljeno mistiko in zraven še s tehniko sprostitev za preutrujenega človeka, potem pač dero tja, namesto da bi razvijali kontemplacijo na podlagi krščanske skrivnosti.

V.: Zares vznemirja ugotovitev, da so le še prav redkim znana imena, ki ste jih imenovali. Ali smo tedaj, če gremo do dna, pozabili na svojo lastno zgodovino krščanske pobožnosti in mistike?

B.: Tu vam moram dati popolnoma prav. Problem je gotovo v tem: Če se hoče poglobiti v kakšnega takega cerkvenega očeta ali mistika ali duhovnega človeka, potrebuješ nekaj časa; potrebna je tudi neka spretnost transpozicije (prestave), da lahko jezik 12. stoletja prevedesh v naš čas. Vendarle je to možno.

»Zame je redovno življenje najvažnejša postavka v današnji Cerkvi«

V.: Med nuje današnjega krščanskega življenja sodi molitev. Pri mnogih ljudeh naletimo glede tega na najhujšo zadrego. Kaj se pravi moliti in katere poti vodijo danes k molitvi?

B.: Pri Pavlu stoji tolažilna beseda: »Kaj naj bi namreč prosili, ne vemo, marveč sam Duh prosi za nas«. In Jezus pravi: »Blagor ubogim v duhu.« Mislim, da je to obubožanje človeka pred Bogom bistvenega pomena, da se lahko sploh sreča z božjim uboštvom v njegovi darujoči se ljubezni. Kdor misli, da ima tehniko, je gotovo na napačni poti. Kdor pa se da preplaviti bogastvu uboge ljubezni — in treba je o njej le premišljevali,

da to sam doživiš — ta bo najbrž na pravi pot. On ga bo čutil v uboštvu čiste pripravljenosti; zakaj dokler se upira, sam ve, da ne more sprejeti tistega, kar vidi. Takó je v srečanju z živim Bogom obseženo tudi spravevanje vesti in očiščenje srca, vse to. Pravim: z živim Bogom. Mnogi bodo rekli: »Ne doživim nikakega živega Boga«. Ne vem, ali spričo žive besede Jezusa Kristusa res ni mogoče zaslutiti prav ničesar od večnega življenja. Mislim, da lahko odpremo Janeza, kjer koli hočemo, in večno življenje, ki smo ga »gledali, slišali in so ga naše roke otipale«, se pojavi pred nami. Janez ga nam daje, da bi bili »tudi mi z njim združeni« po učlovečeni Besedi. Tako torej: najpreprostejše je v molitvi vedno najboljše, to pravi jo že stare knjige. Mislijo sicer, da je treba dosti stopenj, da človek pride do tja. Toda uboštvo, ki ga v svoji nezmožnosti čutimo, je morda najbolj neposreden dostop do nje.

V.: Skušnjo imate v redovnem življenju. Sami ste bili jezuit in prej ste v zvezi z jezuitskim redom govorili o svojem »duhovnem domu«. Kako gledate danes na vlogo redov v življenju Cerkve? Ali še lahko gledamo nanje kot na obnovitvene celice ali pa so, gledano v celoti, izključno na poti prilagoditve?

B.: Težava je v tem, da tukaj ne moremo reči »gledano v celoti«. Stvari so v današnjem svetu zelo diferencirane. Kakšno je moje stališče o vlogi redovnega življenja, veste. Imam ga za najvažnejšo postavko v današnji Cerkvi. Ne bi pa imenoval samo redove, temveč preprosto »življenje po Jezusovih svetih«, in sicer, kot jih je Cerkev, kot se mi zdi, pravilno razčlenila na uboštvo, devištvo in pokorščino. K temu bi potem štel vse, kar sestavlja življenje svetnih duhovnikov, ki tako tudi obljubijo pokorščino, ki morajo vedeti, kakšen duhovni pomen ima celibat, in morajo prav gotovo imeti duha uboštva. Nadalje še vse, ki so kakor koli kot laiki deležni tega duha svetov. Vsi ti posamezniki od karmela do svetnih ustanov bi morali biti stebri Cerkve. (Pri tem pač ne pozabimo, da je svetnim ustanovam res mnogo do tega, da veljajo za laične skupnosti). Bili bi stebri, če bi njihova popolna predanost, ki jo zahteva njihova življenjska oblika, res prišla iz ljubezni do uboge božje ljubezni. Kako pa je s prilagoditvijo? Tu je, in sicer negativna in pozitivna. Tu je negativna v obe smeri, ki smo ju prej omenili, k nekrščanskemu verstvu; naj kot eksponenta še enkrat omenim zen. Tu je nekaka izdaja božje ljubezni v križu Jezusa Kristusa. K Absolutnemu hodijo drugo pot. Morda krščanski učitelji meditacije koga res uvedejo v skrivnost našega Boga. Prilagoditev marksizmu — to je čisto lahko le priznavanje prednosti sociologiji pred hojo za Kristusom. Ne privajam si nobene sodbe nad zadnjo generalno kongregacijo Jezusove družbe. Toda paziti bo morala, da se iz Societas Jesu ne bo spremenila v Societas justitiae in mundo. In da se prvi teden ignacijanskih duhovnih vaj ne bo spremenil v premišljevanje o grehih kapitalizma. Tu govorim predvsem, ko imam pred očmi nekatere odlične člane v francoskem in španskem jezikovnem prostoru. Prilagoditev — da, tudi pozitivna je tu. Pomislimo na male brate in sestre, na mater Terezijo, na Medellín in vse, kar temu sledi in bo še sledilo. Na pozitivne strani morda tudi pri »Opus Dei«. Na njegovo tvegano sintezo popolnega evangeljskega življenja in popolnoma svetnega.

V.: Toda ali niso tu kot pri svetnih ustanovah sploh nevarnosti na dlani?

B.: Nevarnosti so seveda očitne in zelo velike. Kako gresta skupaj pozicija svetne moči z zadnjim mestom iz evangelija? To je glavni problem svetnih ustanov. Zato je nekako tudi moj posebni problem. Še besedo o njih. Svetne ustanove so nastale v tem dvoznačnem položaju, prilagojene so že po rojstvu in mislim: kdor ni prišel na svet kot svetna ustanova, naj si ne prizadeva za obliko svetne ustanove; to bi vodilo le do hibridnih oblik. Tisti, ki se imenujejo svetne ustanove, pa naj so potrjene ali ne, ali druge skupnosti, ki raje vidijo, da ostanejo brez odobrenja, imajo pionirsko delo v Cerkvi za danes. Kako se živi evangelij popolne hoje za Kristusom v svetu? To je zelo težko. Toda iti mora.

»Čim bolj polimorfna je Cerkev, tem bolj ji je potrebno središče«

V.: Vaše delo vas je zlasti v času po koncilu vodilo v Rim. Leta 1971 ste bili tajnik škofovske sinode in ste član mednarodne teološke komisije. To me vodi do prej ali slej občutljivega in kočljivega predmeta, do papeške službe in do papeštva namreč, ki ima tudi v zvezi z ekumenskim vprašanjem osrednji pomen. Z njim v zvezi vedno enako tudi do rimske kurije z njenimi odlikami in slabostmi. Vi ste se dotaknili tega vprašanja v mnogih člankih, zlasti pa v svoji knjigi *Der antirömische Affekt* (Protirimski afekt). Priznано resni kritiki iz vseh taborov vidijo danes v Rimu preveč strahu in preveč obotavljanja, pa preveč vztrajanja, da, vodstveno slabost. Kaj mislite, ali je taka kritika papeža in Rima točna?

B.: Čeprav gre tudi pri tem vprašanju za Petrovo službo in ne za psihologijo njenega vsakokratnega nosilca, bi vendar rad najprej naglasil očitno pogum našega svetega očeta in pravilnost skoraj vseh njegovih diagnoz ter modrost njegovih vsaktedenskih katehez. Nikakor ni Hamlet, ki so ga iz njega hoteli narediti. Toda govorimo o službi. Meni se zdi ta služba bolj potrebna kot kdajkoli. Čimbolj polimorfna postaja Cerkev, tem bolj ji je potrebno središče. Poglejmo pri tem vsaj enkrat pravoslavne, ki niso do zdaj spravili skupaj niti pripravljalne komisije za svojo sinodo, ali še večjo problematiko ekumenskega sveta Cerkvá. In prav dosti pravoslavni in protestantov nas skrivaj ali čisto odkrito zavida za Petrovo službo, v nekem pogledu jo celo zahtevajo. V Ameriki imamo razgovore med luteranci in katoličani. Nastala je sprememba v stališčih, kot npr. pri Oscarju Cullmannu, saj ne stoji več tam, kot je bil, ko je pisal svojo knjigo o Petru.

V.: Toda kaj je z dostikrat ugotovljeno vodstveno slabostjo...?

B.: Kako naj kdo vodi, če se nihče ne da voditi? Cerkev je organizem, ki je zgrajen na popolni prostovoljnosti. Toda meni se zdi, da je treba vodstveno slabost iskati veliko bolj pri posameznih škofih in škofovskih konferencah kot v Rimu. Mislim npr. na pritisk, da ne rečem teror, ki ga izvaja Bureau permanent de l'épiscopat français na posamezne francoske škofove, ki si komaj še kaj upajo ukrepati na lastno odgovornost, ne da bi zadevo prej predložili Bureauju. In brez tega terorja najbrž ne bi doživeli ecónske tragedije. Tega vam tukaj ne morem podrobno dokazovati. Z neko žalostjo gledam tudi na svojo domačo deželo, Švico, kjer je vodstvena slabost očitna; pa tudi tu ne bom navajal nobenih zgledov. P. de Lubac je imel

pogum, da je v knjigi Viri cerkvene edinosti stvari imenoval odkrito z njihovim imenom. Seveda lahko kdo Rim tudi ovira, da ne more ukrepati, s tem da proti njemu organizira tiskovno in radijsko gonjo, tako da bi šlo le še več porcelana v nič, če bi Rim ukrepal. Težko je odločiti, ali naj potem to imenujemo vodstveno slabost, če Rim ne ukrepa ali ravna le previdno.

V.: Geslo, ki je v zvezi z vprašanjem o Cerkvi važno, je pokorščina. Mnogo ljudi danes le vznemirja. Če pride v vaših delih na vrsto ta beseda, se vedno znova pojavi Marijino ime — ime, ki v današnji teologiji in cerkveni praksi spet ni ravno najbolj običajno. Kakšne posledice ima za Cerkev, teologijo in pobožnost marilogija, ki se ukvarja z bistvenim?

B.: Svet ni bil odrešen z govorjenjem in dejanji in tudi ne z Jezusovimi čudeži, temveč edino s pokorščino do smrti na križu v zapuščenosti od Boga. To je pa nespamet in pohujšanje in bo seveda vedno do zadnjega vznemirjalo ljudi. Če vas pa preveč vznemirja, morda lahko namesto pokorščina rečemo »pripravljenost na vse«; potem bodo tudi drugi to lažje razumeli. V tej pripravljenosti je človeška popolnost pred Bogom. »Glej dekla sem Gospodova; zgodi se mi po tvoji besedi!« Edina možna in ustrezna beseda človeka na božjo besedo je beseda pripravljenosti, ne beseda lastnega dosežka. In če Pavel označuje Cerkev kot nevesto »brez madeža ali gube« — immaculata jo imenuje v Ef 5, 27 — kje pa je? V meni ali v nas gotovo ne. Ali je šele v onstranstvu? To bi bilo vendar preveč žalostno, zakaj potem bi bili mi še vedno v sinagogi. Zato mora nekje resnično biti. Tam namreč, kamor božja beseda prispe in more prispeti neokrnjena, kjer je popolnoma sprejeta, kjer postane popolnoma človek in meso. Kaj bi bilo sicer za teologijo in pobožnost osrednje, če ne ta cerkveno in svetnozgodovinsko pomembni kraj, kjer se to dogaja?

»Preslab matematik sem, da bi lahko vse spravil na skupni imenovalec«

V.: Še zadnje vprašanje, ki je osebno in hkrati stvarno. Gotovo je dovoljeno sedemdesetletnega H. Ursa v. Balthasarja vprašati po nekakšni bilanci njegovega dosedanjega življenja. Imate raznovrstne skušnje: preproste — pa tudi zapletene — človeške, duševne in duhovne, teološke in cerkvene. Ali vse te skušnje lahko spravite na skupni imenovalec, ki je z ene strani tako oseben, da ga ni moč zamenjati z ničimer drugim, z druge strani pa tudi tako »splošen«, da bi dal mnogim današnjim ljudem v dvomih in stiskah poguma, da gredo za Kristusom?

B.: Zal mi je, toda tega ne morem. Preslab matematik sem, da bi lahko vse spravil na skupni imenovalec. Če smem uporabiti podobo: Bombi, ki se je razletela, ni moč pozneje izmeriti, kolikšen premer ima njen udarni lijak. Ali z neko Nietzschejevo besedo: »Če sebe razlagam, dam sebe noter; ne morem sam sebe razlagati.« Pavel pravi čisto preprosto: »Tudi sam sebe ne sodim; Gospod je, ki me sodi.« — Morda bi namesto mene lahko govorilo nekaj naslovov mojih knjig. Naštel bi tri: Origenov izbor je tu in ima naslov Geist und Feuer (Duh in ogenj). Origenes bo zame vedno najbolj originalen in najbolj obsežen razlagalec in ljubitelj božje besede. Nikjer mi ni tako dobro kot pri njem. Rad bi se postavil pod obe ti dve besedi, ki ga v bistvu označujeta. Potem je tu druga knjiga, ki ima naslov

Das Ganze im Fragment (Celota v odlomku). To je definicija lika, ki smo o njem govorili. Celota vsega, kar ima Bog svetu povedati, je bila izrečena v **enem** človeku, v **eni** Cerkvi. Toda tako, da je ta fragment pač prav katoliški, se pravi splošen in obsežen in se v Svetem Duhu razširi in postane vse, dokler ni Bog vse v vsem. Končno je tu še naslov knjige, ki se glasi Glaubhaft ist nur Liebe (Samo ljubezni lahko verjameš). Nobena razodeta resnica od presv. Trojice do križa in prav do sodbe ne more govoriti o čem drugem kot o sijaju uboge božje ljubezni, ki je seveda nekaj čisto drugega, kot pa si mi pod ljubeznijo predstavljamo. Duh in ogenj namreč. »Kdor se bliža meni, se bliža ognju.«

H. U. VON BALTHASAR IN »PROTIRIMSKI AFEKT«

Že lansko leto, 12. avgusta 1975, je Hans Urs von Balthasar obhajal 70. obletnico rojstva. Pri nas ga bolj malo poznamo, ali vsaj le poredkoma kdo navede to ali ono misel iz njegovih del ali prikaže nekatere vidike iz spisov tega velikana na področju današnje teologije.¹ V tem zapisu bodo najprej prav kratko prikazane nekatere značilnosti njegovega ne sicer sistematičnega, vendar globoko organskega dela tako »silnih razsežnosti in takšnih globin, da mu Cerkev ne najde para v naši dobi«, kakor je zapisal njegov prijatelj Henri de Lubac (ki je 20. februarja letos spolnil 80 let).² Nato bo nekaj navedkov iz Balthasarjeve, na prvi pogled zelo postranske knjige, ki pa se ob natančnejšem preučevanju in ob upoštevanju današnjega položaja v Cerkvi izkaže za mnogo pomembnejšo, kakor bi mogli sklepati iz naslova.

I. »Priča za Kristusa v Cerkvi«

»Priča za Kristusa v Cerkvi: Hans Urs von Balthasar«, tako je H. de Lubac naslovil poglavje, ki ga Balthasarju posveča v svoji knjigi *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*. Paradokсно se namreč H. de Lubacu zdi, da ni Balthasarja nihče povabil, naj bi sodeloval pri pripravi na 2. vatikanski koncil. Vendar v tekstih tega koncila ni teme, ki bi je ne bil H. U. v. Balthasar »obravnaval v globino — in v istem smislu, kakor ga je moral naznačiti koncil. Cerkev, razodetje, ekumenizem, duhovništvo, liturgija božje besede in liturgija evharistije — vse to ima v Balthasarjevem delu zelo pomembno mesto. Pri njem najdemo tudi rodovitne poglede na dialog, na znamenja časov in celo na sredstva družbenega obveščanja« (pr. t. 181). Kadar bo kdo po koncilu »hotel raziskovati novi zaklad, vsebovan v tekstih 2. vatikanskega koncila, bo uvidel, da za takšno nalogo morda nobeno delo ne daje na voljo toliko virov kakor delo H. U. von Balthasarja. »Pomislimo,« pravi H. de Lubac, »tudi na to: Preden so koncilski očetje zahtevali, naj osnutki o Cerkvi

¹ Glej Stres Tone, *Mit, filozofija in razodetje — Teološka estetika Hansa Ursa von Balthasarja*, v: BV 31 (1971) 217—248.

² Henri de Lubac, *Un témoin du Christ dans l'Eglise: Hans Urs von Balthasar*, v: H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne 1967, 180—212.

in o božjem razodetju znajo prisoditi Jzusu Kristusu njegovo vseobvladujočo vlogo, je to sijajno storil Balthasar. Na glasove, ki so se razlegli v cerkvi sv. Petra in zahtevali, naj ne bo pozabljen Sveti Duh, je pri Balthasarju vnaprej najti odmev. Marija Devica v skrivnosti Cerkve, pravzor in vnaprejšnja dovršitev Cerkve, je posebno priljubljena téma njegove kontemplacije. Balthasar je znal — z vso obzirnostjo, a tudi z vso močjo ljubezni — žigosati večno skušnjavo, ki so ji izpostavljeni cerkveni ljudje, skušnjavo 'oblastnosti' in 'triumfalizma'; hkrati pa je vsem klical v zavest nujno potrebnost pričevanja s 'služenjem': duhovna diagnoza, ki jo je dal glede naše sedanje kulture, je najprodornejša, kar jih je kje. Če ni Balthasar zarisal celotnega načrta za sloviti 13. osnutek, pa je vsaj anticipiral njegovega duha, ko je pokazal: 'Kako Duh vabi svet, naj stopi v Cerkev, isti Sveti Duh poziva Cerkev, naj se daje svetu' — čeprav je hkrati opozarjal, da ni mogoče upati nič dobrega 'od prelahkih sintez med Cerkvijo in svetom. Pri njem bi našli tudi odgovor na vprašanja, kako naj se v mnogoterih primerih upremo krivim razlagam, kakršne poziv k 'aggiornamenu' neizbežno prebuja. In če iščemo — vedno na črti 2. vatikanskega koncila — doktrinalno 'orodje', ki ga potrebujemo, da se srečamo z nekrščanskimi religijami ali z različnimi oblikami današnjega ateizma, se bomo mogli obrniti na Balthasarja, ne da bi zašli v nevarnost razočaranja.' (Pr. t., 181—182).

Že pred desetimi leti je bilo mogoče naštetih vsaj 30 zvezkov Balthasarjevih del, med njimi ogromnih. Poleg tega je še na stotine razprav v raznih publikacijah. Tematika je tukaj tako raznovrstna, da na prvi pogled sploh ni mogoče videti enotnosti. Če pa se človek začne globlje seznanjati z Balthasarjevo mislijo, bo kmalu začutil povsod navzoči utrip valovanja, ki se steka v eno samo središče ali pa izžareva iz te sredine, da v svojo svetlobo, moč in toploto zajame tudi navidezno najbolj oddaljene stvarnosti: zagledamo jih v novi luči in novi lepoti, hkrati pa tudi v vse globlji resničnosti.

L. 1952 je Balthasar napisal delo »Schleifung der Bastionen« (Odstranitev nasipov). Tu ima pred očmi tisto, kar je po mislih Janeza XXIII. hotel pozneje doseči 2. vatikanski cerkveni zbor. Cerkev naj odstrani vse neumestne nasipe in utrdbe, ki so sčasoma nastali in ovirajo Cerkev pri njenem poslanstvu. A podiranje nasipov ni niti za trenutek namen. Gre za nekaj drugega: napraviti je treba prostor za to, da bi Cerkev v vseh svojih udih z besedo, življenjem in službo posredovala svetu, kar je krščanstvu najbolj specifičnega. Ne gre za odprtost svetu v varljivi skrbi za srečanje s svetom — to bi nas postavljalo v nevarnost, da bi napravili veselo novico priskutno. Marveč si moramo prizadevati, da bi skrivnost trinitarične in križane ljubezni sijala sredi sveta v vsej čistini in sveži preprostosti; skrivnost ljubezni, ki je edina vredna vere.³ To še posebno vidimo iz Balthasarjeve knjige iz l. 1963, »Glaubhaft ist nur Liebek«; o nji pravi avtor (str. 7), da je nekakšno pozitivno dopolnilo »Odstranitve nasipov«. Ko smo odstranili vse nepotrebno zidovje, se ne moremo zadovoljiti s praznino. To pa more zapolniti le »ljubezen, ki je edina verodostojna«.

A zelo bi se motili o smislu Balthasarjevega dela, če bi prezrli njegovo trajno misijonarsko razsežnost in bi kot kakršenkoli konservatizem razlagali

tisto Balthasarjevo poudarjanje bistvenega, tisto neprestano vračanje v središče. Celo tedaj, ko z največjo močjo brani ogrožene strukture Cerkve, noče znova postavljati nasipov in ovirajočih utrd, katere je sam pomagal podirati. »Za cerkvene očete je bilo vprašanje tole: prek Cerkve, božje skrivnosti, uvesti prav do srede zemeljskega sveta skrivnostni žarek trinitarične in križane ljubezni, ne da bi jo okrnili le za joto,« pravi Balthasar v knjigi »Cordula oder der Ernstfall,«⁴ kjer (l. 1966) opozarja na nevarnost »anonimnega krščanstva« (čeprav priznava upravičenost govorjenja o »anonimnih kristjanih«).⁵ Kristjanom, ki so po koncilu marsikje v svojem stiku s svetom zapadli nekakšni razkrajalni opojnosti, je Balthasar začel klicati v zavest: Krščanske dejavnosti ni brez kontemplativne pozornosti za božjo ljubezen, ni brez odločnega vstopa v pokorščino Jezusa Kristusa, ni brez zvestega čuta za Cerkev. Živega središča vere, pravih sorazmerij, ki jih kaže ta vera, kristjan v svojem stiku s svetom ne sme niti za trenutek izgubiti spred oči. Brez tega — namesto starega triumfalizma, »konstantinskega« in »militantnega« — nujno nastopi nov triumfalizem, namreč triumfalizem take »sprave« in »tolerance«, ki gre prav do eklekticizma. Teologu posebej kliče Balthasar: »Ti, ki se ukvarjaš s teologijo, se vprašaj, če si pripravljen umreti za Kristusa!«⁶ Seveda pa Balthasar odklanja vse fanatizme.

Iskanje bistva v krščanstvu se pri Balthasarju nikakor ne uresničuje z izločanjem stranskega ali namišljenega zgolj dodatnega, marveč s prikazom organske enote razodetja; to je enota, ki se razvija iz središča in se od povsod vrača v središče ter se nanj nanaša. »V vsej novi zavezi je samo ena resnica, samo ena dogma, ki je v svojem središču kristološka, a je v svojih neposrednih vsebljenostih trinitarična in soteriološka; tudi soteriološka (učlovečenje in vstajenje) je, ker je trinitarična. V tem Kristusov dogodek ne le izpolnjuje vse »predpodobe« stare zaveze, temveč je kot razodetje poslednje božje skrivnosti **vedno že daleč spredaj** pred vsako mogočo evolucijo sveta in pred vsemi liki, ki bi mogli še nastopiti. Zato se krščanstvu ni treba prav nič bati kakršnegakoli evolucionizma.«⁷ Ta edina resnica je Kristus z vso svojo trinitarično »globino«: s svojo odprtostjo »**navzgor**« za skrivnost božje ljubezni; z vso svojo odrešenjsko razsežnostjo, to je s svojo odprtostjo »**navzdol**« nasproti skrivnosti človekovega greha (napravil se je »za greh« in je šel v kraljestvo smrti, »predpekel«). Tu so »implikacije« **za kristjana** (vera kot deležnost pri Kristusovi pokorščini Očetu), **za Cerkev** (marijanski »zgodbi sek«) in **za svet** (vesoljno upanje). — To ni nič drugega kakor »Credo«, predmet vere; toda gledan v njegovi živi organski enoti božje Besede in Dejanja.⁸

II. O »protirimskem afektu«

Iz pravkar povedanega nam postane vse bolj razumljiva tudi knjiga, ki jo je H. U. v. Balthasar izdal l. 1974 in ji dal naslov »Der antirömische Af-

⁴ H. U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln (Johannes Verlag) 1966, 101.

⁵ Razlikovanje med »anonimnimi kristjani« in »anonimnim krščanstvom« je izdelal posebno H. de Lubac, v: *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, 120—163. Balthasar je to razlikovanje sprejel za svoje posebej v Spremini besedi k francoskemu prevodu svojega dela »Cordula«; glej tudi Faux, n. d., 1022.

⁶ Nav. Faux, n. d., 1022.

⁷ H. U. v. Balthasar, *Retour au centre*, Paris (Desclée de Br.) 1971, 90.

⁸ Prim. Faux, n. d., 1026—1028.

fekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren». Razen nekaj **splošnih pripomb** o njej (1), naj bodo tukaj navedene iz nje nekatere stvari, ki utegnejo biti pač kar precej pomembne tudi za naš »prostor« (2—6).

1. **Splošno o knjigi.** — Najprej se človek kar čudi, zakaj neki Balthasar posveča toliko truda in tako velikansko erudicijo takó postranski témi, ko mu je tako ljubo tisto, kar je v krščanstvu središčnega. A že naslov prvih uvodnih odstavkov, se pravi »Načelo: Beseda je meso postala«, pove: Ravno zaradi središča je potrebno govoriti o nečem, česar tudi neštevilni katoličani ne znajo videti v povezavi s tem središčem in se predajajo zgolj sociološkemu ali drugače zgolj posvetnemu gledanju na zgradbo Cerkve in zato tudi na papeštvo. V luči središča tudi zunanja ureditev Cerkve in v njej papeštvo nikakor ni nekaj, kar lahko brez znatne škode kar obidemo! Od treh delov Balthasarjeve knjige ima srednji in najobširnejši naslov »Vom Mysterium Kirche« (111—234). »V skrivnosti Cerkve, ki jo je treba razlagati iz Kristusove skrivnosti, ne more biti nikdar razumljiva prav nobena posameznost, ki bi jo gledali osamljeno od celote... Samó znotraj trajne celote je mogoče dojeti v njegovi živi pomembnosti tudi funkcijo papeževega primata. V skrivnosti Cerkve ne moremo adekvatno izolirati prav nobenega posameznega člana iz živega organizma — anatomske sekcije je mogoče napraviti le na mrtvih telesih... Ta ‚zakon‘ moremo razbrati že ob osrednjem liku Jezusa Kristusa, ki ga prav tako ni mogoče odtrgati iz trinitarične kakor tudi ne iz odrešenjsko-zgodovinsko-cerkvenostne povezave« (112).

Kakor drugje, tako tudi v tej knjigi gleda Balthasar na Cerkev predvsem kot na »nevesto Besede« (»Sponsa Verbi« je ena od zbirk Balthasarjevih razprav), Nevesto, ki jo Sveti Duh, večna osebna vez ljubezni med Očetom in Sinom, zedinja z njenim Ženinom in tako tudi z Očetom, ko jo priteguje v notranjo skrivnost troedinega božjega življenja. Prav kot Nevesta učlovečene božje Besede je Cerkev pri Balthasarju pojmovana predvsem kot »Communio« v najbolj bogatem svetopisemskem pomenu, kot »koinonía« (»biti skupaj« v živi enoti, ki jo ostvarja Sveti Duh), kot »občestvo« ne v zgolj ali pretežno sociološkem pomenu, marveč kot živ naravno-nadnaraven organizem, po katerem se naj sredi sveta v času uresničuje namen odrešenjskega učlovečenja večne božje Besede. To pojmovanje Cerkve gre dalje in globlje kakor pa najprej starozavezni pojem božjega ljudstva (ne da bi Balthasar ta pojem, ki ga nova zaveza dopolnjuje, zavračal) in daje konkreten smisel Pavlovi podobi Cerkve-Neveste (Ef 5) ter vzpostavlja **kot os**, okoli katere se vse suče, deležnost pri Kristusovi pokorščini (pri »fides Christi«: prim. Gal 2, 16; Hebr 12, 2; Flp 2, 5—11; Jan 4, 32—34), in **kot prazor** Cerkve Marijo, vzornico in mater Cerkve. Obenem je prav v zvezi s tem izhodiščem naglas postavljen na svetost Cerkve, na službo ljubezni, na pokorščino (seveda ne slepo, kajti Jezus je prinesel »slepim pogled«, Lk 4, 18).⁹ S pojmom »communio« obenem Balthasar opozarja: ob izvoru vsakega zbiranja v Cerkev je — tudi mimo vsake razdeljenosti — enota, ki jo daje Bog; in prvenstveno prizadevanje vsakega cerkvenega človeka je zedinjati in

razodevati to enoto še pred kakršnokoli kritiko.¹⁰ Iz tega duha je napisana tudi knjiga »Der antirömische Affekt«.

Knjiga nikakor ni kratko malo apologija v prid papeštva, marveč je poskus, kako bi pojav, s katerim mora katoličan živeti in ga mora nekato-liški kristjan jemati na znanje, postavil v takšno biblično miselno zvezo, da bo v svoji funkciji ta pojav razumljiv in v svoji zahtevnosti sprejemljiv, obenem pa bo mogoče z mirno vestjo izreči o njegovih pretiranostih kritično besedo. Tudi kritika dejanskega izvrševanja papeške službe ima svoje mesto, a taka kritika, ki se sama stalno postavlja pod kritiko božje besede in v »kristološko konstelacijo« (prim. str. 52 in 201), ne pa v slogu »kritičnega katolicizma«, ki ga H. U. von Balthasar označuje za »protislovne-ga« (250 ss.), posebno ker »kritični katolicizem« pogosto povsem nekritično zajema iz »zaklada« načelnih sovražnikov vere (prim. 81 ss.).

2. Razširjenost protirimskega afekta in jedro ugovorov zoper Rim. —

Že antipavlinski afekt si je poiskal mnogotere razloge v osebnem značaju in vedenju apostola, v njegovem dozdevnem samogospodstvu, v njegovem nasprotju z nazori jeruzalemske pracerkvene občine. Le s težavo je Pavel sam ta afekt omiljeval s tem, da se je spuščal v dolge samoobrambe. Pavel kot oseba je izginil, Petrova služba pa ostane tako, kakor ostane služba naslednikov dvanajstih, namreč služba škofov. In takó antipavlinski afekt živi naprej v antipetrinskem. Ta čudni iracionalni pojav (prim. str. 16) ima svoje korenine že zdavnaj pred nastankom protridentinskega »centralizma papeške kurije« (29 ss.); zdavnaj pred Lutrom, ki je zapustil testamentarno navodilo: »To edino ohranite, ko bom umrl: sovraštvo do rimskega papeža« (16). Začelo se je že s prvimi papeži. Ok. l. 250 pravi heretik Artemon: »Do Viktorja je bilo papeštvo nedotaknjeno, a od Zefirinovih časov je to drugače.« Po istem vzorcu mislijo montanisti skupaj s Tertulijanom, a tudi Hipolit. Protirimski afekt se posebno rad uveljavlja s sklicevanjem na preteklost, torej v tradicionalističnem smislu. »Vedno ti ljudje mislijo, da je bilo prej drugače« (59). Umetnost je v tem, kje napraviti zarezo. Sloviti heretik Markion vidi ta afekt že kar v spisih nove zaveze, iz nje pa kar na svojo pest izloči to, kar ne gre v njegove zamisli. (58). — Sredi 3. stoletja »blešči« sramotilno pismo cezarejskega škofa Firmiliana zoper papeža Štefana I. Štefan velja Firmilianu za »nesramnega«, »prevzetnega«, »pobalinskega« in »otročjega«; Štefanovo naziranje o krstu, ki ga podeljujejo heretiki je »absurdno in papež očitno nor« (62). In vendar se je izkazalo, da je imel prav papež Štefan, ki je takemu krstu pripisoval veljavnost, ne pa Firmilian.

»Večinoma se začne protest ne z obtožbo osebe, marveč papeževe okolice: kardinal, kurija — ti so krivi. Od trenutka dalje, ko se je kurija izoblikovala kot veliko upravno telo, obtožbe nič več ne utihnejo... Lamennais je še l. 1832 izjavil, da je papež že v redu, le njegova okolica je neznosna; kmalu zatem mu je bilo jasno, da papeža ni mogoče izločiti iz te okolice; sedaj je začel razlikovati Gregorja XVI. kot človeka (ki ga je mogel Metternich zapeljati) in Gregorja kot papeža (ki je nezmoten). To pa se ni dalo

izvajati, in tako je Lamennais kmalu nato kratko malo izjavil, da je celotna zahtevnost Rima neopravičena» (59). Danes se pojav protirimskega afekta »znotraj katoliške Cerkve izraža stopnjevale, z vsaj enako močjo kakor v zadnjem stoletju; in novost je ta, da postaja napadalen hkrati s progresivne kakor s konservativne strani. Tako kakor danes se krog še nikoli ni strnil« (53).

In kaj je v ozadju za vsem tem afektom pogosto tudi v miselnosti katoličanov? Na kratko moremo to povzeti v trditve, ki pogosto krožijo: »Rimu ni mogoče zaupati, Rim ostane vedno enak: gospodovati hoče; Rim zlorablja za služenje dano mu oblast, ko izsiljuje legalistično pokorščino. In tako človek s takšno pokorščino vedno znova pade nazaj za področje evangelijske svobode« (17). Kot tipičen očitek navaja Balthasar mesto iz Newmanovega zgodnjega anglikanskega dela »Preroška služba v Cerkvi«: »Romanizem s tem, da si pripisuje nezmotnost, ponižuje raven in kvaliteto pokorščine evangeliju ter rani skrivnost in svetost evangelija, in sicer na mnogoteran način. Če religijo v vseh njenih vidikih skrbimo na goli sistem, obstaja nevarnost, da predvsem pazimo na zemeljsko namesto na našega Stvarnika. Takó pa Rim klasificira naše dolžnosti in plačilo, ki gre spolnitvi teh dolžnosti; razvršča stvari, ki naj jih verujemo, dejanja, ki naj jih storimo, načine, kako ugajati Bogu; določa, kaj je kaznivo in kaj odpušča grehe. Vse to pa do takšnih podrobnosti, da posameznik tako rekoč natančno ve, na katerem mestu zemeljskega potovanja nasproti nebesom se ravnokar mudi, kako daleč je prišel naprej in koliko poti mu še preostane: nravnost je postala taka, da jo je mogoče preračunati. In vendar je razvidno, da je najčistejša religiozna služba tista, ki se uveljavlja brez nasilnosti, prostovoljno, kot spontana predanost vsemogočnemu Bogu. Gotovo obstoje v krščanstvu neizbežne dolžnosti, toda njihove natančne meje ostanejo odprte, da bi preskusile našo vero in našo ljubezen. Kateri odstotek svojega premoženja moramo npr. dati v miloščino, ali naj izberemo zakon ali celibat, kako naj delamo pokoro za svoje grehe, katero veselje si smemo privoščiti: to in podobno ostane prepuščeno našemu navdihu. Gotovo je dobro, da Cerkve svojim otrokom svetuje in jih vodi; toda od določene točke naprej je avtoriteta le še breme. Resnična krščanska svoboda zahteva, da imamo priložnost biti pokorni Bogu veliko bolj, kakor pa izrecno zahteva postava. Kristusu ugaja odkritosrčna služba, izpolnjevana brez ozira nase, iz polnosti spoštljivih hvaležnosti, brez odmerjanja, kaj Bog od nas zahteva. Natančni predpisi pa nas silijo, da pretehtavamo, koliko smo napredovali, in ta napredek ocenjujemo; pristna vera pa nasprotno vidi predvsem svojo pomanjkljivost in svoje padce, ne svojih revnih uspehov, naj bi obstajali v čemerkoli. Toda v rimskem sistemu je malo prostora za takšno nezavestno predanost. Vsako dejanje ima tu svojo ceno, vsak kvadratni meter objubljene dežele je na zemljevidu natančno zaznamovan, vse ceste so navedene, kakor da bi obstajala znanost o tem, kako naj si človek pridobi nebesa. Krščanska svetost izgubi s tem svojo svežost, moč in lepoto, tako rekoč odreveni v določenih zunanjih državah (Attituden), ki bi bile vendar ljubke le kot nezavestne« (18).

Mladi Newman gleda na rimski »sistem« kakor na kitajski zid med dušo in Bogom, med verujočim človekom in živim evangelijskim Kristusom, kot nepotrebno odtujevanje, ko hoče vendar biti posredovanje. Seveda je

pozneje Newman, ko se je seznanil s katoliškimi svetniki in očeti nerazdelje ne Cerkve, ugotovil, kako zelo se je motil. »Tisto, kar je našel, ni bilo odtujevanje, marveč osrečena bit-pri-sebi in bit-pri-Bogu, bit, ki je dobivala zaščito v moči Cerkve, ki ostvarja enoto tako v veri kakor v ljubezni. Minimalne zahteve Cerkve v odnosu do mlačnih in povprečnih kristijanov so vendar vse odprte navzgor in bi hotele izzvati svobodno spontanost. In medtem ko nas kaka zahteva evangelija, ki je bila samo v knjigi zapečatená, neredko pusti odreveneti v človeški lenobi, pa nas trajno prebuja iz zasp anosti evangelijska zahtevnost, ki prihaja do nas po živi avtoriteti Cerkve. Že gola vednost za to, da sredi zgodovine obstaja ta živi lik, ki opominja, vodi in spodbuja, nam nikdar ne pusti, da bi se brez ostanka predali mirovanju, tudi če ne stopa posebej v akcijo; čeprav nam z druge strani — če na to pazimo — daje zanosno zavest, da nismo nikdar popolnoma zablodili s poti in da nismo le samotni iskatelj na svoje stroške in nevarnosti.« (18 sl.).

3. Odklanjanje avtoritete kot »avtoritarizma« in sklicevanja na vest. — Zoper obliko tiste ureditve Cerkve, ki ni umetna politična restavracija (82), se je v vseh časih raznovrstnih »restavracij« in zagnanosti za predrugač enje »institucij« in »struktur«, vedno znova z vso močjo zaganjala kritika. Danes je ta kritika predvsem iz političnega področja dialektično-materialistične miselnosti, pa tudi iz freudizma in nietzschejanstva. Ta kritika je ustvarila besedni zaklad, ki ga širi tisk hkrati z drugimi sredstvi množičnega obveščanja in ga kot nekaj samoumevno veljavnega sprejemajo tudi katoličani, ne da bi o stvari sploh kaj pomislili. Mnogi katoličani danes »govorijo v tujih jezikih, sami nase gledajo s tujimi očmi in se imajo za ,odtujene', ker jim to trajno govorijo. Pri tem so tisto, za kar mislijo, da se morajo naučiti od zunaj, zdavnaj imeli v notranjosti, a so na to le pozabili, ker verjamejo tisto, kar jim kar naprej dopovedujejo: da edinost Cerkve ni konkretna ed inost Kristusovega telesa (edinost, v kateri ima vsak ud maziljenje in enkrat za vselej že vse ve, Jud 5), temveč abstraktno sociološka edinost. Takó se od Marxa naučijo pripisovati prvenstvo **ortopraksiji** pred ortodoksijo, kakor da bi kristjanova vera ne obstajala v pritrditvi božjemu dejanju za svet in sprejemanju tega dejanja, seveda pa zato, da bi ljudje pustili temu dejanju, naj v njih samih takoj postane odločilno dejanje samopredanosti Bogu in ljudem. Če pade prvenstvo božjega dejanja, tedaj pade tudi vera; in preostane le nekrščansko ,samoustvarjanje človeka« (82).

Vse, kar je vnaprej danega, je pri teh ljudeh postavljeno pod »sumnjo ideologije«. Sum je izražen najprej s privešenim končnim zlogom »-izem«, ki pa more potem, ko ljudje to besedo razumejo, na zunaj tudi odpasti, ker se besede odslej nevidno drži. »Avtoriteta postane v očeh teh ljudi — kot ideologija — **avtoritarizem**, očetovstvo **paternalizem**, tradicija **tradicionalizem**; kdor reagira, postane **reakcionaren**. To je tembolj usodno tam, kjer gre za temeljne besede svetopisemskega božjega razodetja. Če kritika to spodkoplje, potem grozi nevarnost, da bo odpravljeno tudi jedro razodetja. Bog Jezusa Kristusa je bistveno Oče, moj Oče in vaš Oče hkrati (Jan 20, 17), tisti, od katerega ima svoje ime vsako očetovstvo v nebesih in na zemlji (Ef 3, 15), npr. tudi Pavlovo očetovstvo v razmerju do cerkvene občine (1 Kor 4, 15). Če bi sociološka ugotovitev, da živimo danes v ,brezočetovski

družbi' (Mitscherlich), še več, zanešenjaška podmena, da se je kultura začela z 'očetomomom' (Freud), tako postavlja vsebino krščanskega in cerkvenega pojma o očetu pod vprašaj, da bi postal ta pojem nerazumljiv, da bi ohranitev tega pojma o očetovstvu pomenila antisocialni, ideološki 'paternalizem', potem bi bila ideja vsega, kar je krščansko, sabotirana skozi vse plasti: od svete Trojice do kristologije in ekleziologije in prav do praktičnega vernikovega odnosa do duhovnika, zlasti do duhovnega voditelja» (83).

»Avtoriteto danes razkrinkavajo s slabšalnimi besedami, izposojenimi iz sociologije, kot družbi škodljivo ideologijo. Avtoriteta je — tako pravijo — **represija**, to se pravi nedopustno in predrzno prisvojeno omejevanje svobode, omejevanje, ki more v osebi, spravljeni pod nasilje, prebuditi le frustracijo in to osebo napraviti za pacienta pri psihoterapevtu. Na dnu takega umovanja je »določeni, zelo površni sociološki pojem svobode, pojem, ki nima nič več skupnega s krščanskim pojmovanjem, po katerem svobodo dosežemo le s premagovanjem samega sebe in se je naučimo s tem, da se držimo reda, na katerega nam kaže Cerkev (Gal 5, 1—26). Seveda morajo cerkveno avtoriteto izvajati v smislu krščanskega očetovstva in celo materinstva... Neutemeljena trditev, da je vsaka avtoriteta grajena po vzorcu državnega prisiljevanja, je že človeško, gotovo pa krščansko zgrešena. Da skrivnost občestva svetnikov obe strani privede do razvitja — z ene strani vrednoto posamezne osebnosti v njenem neposrednem razmerju do Boga, z druge strani vzajemnost vseh, od katerih nihče za 'polnoštevilnost udov' in za 'polnost Kristusove starosti' ni pogrešljiv — tega ni mogoče podati z zgolj sociološkimi kategorijami. Tem kategorijam se sleherna neposrednost posameznika v razmerju do Boga, neposrednost, ki po krščanskem gledanju posamezniku šele daje vrednoto za občestvo, zdi kakor **privatiziranje** (ko vendar v skrivnostnem Kristusovem telesu ne obstoji nič privatnega). Vzajemna povezanost vseh pa se zgolj sociološkemu gledanju zdi isto kakor cerkvena **demokracija**, kar je naobračanje povsem nezadostne kategorije na Cerkev. To bi namreč pomenilo, da je oblast (kratos) v rokah cerkvenega ljudstva (demos), ko vendar gospostvo nad Cerkvijo izvršuje le Kristus v imenu troedinega Boga; Kristus pa izroča duhovno pooblastitev dvanajstetim apostolom in njihovim naslednikom (prim. Mr 3, 14), vendar tako, da pri tem neki delež prejmejo vsi (npr. drug drugemu odpuščajo grehe: Mt 6, 12 itd.). Če bi kdo hotel 'ustavo' (zgradbo) Cerkve za vsako ceno izraziti sociološko, bi moral z Lordom Actonom reči negativno: nič ni bolj nepodobno političnemu pojmu monarhije kakor pa papeževa avtoriteta; še manj je mogoče govoriti o aristokratični prvini v zgradbi Cerkve, prvini, katere bistvo obstoji vendar v posesti dednih osebnih posebnih pravic; in še **najmanj od vsega je mogoče govoriti o demokraciji**, ker je tukaj vsaka avtoriteta prestavljena v množico posameznikov» (83—84; prim. 32, 34, 47—48, 258).

»V mrežo izvenkrščanske terminologije zapletena kritika Cerkve nujno zaide v slepo ulico, še več, v protislovje. Potem ko je živi organizem Cerkve, organizem, ki bi ga bilo treba razumeti s stališča Kristusove milosti, ožigosala kot otrdelo **organizacijo, institucijo, establishment**, stoji pred odločilnim vprašanjem: Kaj naj se sedaj zgodi pri ozdravitvi Cerkve z **institucijo**? Ali gre za 'predruženje struktur', kakor zahteva ena od parol — npr., da bi domnevno monarhično cerkveno strukturo nadomestili z dom-

nevno demokratično ali parlamentarno cerkveno strukturo? A potem bi vendar spet imeli strukture, novo obliko establishmenta...; a če naj bi to funkcioniralo, bi verjetno potrebovalo mnogo obsežnejši aparat, kakor pa je aparat rimske kurije (prim. gore papirja današnjih nacionalnih in škofijskih sinod). Ali pa naj bi zaradi tega, ker po drugi paroli vsaka institucija pomeni tudi manipulacijo množice, ki jo ta institucija zajame, bilo treba prizadevati si po odpravi sleherne strukture, po brezličnem bratstvu? A o sektaški naravi takega 'bratstva' cerkvena zgodovina dovolj pripoveduje; obenem to vključuje vsaj pojem božjega očetovstva... Edinost v uporabi tujih parol, ki v vsakem primeru nosijo v sebi smisel razvrednotenja, pri hkratni popolni needinosti glede tega, kaj naj bi nastalo iz stvarnosti, ki jo krijejo ta gesla — to priča o brezdanje topoglavi brezmiselnosti pri tem domnevno kritičnem katolicizmu» (84—85), ki v svoji radikalnosti zahaja v protislovje s samim seboj (250).

Kaj pa vest v odnosu do avtoritete? »Gotovo je vest za posameznika poslednja instanca njegovega npravnega delovanja. Toda če se katera skupnost znotraj katoliške Cerkve sklicuje na svojo kolektivno vest zoper kako papeževo končno besedo, je cerkvenostni duh pač že izgubljen; marsikatera integristična skupina bi danes to morala vzeti na znanje« (60—61).

Pa tudi tedaj, ko papež ne govori ravno tako, da bi dokončno hotel obvezovati vernike, je treba pomisliti med drugim obenem na to: **tudi Petrov naslednik ima vest** in se v izvrševanju svoje službe pač zaveda, da je odgovoren edinemu Gospodu Cerkve in je vernik dolžan biti poslušen papežu le tedaj in toliko, kolikor je to poslušnost Gospodu (prim. Lk 16, 16; Mt 16, 19); saj mu je naročeno, naj pase Kristusove ovce, ne svojih. (228—234).

In prav vest je tista, ki je pri posamezniku sploh pogoj, da se more papež obračati na ude Cerkve z obvezujočo močjo, z »oblastjo«. Čudno, da so tudi katoličani začeli sanjati o taki Cerkvi, ki da že tukaj na zemlji ne potrebuje nikakršne »oblasti«, izvrševane seveda v Kristusovem imenu, v njegovi moči, zaradi njegove volje in v okviru resnično cerkvenega področja. »Da v novi zavezi pojem **'exousia'** pomeni **tako oblast kakor službo, bolje rečeno, oblast, ki je podeljena za služenje**, to bi ne smelo biti potrebno ponavljati kar naprej, do naveličanosti. Navsezadnje vsak državljan od predsednika navzdol do najmanjšega uradnika dobro ve: če hoče učinkovito in smotrno služiti skupni blaginji, je nujno potrebna ne le strokovna pristojnost, temveč tudi službeno (uradno) podeljena in družbeno priznana oblast. Katoličani pa naj bi nikakor ne mogli razumeti tistega razlikovanja, ki ga je glede Cerkve napravil apostol Pavel: med mesenim orožjem, ki ga Pavel odklanja, in duhovnim orožjem, s katerim more z vso pravico porušiti sleherno trdnjavo, ki se vzdiguje zoper vednost božjo (2 Kor 10, 4.5)? Exousia, ki jo je Jezus podelil dvanajsterim pri njihovi izvolitvi, more biti v latinščini prevedena edinole s 'potestas', oblast ali pooblaščenost (nem. Vollmacht): exousia je sredstvo, s katerim so dvanajsteri usposobljeni, da morejo božjemu ljudstvu, katerega bodo 'sodili' (Mt 19, 28; Lk 22, 30), v resnici pomagati. Ali je to nerazumljivo? Zdi se tako, kajti Jezus je — po zatrjevanju gospe Regine Bohne v knjigi *'Das katholische System'* (Benzinger 1972, 9) — zamislil 'svobodno bratsko Cerkev', v kateri bi naj 'šlo vse anarhično, prosto gospodstva...'« (22—23).

Seveda so takšni pogledi »neozdravljivo romantični« (34); to je »življenju odtujena romantičnost« (227), odtujena tudi nečemu središčnemu v krščanstvu — učlovečenju (prim. 238).

4. **Sprejemanje plotinizma in Schellingovih kategorij.** — Precej obširno prikazuje Balthasar naziranje, ki ga je o Cerkvi v zadnjem času razvil M. Légaut, nekdanji profesor matematike v Rennesu in vodja duhovnih skupin, vzporednic k skupinam nemškega mladinskega gibanja. — »Mati, ti me nisi varala. Hvaljen bodi on, ki te je poslal med ljudi, da bi sam sebe nadaljeval. Tebi se imam zahvaliti, da sem začel verovati in sem videl.« Takó je pisal Légaut leta 1933. Zdaj, nekako od leta 1970 naprej, velja pri njem le še srečanje absolutno samotnega človeka v svojem polomu z absolutno enkratnim Kristusom, medtem ko vse na Cerkvi ostane v megli dvomnosti: Cerkev je po njegovem mnenju blagodejna kot poziv, zvodljiva kot legalistična »avtoriteta«; in sicer mu je ta dvosmiselnost Cerkve nepremagljiva, ker mu **protislovje** med vsem, kar se nanaša na Kristusa, in vsem sociološkim velja za nekaj konstitutivnega (101).

V svoji zamisli o prihodnji Cerkvi predvideva Légaut — mogli bi reči, z rousseaujevsko naivnostjo — kvalitativno predruženje avtoritete: veljala naj bi pravzaprav le še osebna avtoriteta (tj. »pnevmatična pristojnost«) v hoji za Jezusom, ki da je resnično avtoriteto (oblast) imel le na temelju moči, ki jo je izžarevala njegova osebnost. Današnji čas bi — meni Légaut — tudi ne prenesel in ne razumel sploh nikakršne druge avtoritete kakor le avtoriteto spodbude (zato govor o »religion d'appel«: str. 100). Danes gre za to, da udje Cerkve izžarevajo osebno avtoriteto. — Nastopiti bi morala najbolj skrajna decentralizacija, takó, da bi vsak posamezen škof resnično mogel spet postati tisti duhovni oče in voditelj, ki more Jezusove učence osebno voditi in vzgajati v krščanski odgovornosti. Papeževa oblast je bila sčasoma neprimerno raztegnjena, njegovi posegi so se množili odveč; odslej bi se smel oglašati le še »subsidiarno«. A tudi škofije, ki bi jih bilo treba pomnožiti, bi morale biti »očiščene« od ropotije svojih mnogoterih komisij, katerih delavnost je prazen duhovni tok (101–102).

Polno vrednega upoštevanja zrnja! Vendar pa namešanega v tisto, kar H. U. von Balthasar imenuje »**duhovni platonizem**«, ki prav takó ni skladen z živo Cerkvijo, kakršno je hotel Kristus, da bi po njej odreševal telesno-duhovne in zgodovinske ljudi, tako kot bi bilo zanje primerno, kakor ni z njo skladen »izsušeni strukturalizem« (25). Natančneje govorjeno gre tu za **plotinizem**, čeprav je pač nezavesten. Balthasar pravi: »Zadaj za Légautovo idejo o Cerkvi se dviga duh Plotina. On, Plotin, je danes bolj živ kakor kdajkoli. Kajti Plotin je duh tiste religioznosti, ki napravlja, da je tisto poslednje, tisto, za kar pravzaprav gre, nekaj neizrekljivega in nadpojmovnega, s tem pa zanikanje božje Besede, ki je postala meso. Ta plotinizem srečamo v katoliškem mišljenju današnjega časa vsepovsod; pri izbranih duhovih, kakor je to Stanislas Breton (»Foi et raison logique«: Seuil 1971) ali pri raziskovavcu viktorincev Pierru Hadotu... Pri Légautu je to morda dedščina generacije, ki je z zgodnjim Avguštinom in z zgodnjim Newmanom ter s Kierkegaardom načelo »Bog in jaz sam« hotela postaviti v žarišče religije; pri tem pa je pozabila, kako zelo je postala za Avgušтина in Newmana Cerkev objektivni, v svojem bistvu nedvoumni posredujoči medium, in to

pri vsej kritiki, ki je ne eden ne drugi nista prenehala izvajati ob izkustvenem liku Cerkve. Plotinsko-budistični solipsizem v razmerju do Boga degradira Cerkev — vsem Légautovim protestom navkljub — na stopnjo ravno tiste **abstraktne** (abstraktne zato, ker neprave) edinosti, ki jo ločuje od konkretne edinstvenosti Jezusa Kristusa» (102—103).

Sploh se danes med katoličani pogosto pojavljajo nazori o Cerkvi, ki se izdajajo za nove, a niso čisto nič novi. To pokaže Balthasar npr. tudi ob Schellingu. Ta je sredi prejšnjega stoletja v svojih zadnjih dveh predavanjih o filozofiji in razodetju postavil antitezo med »**petrinsko**« (katoliško) »**pavlinsko**« (protestantsko) in »**joanejsko**« (vzhodno ali pa sintetično prihodnjo) Cerkvijo. To je izvedel z ostro protikatoliško ostjo, ker se mu je bilo treba braniti pred očitkom »katoliziranja«. Tipično za to shemo je, da načela, ki jih simbolizirajo Peter, Pavel in Janez, Schelling ne razbere konkretno iz njihovih (realno simboličnih) likov, marveč v skladu z njihovimi domnevno nasprotujočimi si momenti, vzetimi kot abstrakcije. Poslušajmo utemeljevanje: »Očiten Kristusov namen je bil, naj bi **bila** vsa (!) avtoriteta pri Petru in naj bi jo **on** izvajal. V nasprotju (Widerspruch, ne le Gegensatz) pa stoji izredna poklicanost Pavla, ki svojo službo prejme neposredno od Gospoda in je s tem razglašen (!) za neodvisnega od Petra. S to očitno namenskostjo se Pavel zavaruje zoper vsako odvisnost od Petra; in to razločno kaže: Pavel se je zavedal, naj bo od Petra svobodni princip, od njega neodvisna avtoriteta (!)« (123—124).

Tukaj je pri Schellingu postavljeno popolnoma nezgodovinsko nasprotje, ki namenoma prezre, kako so Pavlu Peter in Janez skupaj z Jakobom »podali desnico vzajemnosti« (Gal 2, 9), izigrava medsebojno dve »avtoriteti« in zataji Pavlovo realno avtoriteto v cerkvenih občinah — samo da bi Schelling Pavla napravil za abstraktni »princip« (reformatorične) »svobodnosti od tiste stroge postavnosti«, ki da jo uteleša Peter in s »katero se je vse moralo začeti«. A to zadnje je ponovno nezgodovinsko, ker petrinsko načelo, umevano kot »stroga postavnost«, prav gotovo ne označuje začetka cerkvene zgodovine.

Toda čemu se zanimati, kako je dejansko bilo! Schelling (in z njim njegovi ponavljavci) hoče vendar nekaj drugega: zoper vidno, s službo in zato z »oblastjo« (seveda v vsakem trenutku podrejeno Kristusovi, in vedno res služujočo oblastjo) oskrbljeno Cerkev teži po »tisti šele zares **vsesplošni** (allgemeine) Cerkvi, ki da jo je treba zgraditi v Duhu in ki domnevno more obstajati le v popolnem razumevanju krščanstva, v resnični stopitvi krščanstva z vsesplošno znanostjo in vednostjo. Schellingu gre torej za Cerkev človeštva (če je tukaj Cerkev sploh še prava beseda), za Cerkev, v kateri vera preide v vednost (Wissen) in se v tej vednosti razpusti. Na poti do te Cerkve more biti protestantizem... le prehod, posredovanje, antiteza. Ta Cerkev, pravi Schelling, je pravzaprav še vedno v prihodnosti; to je joanejska, Cerkev, ki bo šele resnično vsesplošna Cerkev. Razen tega je ta Cerkev utopična: Cerkev drugega, novega Jeruzalema, ki jo je Janez videl, kako je prihajala z neba; in v njej sta enako vključena poganstvo in judovstvo; to je Cerkev, ki obstoji sama po sebi, brez slehernega siljenja, ki bi jo omejevalo, brez zunanje avtoritete, naj bo ta avtoriteta kakršnakoli, saj vsakdo pride prosto-voljno zraven. To bo tista šele resnično javna (öffentliche) religija... kot

religija človeškega rodu, ki v njej ta človeški rod dobiva v last hkrati najvišjo znanost«. In Schelling, ki je globoko prepričan o nepreokrenljivosti izvršene reformacije, pristavlja: »Drugačno kakor tako krščanstvo ne more biti več krščanstvo Nemca. Po reformaciji moremo krščanstvo imeti za naše le takó ali pa sploh nič več ne.« (124—125).

Po takšnem gledanju, ki je v bistvu estetsko, more petrinsko načelo biti seveda le **premagana** preteklost. Ali je pa to skladno s sv. pismom nove zaveze, o tem se Schelling sploh ne sprašuje. Pa tudi tisti kristjani ne, ki gredo nezavestno za Schellingom, s tem pa tudi za plotinizmom ali kakim drugim -izmom.

5. **Katoliški »in« in razni »soli«.** — Zelo lepo in globoko ter za ustrezno gledanje na Cerkev ter njene službe in naloge izredno razsvetljujoče je tisto, kar Balthasar — seveda ne kar »iz glave« in apriorno, ampak na temelju sv. pisma, branega v luči izročila — pove o resnični vlogi in liku Petra, Pavla, Janeza in Marije (glej 125—188!). V Cerkvi, kakršno je hotel Kristus, morajo biti vedno hkrati vse štiri prvine: petrinska, pavlinska, joanejska in marijanska. Koeksistenca »službe«, »karizme«, in »ljubezni«, joanejske in marijanske! (Prim. 133—136). — »Pomembno je vedeti, da niti Marija niti Peter nista edina predstavnika in realna simbola cerkvene edinosti; Janez ima naravnost posredujočo vlogo, ki preprečuje, da bi se Cerkev raztrgala v dva ločena dela. Le da Janez sebe razumeva v svoji 'službi sredine' edinole v stopanju v ozadje. On 'ostane', toda v ozadju, z nikakršno prednostjo neumrljivosti odlikovan (Jan 21, 23)... Nikakor ne more njegovo realno-simbolično mesto ostati prazno in brez nasledstva: to mesto zasedajo predvsem svetniki, ki imajo tako rekoč neslužbeno cerkveno poslanstvo in jih v njihovi pristnosti spoznamo po tem, da vzpostavljajo zvezo med marijansko in petrinsko Cerkvijo, tudi potem obe potrjuje, če s tem dosepejo na navidezno brezprostorno mesto. **Resnično** joanejska Cerkev ni 'tretja', 'duhovna' Cerkev po petrinski in pavlinski, marveč tista, ki je na mesto Petra stala pod križem, da bi tam zanj sprejela marijansko Cerkev« (186—188). — In »naj nikar ne pozabimo: tukaj ni ničesar mogoče deducirati: vse temelji na paradoksih zgodovinskega evangelija« (190).

Upoštevanje vseh »štirih principov« v Cerkvi spada k tistemu, kar imenuje Balthasar **katoliški »in«**. Sarkastično pripominja, da so ljudje, ki se »nikdar niso naučili ravnotežja [Schwebe]. Svojo Cerkev gradijo na lastni skali, svoje življenje oblikujejo po lastnih naziranjih in načelih, ki si — ne da bi hoteli to priznavati — prisvajajo takšno nezmotljivost, ki kar naprej izreka definicije, medtem ko papež to stori le povsem izjemoma in le v obrambo ter blagor celotne Cerkve. Zato tudi na temelju svojih »nezmotnih« načel vedo, da je papež ali tog, nesodoben tradicionalist ali pa skrivni modernist in morda celo prostozidar« (248—249).

»Svojeglavost tistega, ki v svojih zamislih ne more v ničemer popustiti, je nasprotje od njega, ki ima pogum, da se odloči za katoliškost resnice in prestavi težišče svoje eksistence v konkretnega Kristusa, ki je po Avguštinovih besedah 'totus Christus'. Spoznal je brezupno delnost svojega lastnega duhovnega obzorja in priznava, da mu je potrebno dopolnilo. Saj je vendar le ud na skrivnostnem telesu; in celó, če bi bil oko, bi potreboval za to, da bi mogel ostati oko, funkcioniranja drugih udov. — Neredki katoličani

so trditev pisma Efežanom, da je Cerkev polnost Kristusa in s tem polnost vse resnice, označili za držno prevzetnost nasproti drugim religijam in svetovnim nazorom. Ali pa so dovolj pomislili na to, kar izkazuje svetovna zgodovina? Da je namreč mogoče vsako herezijo, ki jo je obsodila Cerkev, izkazati kot del, ki sam sebe poabsolutizira. To se začne z Irenejevim bojem zoper gnostike, ki medsebojno ločujejo naravo in milost, staro in novo zavezo, duha in telo, ki obdržijo potem nekega takega Jezusa, ki nima nikakršnega Očeta, ki ni odrešil sveta, marveč ta svet prepušča njegovemu obupu. Vselej, kadar je bilo treba v Cerkvi kaj definirati, je šlo za to, da bi celoto rešili zoper absolutizacijo delnega vidika. Celoto, v katero je mogoče le verovati in jo adorirati, zoper del, katerega domnevno razumemo in imamo pregled čezenj ter ga obvladujemo. Zelo pogosto tako absolutizirajo del nasproti celoti v pobožnem mnenju, da so s tem izkazali Bogu neko uslugo. Reformatorični 'soli' — sola fide, sola scriptura, soli Deo gloria — trdijo o sebi, da branijo božjo vsemogočnost zoper samovoljne posege stvari na področje, ki pripada le Bogu. Če pa pogledamo natančneje, vidimo, kako dejansko prepovedujejo Bogu, da bi bil kaj drugega kakor on sam (torej ne človek, če mu pride na um, da bi to hotel biti); ki prepovedujejo Bogu, da bi bil kje drugeje kakor v nebesih in bi svojo stvar — svoj 'plasma', pravi Irenej — takó oblikoval, da more z duhom, ki ji je živo vdihnjen, in z božjo besedo, ki ji je podarjena, resnično odgovarjati Bogu. Kakor da bi se Bog omadeževal, če bi z nekom drugim, kakor je on sam (saj ta drugi vendar izvira iz Boga), hotel skleniti ženitovansko zedinjenje!« (249).

K. Barth — nadaljuje Balthasar — ne more trpeti »katoliškega in« in pravi: Teologija 'in' raste v vseh poganjkih iz ene korenine. Kdor reče 'vera in dela', 'narava in milost', 'razum in razodetje', ta mora na svojem mestu dosledno in nujno reči tudi sveto pismo in izročilo'. To ... je le izraz, en izraz za to, da je bila prej vzvišenost Boga v njegovem občestvu s človekom zrelativizirana« (KD I/2, 619—620). In Balthasar pripominja k temu Barthovemu modrovanju: »Ali ne bi morali prej reči: Ta 'in' je izraz za to, da stvar Bogu pušča njegovo vzvišenost, da pušča, naj bo Bog tudi zunaj samega sebe on sam, res Bog; da pušča Bogu svobodo, naj bo Bog kot Stvarnik, ki je podelil svobodo, tudi Odrešenik, 'po katerem, s katerim in v katerem' moremo slaviti Očeta v Svetem Duhu? Morda katoličan dovolj pogosto potrebuje svarečega prsta, da ne postane niti mlačen niti prešeren; toda zadosti svetnikov ima v svoji Cerkvi, ki mu morejo vlivati pristnega smisla za božanskost Boga« (249—250).

Kljub temu pa »svetniki nikdar niso tiste puščobne tete (k njim ne smemo šteti K. Bartha, ki je razumel in ljubil Mozarta), ki so iz poklica zamerljive, ki — na kratko povedano — ne bi imeli nikakršnega humorja, če smemo s to besedo označiti s katolištvom neločljivo povezano, skrivnostno, a nespregljivo karizmo, ki je enako manjka vsem 'progresistom' in vsem 'integristom', zadnjim pogosto še bolj kakor prvim. A oboji so godrnjači, škodoželjni satiriki, oporekovavci, kritikastri, jedki sramotivci, ki vse najboljše vedo, zakupniki nezmotljive sodbe, preroki, ki sami sebi dajejo legitimacijo preroštva, skratka, fanatiki (beseda, ki prihaja od fanum, sve-tišče: torej besneči 'varuhi praga', ki jih je obsedlo božanstvo). Čemerni so, kakor je bil ves janzenizem, ki se je kakor strupena rosa skozi stoletja

dolgo spuščal nad duhovno življenje Francije — morda sta šele Claudel in Bernanos popolnoma brez njega. Seveda so predvsem kritični. Potem ko so čisti, praktični in presojujoči razum vseskozi prekritizirali, ne preostane zanje nič več kakor kritika, tista resnična 'stvar na sebi' [Ding an sich], ki vse zmelje, kar ji pride pod mlinske kamne: mišljenje o Bogu, govorico, v kateri je izraženo to mišljenje, sleherno obliko javljanja Boga (s 'Poskusom kritike vsega razodetja' je Fichte začel svojo kariero), sleherno podobo njegove Cerkve. Seveda pa je 'kritični katolicizem' v tisti radikalnosti, kakor sam sebe zamišlja, protislovje v samem sebi. **Kar je, bi ne smelo biti ali pa bi moralo biti drugače.** 'Spremenitev sveta' ['Weltveränderung'] — to ostane vseprekrivajoča kodeksna beseda teh ljudi, ki so brez humorja in se oprijemajo principov. Togi so, medtem ko je katoličan prožen, vodljiv, odjenljiv, in sicer zaradi tega, ker se njegova odločnost naravnava ne na samega sebe in na lastno mnenje, temveč na to, kar je vedno večje — na Boga. Fanatično prezreli so (kot progresisti) ali fanatično nedorasli (kot integralisti, ki trkajo na oprijemljivo jasno izvajano papeško avtoriteto in povzdigujejo na raven dogem reči, katere to niso, npr. obhajilo v usta ali Bog ve kakšna prikazovanja Matere božje in še več takega). In kakor fanatiki reformatorskih 'sólov' po železnem zakonu filozofije zgodovine zapadajo preobratu v nasprotje in s tem v shizofrenijo dialektike, tako se danes obe obrobno-katoliški skrajnosti, namreč skrajnosti progresizma in integrizma, kar naprej spreminjata ena v drugo ter se spet in spet provokatorsko in tudi dialektično druga drugo priključeta na dan« (250—251).

»Gotovo! Vsakdo v katoliški Cerkvi ni tak, kakršen naj bi bil: svet. In ne posreči se vsem tisto ravnotežje, ki smo ga hoteli označiti z opozorilom na humor... Knjigo o humorju bi bilo treba še napisati. Kratko poglavje nam je podaril Goethe v svojem 'Filipu Neriju, humorističnem svetniku'... A kolikšna vedrost je že pri Ireneju, ko predira lesketajoče se miljne mehurčke (gnosticizma)... Péguy govori o 'prožni morali' in o 'togi morali' — o usmerjenosti, ki jo v razmerju do življenja najdemo tudi med kristjani. Vendar nima za Péguya 'prožnost' nič opraviti z laksnostjo; nasprotno, zahtevna je do človeka in do njegove ljubezni mnogo bolj kakor pa 'okorelost'. — Smiselno bi bilo podati s tega stališča celoten pogled na papeštvo: Papeštvo in diplomacija, papeštvo in humanizem (od Damaza prek Gregorja I. pa prav do Gregorja XVI. in do teksta Pavla VI.); papeštvo in popustljivost v vseh rečeh, ki niso bistvene; in popolna nepopustljivost edinele tam, kjer morda neopazen odklon, en sam jota (homoiousios namesto homooousios), pomeni skrito ledeno goro, ob kateri bi se morala morda razbiti celotna ladja Cerkve. Morda smemo reči: če niso vsi papeži ustrezali temu posebnemu 'poklicnemu etosu' — zlasti tedaj ne, če je bila Petrova služba pokrita s senco državnih oblasti — je vendarle bilo v pojmu in posebnem etosu njihove naloge vsebovano to, da so bili taki« (251—253).

6. Nujno potrebna kontestacija. — Ko neredki zahtevajo, naj bi »Rim priznal in odkril vse svoje napake«, pripominja k temu Balthasar: V marksikaterem mejnem primeru more biti sporno, na kateri strani je »resničnejša resnica«: ali v brezobzirnem odkrivanju lastnih slabosti ali pa v pokrivanju tuje krivde s plaščem ljubezni. Ugovor je blizu: Ni na krivcu,

da bi razprostrl te plašče čezse, marveč — če je krivec priznal svojo krivdo — vsekakor na tistem, ki odpušča. »Toda tukaj nastopi vprašanje: Kdo je krivec: izolirani Rim? Ali ne mi katoličani, mi vsi? In kdo odpušča Rimu: morda mi teologi, mi zaljubljeni v 'resničnost' [Wahrhaftigkeit], mi karizmatiki, ki hočemo še enkrat prenašati 'cerkveni establishment' (Hans Küng, Wahrhaftigkeit, 20) in njegovo 'hinavščino' (Küng, pr. t., 46) — ali pa ne marveč Bog nam vsem? V našem stoletju se je začel nov patos krščanske 'Wahrhaftigkeit' z mladinskim gibanjem: sadovi so dozoreli tam, kjer je postalo razločno, da je človek ob opisanem kriteriju 'izkušene' vere sam imel v lasti resnico in je mogel izrekati sodbe. S tem je postal 'živi' in 'resnični' ali resnicoljubni [Wahrhafter] kristjan merilo za (domnevno tudi biblično) resnico: on more bedni 'skelet' institucije do dna prerešetati s svojimi sodbami... Tukaj obtožuje J. Daniélou 'bojazljivost mnogih današnjih intelektualcev, ki se razhajajo od vsakega izvajanja avtoritete, tudi če je izvrševana avtentično. Celotna Cerkev, tako nadaljuje, 'mora samo sebe neprestano kontestirati, v imenu Jezusa Kristusa, ker mu ni dovolj zvesta'...» (263).

Resnično merilo za »odkrivanje in zakrivanje, za obtoževanje in odpuščanje, za vključevanje in izključevanje« dobimo le tedaj, če se spet vrnemo k pravemu gledanju na Cerkev, na upoštevanje celotne ekleziološke sheme, »petrinskega, pavlinskega, joanejskega in marijanskega načela«, in sicer v celotnem prostoru Cerkve. Gre za »aletheuein en agapei« (Ef 4, 15) in ne »en gnosei«, za uresničevanje resnice v ljubezni, ne v gnozi. Ljubezen pri tem ne omejuje resnice in njenega delovanja, a oblikuje in določa jo: daje ji vseobsegajočo mero. Znotraj te »ograde« more obstati trditev: »Jezus je treba v Cerkvi danes naravnost rehabilitirati« (H. Küng, Wahrhaftigkeit, 18). More se sklicevati ne le na Jezusovo jezo, marveč (bolje!) na Pavlovo jezo zoper prestopke mejá in zoper fanatizme ljudi »iz Jakobove okolice«. — **»A ta jeza bi pri tem ne smela pozabiti, kaj vse je Pavel storil za Jakobovo občino v Jeruzalemu, ne samo gmotnega, marveč duhovnega, ko se je zaradi ljubega miru in zaradi edinosti Cerkve in zaradi tega, da bi se bilo mogoče izogniti razkolu, na Jakobov nasvet v templju podrgel judovskemu običaju (da bi pokazal, kako je še vedno zvest postavi: Apd 21, 24: morda največji zgled 'žrtve razuma' — sacrificium intellectus — v zgodovini Cerkve), in so ga pri tej priložnosti prijeli Judje (moderni človek bi dejal: izdali so ga kristjani) in izročili poganom. Kdor ne vidi te Pavlove reakcije in si je ne vzame za zgled, nima pravice, da bi bil znotraj Cerkve jezni oporekovavec. Tudi ne bo pustil, da bi šla mimo 'Petrova' reakcija, saj (v enem najpoznejših spisov nove zaveze) doni kakor odmev na dogodek iz Antiohije (2 Pet 3, 15.16). Vzdih ordinariata nad genialnimi, za povprečje črede vse preveč globokoumnimi spisi ljubega brata, spisi, ki jih Peter pokriva s svojo avtoriteto — ta vzdih hvali modrost teh spisov, ugotavlja njihovo soglasje z izročenim naukom, katerega on [Peter, ordinariat] varuje, ki pa pred temi spisi svari tiste, ki so v veri nedozoreli in jim manjka ravnotežja. Ljubeznivo postavlja pri tem Pavlove spise v celotno miselno zvezo z 'ostalimi pismi', ki bi jih bilo vse skupaj mogoče preobračati. To je cenzura znotraj cerkvene ljubezni, nujno potrebna, če naj Peter oskrbuje svojo službo, natančno tako nujno potrebna, kakor je bil potreben Petrov**

prednostni vstop v prazni grob mimo Janeza, ki čaka, da bi najprej Peter 'uradno' preiskal, kako je s stvarjo...» (264—265).

»Seveda se mora tudi Peter vedno znova učiti in se pri tem orientirati, ne samotno ob ideji svoje službe (to bi ga moglo zapeljati k precenjevanju te službe), marveč prav tako ob vseobsežni celoti Cerkve... To se pravi, da more papež svojo službo plodovito opravljati za vse le tedaj, če ga cerkveno — tudi sredi vsake parakleze ali kontestacije — priznavajo in ljubijo. Če pa udje Cerkve njegovi službi nasprotujejo in jo odklanjajo, potem v nepokorščini do Kristusa in njegovega evangelija razcepljajo tisto enoto med 'Petrom' in 'Pastirjem', ki jo je Kristus spojil, pa naj to delajo pnevmatiki, teologi ali eksegetični pozitivisti. Če ti ne ljubijo Petrove službe, se sami izločajo iz cerkvene skupnosti, katere enoto konkretno ostvarja Sveti Duh ljubezni. Tako ima kdo toliko več pravice do kontestacije, čim bolj dopušča, da Duh svetosti vlada v njem samem. Svetniki so vzorniki prave kontestacije, pri tem pa je še vedno treba pomisliti na to, da 'svet' (svetost) na zemlji ostane tudi analogen pojem... In mnogokrat je bil že sam nemi pogled, kakršen je pri Frančišku Asiškem (z vso njegovo spoštljivostjo do klera), najbolj učinkovito oporekanje zoper napake 'petrinstva'» (259—261).

H. U. von Balthasar je zares »priča za Kristusa v Cerkvi«, vseskozi tudi v knjigi »Der antirömische Affekt«, v kateri je — kakor pravi naznanilo knjige — »neizmerna snov strnjena v nekaj glavnih tém in v značilne zglede«. Lahko bi celo rekli, da gre tukaj za eno samo témo: za »lik službe«, ki jo je Kristus vgradil v Cerkev in ki kot taka ter neodvisno od osebe, ki je nositeljica te službe, nosi v sebi lik križa» (290—291; prim. tudi 20, 42, 81—82, 94, 112, 150—151, 175, 260, 293—294). In odnos do te službe (zato pa tudi do protirimskega afekta) je bistveno odvisen od razmerja do konkretnega Kristusovega križa, križišča (»Knotenpunkt«, pravi Balthasar v »Wer ist ein Christ«, 66 ss.) celotne vsebine »skrivnosti, od večnih časov primolčane, zdaj pa razodete« (Rimlj 16, 25). Ob tej knjigi se človek, če jo res dobro preuči in se ne ustraši silne erudicije in nenavadne miselne intenzivnosti, lahko nauči polno dragocenih stvari, kakršnih težko najde celo v najboljših ekleziologijah in jih je bilo mogoče v tem poročilu komaj nekoliko nakazati. Obenem more z vso zaželeno jasnostjo spoznati, kako kratkovidno in škodljivo ravnaajo ljudje, ki hočejo sicer biti iskreni katoličani, a celo v takih časih, kakršni so naši, ne znajo najti v nastopih Petrovega naslednika koristnih zrn, marveč se zaganjajo v pleve in tako zase in za druge izgubljajo moči in prilike, ki bi jih bilo treba uporabiti za evangelizacijo, najprej seveda s pričevanjem življenja, s pričevanjem svojega življenja — ne z »gorečimi« pozivi, naj bi vendar začeli takó živeti »tam zgoraj«.

20. februarja letos je 80-letnico rojstva obhajal véliki francoski teolog svetovnega slovesa Henri de Lubac. Hans Urs von Balthasar pravi o njem, da je to »najbolj resnično teolog našega časa«. Isto lahko rečemo o Balthazarju.

A. Strlè

TRIDENTINSKI KONCIL O DOLŽNOSTI SPOVEDI VELIKIH GREHOV PRED OBHAJILOM

Zakonik cerkvenega prava govori v dveh kanonih o dolžnosti, da se je treba spovedati velikih grehov pred obhajilom. Za vse katoličane velja: »Komur teži vest smrti greh, ta naj ne hodi k svetemu obhajilu brez zakramentalne spovedi, čeprav še toliko misli, da je obudil popolno kesanje; če pa je sila in ni spovednika na razpolago, naj prej obudi popolno kesanje« (kan. 856).

Za duhovnike Zakonik posebej določa: »Če se duhovnik zaveda smrtnega greha, naj se ne drzne maševati brez zakramentalne odveze, naj še tako meni, da je obudil popolno kesanje; če pa je maševal, samo da je obudil popolno kesanje, ker ni bilo spovednika na razpolago in je bila sila, se mora čimprej spovedati« (kan. 807).

Oba kanona povzemata določbe tridentinskega koncila (DS 1646—1647, 1661). Vsak katoliški teolog, pa tudi dušni pastir in laik, bo zato priznal obveznost spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila, saj to obveznost poudarjajo tudi najnovejši odloki apostolskega sedeža. Gre le za vprašanje, ali je ta dolžnost božjepravna ali cerkvenopravna. Če hočemo to raziskati, moramo upoštevati predvsem učenje tridentinskega cerkvenega zbora. Da bomo nauk koncila bolj jasno dojeli, bo koristno pogledati teološki razvoj našega vprašanja, o katerem so začeli bolj temeljito razpravljati od srede 12. stoletja naprej. Naslonili se bomo predvsem na knjigo Louis Braeckmans, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente*, Gembloux 1971.

1. Pred tridentinskim koncilom

Pomemben mejnik glede našega vprašanja pomeni 4. lateranski koncil 1215; ta sicer ni neposredno govoril o obveznosti spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila, pač pa je uzakonil dolžnost vsakoletne spovedi in obhajila v velikonočnem času. Veliki sholastiki so odslej splošno učili glede dolžnosti spovedati se velikih grehov pred obhajilom. Louis Braeckmans, ki se je posebej ukvarjal s tem vprašanjem za dobo od 12. stoletja do konca tridentinskega koncila, pravi, da pred 1215 ne bi mogli govoriti o običaju, ki bi imel za vso Cerkev moč zakona. Spoved velikih grehov pred prejemom obhajila je bila prej v navadi, a ni bila obvezno pravilo. Za čas od 1150 do 1215 imamo premalo prič, da bi mogli sklepati na splošno zapoved glede spovedi velikih grehov pred obhajilom (n. d. 116).

Po letu 1215 so pokrajinske sinode vedno bolj poudarjale dolžnost glede spovedi velikih grehov pred obhajilom, posebej za duhovnike. Albert Veliki in teologi za njim so izrečno učili o tej dolžnosti. Vendar kaže, da so v tem času kanonisti temu še nasprotovali. Še v 15. stoletju je kanonist Panormitanus rekel, da ga utemeljevanje velikih sholastikov ne prepriča. Pravi, da se ljudje slabo drže pravila, da je treba pred obhajilom spovedati se smrtnih grehov (L. Braeckmans, n. d. 35—36, 196, op. 18). Vendar je nauk velikih sholastikov s Tomažem na čelu le povzročil, da je mnenje o potrebnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom, ki je bilo v 13. stoletju

še »communior«, postalo v 14. in 15. stoletju »doctrina communis«, ko se je vedno več pokrajinskih sinod zavzemalo zanj.

Vendar so v tem času vsi avtorji dopuščali v nekaterih primerih izjeme od splošnega zakona, ko je bila zadostna priprava na obhajilo popolno kesanje. Razen v teh izjemnih primerih so teologi po zgledu Alberta Velikega večinoma učili, da dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom veže pod velikim grehom. Nekateri pa so mislili, da ta dolžnost veže pod malim grehom.

Dolžnost glede spovedi velikih grehov pred obhajilom so različni avtorji različno utemeljevali. Le redki komentatorji prvega pisma Korinčanom so stavek »Naj torej vsak sebe presodi in tako je od tega kruha in pije iz keliha« (11, 28) razlagali v smislu obveznosti spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila. Mnogo bolj kakor za dokaz so to vrstico uporabljali za ponazorilo v smislu dolžnosti.

Avtorji se tudi niso klicevali na prejšnje koncile kot na dokaz za dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom. Pač pa so po zgledu sv. Tomaža večkrat dokazovali obveznost spovedi na podlagi odloka 4. lateranskega koncila *Omnis utriusque*. Kakor velja pred velikonočnim obhajilom dolžnost spovedi, tako velja za vsako obhajilo, če se kristjan zaveda velikega greha.

Navajali so tudi različne teološke dokaze, npr. spoštovanje do evharistije, nujnost čimboljše priprave, ki jo omogoča le zakrament pokore. Večina avtorjev, med njimi tudi največji, je utemeljevala takšno spoved iz eklezialnega vidika: evharistija je zakrament Cerkve; kristjan se mora prej v zakramentu spraviti s Cerkvijo, preden prejme zakrament edinstvi (L. Braeckmans, n. d. 117–118).

Zelo značilna je doba od nastopa protestantizma do 1551, ko so na tridentinskem koncilu obravnavali naše vprašanje. Med katoliškimi teologi se je začelo živo razpravljanje, prava polemika, in sicer ne zaradi Lutrovih stališč, pač pa zaradi spisov kardinala Kajetana, največjega takratnega katoliškega teologa. Ko je komentiral Tomaževo *Summo*, je zapisal, da ne najde nobenega razloga, niti v pozitivnem niti v naravnem niti v božjem pravu, ki bi pod velikim grehom obvezoval spoved velikih grehov pred obhajilom. Grešnik, ki obudi popolno kesanje nad svojimi velikimi grehi in takó prejme obhajilo, ne greši smrtno, čeprav bi mogel prej dobiti spovednika. Le dve zapovedi imata glede na obhajilo absolutno veljavo: prejetje obhajila in prejemanje obhajila s skesanim srcem (s popolnim kesanjem). Tudi za prejem drugih zakramentov zadostuje popolno kesanje. Vendar bo teolog vsem svetoval, da se pred obhajilom spovejo svojih velikih grehov. Takó postane kristjan vreden obhajila ne le v božjih očeh, temveč tudi v očeh Cerkve (prim. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, Leonova izdaja XII, 232–233). Drugje je zapisal: »Kdor gre k obhajilu, ne da bi obudil popolno kesanje nad smrtnim grehom, ki se ga zaveda, greši smrtno, ... kdor gre k obhajilu brez spovedi, če je pameten vzrok, da ne gre k spovedi, je opravičen, ker zapoved spovedati se pred prejemom obhajila ni niti božjepravna niti po pozitivnem pravu, razen enkrat na leto« (*Summa de peccatis et novi testamenti jentacula*, Romae 1525, fol. 24; prim. L. Braeckmans, n. d. 93–99).

Kajetanovo mnenje je naletelo na ostra nasprotovanja. Nekateri avtorji so v polemiki z njim zagovarjali božjepravnost spovedi velikih grehov pred obhajilom. Posebno stališče je zavzel Medina; ta je zavrnil dokaze, ki so jih splošno navajali za dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom, a vseeno zagovarja to dolžnost. Dolžnost spovedi sledi iz običaja, ki velja v vsej Cerkvi in ima moč zakona. Ta običaj je celo močnejši kakor človeški zakon. Nihče pred Medinom ni tako poudarjal veljavnosti in zakonite moči cerkvenega običaja glede spovedi pred obhajilom (prim. J. Medina, *De Poenitentia eiusque partibus*, Ingolstadt 1571, 126—128; prim. L. Braeckmans, d. d. 99—101; 118—119).

2. Nauk tridentinskega koncila

Nauk tridentinskega koncila moremo razumeti le v zvezi z zmotnimi protestantskimi nazori, ki so jih koncilski očetje in teologi strnili v posebne stavke. Za naše vprašanje je pomemben protestantski nauk, ki je obsežen v naslednjem stavku: »Vera sama je zadostna priprava za prejem evharistije; spoved zanj ni nujna, ampak svobodna, zlasti učenim; ljudje za veliko noč niso dolžni prejeti obhajilo« (C. T. VII, 1, 114).

Ko so na tridentinskem koncilu 1551 obravnavali naše vprašanje, so najprej razpravljali teologi, ki so bili soglasni, da je prvi del stavka, po katerem je vera sama dovoljna priprava na evharistijo, heretičen. Glede drugega dela stavka o svobodnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom so bila tri mnenja:

1. Nazor je heretičen, ker je obveznost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom božjepravna.

2. Nazor ni heretičen, ker ni po božjem pravu, da se mora tisti, ki se zaveda smrtnih grehov, pred obhajilom spovedati. A ta nazor je napačen in pohujšljiv, ker je usmerjen proti zakonu in izročilu Cerkve in ker more voditi do zlorab.

3. Nazor ni heretičen niti napačen, kajti dovoljna priprava na obhajilo je popolno kesanje, ki vključuje željo po prejemu zakramenta pokore v primernem času. Ti manj številni teologi so se sklicevali na Kajetana in nekatere druge teologe.

Ko so o vprašanju razpravljali koncilski očetje, so bila mnenja prav tako deljena, kakor so bila pri razpravljanju teologov. Večinoma so se za vzemali za 2. mnenje teologov.

Ko je bil glede naše snovi oblikovan kanon, je v debatah doživel še nekaj sprememb. 11. oktobra 1551 so sprejeli Odlok o presveti evharistiji. Z njim so sprejeli tudi 11. kanon (DS 1661) in 7. poglavje Odloka o presveti evharistiji (DS 1646—1647), ki obravnavata našo snov. Največjo dogmatično vrednost ima kanon, ker je bil kakor ostali kanoni skrbno pripravljen. 7. poglavje je bolj razlaga tega kanona in se koncil z njim, kakor tudi z drugim besedilom (razen kanonov) ni dolgo ukvarjal (prim. I. Tubaldo, *Confessione prima della comunione come «ecclesiastica consuetudo»*, v: *Evangeliizzazione: Eucarestia e riconciliazione*, Gorle (Bergamo) 1974, 77—92; L. Braeckmans, n. d. 142—187).

Kanon 11 se glasi: »Kdor pravi, da je vera sama zadostna priprava na prejem zakramenta presv. evharistije, b. i. Da ljudje tako velikega zakra-

menta ne bi prejemale nevredno in zato v smrt ter obsodbo, določa in izjavlja (statuit etque declarat) ta sveti cerkveni zbor, da morajo tisti, ki jih vest obtožuje (gravat) smrtnega greha, pa naj se imajo še tako za skesane, nujno prej opraviti zakramentalno spoved, čeprav še toliko mislijo, da so obudili popolno kesanje, če le morejo najti spovednika. Kdor pa se drzne nekaj nasprotnega učiti, pridigati ali trdovratno zagovarjati ali tudi braniti pri javnih disputacijah, je že s tem samim izobčen» (DS 1661).

Sedmo poglavje Odloka o presv. evharistiji: »Če se ne spodobi, da bi kdor koli pristopil k svetim opravilom drugače kakor sveto, potem je jasno: čim bolj kristjan odkrije svetost in božanskost tega nebeškega zakramenta, tem bolj skrbno mora paziti, da se bo približal le z veliko spoštljivostjo in svetostjo, da ga prejme, zlasti ko beremo pri apostolu tiste pretresljive besede: 'Kdor nevredno je in pije, si sodbo je in pije, ker ne razločuje Gospodovega telesa. Zato je treba tistemu, ki hoče prejeti obhajilo, poklicati v spomin zapoved: 'Naj torej vsak sebe presodi.' Cerkveni običaj pa kaže, da je potrebna tista presoja, da se nihče, če se zaveda smrtnega greha, pa najsi se sebi zdi še tako skesan, ne približa presv. evharistiji brez predhodne zakramentalne spovedi. Ta sveti cerkveni zbor je odločil, da se morajo vedno držati te navade vsi kristjani, tudi duhovniki, ki bi jim bilo službeno treba maševati, če le morejo dobiti spovednika. Ako duhovnik zaradi nujne potrebe mašuje brez predhodne spovedi, naj nato spoved čim prej opravi« (DS 1646—1647).

Louis Braeckmans (n. d. 191—198) v 9 točkah povzema nauk koncila:

1. Koncil nikjer niti vključno ne trdi, da je obveznost spovedi smrtnih grehov pred maševanjem ali prejemom obhajila božjeppravna. Ko kakih 6 tednov pozneje govori o zakramentu pokore, jasno pove, da je ustanovljen in potreben za zveličanje po božjem pravu (DS 1706). Prav takó razglašá, da se je po božjem pravu potrebno spovedati vseh posameznih smrtnih grehov skupaj z okoliščinami, ki spreminjajo vrsto greha (DS 1707). Ako bi bil koncil hotel učiti, da je spoved velikih grehov pred obhajilom božjeppravna, bi bil gotovo uporabil ustrezne izraze. Očetje niso nikoli zahtevali, naj bi kanon ali sam Odlok razglasil božjeppravnost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom.

2. Vse razpravljanje na koncilu kaže na cerkveni izvir zapovedi, ki je nastala iz stoletja trajajočega običaja v Cerkvi. Kanon št. 11 se je sicer izognil izjavi, ali je spoved smrtnih grehov pred obhajilom božjeppravna ali cerkvenopravna, vendar 7. poglavje Odloka, kakor se zdi, nakazuje, da gre za cerkveni izvir zapovedi. Govori namreč o cerkvenem običaju (Ecclesiastica autem consuetudo declarat), ne da bi kaj omenil starost tega običaja. Kakor na nekaterih drugih mestih, ko govori npr. o apostolskem izviru kakega običaja (npr. DS 1648) (prim. L. Braeckmans, n. d. 185—187).

3. Kanon št. 11 ima v Odloku o presv. evharistiji in sploh v nauku tridentinskega koncila o zakramentih prav posebno mesto. V debatah teologov in koncilskih očetov je šlo za tri že omenjena mnenja. Koncil ni obsodil nobenega od teh, temveč se je odločil za praktično rešitev. Hotel je zavarovati vernike pred pastoralno škodo, ki bi jo prinesel protestantski nauk o neobveznosti spovedi velikih grehov pred prejemom obhajila.

4. Tisti del kanona št. 11, ki govori o potrebnosti spovedi smrtnih grehov pred obhajilom, ni dogmatična definicija. Že iz prvih dveh točk sle-

di, da koncil ni imel namena razglasiti, da spada dolžnost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom k razodetim resnicam. Za to govori ves kontekst, pa tudi dejstvo, da omenjeni del kanona nima določila »bodi izobčen«, prav tako dejstvo, da je možno o zadevi zasebno razpravljati.

5. S tem pa ni rečeno, da je dolžnost spovedi velikih grehov pred obhajilom zgolj zunanje disciplinarne narave.

6. Spada sicer k disciplinarnim normam, kakor npr. velikonočno obhajilo, letna spoved in evharistični post, a ščiti splošno doktrinalno resnico: pred prejemom obhajila je treba biti v milosti. Spoved velikih grehov pred prejemom obhajila namreč podpira Pavlovo naročilo, naj vsak sebe presodi, da ne bo nevredno prejel evharistije (1 Kor 11, 28—29). To Pavlovo naročilo je vplivalo na dve izjavi koncila: dogmatično, po kateri vera ni dovoljna priprava na obhajilo, in disciplinarno o spovedi velikih grehov pred obhajilom.

7. Gre za važno zapoved, ki veže pod grehom. To je razvidno iz kan. št. 11 in iz vsega konteksta razpravljanja teologov ter koncilskih očetov. Očetje so hoteli poudariti pomembnost zapovedi z izrazi v kanonu: slovesna formula »statuit atque declarat«, veljava za vse kristjane in vse čase (»perpetuo«). Nič pa ne pove koncil izrečno o velikosti krivde, ne v kanonu 11 ne v 7. poglavju Odloka. Večina srednjeveških in poznejših teologov je govorila o smrtnem grehu, koncil pa se je temu izognil. (Menim: Najbrž je težko zagovarjati, da gre pri tistih, ki sicer pred prejemom obhajila obude popolno kesanje nad velikimi grehi, a ne prejmejo zakramenta pokore, čeprav bi ga lahko, objektivno vzeto le za mali greh. Koncil bi dolžnosti spovedi ne naglašal tako močno, če bi šlo le za obveznost pod malim grehom.)

8. Koncil dopušča izjeme, v katerih je možno prejeti obhajilo ali maševati brez predhodne spovedi smrtnih grehov, da človek le obudi popolno kesanje.

9. Izobčenje, o katerem govori kan. 11, zadene le tiste, ki javno, takó, kakor je v kanonu omenjeno, zanikajo obveznost spovedi smrtnih grehov pred obhajilom. Torej ne zadene tistih, ki zanikajo božji izvir zapovedi ali dobro utemeljenost cerkvene zapovedi. Koncil je hotel zaščititi javni red v Cerkvi, to pa je doseženo, če se kdo vzdrži javnega zanikanja zapovedi.

A. Nadrah

KRISTUSOVO SRCE IN DANAŠNJA PASTORALA

Marijanska duhovniška zveza je v svetem letu ob tristoletnici prikazanij Jezusovega Srca s. Marjeti Mariji Alacoque priredila v Paray-le-Monialu duhovniški kongres o češčenju presv. Srca in današnji pastorali.

Na njem so s krajšimi ali daljšimi referati (knjiga, ki jih pod naslovom *Il Cuore di Cristo e la Pastorale d'oggi*, Rim 1975, v založbi »Centro volontari della sofferenza, objavlja, obsega nad 500 strani), nastopili kardi-

nali Wright, Cooray, Conway, Ursi, de Araujo Sales, Gonzales Martin, Biayenda, Arns in Volk, nadškofa Lourdusamy in Baum, škofa Hengsbach in Angioni ter še J. Ladame, dr. Frank Sheed in prof. Jean Duchesne.

Obravnavali so teologijo Srca (Volk), simboliko presv. Srca in njeno uspešnost (Wright, Ladame, Sheed), Srce Jezusovo in duhovnik (de Araujo Sales, Cooray, Hengsbach), presveto Srce in pastoral (Lourdusamy, Biayenda, Conway in Baum), presveto Srce in zadoščenje (Angioni in Arns), spravo in obnovo (Gonzales Martin), Jezusovo Srce in brezmadežno Marijino Srce (Ursi), presv. Srce v XIX. stoletju (Duchesne).

Ni mogoče poročati o vsakem predavanju posebej. Koristno se mi pa zdi podati teološko sintezo o češčenju presv. Jezusovega Srca, ki je podana na koncu knjige (484—491):

»1. Podlagi za češčenje presv. Srca sta dogmi učlovečenja in hipostatičnega zedinjenja.

Božanstvo je združeno s popolno človeško naravo Jezusa Kristusa, z dušo in telesom in z vsemi deli istega telesa skupaj in posebej, torej tudi s telesnim srcem, ki tako postane človeško srce učlovečene Besede.

Oseba je samo ena: oseba Besede. V Kristusu ni torej človeške osebe; zakaj v trenutku njegovega spočetja po Sv. Duhu si božja oseba Besede privzame človeško naravo.

Naravi sta dve: božja, ki pripada Besedi po naravi, in privzeta človeška narava. Vso človeško naravo je Kristus sprejel od prebl. Device Marije, zato neposredno razodeva le značaj, nagnjenja, teženja ter telesne in duševne značilnosti svoje matere. V tem smislu lahko rečemo, da je Marija Kristusova mati bolj, kot so druge žene matere svojih otrok: ona je mati edinstveno in neponovljivo.

2. Obe naravi sta po tem, kar jima je lastnega, popolnoma ločeni:

— človeška narava je v svojem bistvu končna; z vsemi svojimi sposobnostmi in lastnostmi je sama v sebi popolna, vendar kot stvar omejena.

Obe naravi, ki sta si sicer različni, sta združeni v absolutno popolno enoto: v enoto osebe Besede (hipostatična unija).

Počelo edinosti je oseba. Oseba je odgovorna za vse: dejanja so dejanja osebe, in ker je oseba Beseda, je vsako Kristusovo dejanje božje dejanje z neskončno razsežnostjo, kolikor ga pripisujemo osebi. Odtod neskončna vrednost odrešenja.

4. Iz enotnosti osebe izhaja resnična ontološka enotnost v Kristusu. Deležen je določene enotne zavesti, čeprav se v vsaki od obeh narav izraža drugače. Tu prodiramo v globino kristološke skrivnosti in v gotovo edinstveno Kristusovo psihologijo.

Z dvema ločenima naravama sta in delujeta v Kristusu dva razuma, ki sta edinstvena, čeprav ju ni moč med seboj primerjati:

— človeški razum je sicer po svoji človeški strani popoln, vendar ima svoje meje in ga je moč spopolnjevati, »je rasel v modrosti«;

— božji razum, neskončna modrost Besede, ki je vsa v njem, a se razodeva v skladu z evangelijsko ekonomijo po Kristusovem človeškem razumu.

Med dvema voljama, ki sta ontološko različni, vlada v bistvu popolno soglasje, sicer bi bil Kristus razdvojen. To pa ne bi ustrezalo krščanskemu

izročilu in bi bilo psihološko absurdno. On je mojstrsko delo vsake popolnosti.

Trenutek, ki razodeva Kristusov notranji sestav, je Getzemani. Tukaj v znanih okoliščinah razodene človeška volja svoje meje in svojo avtonomijo, čeprav se ponižno in vdano obrača na Očeta. Vendar božja volja zmaga; človeška volja se dvigne na stopnjo božje volje in se ji prilagodi. Napor je tako velik, da človeška narava doživi »izčrpanost do smrti«, ko sebe premaguje. Za tako veliko ceno se Kristusovo psihološko ravnotežje ne podre in on se ves in z vso odgovornostjo spoprime s smrtjo (prim. Jan 14, 31).

5. Prvenstveno mesto trpljenja je torej Kristusovo srce, simbol njegove čutne in nadnaravne ljubezni; in ker je trpljenje odrešilno trpljenje, je Kristusovo Srce, je presv. Srce simbol odrešilne Kristusove ljubezni in zveličavne ljubezni vse presv. Trojice, tako seveda, da vsaka oseba ljubi po svoje.

Značilnost Kristusove žrtve je to, da je bila prostovoljna. Formalni element žrtve je prostovoljno dejanje, je zavesten dar, je svobodna izbira in darovanje samega sebe: vse to se je dogajalo v Kristusovem srcu, ki s svojimi notranjimi dejanji in skritimi razpoloženji pomeni za daritev na križu isto kot duša za telo ali forma za materijo.

6. Bog je ljubezen. Vsa verska resnica je tu. Tu imamo razlago za ustvarjanje in odrešenje.

Uporaba besede »usmiljenje« je pri Bogu vedno analogno, je podoba: misericordia dejansko pomeni: miseri cor dare (dati ubogim srce). Bog pa nima srca na voljo. Presv. Trojica človeka po grehu ni mogla več ljubiti s preprosto ljubeznijo; morala ga je ljubiti s »sočutno« ljubeznijo. Zato je hotela, da Beseda, Očetov Sin, prevzame telo, da bi lahko imela srce.

V Kristusu je Bog (tj. presv. Trojica) imel srce: postal je sposoben usmiljenja (misericordia!) v čisto človeškem smislu, sposoben solidarnosti s človekom, ki ga je prej ljubil samo kot Bog. Tu se začne nova ekonomija, ki bi jo lahko imenovali »ekonomija srca«, pristno evangeljska ekonomija. Gospod razdaja svojo ljubezen, ki sočustvuje, razume, oprošča, ljubi in tako dviga človeka na svojo stopnjo sinovstva (posinovljenja) v razmerju do Očeta: človek seveda ne more biti božji sin po naravi, zato postane posinovljenec.

7. Tu imajo svoj izvor osnovni pojmi vloge in češčenja Jezusovega Srca. Jezusovo Srce postane: »oltar« njegove žrtve, ker je prostovoljnost žrtve prišla do veljave v srcu; je »predmet« žrtve in nekako »tvorni vzrok« žrtve. Za nas postane Jezusovo Srce simbol odrešenjskega dela, ki je delo ljubezni; postane znamenje njegovi naravi ustrezajoče Kristusove ljubezni in simbol zveličavne ljubezni vse presv. Trojice. Jezusovo srce v svojih človeških mejah seveda ne more obseči neskončne božje ljubezni in bi toliko manj moglo biti vzrok zanjo; vendar je znamenje, ki jo razodeva, in tudi — bi lahko rekli — posrednik darovanja.

Iz prebodene Jezusove strani je namreč rojena Cerkev in so prišli zakramenti, kot je vedno učila kateheza (in tudi II. vatikanski zbor): izvor Cerkve, vir zakramentov.

Na Kristusovo srce, ki je takó uspešno znamenje neskončne božje ljubezni, lahko gledamo kot na simbol in zakramentalno znamenje božje ljubezni, da, nekako celó kot na prototip zakramentov nove zaveze.

8. Češčenje presv. Srca. Ne gre za neko končno in izključno češčenje: končni namen češčenja presv. Srca je Kristusova oseba: od Kristusa gremo naprej k Bogu (se pravi k presv. Trojici). Tu je vsa vera.

Ni moč trditi, da sta srce in oseba popolnoma isto. Človeško srce je svet, ki v njem odsevata čustvenost in nagonkost. Zato se češčenje ustavlja pri Srcu le kot znamenju in orodju ljubezni Kristusove osebe; končno pa velja Besedi in Beseda je Bog; končno velja zveličavni ljubezni vse presv. Trojice. Zato je češčenje presv. Srca po izrazu v encikliki »Haurietis aquas« za krščansko vero bistveno. Kaže nam pot pristne, vsebinsko polne vere.

9. Vera ni samo češčenje, je tudi postava.

Jezusovo Srce je postava. Krščanstvo je bolj kot nauk oseba, je Kristus, ki v njem živimo, se gibljemo in smo. Moderna miselnost je miselnost konkretnih stvari in ne abstrakcij: bolj smo poklicani živeti Kristusa kot živeti evangelij. Vse zlo na svetu je praktično znotraj v človeku: v njegovem srcu se sproščajo s svojo čustveno, nagonsko in iracionalno naravo vse človeške strasti in poželenje, ki je skupek neurejenih strasti. Strasti človeškega duševnega življenja so imele svojo določeno, urejeno in uravnoteženo nalogo: greh pa je sprevrgel ves red in notranjost človeka je brez miru.

V Kristusovem Srcu je pa nemoten in popoln red: čustveno in razumsko področje sta v medsebojnem soglasju; duševno ravnotežje je absolutna stvarnost: On je bolj urejen in popoln kot prvotni človek. V njem je popoln red in popoln mir.

Naše srce se lahko oblikuje samo ob konkretnem in zglednem vzoru Srca, ki postane arhetip in zakon. Ni zastoj vsa postava obsežena v zapovedi ljubezni, v kateri je popolna podrejenost Očetovi volji in tako tudi neomejena pripravljenost za službo bratom do žrtvovanja samega sebe.

10. Obstaja nevarnost racionalističnega in možganskega krščanstva. Danes imamo za to nešteto dramatičnih znakov. Češčenje presv. Srca vnaša toploto: vero spreminja v živo stvarnost.

Češčenje presv. Srca nam mora klicati v spomin prvo usmerjenost vere: vertikalizem. Logika srca namreč zahteva, da se nam posreči imeti se med seboj za brate le, če priznamo skupnega Očeta: vertikalizem je pogoj za vsako pobudo horizontalne narave.

11. Češčenje presv. Srca mora priti do veljave v bistveno evharističnem češčenju.

Po evharistiji se pojavi v času in prostoru in je tam navzoča sama getzemanska in kalvarijska žrtev, isti dar in ista žrtev. V evharistiji imamo v bistvu žrtev ali osebno Kristusovo navzočnost v njegovem poveljanem stanju duhovnika in žrtve; zato nas opozarja na dve temeljni nalogi: na češčenje in zadoščevanje.

Temeljna smer zadoščevanja je smer »poravnave«, »solidarnosti« in »nadmenešanja«. Presv. Srce je s svojim notranjim darovanjem vedno skrbelo za »poravnavo«. Sprejeti to, kar pomeni pojem zadoščanja, se pravi postati

solidaren s to poravnavo in soudeležen pri njej; to je solidarna zavest dolžnosti, ki jih ima naše pokolenje do Boga in ki ga edina lahko reši. Moderno brezboštvo, ta izziv Boga, zahteva predvsem veliko duš zadoščevalk v smislu žrtve in molitve.

Če bi opešalo češčenje presv. Srca, bi opešalo zadoščevanje, ki smo ga dolžni s Kristusom dati Očetu. Svet bi brez dolžnega zadoščevanja ostal s težo svojih grehov.

12. Duhovništvo je prišlo do veljave v Kristusovem Srcu, kjer je zavestno prišlo do sredniškega darovanja.

Živeti službeno duhovništvo ne more pomeniti drugega, kot da se postavimo v enako pripravljenost kot Kristus: da se torej postavimo v njegovo Srce, da bi po njegovi volji v času uresničili isto duhovništvo.

Če torej službeno duhovništvo pomeni ontološko udeležbo pri Kristusovem duhovništvu v njegovi biti in v njegovih duhovniških sposobnostih, potem zahteva, kolikor se le da, istenje z njim tudi na nravni in psihološki ravni, se pravi, na ravni namenov, čustev in ljubezni.

Ne spreobračamo mi. Noben človek, naj bo še tako usposobljen, si ne more pripisovati, da kakšno dušo spreobrne s svojimi močmi: spreobrača Kristus. Zato je hotel poskrbeti za svojo dejavno navzočnost v zakramentih, predvsem v evharistiji, ki je težnostno središče vsega Cerkvenega življenja in vsega apostolata.

»Ko bom povzdignjen na križ, bom vse pritegnil k sebi« (prim. Jan 12, 32). Toda svojo neskončno ljubezen hoče izraziti vsem ljudem ne samo z zakramentalnimi znamenji kruha in vina in s prepričevalnim simbolom Srca, marveč tudi s pričevanjem, delovanjem in sodelovanjem službenega in kraljevega duhovništva. To ima za nalogo, da:

- posreduje njegovo besedo;
- dopolnjuje Kristusovo trpljenje »na svojem telesu« (prim. Kol 1, 24);
- odstranja ovire za delovanje milosti ter tako posnema in razodeva njegovo Srce; zato pa si mora prisvojiti njegovo mišljenje.

Tako daje Jezusovo Srce vsemu apostolatu Cerkve pobudo, ga usmerja in vzdržuje.

13. Sodobnost češčenja presv. Srca.

Sprejeti Kristusovo Srce se pravi sprejeti vso postavo, odkriti najgloblji smisel duhovništva in apostolata ter prepričevalno tajnost spreobrnjenj.

Ali pa ne bi bilo bolje častiti Kristusa kot osebo, ne da bi se posebej menili za njegovo Srce? Pomislimo tole: da kakšno osebo lahko ljubimo, jo moramo razumeti. Kristusove in božje ljubezni ne moremo popolnoma razumeti brez te obvezne poti prek Kristusovega Srca, ki je žarišče, ki nam odkriva vso njegovo ljubezen.«

DOKUMENTI

LJUBEZEN IN VELJAVNOST ZAKONA

(Pavel VI. članom rimske rote)

9. februarja je imel sv. oče nagovor članom rimske rote. V njem je obravnaval tudi vprašanje, kaj daje zakonu veljavnost: ljubezen ali pravno sprejeta obveznost. Takole je naglasil:

»Vašo pozornost (moram) obrniti na nekatera stremjenja, ki izhajajo iz določenih sodobnih miselnih tokov, pa tudi iz novih vidikov, ki jih je odprl koncil. Včasih se pripisuje pretirano velik pomen vrednosti zakonske ljubezni in medsebojnega spopolnjevanja zakoncev; glasniki teh stremljenj so prišli tako daleč, da potomstvo, ki je temeljna dobrina zakona, omalovažujejo ali celo popolnoma izključujejo in gledajo v ljubezni tako pomemben element, da mu mora biti podrejena celo na pravnem področju veljavnost zakonske vezi. To odpira vrata razporoki, dejansko brez vsake ovire: kakor da bi v trenutku, ko zmanjka ljubezni (ali boljše rečeno začetne zaljubljenosti), nepreklicna zakonska pogodba, porojena iz privolitve, dane v svobodi in ljubezni, izgubila svojo veljavo.

Omejili se bomo samo na to pripombo, ki vam je dobro znana in ki po našem mišljenju zasluži, da jo hic et nunc pretresemo.

Brez dvoma koncil pripisuje zakonski ljubezni velik pomen; saj jo slika kot popoln pogoj in odličen cilj, h kateremu naj bi zakonca stalno usmerjala svoje skupno življenje. Toda tukaj moramo še enkrat naglasiti, da krščansko pojmovanje družinske ustanove, kot veste, na noben način ne more dopustiti take razlage zakonske ljubezni, ki bi vodila do tega, da bi zapustili to dobro znano načelo ali pa mu vzeli njegovo veljavo in smisel: da zakon nastane na podlagi privolitve zakoncev. To načelo, ki mu vsa kanonična in teološka tradicija pripisuje največji pomen, je cerkveno učiteljstvo pogosto predložilo kot enega glavnih temeljev tako naravnega prava zakonske ustanove kot evangeljske zapovedi (prim. Mt 19, 5–6: Denzinger-Schönmetzer n. 643, 756, 1497, 1813, 3713, 3701).

V moči tega vsem znanega načela je zakon tu od trenutka, ko si dva zakonca izmenjata svojo zakonsko privolitev, ki je pravno veljavna. Ta privolitev je prostovoljno dejanje pogodbene narave (ali »sprejem zakonskih obveznosti«, da uporabimo izraz, ki ga danes uporabljajo raje kot izraz »pogodba«), ki ima v enem nedeljenem trenutku svoj pravni učinek, ta namreč, da zakon, se pravi poseben življenjski stan, začne obstajati, in da pozneje nobena stvar ne more več vplivati na tako nastalo pravno dejstvo. Ko torej enkrat ta privolitev dobi svoj pravni učinek, ki je zakonska vez, postane nepreklicna in ne more več s sveta spraviti dejstva, ki ga je proizvedla.

To jasno uči koncilski konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu, čeprav je pastoralne narave, kot to vidimo v naslednjem odlomku: »Temelje in posebne zakonitosti je globoki skupnosti življenja in ljubezni med zakonci dal Stvarnik; vzpostavi pa se ta skupnost z zakonsko zvezo, to se pravi z osebnostno nepreklicno privolitvijo. Tako s človeškim dejanjem, v katerem se zakonca drug drugemu izročita in se drug drugega sprejmeta, nastane tudi pred družbo po božji volji trdna ustanova. Ta sveta vez je tako zaradi blagra zakoncev in potomstva kakor tudi zaradi blagra družbe odtegnjena človeški samovolji« (CS 48, 1).

Popolnoma izključeno je torej, da zakona kot pravnega dejstva, ki je enkrat za vselej nastalo iz uspešne pravne privolitve, ne bi bilo več, če preneha kak subjektivni element, v prvi vrsti zakonska ljubezen. Na pravnem področju to dejstvo obstaja neodvisno od ljubezni in ostane tudi tedaj, ko ljubezni ni več. Ko si namreč zakonca izmenjata svoji prostovoljni privolitvi, v resnici stopita in se vključita v objektivni red, v »ustanovo«, ki ju presega in ni ne po svoji biti ne po svojih lastnih zakonih odvisna od njiju. Ustanove zakona ni ustvarila svobodna volja ljudi; ustanovil jo je Bog, ki ji je dal lastne zakone, ki jih zakonca navadno z veseljem priznavata in sta srečna, da so, ter jih v vsakem primeru morata sprejeti sebi kot tudi svojim otrokom in družbi v prid. Spontano čustvo se tako spremeni v obvezno dolžnost (prim. Ef. 5, 25).

V vsem tem nikakor ni treba videti podcenjevanja pomembnosti in dostojanstva zakonske ljubezni. Bogastvo vrednot, ki jih obsega ustanova zakona, se namreč ne omejuje na svoje pravne prvine. Tudi če zakonske ljubezni na pravnem področju ne upoštevamo, zavzema v zakonu visoko in potrebno mesto. Na psihološki ravni je sila, ki jo je Bog usmeril k samim ciljem zakona. Kjer ljubezni zmanjka, zakonca res pogrešata močne pobude, ki jima pomaga, da ob medsebojni iskrenosti sprejmeta vse obveznosti in dolžnosti zakonske skupnosti. Toda kjer je prava zakonska ljubezen, se pravi »polno človeška«, »celostna«, »zvesta in izključna«, »trajajoča do smrti« (Humanae vitae 9), ima zakon lahko vso popolnost, ki je je po svoji naravi sposoben.« (Doc. cath. 7. 3. 1976, N. 1693)

FRA IVAN ŠTAMBUK, PSALMI. Prijevod s izvornika i kratak tumač Samozaložba. Makarska 1975, 400 str.

Hrvati so dobili v razdobju dveh let kar dve knjigi o psalmih. Celestin Tomić je napisal kratak uvod in razlago psalmov (1973), Ivan Štambuk pa znova prevedel psalterij iz hebrejščine in mu dodal še kratak komentar (1975). Tomićeva knjiga je v bistvu komentar, saj psalmov samih sploh ne vsebuje, Štambukova pa novi prevod in kratak komentar. Obema je šlo za to, da bi psalme kar najbolje približala razumevanju današnjega človeka; Štambuk je to storil s prevodom, Tomić pa s komentarjem. Ker je božje sporočilo vsebovano v besedilu, gre prednost prevodu, čeprav tudi komentar ni odveč, ker gre za izredno staro in našemu pojmovanju tujo religiozno poezijo.

Štambuk se s psalterijem že dolgo ukvarja. Od l. 1963 je v presledkih priobčeval v Službi božji posamezne psalme, ki jih je sam priredil po izvirniku in razložil. Pozneje je s tem prenehal in odšel v Jeruzalem, kjer se je še bolj seznanil s hebrejščino in se tako usposobil za samostojen prevod. Knjiga Psalmi je zanimiva že zato, ker kaže razlike med prejšnjim in poznejšim prevajanjem psalmov in njih pojmovanju.

Preden sploh kaj rečem o dejanski vrednosti in prednostih novega prevoda, moram naglasiti, da je vsako prizadevanje za ponašanje psalterja dvakrat pohvalno, najprej zato, ker naj bi bil novejši prevod boljši od prejšnjih in zato, ker gre za prevod pesniške knjige, kjer mora prevajalec poznati zakonitosti in posebnosti stare orientalske in semitske poezije. Novejša odkritja v Ras Šamri (1929) so omogočili nova spoznanja in marsikakšna, sicer že ustaljena oblika, bo izgubila veljavo, ker starejši prevajalci še niso poznali vseh miselnih odtenkov izumrlih poezij. Štambuk se tega zaveda. Takoj za uvodom nava-

ja skromni slovarček, Tumač riječi i izraza (9–12), ki ga bravec ne sme prezreti, če hoče v psalmih, sicer zna ne besede, prav razumeti. V psalmih se pogosto ponavlja izraz »brezbožniki« (reša'im, impii), vendar hebrejska beseda raša' (množ. reša'im) ne pomeni »brez-božnež« (ateist), ampak so mišljeni ljudje, ki Boga priznavajo in časte, vendar nočejo spolnjevati njegovih zapovedi, ki urejajo medsebojne človeške odnose; mi bi jim rekli: to so kristjani, ki so samo v cerkvi kristjani, zunaj nje pa živijo kot pogani. Ker išče hebrejskim besedam kar najbolj ustrezeni hrvaški izraz, se njegov prevod večkrat oddalji od prevoda v zagrebški Bibliji (Stvarnost 1968, odslej ZB), ki je v tem pogledu manj natančen, npr. v Ps 51 (50), 7 jasno razlikuje med 'awôn — krivičnost in het' — greh in prevaja: »U nepravdnostima sam začel; u grijesima me porodi moja mati?, kar je bolje kot v ZB, ki oba izraza prevaja z isto besedo »grieh«.

Sicer pa je objektivna sodba Štambukovega prevoda možna le, če natančno primerjamo prevod s hebrejskim izvirnikom po eni strani in modernimi prevodi po drugi. Že bežno primerjanje pokaže presenetljive razlike. Ali so razlike tudi izboljšanje prejšnjih prevodov, pa naj pokažejo primeri.

Najprej moti to, da Štambuk prevaja psalme iz hebrejskega izvirnika, šteje pa jih po septuaginti (LXX) oziroma vulgati (Vg), kar povzroča stalno zmedo, posebno še zato, ker se vsi novejši prevodi ravna po hebrejskem štetju psalmov (prim. ZB; ekumensko sv. pismo, Ljubljana 1974, odslej EB; La Bible de Jérusalem, Paris 1973, odslej BJ). Psalmi tudi nimajo naslovov, kot jih imajo v vseh navedenih prevodih. Naslovi v kratkem izražajo vsebino psalmov in jih s tem že močno približajo bralcem. Pri zasebni molitvi jih navadno izbiramo po naslovih, teh pa ravno v Štambukovi knjigi ni, čeprav je knji-

ga najprej namenjena zasebnim molivcem psalmov (3).

Delitev psalmov po prošnjah očenaša je izvirna, vendar preozka. Psalme delimo v enajst različnih vrst (Štambuk jih deli v dvanajst), prošnji očenaša pa je sedem (po Lukovi verziji celo samo pet!). H kateri prošnji očenaša naj prištejemo čiste zgodovinske psalme, npr. Davidove psalme iz dobe Savlovega preganjanja (četrti, peti in šesti skupina, str. 201–270) in Absalonove upora (deveta vrsta, str. 323–349), Štambuk ne pove. Seveda je v njih nekaj elementov, ki so značilni za pesmi tožbe in obtožbe, za hvalnice in zahvalne pesmi in bi jih zato lahko pridružili tej ali oni prošnji očenaša, vendar Štambuk tega ne stori, ampak jih razvršča po času in zgodovinskih okoliščinah nastanka. Ker pa vemo, da naslovi pri psalmih zgodovinsko niso zanesljivi (LXX jih pripisuje Davidu 84, masoretsko besedilo pa le 73 in največkrat niti istih psalmov ne pripisujeta Davidu!), je takšna delitev zelo ohlapna in nikakor ne more izpodrinuti splošno priznane delitve psalmov po njih literarni vrsti.

Tudi naslovi, ki pojasnjujejo zgodovinske okoliščine nastanka psalmov, niso vedno zanesljivi. Pripisali so jih poznejši redaktorji in ne psalmist. Ps 51 (50) ima res napis, ki pravi, da ga je spesnil David potem, ko je prišel k njemu prerok Natan in mu očital greh z Betsabejo, toda natančna primerjava psalma s poročilom o Davidovem grehu v drugi Samuelovi knjigi (prim. 2 Sam 11, 1–12, 31) pokaže tolikšne razlike, da ni mogel biti Davidov greh z Betsabejo povod za nastanek psalma. Psalm preveva globoka zavest grešne krivde, ki se poraja v pesniku takoj po storjenem grehu; David pa se, nasprotno greha sploh ni zavedal, kaj šele da bi se ga kesal, dokler ni prišel k njemu Natan in mu povedal priliko o pohlepem bogatinu, ki je ugrabil edino ovco revnemu kočarju. In ko je priliko slišal, niti malo ni pomislil, da bi bil on tisti bogatin, šele ko mu je prerok dejal: »Ti si tisti mož!«, se je začel kesati. Svoj greh je objokaval in se zanj pokoril samo toliko časa, dokler je bil v prešuštvu spočeti otrok bolan, ko pa je otrok umrl, se je David nehal kesati, medtem ko se pesnik 51. psalma kesa, dokler ne

zve zagotovo, da mu je greh odpuščen (prim. J. Botterweck, Psalmen-Vorlesungen, 1, del, 1963, 63 sl.). Če tudi napoveduje Štambuk »obsežen, znanstveno-kritični komentar psalmov« (3) in je pričujoča knjiga prvenstveno prevod, nato šele komentar, bi moral tudi v sedanjem komentarju upoštevati najnovejša dognanja o postanku in pesniški posebnosti psalmov, sicer se bo moral v nameravanem znanstvenem komentarju popravljati.

V hebrejskem izvirniku so psalmi religiozne pesmi in razodevajo vse značilnosti stare semitske poezije. Tudi v prevodu morajo psalmi ostati pesmi, ne pa »poezija v prozi«. V Štambukovem prevodu so vrstice predolge in neenake. Vrstice prevaja tako, da v njih ključne besede že pojasnjuje. Štambuk bolj pazi na smisel kot na pesniško obliko, čeprav tudi smisel večkrat močno odstopa od izvirnika, npr. Ps 68 (67), 13a: »Sklopiše savez, sklopiše savez kraljevi s brojnim vojskama«, kar se v izvirniku glasi: *mal'kē saba'ōt yiddōdūn* — kralji vojska beže, beže! Pri tem je najbolj čudno, da govori o sklenitvi zaveze med kralji vojsk. Skleniti zavezo se pravi hebrejsko: *karat berit* — vtisniti zavezo 1 Mojz 15, 18) ali *heqim berit* — postaviti zavezo (1 Mojz 17, 7), tega izraza pa v psalmu sploh ni, kakor tudi ne besede »številne« (b r o j n e vojske), zato se znanstveni prevodi razlikujejo od Štambukovega in jih v smislu izvirnika enako prevajajo:

»Kralji z vojskami beže, beže« (EB),
»Kraljevi vojska bježe te bježe« (ZB),
»Et les chefs d'armée détaient, détaient« (BJ).

Morda je podvojeni Štambukov izraz »sklopiše savez« aluzija na 1 Mojz 14, 1 sl., kjer pripoveduje sv. pisatelj, kako so šli kralji, povezani v zvezo, v sidmisko dolino in ugrabili Lota. Takšen prevod je razširitev (amplifikacija) psalmistove izjave, češ niti zveza (kaolicija) sovražnih kraljev ni mogla streti Izraela, ker je bil Bog z njimi. Takšnih razširitev je v Štambukovem prevodu vse polno. Psalmist pravi: »(Bog) izpelje ujetnike v srečo« (*mōsī' 'asīrīm bakōšārōt*), Štambuk pa prevaja: »Uz veliko moč zaslužjene izvede«, čeprav besed »uz veliko moč« ni v hebrejskem izvirni-

ku pač pa v LXX »en andreia«. Amplifikacije utemeljuje s prevodi.

Kadar pa misli, da samo z eno besedo ni dovolj izčrpno izrazil smisel izvirnika, dostavi v oklepaju še eno besedo ali celo kratko pojasnilo (prim. Ps 68 (67), 9), kar je dejansko že kratka razlaga izvirnih besedi, npr. »Čiste mi nazore stvari, Bože, novu (vjersku) postojanost

stavi u moju dušu« (prim. Še: 48 (47), 11; 93 (92), 1a. 3; 95 (94), 10; 127 (126), 2ab. 5b itd.). V znanstvenih prevodih takšnih dostavkov ne opazimo, ampak se vsakdo potrudi in z ustrezno besedo izrazi glavno misel izvirnika. Prevajalec je resnično večkrat v precepu in bi rad izrazil vse miselne odtiske izvirnika, vendar se to večinoma ne da. Prevod tembolj izraža miselne odtiske čimbolj je sonaraven izvirniku, saj iz dobrega prevoda razberemo več, kot besede po sebi izražajo. Besedam zremo v ozadje.

Štambukov prevod ni poezija, pač pa z novimi izrazi, razširitvami in razlagami posodobljena božja beseda v psalmih. Prevod je odkril veliko novega, žal pa še ni vse dodelano in v sodobnem jeziku tako povedano, da bi začutili lepoto in svežino navdihnjene religiozne poezije.

Francè Rozman

MAX ZERWICK, POSLANICA EFEŽANIMA

Kršćanska sadašnjost (biblioteka »riječ« 10). Zagreb 1974, 138 str.

Sodobnih komentarjev svetopisemskih knjig Slovenci, razen Cajnkarijevih Apostolskih del (Mohorjeva družba 1973), nimamo. Odkar je L. Klofutar napisal latinski komentar pisma Rimljanom (1880) in Matejevega evangelija (1898), J. Zidanšek pa besedni komentar 2 Korinčanom (1900) in je škof Jeglič objavil svojo razlago psalmov (Psalmi et Cantica, Ljubljana 1915), je tovrstna dejavnost med Slovenci praktično zamrla. Nič bolj se ne godi Hrvatoma. Razen uvodov k posameznim svetopisemskim knjigam zagrebške Biblije (Stvarnost 1968) in opomb v Rupčićevi in Duda — Fućakovi novi zavezi, praktično nimajo novozaveznih

komentarjev, medtem ko je v svetu zelo veliko raznovrstnih znanstvenih, poljudno znanstvenih in duhovnih komentarjev svetopisemskih knjig. Da bi vsaj malo zapolnili to vrzel, sta Jasna Gali in Bonaventura Duda, profesor sv. pisma nove zaveze na zagrebški Teološki fakulteti, prevedla iz nemščine izvrstni Zerwickov duhovni komentar pisma Efežanom. Ugledni ekseget na Papeškem bibličnem institutu v Rimu, lani umrli profesor Maksimilijan Zerwick SJ, je napisal knjigo na podlagi obsežnega znanstvenega komentarja Heinricha Schliera tako, da v njej razgrinja predvsem duhovne resnice pisma Efežanom. Zerwickova knjiga ni klasični komentar. Izšla je v zbirki komentarjev »Duhovno branje sv. pisma« (Geistliche Schriftlesung), ki jih na pobudo nemških bibličistov K. H. Schelkleja, H. Schürmanna in W. Trillinga izdaja založba Patmos v Düsseldorfu z namenom, da bi sv. pismo v kar najbolj razumljivi in duhovno spodbudni obliki približali širokim množicam. V duhovnih komentarjih opuščajo introduktorno, literarno-kritično in jezikovno problematiko svetopisemskih knjig in se osredotočajo na njih duhovni pomen. Tako bi tudi v Zerwickovem komentarju zamenjali iskanje znanstvenih podatkov o nastanku, zgradbi in avtentičnosti pisma Efežanom, čeprav je poleg Pavlovih pastoralnih pisem (1 Tim, 2 Tim, Tit) njegova zgodovinska verodostojnost najbolj vprašljiva in ga imajo mnogi za kopijo pisma Kološanom. Čudno je to, da Pavel piše naslovljencem, kot da jih ne pozna in je zvedel za njihovo vero od drugih (prim. Ef 1, 15), čeprav je med Efežani skoraj tri leta deloval, in da na koncu nikogar ne pozdravlja, kar si cer sicer stori celo v pismih cerkvam, ki jih ni sam ustanovil, npr. Rimlj, Kol. Zerwickov komentar tudi ni utrujajoča jezikovna razlaga pisma Efežanom. Navadno se razlagavci svetopisemskih knjig preveč zgubljajo v jezikoslovju, zato so komentarji prej temeljite besedne analize kot sodobni prikaz celovitega verskega sporočila posameznih knjig. Zerwick redko navaja izvirne grške besede, pač pa jih samo globoko pojasnjuje, medtem ko jih prevajalec navajata in najprej pojasnjujeta njih etimološki, nato šele duhovni pomen (prim. apo-

kalypstein — objaviti, odkriti, odstraniti zagrinjalo, str. 32; enakefalaio-sasthai — zbrati, strniti, str. 23) s čimer odstopata od izvirnika in ga z dodatnimi razlagami nekoliko obremenjujeta.

Zerwick se ne zgublja v etimologiji, ampak takoj pohiti k mislim, ki jih besede posredujejo. Z razlago prihaja do stvari same, kajti »sv. pismo plodno razmišljamo samo, če stopimo za besede in pojme; samo tako preniknemo do odrešenjskih stvarnosti in jih doživljamo kot nekaj, kar se je res zgodilo in se sedaj v nas obnavlja« (22). Takó zaživijo Pavlove misli kot stvarnost in močno učinkujejo. Besede niso mrtve, ampak nosilke duhovnosti.

Iskanje v ozadje besed je še posebej potrebno tam, kjer naletimo na znane besede ali trditve. Ker so že preveč domače, nas več ne ganejo in prek njih zdrknemo, ne da bi prav dojeli resnico. Ob ponovni Pavlovi trditvi, »da imamo odrešenje po njegovi (Kristusovi) krvi« (1, 7a), komaj pomislimo, kako smo bili odrešeni. Zerwick se zadrži pri besedi kri in jo tako živo predstavlja, da začutimo njen vonj. Kadar pa vidimo kri res teči, nas prevzame groza, kajti ko teče kri, odteka življenje (22).

Zerwick posedanja sleherni Pavlovo misel. Misli pa kar vro iz pisma, posebno iz dogmatičnega dela (Ef 1, 3—3, 21), saj je v pismu Efežanom »dosegla Pavlova teološka misel višek in najbolj bogat razmah« (7). Ko beremo pismo, se navadno tega ne zavemo. Dogaja se to, kar se v veri rado dogaja, da je vse silno preprosto, če ne celo »banalno«. Čemu bi bil za to potreben še komentar? In vendar, ko ga prebiraš, spoznaš, da samo z branjem pisma še zdaleč nisi preniknil do izrednega duhovnega bogastva, ki se skriva v teh »banalnih« izrazih. V izjavi: »Določil nas je (sc. Bog), naj slavimo veličastvo njegove milosti« (1, 5a. 6a) so posamezne besede popolnoma jasne, toda Pavlova dopoved je zaradi te »jasnosti« popolnoma ohromljena. Izjava nam zveni kot mašilo v govorništvu, Zerwick pa razkrije njegovo nesluteno bogastvo. Bog ni samo izvor, ampak tudi zadnji cilj vsega. Pavel v eni sapi tako rekoč trikrat izjavlja (prim. 1, 6. 12. 14), da Bog deluje v svojo slavo, najbolj pa deluje v

svojo slavo s tem, da ljudem veliko-dušno in svobodno daruje svojo milost. Z obsipavanjem stvari s svojo milostjo Bog sebe najbolj proslavlja. Če ljudje živijo v skladu s prejeeto milostjo, je njihovo notranje življenje podobno božjemu življenju. Z življenjem v milosti povečujemo njegovo milost. Še preden smo bili, je sklenil, da bi imeli življenje v Njem in kolikor s podarjeno milostjo božji sklep uresničujemo, Boga proslavljamo.

Razlaga ni samo pojasnjevanje neznanih besed, krajev in šeg, temveč tudi odkrivanje duhovnih globin znanih besedi in izrazov. Zerwick odkriva življenjsko silo, kjer bravec meni, da vlada mrtvilo ali da gre za mašilo.

Kakor pri vsakem pisatelju, tako tudi Pavlovi spisi kažejo značilnosti dobe, v kateri je živel. Pavlova predstava sveta ni drugačna od njegovih sodobnikov; in če uporabljamo za izražanje razodetih resnic prisposode iz svoje dobe, ne smemo na njih obviseti, ampak znati ločiti resnico od časovno pogojenih izraznih sredstev. V Pavlovi dobi so bili ljudje splošno prepričani, da prebivajo demoni v nižjih zračnih plasteh. Démoni so nevidni, kakor je neviden zrak in močnejši ter gibčnejši od človeka, zato niso vezani na določen kraj, temveč so, kakor zrak, povsod. Ko Pavel govori »o poglavarju oblasti v zraku« (2, 2), se pač izraža v jeziku sodobnikov hkrati pa izpoveduje resnico, da so démoni Bogu sovražna bitja in nasprotujejo tudi ljudem, če se oklepajo Boga. Zerwick spretno ločuje resnico od prigodnih prispodob. To ni vedno lahko, posebno tedaj, kadar je Pavel sam ujet v miselnost svoje dobe. Ko opisuje razmerje med zakoni in spoli, se ujema njegovo gledanje, splošno govorjeno, podrejenemu položaju žene v starodavnosti in še posebno judovsko-rabinskemu gledanju, v katerem je bil vzgojen tudi sam, vendar Pavel z naukom, ki ga veže na to gledanje, ne prihaja v nasprotje z božjim naukom o razmerju spolov in ne s Kristusovim naukom o zakonu, saj jasno uči, »da ni več moškega in ženske, ampak smo vsi eno v Kristusu« (prim. Gal 3, 28). Ko Pavel razpravlja o razmerju med zakoni, ne trdi, da je mož tako poglavar družine, da

je žena popolnoma odvisna od njegove volje. To je absurd in takó bi razumel Pavla tisti, ki bi obtičal na njegovem izraznem sredstvu. Podtikal bi mu nekaj, kar je v popolnem nasprotju s Pavlovim naukom o človeški svobodi in dostojanstvu. Pavel gleda vse v luči vere in zato v hišni listi (5, 21—6, 9), kjer razpravlja o medsebojnih človeških odnosih še posebno naglašja, naj se vse dogaja zaradi Kristusa: žene naj se svojim možem pokoravajo **kakor** v Gospodu (s tem gotovo ni mišljena suženjska podrejenost žene možu!) oziroma **kakor** se Cerkev pokorava Kristusu; može opozorja, naj ljubijo svoje žene, **kakor** Kristus ljubi Cerkev in otroci naj bodo staršem poslušni v **Gospodu**; sužnji pa gospodarjem **kakor** Kristusu (6, 5). Končno svari gospodarje, da bo vsakdo prejel od Gospoda povračilo, zato naj opuste grožnje (6, 9), vse pa vzpodbuja, naj se krepijo v Gospodu in njegovi silni moči (6, 10).

Povedano je več, kar bi razbrali samo iz časovno pogojenih predstav, in ravno to nam odkriva Zerwickov duhovni komentar.

Prevod je zelo dober. Knjigo bemo, **kakor** bi bila izvirno napisana v hrvaščini. Tega ne bi zmoget človek, ki bi znal samo dobro nemško, ampak je potrebno tudi temeljito poznanje Pavlove miselnosti. Prevod ni suženjski. V primerih, ko Zerwick misli na nemško kulturno območje, se prevod oddalji od izvirnika in navaja ustrezni hrvaški utrip. V njem je precej izvirne stvariteljske, kar pa knjige vsebinsko ne siromaši, ampak še bolj ponaši in aktualizira.

V knjigi je toliko duhovnega bogastva, da je spričo modnega duhovničenja teologov zares pravo versko osvežilo in bi bilo škoda, če njenih misli, ki so tako blizu božjemu sporočilu, ne bi poznali in osvojili.

Francè Rozman

JEAN GALOT, IL MISTERO DELLA SOFFERENZA DI DIO
Cittadella editrice, Assisi 1975,
195 str.

Kakor naslov pove, govori nam že dobro poznani avtor Jean Galot o skrivnosti božjega trpljenja. Dosléj

smo bili na podlagi filozofskih in teoloških razlogov navajeni reči, da je Bog kot vsepopolno bitje nespremenljiv in v njem ni mesta za trpljenje, za prehod iz veselja v žalost in obratno. Danes teologi vedno bolj razmišljajo o nekakšni spremenljivosti in nekakšnem trpljenju v Bogu. Avtor ne rešuje vprašanja božje spremenljivosti in trpljivosti na podlagi filozofskega razglabljanja, ampak na podlagi razodetja.

Knjiga je razdeljena na pet delov. Prvi govori o trpljenju Besede (11—57). Cerkveni očetje so se izražali, da je Bog trpel, da je trpel eden od presvete Trojice. Avtor si zastavlja vprašanje, ali je bil Kristus kot božja oseba udeležen pri trpljenju in ga je osebno čutil. Pri cerkvenih očetih imamo mesta, ki kažejo v to smer (npr. Ciril Aleksandrijski).

Galot na podlagi stavka »Beseda se je učlovečila (je postala meso)« (Jan 1, 14) pokaže, da je Beseda sprejela nase trpljenje in postala trpljiva. Če bi bilo trpljenje zanjo le nekaj zunanjega, ne bi mogli reči, da je postala človek. Isto sledi iz stavka: »In čeprav je bil Sin, se je iz tega, kar je trpel, učil pokorščine« (Hebr 5, 8). Kot Sin je osebno trpel. Še bolj zgovorna je kristološka himna v pismu Filipljanom (2, 6—8).

Že pri učlovečenju je šlo za poseben vidik trpljenja, in sicer prav za to, ker je božji Sin postal trpljiv človek. Smrt na križu je bila zanj vrh izničenja in dopolnitev učlovečenja. Tu je tudi vrh božjega razodetja, razodetja, da je Bog ljubezen. Prav v trpljenju božjega Sina se je pokazala božja vsemogočnost, vsemogočnost božje ljubezni. »Bog, ki trpi, je Bog, ki ljubi. Bolečina v trpljenju nam kaže brezmejnost božje ljubezni; ta ljubezen ni sprejela omejitve, ki bi jih mogla postaviti moč ali dostojanstvo. Božji Sin ni hotel biti v svoji človeški eksistenci nedotakljiv, brez čustev, brez trpljenja; nasprotno, popolnoma se je izročil človeškemu trpljenju in ga doživel brez pridržka, ker je njegova ljubezen hotela iti do konca« (46). Višek Jezusovega trpljenja izraža krik na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« Nič več ni kot Sin občutil Očetove bližine. Tu ne gre le za zapuščenost, ki bi zadela samo Jezusovo človeško naravo, ampak je zadela božjega Si-

na kot osebo. »Zakaj?«, ki ga je izrekel Sin Očetu, kaže, da je trpljenje skrivnost.

Trpljenje, ki ga izročilo pripisuje Bogu (»Bog je trpel«, »eden od presvete Trojice je trpel«), je človeško trpljenje. Ni trpljenje božje narave, je pa trpljenje Boga, ker je oseba, ki trpi, božja oseba Besede. Trpljenje nekako odmeva v božji osebi in jo prešinja ter je resnično njeno trpljenje, čeprav ostane človeško trpljenje. Trpljenje zadene Besedo v njenem sinovskem odnosu do Očeta. Zapuščeniost se dotakne odnosov Sina do Očeta. Bog, ki trpi, je Bog Sin in trpi v osebi Sina. Seveda trpi v človeškem izrazu svoje božje osebe. Ker pa je prizadet prav v osebi kot Sin, trpi kot božja oseba.

V drugem delu knjige govori Galot o vlogi Očeta in Svetega Duha pri učlovečenju in trpljenju (59–108). Križanje se neposredno nanaša na osebo Sina, in sicer v njegovi človeški naravi. Ne moremo govoriti o trpljenju, ki bi bilo v enakem pomenu skupno vsem trem božjim osobam, kajti človeško trpljenje učlovečenega Sina ni trpljenje božje narave.

Oče in Sveti Duh nista delovala le pri učlovečenju božjega Sina, ampak v vsem njegovem življenju. Zlasti Janez podčrtava stalno Očetovo navzočnost pri Kristusovem delovanju. Dela, ki jih je Jezus izvrševal, so Očetova dela, kajti on jih je izvrševal v Jezusu. Oče ima pobudo: »Besed, ki vam jih govorim jaz, ne govorim sam od sebe. Oče, ki prebiva v meni, on izvršuje dela« (Jan 14, 10). Vsako Jezusovo delo je najprej Očetovo delo. Ko ga Oče da Sinu, ostane še vedno Očetovo, ker je Oče vedno navzoč v Jezusu in trajno v njem deluje.

Tudi pri Jezusovem trpljenju ima Oče posebno vlogo. Kristus v trpljenju izpolnjuje Očetovo voljo. Trpljenje je Očetov dar: »Ali naj ne pijem keliha, ki mi ga je dal Oče?« (Jan 18, 11). Ker mu je kelih dal Oče, je kelih najprej Očetov. Nastane vprašanje, ali je Oče Jezusu kelih le pripravil ali pa ga je nekoliko tudi sam okusil.

Oče je bil že pri učlovečenju udeležen prvi, ker je svojega Sina poslal. S tem je pokazal svojo očetovsko ljubezen do nas. Za Očeta je to

pomenilo nekakšno trpljenje, ločitev, odpoved (prim. Mr 12, 6). Sin dela le to, kar dela Oče: »Sin ne more sam od sebe delati ničesar razen, kar vidi, da dela Oče; kar koli namreč dela on, dela enako tudi Sin« (Jan 5, 19). Tudi trpljenja na Kalvariji se je Sin nekako naučil od Očeta. Sin se je daroval, ker se je prej daroval Oče. Sin je pokazal svojo ljubezen do ljudi, kakor jo je do njega pokazal Oče: »Kakor je mene ljubil Oče, sem tudi jaz ljubil vas« (Jan 15, 9). Očetova ljubezen je bila zgled Sinovi ljubezni, ki jo je pokazal v trpljenju. V Kristusovi ljubezni se kaže Očetova ljubezen do nas. Na izviru Jezusove ljubezni do ljudi je Očetova ljubezen do Jezusa in človeštva. Kristus tudi v trpljenju popolnoma pripada Očetu: »Vse, kar je moje, je tvoje in, kar je tvoje, je moje« (Jan 17, 10). To kaže tudi izročitev Kristusovega duha ob smrti v Očetove roke (Lk 23, 46). Trpljenje je sicer ostalo osebno Kristusovo trpljenje, a je bilo tudi Očetovo.

Oče je najpopolneje navzoč med ljudmi tako, da je navzoč v Kristusu: »Oče je v meni in jaz v Očetu« (Jan 10, 38). Gre za posebno dinamično in trajno navzočnost Očeta v Kristusu, tako da vpliva na vsako Sinovo dejavnost. Ta navzočnost ni prenehala niti v trpljenju niti ob Jezusovem kriku zapuščeniosti na križu. Težko bi bilo trditi, da Jezusovo trpljenje ni odmevalo tudi v Očetu. Prav za čas trpljenja pravi Jezus: »Glejte, prihaja ura in je že prišla, ko se razkropite vsak v svoj kraj in me zapustite samega. Vendar nisem sam, ker je z menoj Oče« (Jan 16, 32). Stavek »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10, 30) se je uresničeval tudi v trpljenju. Občestvo oseb pri ljudeh doseže svoj vrh v trpljenju. To govori za neko udeleženiost Očeta pri Kristusovem trpljenju.

Jezus razodeva Očeta: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v Očetovem naročju, on je povedal« (Jan 1, 18). Kristus je zato prvenstveni temelj vsakega nauka o Bogu. Če vidimo Kristusa, vidimo Očeta: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jan 14, 9). Jezus je razodeval svoje ga Očeta z vsem svojim zemeljskim življenjem, tudi s trpljenjem. Trpljenje je bilo največji izraz Jezusove ljubezni do ljudi (prim. Jan 15, 13).

Hkrati je tudi največji izraz Očetove ljubezni do nas: »On svojemu lastnemu Sinu ni prizanesel, ampak ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rimlj 8, 32). Kakor je Abraham prispeval tako veliko žrtev, da je bil pripravljen darovati svojega edinega sina, podobno tudi nebeški Oče. Izaka naj bi daroval oče Abraham, ki je v ospredju. Tudi sv. Pavel, ki meri na to mesto, hoče poudariti vlogo Očeta pri Kristusovi daritvi. V ozadju je bolečina Očetove ljubezni. Med bolečino Abrahama, ki daruje sina Izaka, in bolečino nebeškega Očeta, ki daruje svojega Sina, je seveda razdalja, kakršna je med človekom in Bogom. Upoštevati moramo, da nimamo primerljivih besed, s katerimi bi izrazili Očetovo bolečino. Trpljenje je hkratno z največjo ljubeznijo.

Mogli bi govoriti tudi o Očetovem sotrpjenju skupaj s Sinom in ne le o njegovem trpljenju ob izročitvi Sina. Razglabljanje o tem spada bolj h kontemplaciji kakor k teologiji, zato so se za Očetovo sotrpjenje zanimali bolj krščanski umetniki kakor teologi. Če ne bi šlo za Očetovo sotrpjenje (sočustvovanje), bi težko govorili o njegovi ljubezni do Sina. Prav občestvo med Očetom in Kristusom kaže, da je bilo Kristusovo trpljenje v nekem smislu tudi Očetovo trpljenje, da je Oče sotrpel z njim. Oče je na križu trpel s Sinom in z vsem trpečim človeštvom. Jezusovo trpljenje po človeško razodeva Očetovo trpljenje. Trpljenje kot vrh odrešenja je tudi vrh božjega razodevanja. Na križu se kaže najvišja Očetova ljubezen, ki jo razodeva Kristusova ljubezen. Ta ljubezen je trpeča ljubezen. Bog, ki ga razodeva Kristus, je tako poln ljubezni, da more tudi trpeti in s trpljenjem pričati za moč ljubezni. Nikakor pa to trpljenje ne zmanjšuje božje moči in veličine, ampak jo še povečuje. Zaradi tega ljubečega trpljenja nihče ne more očitati Bogu krutosti ali egoizma.

V tretjem delu knjige razpravlja avtor, v kakšnem pomenu povzročajo Bogu trpljenje naši grehi (109–144). Najprej govori o grehu kot žalitvi Boga v stari in novi zavezi. V novi zavezi se lepo vidi, da je greh žalitev Očeta, Sina in Svetega Duha. Nato prikaže Galot razpravljanje srednje-

veške spekulativne teologije o našem vprašanju (npr. sv. Anzelm, sv. Tomaž). Končno poda svojo rešitev (136–144).

Po tej rešitvi moremo govoriti o žalitvi Boga, če izkušnjo ob žalitvi človeka v analognem pomenu obravnamo na Boga. Sv. pismo uporablja za ponazoritev greha in žalitve dve podobi: sin, ki žali očeta; žena, ki je nezvesta možu. Besede »bolečina« ne uporabljamo za Boga le v metaforičnem pomenu, kakor hočejo nekateri filozofi. Med bolečino, ki jo poznamo iz izkustva, in bolečino Boga Odrešenika je bistvena podobnost. Moramo pa pri Bogu izvzeti vsako bolečino, ki bi izvirala iz sebičnosti ali ošabnosti. Žalitev zadene le božjo ljubezen. Trpljenje, ki ga v nekem pogledu prizadene Bogu greh, je trpljenje božje ljubezni. Bog trpi, ko vidi, da se je človek, ki ga on ljubi, oddaljil od njega in s tem sam sebi škodoval.

Človek je nujno deležen trpljenja. pa trpljenju ni podvržen nujno. Oče, ki ga otrok žali, nujno trpi. Če Bog trpi, trpi zato, ker se je svobodno odločil, da stopi na to pot. Grehi Boga žalijo, ker se je s svobodno ljubeznijo približal ljudem. Sam v sebi, v svoji božji naravi pa je neranljiv. Ko je sklenil zavezo z ljudmi, je svobodno postal ranljiv. Ne bi bilo prav, da bi božjo moč in svobodo omejevali, ko bi rekli, da Bog ne more trpeti.

V Bogu trpljenje ni nepopolnost kakor pri ljudeh in ne more prinesiti škode Bogu samemu. Glede na popolnost svojega bitja, svoje narave, Bog ostane nespremenljiv.

V četrtem delu svoje knjige Galot razglablja o odnosu med trpljenjem in odrešitvijo ljubeznijo (145–76). Tu najprej razpravlja o stvarnosti in vrednosti trpljenja v Bogu in podaja potrebno razjasnitev. Trpljenje Boga je trpljenje božje ljubezni, in sicer kolikor se ta ljubezen nanaša na človeštvo. Nato govori o vlogi božjega trpljenja pri odrešenju.

Ustavimo se nekoliko več pri zadnjem delu knjige, ki govori o aktualnosti božjega trpljenja (177–195). Prav ta del kaže, kako je vprašanje, ki ga znani profesor na Gregorijani obravnava, zelo praktično ter pomembno prav za današnji čas. Gre najprej za pravilno reševanje vedno

živega vprašanja o človeškem trpljenju. Nekateri pravijo, da za trpljenje človeštva ni odgovoren Bog, ampak človek, ki dela zlo, ali pa izvira to trpljenje iz drugačnih prigradnih vzrokov. Trpljenje človeštva Bog samo dopušča, kakor dopušča greh, ker pušča človeku svobodno voljo.

Druga skupina vidi v trpljenju izraz božje volje. Bog vodi človeško življenje, zato je tudi odgovoren za človeško trpljenje. Težko je določiti pravi odnos med božjo voljo in človeško svobodo. Ljudje, ki imajo takšno pojmovanje, so v nevarnosti, da se bodo Bogu uprli in ga zavrgli kot sovražnika človeka (prim. postulatorični ateizem).

Bog res ni vzrok greha, a pri trpljenju je stvar drugačna kakor pri grehu. Jezus je na Oljski gori molil: »Abba, Oče, vse ti je mogoče, vzemi ta kelih od mene; vendar ne, kar jaz hočem, ampak kar ti« (Mr 14, 36). Jezus je v svojem trpljenju priznal nad seboj Očetovo voljo.

Vsako človeško trpljenje spada k božjemu odrešenjskemu načrtu in ima namen, da človeka pridruži Odrešenikovi daritvi. Zato je vsako trpljenje po božji volji, ki seveda noče trpljenja zaradi trpljenja, ampak za dosego odrešenja. Bog pri tem uporablja različne okoliščine, tudi grehe (Kajfova in Pilatova obsodba Jezusa je bila grešna), da bi po križu privedel človeka do višjega cilja. S trpljenjem Bog noče kaznovati človeka, ampak doseči boljši, bolj odrešen svet. Vsi smo poklicani k izpolnjevanju Očetove volje. Trpljenje ima prav tedaj svoj smisel, če se v njem izraža Očetova volja. Skrivnostnost in nerazumljivost trpljenja vseeno ostane, čeprav je gotovo, da ima odrešenjsko vrednost, da hoče koristiti človeku. Daje vtis neke trdote, krutosti Boga. Kako da Bog Oče pošilja svojim otrokom trpljenje?

Odgovoriti moramo: v božji previdnosti trpljenje nima namena, da bi mučilo človeka, čeprav iz tega trpljenja prihaja dobro. Trpljenje Oče sprejme predvsem nase. Ko pošilja trpljenje človeku, je prizadet najprej sam, kakor je ob Sinovem trpljenju na Kalvariji najprej sam trpel. Kadar pošlje človeku trpljenje, je v svoji ljubezni že vzel nase njegovo težo. On prvi trpi to, kar trpimo ljudje. Naše trpljenje več stane njega

kakor nas. Zato je razumljivo, da nikoli ni indiferenten do naših križev, križev svojih otrok. Če vemo, da ob našem trpljenju trpi tudi in najprej Oče, potem trpljenje dobi v naših očeh popolnoma drugačno podobo. V naših predstavah ni več mesta za trdega ali celo krutega nebeškega Očeta, ki bi ostajal zunaj našega trpljenja. Če takó gledamo na trpljenje, nas ne bo pohujševalo in odvrčalo od Boga. V vsakem našem trpljenju Oče trpi z nami, zato se v še tako velikem trpljenju v nas ne bo dvigal upor proti Bogu. Oče sprejema nase trpljenje vsega človeštva in sotrpi z njim. Če bi se tega zavedali, bi ljudje mnogo lažje sprejemali nase svoje trpljenje. Prav trpljenje jih zelo povezuje z Bogom, z Očetom. Breme, ki ga nosimo, ni le breme, ki ga je Kristus na Kalvariji sprejel nase, ampak tudi breme, ki ga je še prej Oče sprejel nase.

Avtor se na koncu svoje knjige dotakne še treh problemov, problemov, aktualnih za sedanjega človeka: zla, odrešenja in pojmovanja Boga.

Trpljenje Boga nam pomaga spoznati, kaj je zlo, greh. Brez spoznanja o božjem trpljenju bi na greh gledali le antropocentrično ali ego-centrično. V grehu ne bi mogli videti usmerjenosti proti Bogu. V njem bi videli le usmerjenost proti sebi in bližnjemu. Če vemo, da greh žali Očeta in Sina in Svetega Duha, vemo, da je nekaj pošastnega.

Trpljenje Boga nam pomaga razumeti skrivnost odrešenja. Kakor Oče ni prizanesel svojemu Sinu, »ampak ga je dal za nas vse« (Rimlj 8, 32), tako tudi nam, svojim otrokom, ne prizanaša s trpljenjem. Kakor je Kristus odreševal s svojim trpljenjem, tako odrešujemo tudi mi. Ker Oče prvi izkuša trpljenje, prvi odrešuje. Odrešuje prav danes. S svojo očetovsko trpečo ljubeznijo je stalna spodbuda za nas.

Ne smemo pa se ustavljati le pri trpljenju, saj nas čaka po Kristusovem zgledu in v njegovi moči vstajenje. Kakor v Bogu veselje zmaga je nad trpljenjem, tako je normalno razpoloženje za kristjana v temeljnem veselju, ki ga nobeno trpljenje ne more vzeti. Trpimo ob zavesti, da je Kristus že vstal. Tudi v Očetu je njegova blaženost pred trpljenjem. Kristjan sprejme v trpljenju od Oče-

ta po vstalem Kristusu tudi globoko veselje. Zato njegovo stanje ni nikoli izključno stanje trpljenja. V Bogu bo gledal bolj veselje kakor trpljenje. Res je, da vsak greh Boga žali, a je tudi res, da vsako spreobrnjenje grešnika Boga razveseljuje (prim. Lk 15, 7. 10. 32). Nad grehom stalno zmaguje božja milost. Človeštvo tako Bogu povzroča bolj veselje kakor žalost.

Nekateri mislijo, da je Bog glavni vzrok vseh grehov in vsega zla v stvarstvu, ker je človeka in vse stvari ustvaril takšne, da delajo zlo. Kot nekakšen mogočen dramaturg in imperator se zdaj ob našem trpljenju veseli. Zato je sovražnik človeštva (prim. Camusovo delo Kuga).

Aristotelova filozofija je prikazovala Boga kot brezčutnega, netrpilivega, spremenljivega. Tak Bog se ni mogel zanimati za človeško bedo. Takšno pojmovanje Boga je rodilo upor proti njemu ter je vodilo in še vodi v nevero. Bolj biblično pojmovanje Boga pokaže, da Bog ni brezčuten, brez veselja in brez žalosti ter brez ljubezni. Bog, ki ne trpi in nalaga ljudem bremena, katerih se sam ne dotakne in jih niti ne more izkusiti, ne more odgovoriti na potrebe človeškega srca. Pojmovanje Boga, ki skupaj z nami trpi, ni proti božji transcendenci. Ker vlada med človekom in Bogom ljubezen, more biti pravi Bog samo tisti, ki v svoji ljubezni trpi za človeka in s človekom.

Produktivni pisatelj številnih teoloških del, ki je poznan po lahko razumljivem, a kljub temu temeljitim pisanju, je tudi v tej knjigi ostal zvest sam sebi. Kakor v prejšnjih knjigah se tudi v tej zelo nasloni na sv. pismo in zanesljivo sodobno eksegezo ter je nezaupen do filozofskih rešitev, tudi do sholastične filozofije, čeprav vse pozitivne vrednote izročila sprejema in hoče biti v soglasju z naukom različnih cerkvenih zborov in papežev. Kjer pa ne gre ravno za versko resnico, si upa stopiti tudi na nova pota, če ga k temu nagibajo na sv. pismo naslonjena današnja teologija in pastoralne potrebe sedanjih ljudi.

Podoba Boga, ki jo kaže Galot, je precej drugačna od podobe, ki smo jo vajeni še iz let teološkega študija. Nepremični, nespremenljivi, statični, oddaljeni in brezčutni Bog

filozofov se je pri njem umaknil bolj bibličnemu Bogu, ki je človeku zelo blizu, tako blizu, da celo skupaj z njim trpi, in sicer iz ljubezni do človeka. Seveda se ob tem komu zastavlja vprašanje, ali ni tak Bog premalo transcendenten, premalo vzvišen, preveč nebogljen pred trpljenjem, preveč antropomorfen. Avtor takšne očitke zavrača. Morda ponekod iz posameznih mest sv. pisma preveč sklepa in v njih vidi več, kakor je v njih v resnici. Morda kakšen primer iz vsakdanjega človeškega življenja preveč nekritično prenaša na Boga. Najbrž ni vsaka njegova trditev dokončno veljavna. Še bolj bi moral poudariti, da ima vsaka naša trditev o Bogu le analogno vrednost. A na splošno lahko rečemo, da so njegova dognanja (ki sicer niso prav v vsem njegova, saj večkrat citira Moltmanna, Maritaina idr.) za podobo o Kristusu, njegovem odrešenju, o troosebnem Bogu in zlasti za reševanje vprašanja človeškega trpljenja, zelo pomembna in jih bo treba upoštevati tudi v praksi.

Anton Nadrah

GIUSEPPINA CARILLO, MONS. FRANCESCO FABERJ — Profilo della sua vita e della sua spiritualità, Città del Vaticano (Libreria editrice Vaticana) 1976, 236 str.

Pri Pontificia Accademia Teologica Romana je njen tajnik Antonio Pionlanti ustanovil novo serijo, ki ju tudi sam ureja: **Studi e ricerche sul clero romano**. Kakor že naslov pove, hoče ta zbirka predstaviti zaslužne rimske duhovnike. Kot prvega nam prikaže mons. Francesca Faberja, ki je bil nekaj let duša pastoralnega dela v Rimu.

Več kot štirideset let je bil Faberj pokopan pod grmado pozabe, ki ji je botrovala tudi človeška zlobnost. Vso to grmado je odstranila pesnica, takratna študentka Giuseppina Carillo, ki je spremljala Faberjevo delo prav v času, ko je bil nekako na višku svojega apostolskega dela in je bil njen duhovni voditelj. Prav kmalu po njegovi smrti je imela avtorica zbranega že veliko gradiva za njegov življenje-

pis. Vendar pa je pozneje še vedno zbirala razne podatke in spomine na Faberja pri njegovih sorodnikih, znancih, prijateljih in celo pri njegovih nasprotnikih.

V prvem delu (15—170) nam avtorica v petih poglavjih opisuje njegovo življenje in delo. Rojen je bil 7. januarja 1869 v Rimu na Piazza Montecitorio. Oče Alojzij je bil uslužbenec v Vatikanu, mati Emilija Starbini je bila po svoji rodbini prav tako povezana z višjimi rimskimi cerkvenimi krogi, kar je Faberju pozneje veliko pomagalo, da si je pridobil naklonjenost svojih predstojnikov in njihovo podporo pri svojih načrtih in delu.

Osem let je bil v šoli pri sestrah Božje Previdnosti, kjer se je med drugim naučil lepe francoščine. Ker mu ni več ugajala vzgoja nežne ženske roke, so ga starši poslali v šolo k jezuitom, kjer je študiral, dokler ni stopil v rimsko semenišče. Poleg teologije je na univerzi študiral tudi filozofijo in literaturo, vendar tega ni končal (39). V duhovnika je bil posvečen 20. decembra 1891. Ze naslednje leto je bil imenovan za tajnika rimskega vikariata, hkrati pa je nadaljeval teološke študije. Leta 1897 je bil imenovan za profesorja zakramentalne teologije. Dve leti pozneje pa za duhovnega voditelja vseh študentov, ki so se pripravljali na duhovništvo. Pri svojem delu pa se ni omejeval samo na študente teologije, via facti je postal voditelj vseh študentov, ker so ga ti sami želeli in iskali. Za to delo si je znal pridobiti dobre pomočnike, ki jih je spretno in modro vodil pri pastoraaciji študentov. Mlade ljudi je privlačilo njegovo široko teološko znanje, še bolj pa njegova osebna širina in iskrena zavzetost za duhovno življenje. Zmeraj so vedeli, da govori kakor misli in misli, kakor govori. Bil je dober govornik in odličen voditelj duhovnih vaj, znal se je prilagoditi vsaki skupini posebej. Njegova duhovnost je zelo marijansko naglašena. Za študente je ustanavljal Marijine kongregacije, ki so mnogim pomagale k poglobitvi njihovega duhovnega življenja.

Ko je postal vikar rimske škofije kardinal Pietro Respighi, je ta prosil, da bi bil za novega tajnika rimskega vikariata ponovno imenovan Faberj. Pod Faberjevim tajništvom se je rim-

ski vikariat zelo pastoralno usmeril. Ker pa je Faberj v svoji veliki apostolski gorečnosti pozabil, da so drugi še bolj odgovorni in poklicani, da rešujejo pastoralne probleme mesta Rima, je prišel v nasprotje ne samo s kardinalom Respighijem, ampak tudi z nekaterimi drugimi kardinali. Imel pa je ves čas oporo za svoje delo v papežu Pijem X., z njim je bil prav osebno povezan in ga je papež leta 1912 imenoval za asesorja za disciplino klera in krščanskega ljudstva (95).

Zavedal se je, da so za uspešno pastoraacijo nujno potrebne dobro organizirane župnije, zato je napravil načrt za reorganizacijo starih župnij in za ustanovitev številnih novih župnij. Njegov načrt je potem papež tudi izvedel. Ker je apostolsko delo odvisno od dobrih duhovnikov, se je trudil, da bi izboljšali vzgojo bogoslovcev v rimskem semenišču.

Leta 1915 je pustil službo tajnika rimskega vikariata, ker je bil imenovan za kanonika pri sv. Petru. Od zdaj naprej se je posvetil pastoraaciji deklet, ker je vedel, da so prav dobre matere zagotovilo krščanskega življenja mladih ljudi. Večkrat je ponavljal: »Vzgojiti moramo poštena dekleta in dobre matere, in rešili bomo svet« (130). Pastoralno delo je z duhovno svežino ne samo spremljal, ampak ga tudi načrtoval prav do smrti 4. januarja 1931.

V drugem delu (172—227) avtorica brez kakšne nujno potrebne razdelitve opisuje duhovno podobo mons. Francesca Faberja. Bil je vzvišen, močan duh, živahen v izražanju, zavzet za delo, hiter v odločitvah, strog in zahteven do sebe, prav tako zahteven tudi do drugih. Zato je razumljivo, da je imel poleg navdušenih občudovalcev, tudi mnogo nasprotnikov, ki niso nasprotovali samo njemu, temveč so skušali paralizirati tudi njegovo delo. Znal pa je ta nasprotovanja junaško prenašati, velikodušno odpustiti in pozabljati.

Skrivnost njegove apostolske gorečnosti je to, da je bil duhovnik z vsem srcem, zato ga je duhovništvo osrečevalo tudi takrat, kadar je moral veliko trpeti. Vse življenje je bil zvest besedam, ki jih je izrekel kot mlad duhovnik in so postale vodilo njegovega delovanja: »Egoizem uničuje življenje, ljubezen ga oživlja in po-

življa» (196). Nikdar ni iskal sebe, časti in priznanja. Bil je poln ljubezni do vseh ljudi brez izjeme. Zaradi te nesebične pastoralne ljubezni, je rasel v ljubezni do Kristusa, ki je postal vsa njegova moč.

Avtorica je z veliko zavzetostjo in pridnostjo zbrala pravi arzenal podatkov in spominov o življenju, delu in duhovni podobi mons. Francesca Faberja. Zlasti navaja veliko spominov najrazličnejših ljudi. Prav zaradi neprestanega nizanja teh spominov brez prave jasne in logične povezave zgubi človek izpred oči tisto pravo podobo zaslužnega rimskega dušnega pastirja, ki bi jo avtorica rada prikazala. K tej jasnosti bi precej pripomoglo, če bi bila analizirala vse te raznovrstne izjave in na koncu vsakega poglavja podala kratek, jasen povzetek. Velika pridobitev za knjigo bi tudi bila, če bi bila za tretjino ali celo za polovico krajša.

France Oražem

GIUSEPPE CENACCHI, TOMISMO E NEOTOMISMO A FERRARA

Biblioteca per la storia del Tomismo, Pontificia Accademia teologica Romana, Lib. ed. Vaticana 1975, 235 str.

Zbirka Knjižnica za zgodovino tomizma, ki v počastitev sedme stoletnice Tomaževe smrti izdaja tehtne monografije, s hvalevredno naglico uresničuje svoj načrt. V dveh letih, 1974–75, je s Cenacchijevim delom izdala že osmo knjigo.

Naš avtor, profesor na učilišču Il Pontificio Seminario regionale di Bologna in v nadškofijskem semenišču v Ferrari, prikazuje zgodovino tomizma v univerzitetnem mestu Ferrara od 14. do vključno 19. stoletja. Prvi del očrtuje stanje tomizma od 14. do 18. stoletja, drugi del opisuje razvoj neotomizma v 19. stoletju, tretji del obravnava delovanje Filozofsko-medicinske akademije sv. Tomaža, kakor odseva iz lista Il Popolo, ki je bil nekaj časa uradno glasilo te akademije.

V mestu Ferrara je bilo tomistično izročilo stalno živo, čeprav mu je bil nekaj časa skotizem nevaren tekmeec. Od 14. do 16. stoletja so gojili

tomizem takó univerza kakor dominikanske šole. Med njihovimi učitelji so velika imena: Savonarola, Gaetano, Ferraricensis. V 17. in 18. stoletju se preseli tomistično izročilo v škofijsko semenišče, v Teološki kolegij in na posebno stolico na univerzi. Na novo je zaživel tomizem in neotomizem že pred Leonovo okrožnico Aeterni patris (1879), zlasti pa po njej. Posebno zaslužna za tomizem je postala, poleg teološke fakultete in nadškofijskega semenišča, Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino. S tomizmom so se borili proti takratnim zmotam ontologizma, idealizma, pozitivizma, glibertizma. V tomizmu so videli »kratko in malo pravo modroslovje, edini sestav pristnega bogoslovja; le on je zmožen, da uredi zmešnjavo, ki se je pojavila v kulturi. Zato je nujno, da se vrne v polni meri v vse šole, od licejev do univerze, od semenišč do bogoslovnih akademij (str. 160).«

Človek bi mislil, da je takale monografija pač zanimiva za Italijane in posebej za Ferrarčane, vendar je v njej marsikaj, kar pritegne pozornost kateregakoli bralca. Ko preberaš posnetke spisov vseh teh tomističnih mislecev in apologetov, vedno znova naletiš na jadikovanje, da je prav v piščevem času zaradi takih in takih zmot, ki se širijo, nastopila za Cerkev takšna nevarnost, kakor je ni bilo še nikoli. Vsako novo stoletje je vedno najslabše. Cerkev pa je kljub temu ostala živa. Bravec se nehote nasmehne, postane optimist in sklene, da ne bo več tarnal nad »strašnimi časi, ki jih preživlja današnja Cerkev«.

J. Janžekovič

DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE diretto da Guerrino Pelliccia (1962–1968) e da Giancarlo Rocca (1969–). — Roma, Edizioni Paoline, 1974 (vol. I: AA-Camaldoli), 1975 (vol. II: Cambiagio-Convalescentialesimo). — In-4°, pp. XXXIV + col. 1728; pp. XXVI + coll. 1726.

Post fere viginti annos accuratae et industriae praeparationis in lucem tandem prodierunt duo prima volu-

mina huius lexic, quod in sex volumina distributum omni qua est cura palam facere intendit quae pauci homines variis modis in unum congregati et Spiritu Dei permoti in omnibus saeculis et societatis humanae formis conati sunt quodammodo antecapere, eximias nempe species communionis cum Deo, eruditionis optimalium artium, sincerique amoris proximi.

Quod quidem intentum feliciter sane editores ad effectum perduxerunt, non solum nomina talium sodalitatium ac institutorum in omnibus terrae religionibus existentium referendo, sed et harum fundamenta theologica, psychologica, sociologica, necnon formas iuris prudentiae examini subiciendo. Ita fit ut non solum notissimi ordines religiosi, ut S. Augustini, S. Benedicti, S. Basilii, B. Mariae V. a Monte Carmelo, Fratrum Cappucinatorum, vel Clerici regulares una cum Societate Iesu amplissime pertractantur, sed et mentio inveniri potest Ancillarum ex gr. ruralium, quarum sex tantum sorores exstant; item, non solum de monachis et eremitis orientalibus, sed et de buddhistis et ashramis, aliisque formis vitae communis sermo validus praebetur; iterum, non solum quaestiones quaedam iuris canonici antiqui et recentis tanguntur, sed et problemata conventualismi, apostolatus, castitatis, caelibatus, amicitiae, consiliorum Evangelii, vel immo architecturae monasticae in debita luce ponuntur.

Obicere quis forsan poterit vocem ex gr. charismatis sub aspectu biblico minus bene pertractari, vel vocem beatitudinum evangelicarum deesse, et ita porro. Sed huiusmodi parvae imperfectiones evitari prorsus nequeunt ubi tot et tanti viri eruditi ad operis exarationem concurrunt. Quin immo lexicon istud, optima veste typographica praeditum, vera aurifodina erit pro omnibus cultis et humanitatis altioris eruditis.

P. Bruno Korošak, O. F. M.

Skoraj dvajset let je trajalo skrbno in marljivo pripravljane leksikona redovniškega življenja, ki bo izšel v 6 zvezkih, doslej pa sta izšla prva dva. V leksikonu obdelano gradivo bo javnosti pokazalo tisto skrito delo, ki so ga maloštevilni ljudje mogli opraviti, ker so bili različno povezani v redovne skupnosti. Sveti Duh jih je vodil, da so v različnih časih in družbenih okoljih poskušali vsak po svoje že na zemlji doživljati skrivnostno povezanost z Bogom, gojiti najplemenitejše zmožnosti in iskreno ljubiti svojega bližnjega.

Avtorji in uredniki leksikona so svojo nalogo opravili ne le s tem, da so navedli imena redovnih družb in skupnosti iz vseh delov sveta, temveč tudi tako, da so opisali njihove teološke, psihološke, sociološke in pravne temelje. Obdelane so ne le najbolj znane redovne družbe, kot npr. avguštinci, benediktinci, bazilijanci, karmeličani, kapucini in jezuiti, ampak so omenjene celo take redovne ustanove, ki štejejo samo 6 sester, kot npr. Ancille rurali del Santissimo Sacramento.

Posebni članki so posvečeni tudi vzhodnim menihom in puščavnikom pa tudi budistom in ašramcem ter drugim skupnostim, ki gojijo skupno življenje. Razen člankov o starih in novih cerkvenopravnih vprašanjih so v leksikonu tudi taki, ki razpravljajo o konventualizmu, apostolatu, čistosti, celibatu, prijateljstvu, evangelijskih svetih in meniški arhitekturi. Morda bi se dalo ugotoviti, da je geslo o karizmah obdelano premalo biblično, ali da ni posebnega članka o evangelijskih blagih in še kaj. Toda te majhne pomanjkljivosti so posledica velikega števila sodelavcev, ki jih je bilo težko uskladiti. Vsekakor pa bo leksikon, ki je zelo lepo natisnjen, prava zakladnica podatkov za vse, ki se bodo želeli poučiti o redovniški kulturi in življenju.

P. Bruno Korošak, OFM

Bogoslovni vestnik bo o leksikonu še poročal.

PRAZNOVANJE SV. TOMAŽA AKVINSKEGA

Vsakoletna proslava zavetnika Teološke fakultete v Ljubljani sv. Tomaža Akvinskega je tudi priložnost prikaz fakultetnega dela ter prilika za poglobitev stikov z zagrebško in beograjsko teološko fakulteto. Letos je bila proslava 30. januarja in se je začela s slovesnim bogoslužjem velikega kanclerja in metropolitana **dr. Jožefa Pogačnika**, s somaševanjem vseh slovenskih škofov ter nekaterih profesorjev in slušateljev Teološke fakultete. Med bogoslužjem je zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta pel njegovo sedmo mašo. Med bogoslužjem je veliki kancler v nagovoru prikazal zavzetost sv. Tomaža Akvinskega za teološko znanost in njegovo prizadevanje za resnično pobožnost. Poudaril je njegov vpliv na duhovno prenovo srednjega veka ter na teološko znanost v poznejših stoletjih vse do današnjih dni. Po želji cerkvenega učiteljstva naj bi bil še danes Tomaž vodnik teološki znanosti, zlasti pa profesorjem in študentom teoloških šol.

Po slovesnem bogoslužju je bila v veliki avli Teološke fakultete akademija v čast sv. Tomažu. Poleg profesorjev in študentov fakultete so se je udeležili vsi slovenski škofje ter zastopniki študentov pravoslavne teološke fakultete v Beogradu s profesorjema protojerejem-stavroforom dr. Dimitrijem Dimitrijevičem in jerejem dr. Dimitrije Kalezićem na čelu in zastopnik zagrebške teološke fakultete dr. Josip Kribl.

Dekan **dr. Marijan Smolik** je v pozdravnem govoru med drugim dejal: »Zbrali smo se ob praznovanju zavetnika višjega teološkega študija, ki je pri nas hkrati konec prvega polletja, pa vendar sredi študija in pomeni le majhen oddih, obračun o našem delu, javno razglasitev naših doseženih uspehov, zahvalo vsem do-

brim ljudem, ki nam materialno in z molitvijo omogočajo nemoten študij. To praznovanje je tudi srečanje s tistimi, ki študirajo na oddelku v Mariboru, srečanje z našimi predstojniki, velikim kanclerjem ljubljanskega nadškofa in metropolitom, z drugimi škofi in predstojniki redov ter končno srečanje z zastopniki bratskih fakultet v Beogradu in Zagrebu».

Osrednji del proslave je bilo slavnostno predavanje prof. dr. p. **Metoda Benedika**, **Preroški duh usmerja 13. stoletje**; v njem je prikazal veliki čas Tomaža Akvinskega in drugih duhovnih velikanov te dobe. (Predavanje je v celoti objavljeno v tej številki Bogoslovnega vestnika.)

Na letošnji proslavi so bile kar tri promocije za doktorje teologije. Promovirani so bili: Ivan Zelko, Jože Smej in Ivan Pojavnik.

Ivan Zelko je priznan strokovnjak za zgodovino srednjega veka v prostoru med Donavo in Muro. Njegov promotor prof. dr. Štefan Steiner je bil odsoten, zato je njegovo oceno prebral prodekan dr. Stanko Ojnik. Obširno Zelkovo razpravo »**Gospodarska in družbena struktura turniške pražupnije po letu 1381**« je leta 1972 izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti. To razpravo je Zelko dopolnil s samostojnim poglavjem »**Cerkveno zgodovinska vprašanja ob novih dognanjih o družbeni in kolonizacijski zgodovini turniške pražupnije**«, kar je objavil v Bogoslovnem vestniku 1975 (453–480). S tem je delo dobilo cerkvenozgodovinski značaj in primeren obseg za doktorsko disertacijo na naši fakulteti.

Zelkova disertacija obravnava gospodarske in družbene strukture na ozemlju turniške pražupnije med leti 1381 in 1848, prikaže kolonizacijsko stanje tega področja od 14. do 18. st.,

daje statistični pregled prebivalstva po letu 1669, in to tudi glede na versko pripadnost, oriše cerkvenoupravne razmere in versko stanje turniške prazupnije in okolice. Posebno dobro je avtor orisal podobo reformacije in protireformacije v Prekmurju in utemeljil v zvezi s tem tudi nekatera nova spoznanja.

V disertaciji Zelko brani in utemeljuje naslednje pglavitne teze: Na področju današnjega Prekmurja so bili Slovenci v 9. st. že pokristjani; to utemeljuje z omembami nekaterih naselij s cerkvami v tej dobi. Nova in pomembna je zlasti Zelkova teza, da med karolinško dobo in časom okoli leta 1200 ni znatnejšega preloma v kolonizacijskem in cerkvenem življenju Prekmurja. Po madžarskih vdorih naj bi bila prevzela cerkveno upravo ponovno solnograška nadškofija; konec 11. st., ko so Madžari priključili to ozemlje svoji vladavini, pa naj bi takoj pripadlo zagrebški nadškofiji. Najbolj nesporna je Zelkova teza, da je spodnji del Prekmurja v dobi reformacije ohranil kompaktno katoliško vero zaradi pripadnosti zagrebški nadškofiji, ki je dušnopastirsko ta del dobro oskrbovala.

Tudi **Jozetu Smeju** je bil promotor dr. St. Steiner. V pisni oceni je orisal vsebino in pomen Smejeve disertacije »**Pastoralna dejavnost Ivanocyjevega kroga**«. V začetku poudarja, da je ta disertacija na naši fakulteti po metodi in predmetu prva res pastoralno teološka disertacija.

V prvem delu posreduje Smej zgodovinske, geografske in demografske podatke o okolju, to je o Prekmurju, kjer je Ivanocyjev krog deloval. Predstavlja nam voditelja dr. Franca Ivanocyja in njegove sodelavce ter opisuje kulturne in politične razmere ob prelomu 19. in 20. stoletja, ko je Ivanocyjev krog začel delovati. V drugem delu pa razčlenjuje avtor pastoralno dejavnost Ivanocyjevega kroga, govori najprej o pokrajinski in dekanijijski pastoraaciji, npr. o verskem tisku, misijonih, nato pa opisuje njihovo župnijsko pastoraacijo. Posebej razpravlja o apostolatu laikov in o njihovi karitativni dejavnosti. Ob koncu podaja disertacija oceno pastoralnega dela

Ivanocyjevega kroga in pravi, da je ta krog izvedel v Prekmurju temeljito pastoralno reformo, uvedel poleg tradicionalnih nove oblike pastoraacije, npr. posebno oskrbo izseljencev in vojakov, skrb za raznovrstni verski tisk in uvajanje laiškega apostolata. Formalni predmet, to je namen vsega njihovega dela, tudi političnega, socialnega, kulturnega in narodnostnega, je bil izrazito dušnopastirski: »božja slava in blagor duš«, kakor ga je označil Ivanocy. Značilnosti pastoraacije tega kroga so bile: cerkvenost, delavnost in vztrajnost, sodobnost, stalno izobraževanje v pastoralnih zadevah, zgledno duhovniško življenje. Delo Ivanocyjevega kroga je rodilo bogate dušnopastirske sadove.

Vse ugotovitve avtor dobro podpira z dokumenti. Takó je njegova disertacija dragocen prispevek zgodovini pastoraacije na Slovenskem in nudi v nekaterih stvareh indikacije sedanji pastoraaciji. Velik pomen ima disertacija tudi za zgodovino Prekmurja in narodoslovje. Posredno pa zavrača neutemeljene in krivične trditve na račun Ivanocyja in njegovih sodelavcev.

Naslov disertacije **Ivana Pojavnika** je »Človek na meji dveh vesolij. Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise«. Promotor dr. Anton Strlè je v predstavitvi te disertacije navedel misel Y. Congarja o aktualnosti krščanske tradicije pri cerkvenih očetih in pisateljih ter o potrebi enotnosti med teologijo in antropologijo. S tem je hotel opozoriti na aktualnost Pojavnikove teze, ki noče biti »muzejska razprava brez vsakršnega pomena za sedanje napore Cerkve pri iskanju govornice, primerne današnjemu človeku« (n. d. XIII. sl.).

Promotor je opozoril, da je bila vsebina disertacije navedena že v Bog. vestniku 1975, 384—388. Tam je bila izrečena tudi velika in zaslužna pohvala Pojavnikovega dela.

Dekan dr. Marijan Smolik je ob promociji novih doktorjev teologije dejal, da pomeni doktorski naslov za vsako znanost, tudi za teologijo, vrhunsko stopnjo študija in doseženega znanja. Potem se je posebej spomnil častnega doktorja naše fakultete prof. dr. Josipa Demšarja, ki

je pred sedemdesetimi leti na Dunaju postal doktor bogoslovja, v marcu pa stopa v stoto leto življenja.

Na predlog **prof. dr. Antona Trstenjaka** je slušatelj naše fakultete **Drago Sinko** dobil posebno Tomaževo nagrado za razpravo »Alkoholizem — psihološki problem«. Moderator je pohvalil to razpravo kot samostojno raziskovalno delo, s katerim je avtor »izstopil iz geta teološke fakultete in prodrl v delo za rehabilitacijo alkoholikov v zavodu na Škofljici pri psihiatru dr. Rugelju in sodelavcih«.

Na proslavi so dobili ob koncu **diplome** naslednji absolventi in absolventke Teološke fakultete v Ljubljani: Silva Česnik, Danila Kladnik, Marija Kogoj, Rozalija Laznik, Terezija Večko, Ivan Bajec, Jože Dolenc, Jože Grebenc, Anton Kompare, Marko Kos, Marijan Krajnc, Jože Kramberger, Peter Kvaternik, Jože Mate, Stanislav Matičič, Jernej Nemanič, Ignac Potočnik, Jože Rovtar. Iz marijanskega oddelka Teološke fakultete pa so diplomirali: Franc Dermol, Emil Križan, Avguštin Lah, Milan Orthaber, Drago Sinko, Jože Špes. Skupno je torej v študijskem letu 1974/75 diplomiralo na naši fakulteti 24 slušateljev.

Ob razdelitvi diplom je dekan dr. Marijan Smolik dejal: »Razdelitev diplom našim absolventom je vsako leto najbolj viden obračun našega rednega študijskega prizadevanja, čeprav optični vtis povsem ne ustreza resnici; kajti nekateri, ki so danes prejeli diplome, so absolventi že prejšnjih letnikov, nekateri lanskega pa so jih prejeli že predčasno, ker so jih potrebovali. V letniku je bilo več študentov, kot je tu navzočih diplomantov. To je opozorilo za mlajše, naj bi se potrudili končati svoj študij v predvidenih rokih.«

Na slavnostnem kosilu, ki ga je profesorjem in gostom priredil veliki kancler in metropolit dr. Jože Pogačnik, sta med drugimi spregovorila tudi zastopnika beograjske in zagrebške fakultete. Beograjski profesor **dr. Dimitrije Dimitrijević** je posebej poudaril ekumenski pomen sre-

čanj predstavnikov teoloških fakultet ob proslavah sv. Save, prvega srbskega nadškofa, in sv. Tomaža Akvinskoga. Med drugim je dejal: »Ta srečanja so pomembna zato, ker se srečujemo v imenu Jezusa Kristusa z namenom, da se izpolnijo njegove besede pri zadnji večerji, da bodo vsi eno. Te besede pomenijo, da bodo med seboj eno tisti, ki jih je Oče dal Jezusu Kristusu, in sicer, da bodo eno, kakor sta eno Oče in Sin. Oče in Sin sta eno po moči svoje božje narave, razlikujeta pa se med seboj po moči svojih oseb. Takó se tudi mi ljudje, ki smo po moči svoje človeške narave, razlikujemo kot osebe. Kristus želi, da bomo tudi kot osebe vsi eno. Po drugi strani pa te besede pomenijo, naj bodo tisti, ki jih je Oče dal Sinu, eno, ne samo med seboj, ampak tudi z Očetom in Sinom in Sv. Duhom, da bodo tako edini z njim, kakor sta eno Oče in Sin. Kristus je molil za to edinstvo v svojem zemeljskem življenju in moli še vedno, kadar sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu. Tako je tudi ob teh naših srečanjih Kristus realno prisoten med nami«.

Prof. D. Dimitrijević je nato omenil, kako je doživel to edinstvo pred dnevi ob proslavi sv. Save, prvega srbskega nadškofa v Beogradu. Katoliški gostje iz Ljubljane in Zagreba so skupaj s pravoslavnimi sodelovali pri blagoslovu in daritvi slavskega kolača v čast sv. Savu. Pri tem malem bogoslužju so se združili med seboj in z Bogom, kajti pri bogoslužju ni razlike med nebom in zemljo; mi se prestavimo v nebesa in nebesa so navzoča med nami na oltarju. Na koncu je izrazil željo, da bi začeto delo z blagoslovom sv. Sava nadaljevali do konca sveta in časov.

Zagrebški profesor **dr. J. Kribl** je v nagovoru poudaril, da je v naši situaciji zelo pomembno geslo »ora et labora«. To, česar ne moremo izvesti z delom, moramo krepiti z molitvijo. Nadalje je izrazil željo po večjem in globljem sodelovanju med fakultetama v Zagrebu in Ljubljani.

Franc Perko

PRVI ZLATI JUBILEJ TEOLOŠKEGA DOKTORJA NASE FAKULTETE

Če smo se v tej številki Bogoslovnega vestnika spomnili 70-letnice teološkega doktorata našega nekdanjega predavatelja katehetike in pedagogike dr. Josipa Demšarja na dunajski univerzi (gl. str. 211), pa ne smemo prezreti prvega jubilaranta — doktorja naše ljubljanske teološke fakultete, ki je doživel 50 let, odkar je bil na ljubljanski univerzi promoviran za doktorja teologije.

Prof. dr. Ivan VREČAR, ki sedaj živi v pokoju v Trstu, je doktorsko čast dosegel isti dan 6. februarja 1926 kot dr. Demšar doktorat iz filozofije. Dr. Vrečar je bil rojen 21. decembra 1898 v Sostrem, mašnik je postal 29. junija 1922, po vrsti pa je bil peti doktor ljubljanske fakultete (prim. seznam: Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Lj. 1962, 381). Za doktorsko disertacijo je pod vodstvom patrologa prof. dr. Franca Ksaverja Lukmana obdelal Mariologijo cerkvenega očeta dr. Ambrozija. Tedaj je bil prefekt v škofovih zavodih sv. Stanislava v St. Vidu nad Ljubljano, potem pa vsa leta gimnazijsk profesor verouka, najprej na klasični gimnaziji v Ljubljani, nato v Trstu.

Iz tega njegovega poklicnega dela je nastal bogato ilustriran učbenik: Liturgika za srednje, meščanske in tem podobne šole (Ljubljana 1935, str. 225), ki sta ga sestavljala skupaj s prof. dr. Francem Jakličem. Vrečar pa je vodil tudi praktično sodelovanje dijakov pri šolskih mašah, da je postajalo vedno bolj liturgično (prim. J. Orazem, Liturgično gibanje — mladinsko gibanje. Čas 1939/40, 364 in 372).

Pri tem mu je zorel liturgični molitvenik Kristus Kraljuj, ki je 1938 zamašil vrzel v slovenski liturgični literaturi v času pred izidom preвода celotnega rimskega misala (1944). Vsi, ki smo ob tem molitveniku rastle s Cerkvijo, lahko pritrdimo mnenju J. Orazma, da je ta molitvenik zbral in uredil vse najboljše, kar so že pripravili drugi, in da nam ga je dr. Vrečar »podaril kot najbolj dozorel in poln liturgični klas« (nav. m. 375).

Tudi tehnično je bil molitvenik na višku, saj je v priročni obliki obsegal 1088 str. v opremi arh. Iv. Pengova in s pesmimi na notah (192 str. pesmarice). Ni čuda, da je molitvenik dosegel več izdaj, druga je izšla 1942 na 1132 straneh z bogatejšo opremo arh. Vlada Gajška in akad. slikarja prof. Staneta Kregarja; nato je 1943 izšla še podobna tretja izdaja na 1137 straneh. Za ljubljanske dijake je pripravil prevod knjižice abbé Dutila »Tvoja maša in tvoje življenje« (Lj. 1942), s katero je vzgajal k dejavnemu sodelovanju pri maši.

Po vojski je prof. Vrečar liturgično vzgajal slovenske dijake v Trstu in je zanje 1947 priredil najprej malo izdajo molitvenika Kristus Kraljuj v opremi akad. kiparja Franceta Goršeta (na 447 straneh). Nato pa je po 20. letih 1959 v Trstu izšla še četrta velika izdaja v novi opremi slikarja Milka Bambiča in z novim naslovom »Mašna knjiga«; seveda je v njej natisnjen tudi prevod novega obreda velikega tedna. Kljub še vedno zelo ročni obliki ima molitvenik zdaj že 1468 strani in je odlično natisnjen.

Lahko rečemo, da je Vrečarjev molitvenik v letih pred koncilsko prenovo bogoslužja bil tisti priročnik, ki je najbolj pomagal, da so Slovenci vzljubili mašo in zakramente, ker je bogoslužje zlasti s petjem postajalo bolj naše, bolj domače. Kristus Kraljuj namreč ni imel samo uradnih liturgičnih besedil, ki jih seveda mašnik takrat še ni smel uporabljati, ker je bila latinščina obvezna, ampak tudi vse glavne ljudske pobožnosti in je tako ista knjiga povezovala vse slovensko bogočastje v resnično celoto.

To povezavo liturgičnih opravil z ljudsko pobožnostjo je hotel dr. Vrečar utrditi z novo izdajo Večne molitve, ki jo je v 11. izdaji (Trst 1947) »na novo priredil in izpopolnil« na 1010 straneh in jo tudi oblikovno polepšal z dodanimi umetniškimi reprodukcijami. Sicer so posamezne molitvene ure iz te izdaje izhajale tudi v ponatisih, vendar je škoda, da so zlasti in matični domovini skoraj po-

polnoma neznane. Zanimivo je še to, da je vsem tržaškim Vrečarjevim liturgičnim knjigam dajal »nihil obstat« cerkveni cenzor dr. Jakob Ukmar, ki je gotovo z velikim veseljem spremljal delovanje mlajšega sodelavca, ki ga je Ljubljana podarila Trstu.

Tudi Bogoslovni vestnik naj se pridruži zahvali, ki smo jo slovenski verniki dolžni našemu znanstvenemu jubilarantu, čeprav bo seveda še treba ugotoviti in ovrednotiti celotni prispevek dr. Ivana Vrečarja slovenski teologiji.

Marijan Smolik

»ZAKRAMENTI V SPREMENJENI CERKVI IN DRUŽBI«

Zborovanje pastoralnih teologov — Dunaj 1976

Profesorji pastoralne teologije z nemških fakultet so od 2. do 5. januarja 1976 na dunajskem študijskem zborovanju (Wien-Lainz) razpravljali o vlogi »zakramentov v spremenjeni Cerkvi in družbi«. Seveda ni bilo mogoče v kratkem času izčrpno obravnavati vseh zakramentov, čeprav predvsem z vidika študija, šol, fakultet, zato so se že vnaprej omejili na zakramente uvažanja v krščanstvo in na zakrament sprave (pokore).

Organizacijo zborovanja je prevzel pastoralno-teološki inštitut na katoliški teološki fakulteti dunajske univerze oziroma njegov predstojnik prof. dr. Ferdinand Klostermann. Povabili so tudi profesorje sorodnih strok zlasti liturgike in dogmatike, kar je poglobilo razpravljanje. Tudi evangeličani so prispevali svoj delež, udeležbo pa so omogočili tudi profesorjem iz bližnjih držav Jugoslavije, Češke, Madžarske in Poljske. Našo fakulteto smo zastopali prof. Karel Jaš, Franc Plemenitaš in podpisani. Vseh nas je bilo pri nekaterih točkah do 80.

Študijski dnevi so imeli svoje težišče v malih delovnih skupinah, v plenumu smo se zbrali le bolj izjemoma, kajti takoj za uvod je bilo pojasnjeno, da nihče ne misli drugih »poučevati«, ampak »enako učeni« naj bi v obliki simpozija iskali boljših rešitev. Profesor dr. Ludvig Bertsch SJ iz Frankfurta je kot predstojnik delovne skupnosti nemških pastoralistov razložil, da so se odločili za vsebino zborovanja, ker so zdaj izšli že vsi obredniki, pa bi teo-

retični razmislek o zakramentih uvažanja in o pokori koristil tudi praktičnim pastoralnim delavcem, da bi bolje dojeli kristološke in ekleziološke posledice prenovljene zakramentalne prakse.

Edino predavanje, ki naj bi nakazalo osnove pogovorom v skupinah, je imel prof. dr. Rolf Zerfass iz Würzburga. Nakazal je nov način, po katerem naj bi pastoralisti ob novih obrednikih sodelovali z novo pastoracijo in nanjo vplivali. To naj bi delali zlasti na podlagi uradnih predhodnih navodil, v katerih je zgoščeno prenovljeno gledanje Cerkve na zakramente. Posebej je poudaril, naj bi zakramente obravnavali tudi s psihološkega in sociološkega vidika. Bolj naj bi npr. upoštevali različno vsebino, ki jo dasta istemu zakramentu delivec in prejemnik, pa tudi prejemnik odvisno od načina svojega življenja in okolja, v katerem živi. Nekaj primerov sociološko pogojenega gledanja: na krst npr. lahko gledamo predvsem kot na »rekrutacijo« novih članov Cerkve ali pa kot na zakrament vere; na spoved predvsem kot pripravo na obhajilo ali kot na spreobrnitev življenja. Zakramenti so lahko nujni bolj zato, ker jih ljudje potrebujejo, ali morda celo zato, ker mora duhovnik pač nekaj delati. V pogovorih naj bi se lotili tudi teološkega gledanja na zakramente, da jih ne bi obravnavali zgolj po klasični delitvi na 7 zakramentov, ampak morda bolj v zvezi s posameznimi življenjskimi področji: uvažanje v krščanstvo kot celoten proces, skrb za bol-

nike, zakramenti v življenju družine itd.

Med sedmimi delovnimi skupinami so kar v štirih govorili o zakramentih uvajanja, in sicer posebej o krstu otrok, odraslih, o vlogi staršev in o krstu v pluralistični družbi, tri skupine pa so razpravljale o pokori.

Iz pogovora v svoji skupini lahko v splošno korist naštejemo nekaj ugotovitev: Ko govorimo o zakramentih, prevečkrat ostajamo pri vprašanjih, ki se omejujejo na delivca in prejemnika, premalo pa upoštevamo občestveni vpliv in pogojenost zakramentalne prakse. Podobno naj bi tudi na uvajanje v krščanstvo gledali kot na celoto in ne bi npr. krsta malega otroka izolirali od celotnega življenja družine. Otrok bo namreč v okviru te družine prejel prvo krščansko vzgojo (ali pa je ne bo prejel) in se tudi pripravil na prvo obhajilo in birmo, vmes pa še na zakramentalno spoved. Kakor starši danes ne sprejemajo otrok nekako naključno, prav tako se ne čudijo, če tudi krst njihovega otroka ne more biti nekaj naključnega, ampak res zavestno hotenega.

Premisliti bi morali, kako bi premagali nekakšno »točkovno«
gledanje na zakramente uvajanja (in tudi sploh na zakramente): kakor da milost sprejmemo samo v trenutku krsta, potem pa nanj nič več ne mislimo in zato zavest biti krščen ne vpliva na življenje. Prav isto bi veljalo glede prvega obhajila, morda še bolj pa za občutek učinkovitosti birme. Velika naloga čaka starše, saj morajo vedeti, da so zakramenti samo nekakšni viški v celotni vzgoji, pa tudi pastoralni delavci bi se morali zavedati, da s svojim včasih pretiranim poudarjanjem teh zakramentalnih »točk«
(zlasti glede zunanjega okrasja, izjemnih priprav ipd.) včasih kvarijo pravilno gledanje na celotni zakramentalni proces. Z bolj poglobljeno pastoracijo bi omogočili,

da bi tudi otroci bolj naravno in v skladu s svojim celotnim razvojem sprejeli rast v krščanstvu in bi tudi osebno sprejeli (ratificirali) tisto, kar so starši zanje izjavljali ob krstu.

Ker je bilo zborovanje namenjeno tudi poglobitvi in izboljšanju teoretičnega pastoralno-teološkega študija, so v plenumu imeli krajša predavanja dr. Alois Müller iz Luzerna, dr. Manfred Josuttis iz Göttingena in dr. Norbert Greinacher iz Tübingena. Po splošni sodbi udeležencev so bila ta kratka predavanja premalo vključena v celotno tematiko in premalo uglasena med seboj, zato je bil tudi skupni razgovor teoretično zamotan in malo koristen.

Zadnji dan smo se v drugače urejenih skupinah pogovarjali o študiju zakramentalne pastoralke na različnih teoloških šolah. Pri tem smo videli, da 200 let po uvedbi pastoralke kot teološke študijske snovi nikakor ni mogoče govoriti o kakšnem enotnem predmetu, saj nima niti enotnega imena. Večinoma so ugotavljali, da je fakultetni študij premalo povezan s pastoracijo in duhovnostjo. Zaradi državne ureditve fakultet (le 5 let) imajo marsikje večino pastoralke (ali sploh vso) šele po diplomi v 6. letniku (ki ga Cerkev zahteva) v posebnih pastoralnih seminarjih ali praktikumih. Mnogi so tožili nad premajhno povezavo fakultetnih disciplin, nad prepičlim izmenjevanjemkušenj in premajhnim upoštevanjem antropoloških in sploh humanih ved.

Pred slovesom smo se v zadnjem razgovoru še kritično ozrli na opravljeno delo. Za nas je bilo najbrž največ vredno to, da smo lahko osebno spoznali ljudi, ki smo jih doslej poznali le po njihovih spisih; videli pa smo tudi, da se prav v vseh deželah srečujejo z vprašanji, ki jih najbrž po vsem svetu prinaša novi čas.

Marijan Smolik

Spoštovanim bralcem BV!

Kot smo Vas opozorili v začetku leta, smo v to številko priložili položnice za poravnanje naročnine. Naj Vas še enkrat spomnimo, da je letošnja naročnina za BV 160 din. Nekateri so medtem naročnino za leto 1976 že poravnali, za kar se jim zelo zahvaljujemo. Ti naj priloženo položnico ne vzamejo kot reklamacijo in naj jo kar vržejo v koš. Tiste pa, ki naročnine še niso poravnali, prosimo, da to store čimprej in nam tako olajšajo poslovanje.

Naše naročnike iz tujine obveščamo, da je letna naročnina za BV 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti. Naročnino naj nakazujejo na devizni račun 50100-620-107-32000-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Uredništvo

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Metod Benedik	145	Preroški duh usmerja 13. stoletje Geist des Prophetentums lenkt das 13. Jahrhundert
Anton Nadrah Ocist.	153	Evharistija in življenje Eucharistie und Leben
Anton Strle	163	Teologija upanja Theologie der Hoffnung
Stanko Janežič	176	Vera in mladost Glaube und Jugend
Vekoslav Grmič	186	Verovanjsko religiozna zrelost človeka Glaubens- und Religiositätsmündigkeit des Menschen
France Oražem	200	Znamenja časov spoznavamo v luči vere Die Zeichen der Zeit erkennt man im Lichte des Glaubens
Marijan Smolik	211	Slovenci-doktorji teologije na dunajski univerzi zadnjih dvesto let Slovenische Doktoren der Theologie auf der wiener Universität in letzten 200 Jahren
Jakob Aleksič	221	Arheologija in sv. pismo Archäologie und die Heilige Schrift
Albert Metlikovec	233	Pastoralni načrt Ueber den Pastoralplan
Pregledi (Conspectus)	242	Duh in ogenj (Intervju s H. U. von Balthasarjem)
	255	H. U. von Balthasar in »protirinski afekt« (A. Strle)
	271	Tridentinski koncil o dolžnosti spovedi velikih grehov pred obhajilom (A. Nadrah)
	275	Kristusovo srce in današnja pastorala
Dokumenti (Documenta)	280	Ljubezen in veljavnost zakona
Ocene (Recensiones)	282	Fra Ivan Štambuk, Psalmi (France Rozman)
	284	Max Zerwick, Poslanica Efežanima (France Rozman)
	286	Jean Galot, Il mistero della sofferenza di Dio (A. Nadrah)
	290	Giuseppina Carillo, Mons. Francesco Faberj (France Oražem)
	292	Giuseppe Cenacchi, Tomismo e neotomismo a Ferrara (J. Janžekovič)
	292	Dizionario degli Istituti di perfezione (Bruno Korošak)
Poročila (Relationes)	294	Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega (Franc Perko)
	297	Prvi zlati jubilej teološkega doktorja naše fakultete (Marijan Smolik)
	298	»Zakramenti v spremenjeni Cerkvi in družbi« — Zborovanje pastoralnih teologov, Dunaj 1976 (Marijan Smolik)

