

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 51

LETO 1991 / ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

- | | |
|------------|--|
| C. Sorč | TRINITARIČNA RAZSEŽNOST ŽIVLJENJA |
| V. Papež | PRAVNI PREDPISI O CERKVENIH ARHIVIH |
| J. Juhant | UMETNOST, VERA, FILOZOFIJA |
| MTK | INTERPRETACIJA DOGEM |
| W. Beinert | ODNOS MED CERKVENIM UČITELJSTVOM
TEOLOGIJO IN VERSKIM ČUTOM |

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana

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

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

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

Tisk: Družina, Ljubljana.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis

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

Typographia: Družina, Ljubljana, SLO

Ciril Sorč

Trinitarična razsežnost človeškega življenja

Uvod

»Človek, kdo si?!« To vprašanje si postavljamo ljudje in zahtevamo nanj odgovor. Zdi se, da je v odgovoru navzoč tudi »recept« za človekovo delovanje. V »sploščenem svetu«, ki ne pozna nobenega »spodaj« in »zgoraj«, si mora na postavljeno vprašanje odgovoriti kar sam spraševalec. Odgovorov je presenetljivo veliko in prav toliko »navodil za uporabo.« V svetu, kjer je prostora tudi za Boga, hoče človek zvedeti tudi in predvsem njegovo »mnenje« o človeku. Ni dovolj, da si jaz ustvarim podobo o Bogu in zavzamem stališče do njega. Hočem na vsak način vedeti, kakšno podobo si je Bog ustvaril o meni in kakšno stališče zavzema on do mene. Odgovor je skrit v stavku s prve strani Svetega pisma: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi« (1 Mz 1,27). Sedaj pa nam ne da miru drugo vprašanje: Kdo je pravzaprav Bog? Saj slutimo, da je naša podoba skrita v njegovi. Zato: Ko sprašujemo po Bogu, hkrati sprašujemo po človeku. Če se bomo torej najprej ukvarjali z vprašanjem o Bogu, nikakor ne pomeni, da smo se izognili vprašanju o človeku.

Po tej poti je stopal tudi Tomaž Akvinski. Tomaž je bil brez dvoma »doctor divinitatis«, saj se je ukvarjal s sveto znanostjo, z znanostjo o Bogu, kakor so takrat imenovali teologijo (prim. S.th. I, q. 1, a. 1 sl.). Toda zaradi njegovega pojmovanja človeka in človeške narave kot bistvene enote duše in telesa, zaradi velike pozornosti, ki jo je posvetil vprašanju »De homine« v Summi in drugih svojih delih, zaradi tega, ker je odločilno poglobil in pojasnil mnoga vprašanja, ki zadevajo človeka, moremo brez obotavljanja imenovati Tomaža tudi »doctor humanitatis.« Ta naziv je podelil Tomažu papež Janez Pavel II. že ob priliki VIII. mednarodnega kongresa tomistov leta 1980. Ponovno ga je uporabil lani ob sprejemu udeležencev IX. kongresa.¹ Tomaž vključi svojo razpravo »De homine« v traktat »De Deo Creante« (prim. S.th. I, q. 75 sl.), saj je človek delo božjih rok, v sebi nosi božjo podobo in po naravi teži k vedno popolnejši sličnosti z Bogom (prim. S.th. I, q. 93). Ta teološka in teocentrična razsežnost antropologije govori o človekovi zakoreninjenosti v *skrivnosti Boga*. Če upoštevamo to človekovo »naravno« okolje, bomo najgloblje prodrli tudi v *skrivnost človeka*.

a) Bog Jezusa Kristusa

Kristjani izpovedujemo vero v enega Boga. Kdo je »en Bog« in kaj je njegovo bistvo, to moremo spoznati šele iz izkustva, ki ga v veri imamo z Očetom, Sinom in Svetim Duhom. Ni vprašanje, kako je to »eno« troje, ampak kako so ti trije

»eno.« Prav pogled v trinitarično božje življenje, ki nam ga odkriva Jezus Kristus, je edino odločujoče izhodišče za govorjenje o notranjetrinitarnih odnosih. In samo k Bogu, v katerem polje neizmerno bogastvo osebnostnega življenja, se morem obračati v molitvi. Ne k bogu filozofov, ampak k Očetu, k Sinu, k Svetemu Duhu se bom obračal in pri njih bom iskal razumevanja ter opore. Obračal se bom k Bogu, ki je moj Oče, ki je moj Brat, ki je moj Tolažnik. Zato dobiva nauk o sveti Trojici čisto eksistencialne razsežnosti za človeka.

Jezus je živel v zavesti svoje intimne povezanosti z Očetom: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30). »Oče je v meni in jaz v Očetu« (Jn 10,38; prim. 14,11). »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče v meni in jaz v tebi« (Jn 17,21; prim. 17,11). Sin ni z Očetom »eden« (unus), marveč »eno« (unum), kar izraža tudi dvojina: »midva.« Tako ta enost oziroma enota ne uniči različnosti in ni izraz uniformiranosti.

Cerkveno učiteljstvo je v obrambi pred arianizmom, pred nevarnostjo triteizma in pred modalizmom zatrjevalo sobistvenost treh božjih oseb. Firenški koncil (1441) to takole pove: »Zaradi te enote je Oče ves v Sinu, ves v Svetem Duhu; Sin je ves v Očetu, ves v Svetem Duhu; Sveti Duh je ves v Očetu, ves v Sinu. Nobeden drugega ne prehiteva glede večnosti, ne presega glede velikosti, ne prekaša glede mogočnosti« (DS 1331). Toletanski koncil (675) pa je že prej takole pojasnil: »Ne smemo misliti, da so te tri osebe med seboj *ločljive*, zakaj po naši veri ni nobena izmed njih bila ali kaj naredila pred drugo, za drugo ali brez druge. Neločljive so namreč v tem, kar so, in v tem, kar delajo. Verujemo, da med Očetom, ki rojeva, in Sinom, ki se rojeva, in Svetim Duhom, ki izhaja, ni nikakršnega časovnega presledka, v katerem bi bil rojevajoči kdaj pred rojenim ali rojevajoči brez rojenega ali bi bil izhajajoči Sveti Duh poznejši kakor Oče in Sin« (DS 531). Božje osebe ne bivajo samo v svoji naravnosti druga na drugo, ampak tudi (kakor janezovska mesta izražajo) ena v drugi: Sin v Očetu, Oče v Sinu, Sveti Duh v Očetu in v Sinu ter Oče in Sin v Svetem Duhu. V moči te večne ljubezni božje osebe živijo takó notranje združene, da sestavljajo edinstveno, popolno in neprimerljivo enoto.²

Teologija uporablja za to življenje božjih oseb, ki je polno živih odnosov, izraz *perihoreza* (perichóresis), *prešinjanje*. To je torej tisti pojem, s katerim hočemo izraziti enoto troosebnega Boga. Enota treh božjih oseb ni »skupnost«, do katere bi prišlo dodatno; prav tako osebe niso zgolj »načini bivanja« monolitnega Boga, za katere bi se Bog »odločil« kasneje. Perihoretični pojem trinitarične enote združuje enoto in trojstvo Boga, brez kakršnegakoli žrtvovanja trojstva na račun enosti ali enosti na račun trojstva. S tem je izključen tako modalizem kakor tudi triteizem.

Kdaj se je izraz perihoreza v teologiji o Sv. Trojici pojavil, ni jasno.³ Zdi se, da ga je prvi uporabil Psevdo-Ciril (v 6. stoletju). Janez Damaščan (+ 750) ga je prevzel in postavil za strokovni izraz v nauku o sveti Trojici. Grški izraz pomeni dvoje: prebivanje drugega v drugem, kar so prevedli v latinščino z *circuminsessio*; in poglobljanje, prodiranje drug v drugega, prešinjanje, kar so prevedli z izrazom *circumincessio*. Prvi izraz pomeni bolj statično stvarnost, medtem ko drugi izraža dogajanje živega in večnega odnosa med tremi božjimi osebami. Moltmann pravi: »Nauk o perihorezi na genialen način povezuje trojstvo in enoto, ne da bi pri tem zožil trojstvo v enost ali zdrobil enoto v trojstvo. V večni perihorezi (prešinjanju) trinitarnih oseb je zagotovljena *enota trojstva*.«⁴ V moči njihove medsebojne ljubezni so božje osebe tako tesno povezane, druga v drugi in ena za drugo, da tako sestavljajo edinstveno, neprimerljivo in popolno enoto. Trinitarična enota ni niti neka drugotna

»skupnost« božjih oseb, niti niso božje osebe »načini bivanja« ali »ponovitve« enega Boga. Notranjetrinitarični odnosi in trinitarična perihoreza se dopolnjujejo. »Šele perihoretični pojem enote je trinitarični pojem troedinosti.«⁵ Že stari cerkveni nauk je to globoko povezanost in prebivanje oseb ene v drugi izrazil kot »intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia.«⁶ Tako smemo govoriti o popolni in neomejeni empatiji, prebivanju ene osebe v drugi. Na podlagi osebnih svojstev (idióma, proprietas), po katerih se osebe med seboj razlikujejo, prebivajo Oče, Sin in Sveti Duh drug v drugem ter se udeležujejo enega samega življenja. »V perihorezi postane prav tisto, kar osebe razlikuje med seboj, tisto, kar jih večno združuje.«⁷

To je mogoče dandanes bolje razumeti, ker je pojmovanje osebe kot naravnane na drugo osebo bolj prisotno.⁸ Odnosnost torej pri pojmu osebe ni nekaj kasneje dodanega, ampak je komplementarna in hkratna. Tomaž Akvinski označuje osebo kot »relatio subsistens«, kar je mnogo bolj sprejemljivo za poimenovanje oseb v sveti Trojici (pa tudi v antropologiji) kakor pa Boetijeva opredelitev osebe kot »rationalis naturae individua substantia.«⁹ Oseba pomeni: bivati v odnosu do drugega. Oseba in odnos se pojavljata hkrati. Oseba je v odnosu do druge osebe, ali pa ne moremo govoriti o njej. Tako je Bog Oče Oče tega Sina. Prav ta očetovski odnos do svojega Sina, konstituira Očeta kot osebo. Oče je oseba po edinstvenem odnosu do edinorojenega Sina. Prav tako smemo reči o drugih dveh osebah v sveti Trojici: Sin je oseba, kolikor je v odnosu do Očeta; Sveti Duh je oseba, kolikor je naravnana na Očeta in Sina. Ta naravnost pa ni kakršnakoli, ampak je odnos brezmejno ljubezni, tako da moremo imenovati trinitarično perihorezo kroženje ljubezni. To ljubeče podarjanje božjih oseb druge drugi je celotno in brez pridržka. Tako da Očeta spoznamo v njegovi ljubeči naravnosti na Sina. Prav v tem podarjanju in prebivanju v Sinu prejema njegovo očetovstvo brezmejno uresničenje. V večnem rojevanju Sina Oče podarja v neizmerni ljubezni svoje celotno božanstvo, tj. samega sebe (ker je njegova »substantia« nedeljiva) Sinu. Doslednost in celotnost te samopodaritve ga nagiba, da v nezadržni ljubezni ničesar ne ohranja zase. Tako govori Balthasar v svojem naravnost mističnem jeziku, da se Oče podaja v nekakšno »(božansko) božjo-izpraznitev (ljubezni)« — (göttliche) Gottlosigkeit (der Liebe).¹⁰ Radikalnost te izročitve je še bolj očitna, ko zremo, da je Oče izročil svojemu Sinu celó rodovitnost svoje Biti, namreč sposobnost podarjanja Svetega Duha. Bog Oče je torej od vekomaj Oče, ker od vekomaj podarja vse, kar je njegovega — samega sebe.¹¹ To resnico izraža tudi 4. lateranski koncil, ko pravi: »Oče je namreč s tem, da je od vekomaj rodil Sina, temu dal svoje bistvo (substantiam)... Ni mogoče reči, da mu je dal del svojega bistva in del pridržal sebi; saj je Očetovo bistvo nedeljivo, ker je popolnoma enovito. Vendar pa tudi ne moremo reči, da je Oče z roditvijo svoje bistvo prenesel na Sina, kakor če bi ga dal Sinu tako, da ga ne bi obdržal zase; saj bi v tem primeru sam prenehal biti bistvo« (DS 805). Tako smemo povzeti: Oče, ki rodi Sina in mu tako popolnoma podarja samega sebe, ne izgubi nič od svojega (niti samega sebe), ampak je prav kot tisti, ki se podarja, v polni meri on sam! Samo v luči take daritvene naravnosti moremo umevati tudi izraze božje ljubezni v odrešenjski zgodovini: »Samo v izročitvi svojega, ki resno jemlje razliko (drugi mora biti, vendar *on*, ne *jaz*!) v tem izničenju, ki omogoči, da se drugi uveljavi kot drugi, se izvršuje popolna ljubezen, v kateri je vsebovana enota bistva.«¹² Tej *kenotični naravi* božjega življenja pa ne smemo prenačljeno pripisovati razsežnosti trpljenja. Smisel križa, ki je vsekakor trinitarični dogodek, je razodetje ljubezni;

ljubezni, ki je »najprej« v osrčju sv. Trojice ter se »kasneje« izlije navzven tako, da ustvari svet ter ga odreši tako, da ga preustvari. Bogu je v veliko veselje, da se lahko razdaja, podarja; tako da smemo trditi: Sreča Boga je biti za druge.

Sin, ki je istega bistva z Očetom, saj to bistvo prejema od Očeta, ne more drugače, kot da tudi on podarja samega sebe Očetu v nenehnem zahvaljevanju (euharistia) z enako silovitostjo, kakor dela to Oče, ko se podarja. Sin je podarjenost, in ta se združi z Očetovo, kar izrazi Sin s temi globokimi besedami: »Vse moje je tvoje, in kar je tvoje, je moje« (Jn 17,10). In: »Jaz sem v Očetu in Oče v meni« (Jn 14, 10). Prav v svoji ljubeči podaritvi sta Oče in Sin »eno« (Jn 10,30). Tu ni torej nobene zamejene *privatnosti*, in prav zato Sin popolnoma sovpada z Očetom, je »eno« z njim. Beseda »sin« hoče izraziti prav to totalnost medsebojnega prešinjania in enote. Zato je Jezusova bit, kakor nam jo predstavi evangelist Janez, popolnoma odprta, je bit »od« drugega in »nasproti« (»k«) drugim, je čisti odnos, a kot čisti odnos tudi čista enota. To dejstvo je zelo pomembno za krščansko življenje, saj je to potemtakem »biti kakor Sin, postati sin, torej ne ostajati oprt nase in v sebi, marveč živeti poolnoma odprto v odvisnosti in predanosti, v tistem 'od' in 'k'.¹³ Tesna zedinjenost Boga Očeta z Jezusom in njegovim poslanstvom onemogoča vsak monarhični patriarhizem; Jezusov odnos do Boga, ki ga imenuje Oče (Aba), pa jemlje vsako podlago humanističnemu ateizmu.

Ta medsebojna podaritev ne more ostati brez sadu. V trinitaričnem jeziku rečeno: »Dovršitev ljubezni zahteva trojstvo oseb, kajti brez tega trojstva ne moremo govoriti o brezmejni polnosti. Nad vse ljubeči in nad vse ljubljeni se zedinita v skupni želji po nekom, ki bo z njima ljubil in od njiju ljubljen (condilectus).«¹⁴ Ker je Bog od vekomaj ljubezen sama, je tudi od vekomaj troedin. Ljubezni ne more biti brez tretjega; ljubezen Očeta in Sina se združi v skupno dahnjenje nekoga, ki je sobistven, sovečen, saj je pečat njune večne in brezmejne medsebojne ljubezni in sodelžen le-te. Značilnost Svetega Duha je v tem, da je ljubezen, in sicer tako, da nič ne ohranja zase, ampak je (po besedah Jn 16,13-15) čista podarjenost ljubezni med Očetom in Sinom. Janez Pavel II. izrazi to resničnost takole: »Lahko rečemo, da je v Svetem Duhu notranje življenje troedinega Boga popolnoma dar, medsebojno izmenjavanje ljubezni med božjimi osebami, in da po Svetem Duhu Bog 'eksistira' na način daru« (Dviv 10). Balthasar pa tvega trditev: »Sveti Duh je tako rekoč tisti, ki nima nobenega dna v samem sebi (Grundlosigkeit), on je zadnji obraz, prosopon Boga, ki je sam v sebi čisti, zastonski dar.«¹⁵

Ko govorimo o sveti Trojici, ne moremo izhajati iz nekih filozofskih predpostavk, ampak iz konkretnih odrešenjskih dogodkov. Ko govorimo o sveti Trojici moramo *pripovedovati* o Očetu, Sinu in Svetem Duhu, o tisti neizmerni ljubezni, ki je skupno bistvo vseh treh oseb, tako da moremo govoriti o enem Bogu, o Bogu, ki je ljubezen. To *zgodovino* treh božjih oseb pa moremo pripovedovati samo toliko, kolikor so jo te tri božje osebe *zapisale* v našo stvarnost. Zato tudi vsi trinitarični obrazci sporočajo samo to, kar je razodeto in si nikakor ne domišljajo, da bi posegli onkraj te meje. Če hočemo »razložiti« versko resnico o sveti Trojici, moramo spregovoriti o zgodovini Jezusa Kristusa!

b) Sv. Trojica kot prostor človekove samouresničitve

Kot je od sveta neodvisna in svet presega božja ljubezen, taka je tudi božja moč, ki pa ne predstavlja nobene nevarnosti ustvarjenemu bitju, še najmanj človekovi svobodi in osebnostnemu dostojanstvu. Zato se tudi ni potrebno

človeku upirati Bogu in ga zanikati, da bi uresničil svoje osebno dostojanstvo in poslanstvo, kakor so to zatrjevali Nietzsche, Sartre in še nekateri drugi. Za troedinega Boga ni človek v nobenem primeru sredstvo, da bi se v njem samouresničil in dosegel lastno veličino. Bog ne uporablja nikakršne »premetene ukane«, da bi človeka prelisičil in ga izbral za človeku tuje namene. Nasprotno: človek doseže svojo uresničitve, ki presega vse naravne zahteve, šele tako, da vstopi v trinitarično božje občestvo kot božji otrok. Samo Bog mu more vse to zagotoviti. Torej Bog ni človeku napoti, ko hiti k svojemu življenjskemu cilju, ampak mu to pot sploh omogoča. Bog, ki bi ogrožal človekovo uresničitev ali jo celo preprečeval, ni pravi Bog krščanskega razodetja. Vera v troedinega Boga potemtakem spreminja celotno duhovno ozračje, v katerem človek živi.¹⁶ Tako troedini Bog »ni odgovor na to ali ono posamezno vprašanje, marveč odgovor na temeljni človekov položaj. Zato ta odgovor tudi ne zatire človeškega spoznavanja in ustvarjanja; Bog ni nevoščljiv človeku za njegovo srečo in veličino. Prav nasprotno! Vera v Boga razodetja šele daje človeškemu iskanju in načrtovanju polni in poslednji smisel. Ko nas ta vera osvobaja bivanjskega strahu, nas napravlja proste za zavzemanje za druge.«¹⁷

Bistvo krščanske eksistence je v tem, da bivanje sprejema in živi kot odnosnost ter tako stopa v tisto enoto, ki je nosilni temelj celotne stvarnosti. Zato pravi Ratzinger, da more »pravilno umevani nauk o Trojici postati konstrukcijska točka teologije in krščanskega mišljenja sploh, torej točka, od koder izhajajo vse nadaljnje črte (smernice).«¹⁸

Ko govorimo o človeku, naše izhodišče ni neka »natura pura«, čista narava, ampak njegova poklicanost k občestvu s troedinim Bogom. Tako je vsaka antropologija, ki zanemara teološke razsežnosti, nujno tudi okrnjena. Tisto, kar s teološkega vidika določa človeka kot takega (ne poznamo nobenega zgolj idealnega in nobenega zgolj naravnega človeka), je božje povabilo k občestvu z Njim; povabilo k sodelovanosti pri tistem odnosu, ki znotraj trinitarične ljubezni zedinja Jezusa z Očetom (»Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni«, Jn 14,11), in Svetega Duha z Očetom in Sinom (prim. Jn 15,26). Poklicanost k tej deležnosti je edina resnično izvirna definicija človeka, saj izhaja iz božjega načrta o človeku. To tudi hočejo izraziti vzhodni cerkveni očetje, ko govorijo o človekovem pobožanstvenju, ki ga uresničuje v nas Sveti Duh. Ta zastonski dar pa ni nekaj tretjega ali od zunaj dodanega. Pobožanstvenje človeka za cerkvene očete ni nasprotje počlovečenja, temveč nasprotno: pomeni omogočiti temu človeku, da doseže svojo najvišjo uresničitve. Kdor ne doseže tega pobožanstvenja, ostane bistveno prikrajšan in okrnjen tudi kot človek. Tisti, ki po notranje usposablja človeka, da more biti priča živega, se pravi troedinega Boga, je Sveti Duh. »V tem Duhu, ki je večni dar, se troedini Bog odpre človeku. Skriti dih božjega Duha doseže, da se tudi človeški duh odpre pred Bogom, ki se mu odpira, da ga odreši in posveti.«¹⁹ Notranjetrinitarična dinamika odnosov je vzor za vse spoznavne in ljubeče odnose med nami ljudmi. Tako bomo tudi lažje sprejeli in razumeli trditve sedanjih znanstvenikov, ki govorijo o veselju kot »komplicirani prepredenosti medsebojno odvisnih in naravnanih stvarnosti.«²⁰

Ni zaman Avguštin videl podobo svete Trojice v človeku samem²¹ in Richard da Sancto Victore v medčloveških odnosih. Kajti ta človekova »sorodnost« s Stvarnikom določa celotno človekovo življenje in vse njegove odnose. Perihoretični odnosi so značilni tudi za človeka; in samo v spoštovanju in upoštevanju le-teh človek v vsej polnosti uresničuje samega sebe.

Tako že človekova »sestavljjenost«, katero čuti sam v sebi, ni razlog za razklanost, ampak za čudovito dopolnjevanje, ki sestavlja bogastvo človekovega življenja. Ko se je človek odločil, da si ustvari novo podobo, v kateri bo poteptal božjo podobo v sebi, je »sprl« razsežnosti svojega bitja eno zoper drugo; in tako notranje sprt je vnašal razklanost tudi v svoje odnose do ljudi in stvarstva. Perihoretični (ta izraz je bil namreč najprej uporabljen na kristološkem področju za prešinjane božje in človeške narave v Kristusu) in hipostatični moment v sobivanju božje in človeške narave v Kristusu sta (seveda analogno) merilo tudi za razumevanje samega človeka. Tu nobena različnost ni ukinjena, ampak v polnosti uresničena; božje ne odpravlja človeškega in ga ne vsrka vase, ampak ga kot drugačno privzame in ohranja. Kristjan se zaveda, da ne more doseči svoje polne uresničitve tako, da se pretirano posveča eni razsežnosti svojega bitja na račun druge. Ni krščanska pot popolnosti tista, ki se giblje predvsem v nekih duhovnih obzorjih in pri tem pozablja ali celo zavrača telesne razsežnosti. Prav tako zatiskanje oči pred človekovimi duhovnimi potrebami znižuje človeku pravo vrednost. Zato še kako drži benediktinsko pravilo »Ora et labora« (»Moli in delaj«), čeprav je danes večkrat nerazumljeno. Krščanska antropologija pozna »utelešenega duha« in »poduhovljeno telo«; vsako postavljanje enega proti drugemu ji je (ali vsaj bi ji moralo biti, če hoče ostati krščanska) tuje! Šele človek, ki bo sam v sebi spravljen in uglasen, bo mogel prinašati spravo in harmonijo tudi v svoje življenjsko okolje.

c) Medčloveški perihoretični odnosi

Če torej velja, da je Bog, ki je najgloblji temelj in najvišji cilj vsega, neskončna ljubezen, potem ne more biti nekakšna neosebna stvarnost (nekakšen neutrum), nekakšno abstraktno počelo, pa tudi ne nekakšna »vsesplošnost«, v kateri bi se človek in stvarstvo izgubila kakor kapljica v oceanu. Kakor se dva, ki se ljubita, ne stopita v nekakšen neutrum, kjer so vse osebne poteze odstranjene, ampak prav v moči medsebojne ljubezni uresničita vsak sebe in ohranita lastno svobodo, tako ostane Bog v svoji ljubezni do stvari še vedno on sam in mi ostanemo njegovo delo. V tej luči spoznamo, da je ljubezen, ki je najpopolnejši način sobivanja, tudi najvišje uresničenje posameznika.

Sveta Trojica ni samo temeljna verska resnica in stvarnost krščanske vere, ampak odkrivamo v njej središčno *odrešenjsko* resnico. Odrešenje je prav tisto božje delovanje, ki ponovno pritegne človeštvo in stvarstvo sploh v perihoretično razmerje v sveti Trojici. Prav to resnico izraža Jezusova velikodušna molitev: »Da bodo vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In dal sem jim slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih in ti v meni, da bodo popolnoma eno« (Jn 17,21-22a). Perihoretična enota ni vase zaprta stvarnost samozadostnih božjih oseb, ampak je po svojem bistvu navzven odprta enota Treh. Torej ne ekskluzivna, ampak inkluzivna enota. Perihoretična enota je vključujoča enota, odrešenje je torej privzeta stvarstva v božje občestvo (communio, koinonía). Božji Sin, v katerem se to perihoretično dinamično življenje božjih oseb odpre navzven, in po katerem ne le da moremo spoznati Boga, ampak imamo tudi dostop do njega, nas vzame s seboj, ko se vrača k Očetu, kot svoje brate in sestre. Sin je namreč v Očetu in prav tako v svojih učencih. Še več: v Sinu se srečajo Oče in tisti, ki so Sinovi prijatelji, kajti Sin, ki prihaja k svojim učencem in pri njih prebiva, ne prihaja sam, ampak

skupaj z Očetom, s katerim sta eno: »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14,23; prim. Jn 17, 23.26). Ta božja edinost je vzor vsake medčloveške edinosti: »Da bodo eno, kakor sva midva eno« (Jn 17, 22b).²² Občestvo, ki se uresničuje med Jezusovimi prijatelji, mora odsevati perihoretično občestvo, ki obstaja med Očetom in Sinom. Tako ne poznamo Sina brez njegovih bratov in sester in v njem nas Oče sprejema za svoje otroke.

Na poseben način pa prebiva Bog v nas po Svetem Duhu, saj ga nekateri imenujejo »Bog na delu« ter »Bog v nas.« Temu primerno pa je človek, ki se mu odpre, »prebivališče Svetega Duha« (Rim 8,9; 1 Kor 6,19). Sveti Duh nas namreč uvaja v božje življenje, saj je to prav isti Duh, ki »preiskuje vse, celo božje globine« (prim. 1 Kor 2,10-11). V tem Duhu, ki je večni Dar, se troedini Bog odpre človeku in tako se življenjski prostor človeka razširi, saj je dvignjen na nadnaravno raven božjega življenja. Tako je Sveti Duh tudi »studeneč in dinamična moč za prenovitev Cerkve« (Dviv 2).

Sveta Trojica je odprta v moči prekipevajoče ljubezni, ki želi pritegniti v svoje kroženje tudi vse tiste, ki so se tej ljubezni odtegnili, pa jo globoko v sebi iščejo in potrebujejo, saj so bili iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeni in se zunaj nje ne morejo uresničiti. Zato smemo trditi z Moltmannom: »Perihoretična edinost troedinega Boga je vabeča in zedinjajoča edinost in kot taka je odprta za človeštvo in svet.«²³ Adrienne von Speyr lepo pravi: »Prostor medsebojnih odnosov med božjimi osebami je tako širok, da je v njem prostora za ves svet.« Bolj kot o »stvarjenju iz nič« (creatio ex nihilo) moramo govoriti o »stvarjenju iz polnosti« (creatio ex plenitudine). Samo v tej luči nam pravilno zasije resnica, da vse stvarstvo biva v Bogu, ne da bi s tem postalo Bog; pa tudi, da Bog prebiva v stvarstvu, ne da bi se izgubil v svetu. Bog to stvarstvo ohranja v njegovi drugačnosti, kar je pogoj, da najde v njem sogovornika, ki ga nagovarja in vabi v svoje trinitarično območje. Tu se stvarstvo ne izgubi v Bogu, ampak prav kot stvarstvo najde svojo polno uresničitve in uveljavitev. Tudi takrat, ko bo »vse v Bogu« in ko bo »Bog vse v vsem«, bo to »vse« prebivalo v njem kot drugačno od Boga in takó kot večni sogovornik troedinega Boga. Usodo stvarstva moremo pravilno spoznati samo, če vemo, da izhaja iz Boga, ki iz ljubezni ohranja drugačnost v svojem trinitarnem življenju, enota drugačnih, ter to spoštuje tudi v odnosu do vsega, kar izhaja iz njegovih rok, posebej še v odnosu do človeka, ki ga je ustvaril po svoji podobi in sličnosti (prim. 1 Mz 1,26). Bog ustvarja različnost, ki teži k enosti, k edinosti v različnosti, medtem ko človek ustvarja takšno enost, takšno uniformiranost, ki se nujno sprevrže v nasprotje.

Na poseben način pa se človekova podoba svete Trojice (imago Trinitatis) uresničuje v človekovih medčloveških odnosih in v občestvu, v comunio, ki je ljubezenska skupnost človeških oseb (communio personarum). Ta koeksistenca, koinonia, sobivanje pa predpostavlja proeksistenco, bivanje za druge, kar bi lahko izrazili do neke mere tudi z izrazom solidarnost. Solidarnost nam pomeni, da v drugem — osebi, ljudstvu ali narodu — ne vidimo le orodja, katerega smemo izkoriščati po lastni presoji, temveč, da vidimo v njem sebi podobnega, pomočnika (prim. 1 Mz 2,18.20), ki naj enako kakor mi dobi svoj delež pri življenjski gostiji, h kateri je vse ljudi enako povabil Bog. Solidarnost namreč sestavlja tiste odnose, ki še najbolj ustrezajo trinitarnim odnosom in so daleč od vsakega totalitarizma. V teh odnosih namreč bližnji ni samo človeško bitje s svojimi pravicami in svojo temeljno enakostjo z vsemi, marveč postane živa podoba Boga Očeta, odrešena s Kristusovo krvjo, in predmet stalnega

delovanja Svetega Duha. Krščanski pomen proeksistence je: pripravljenost dati življenje za svoje brate (prim. Jn 1 Jn 3,16).²⁴ Z vso gotovostjo moremo trditi, da je sveta Trojica *kritika* vsake družbe, v kateri sta poteptana človekovo dostojanstvo in bistvena enakost vseh; družbe, v kateri je različnost povod za razdor ter za delitev na višje in nižje, na bogate in revne...²⁵ »Šele po razodetju troosebnega Boga sta individualizem in kolektivizem v enaki meri obsojena kot enostranska in brezdušna.«²⁶

Na poseben način izžarevajo trinitarično občestvo tisti, ki so krščeni v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. To vcepljenje v sveto Trojico je hkrati vcepljenje v občestvo tistih, katerim je sveta Trojica »naravno življenjsko okolje.« Vesoljna Cerkev namreč stopa pred nas kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha.«²⁷ To je novo občestvo, zbrano iz Judov in poganov, Grkov in barbarov, gospodarjev in sužnjev, mož in žena (prim. Rim 10,12; Gal 3,28); občestvo, ki je »kakor eno srce in ena duša« in v katerem je vse skupno (prim. Apd 4,32-35).

Ta občestvenost in solidarnost človekovega bivanja pa se ne ustavi pri njegovem bližnjem - sočloveku, ampak prejme kozmične razsežnosti. Saj človek ni odgovoren samo za svojega bližnjega, ampak tudi za vse stvarstvo, ki mu je bilo zaupano (prim. 1 Mz 1,28-29). Kot dober oskrbnik naj bi človek ljubosumno varoval drugačnost narave, kajti samo tako bo ta narava prijazno in rodovitno življenjsko okolje. Res je zemlja ustvarjena za človeka, toda za človeka, ki je ustvarjen po božji podobi in se kot takšen tudi vede. Človekova trinitaričnost bivanja torej nima samo teološke, antropološke in sociološke razsežnosti, ampak tudi ekološko prvino.

Sklenil bom z besedami pastoralne konstitucije o Cerkvi: »Bog, ki očetovsko skrbi za vse, je hotel, da bi vsi ljudje sestavljali eno samo družino in ravnali drug z drugim kakor bratje. Vsi so namreč ustvarjeni po podobi Boga, ki je naredil 'iz enega ves človeški rod, da prebiva po vsej zemlji' (Apd 17,26); in poklicani so k enemu in istemu cilju, to se pravi k samemu Bogu« (CS 24,1).

Povzetek: Ciril Sorč, Trinitarična razsežnost človeškega življenja

Odgovor na vprašanje: Kdo je človek, je skrit v Bogu in samo Bog more razodeti človeku njegovo pravo bistvo. Na prvi strani Svetega pisma je zapisano: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi« (1 Mz 1,27). Zelo pomembno je vedeti, kdo je ta Bog, po čigar podobi smo ustvarjeni. Kristjani vemo, da je to Bog Jezusa Kristusa, Bog Oče, Sin in Sveti Duh. Človek je torej ustvarjen po podobi svete Trojice, v sebi nosi odtis božjega trinitarnega življenja in je povabljen v to bogato življenje. Odnosi med tremi božjimi osebami, katere imenujemo medsebojno prešinjane ali perihoreza, so neizčrpen zgled za medčloveške odnose. Zato je sveta Trojica edino pravo okolje, v katerem se more človek v polnosti uresničiti. Če gledamo na človeka v tej trinitarni luči, potem človekova sestavljenost (duša, telo) ni razlog za notranjo razklanost, ampak za čudovito dopolnjevanje, ki sestavlja bogastvo človekovega življenja; razlike med ljudmi niso vzrok nerazumevanj in sporov, ampak so vir medsebojne bogatitve in ustvarjajo edinstvo v različnosti. V tej trinitarni luči moramo oblikovati medsebojne odnose v družini, v družbi in predvsem v Cerkvi, ki je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4); ne nazadnje pa tudi naše odnose do stvarstva.

Summary: Ciril Sorč, Trinitarian Dimension of Human Life

The answer to the question of man's identity is hidden in God and only He can reveal to man his real nature. On the first page of the Bible it stands: »God created man in his own image« (Gen 1.27). Hence it is important to know God, in whose image we are created. We Christians know that this is the God of Jesus Christ, God the Father, the Son and the Holy Spirit. Thus man was created in the image of the Trinity, he bears an imprint of divine trinitarian life and is invited to share this rich life. The relations among the three persons of the Trinity, which are called circumcession or perichoresis, represent an inexhaustible example to guide interhuman relations. The Trinity is the only real milieu for man to fulfill himself. If man is looked upon in this trinitarian light, his being composed of body and soul is not a reason for inner conflicts but for making human life complete and rich. The differences among people are not a reason for misunderstandings and conflicts, but a source of mutual enrichment, creating unity in diversity. In this trinitarian light there must be formed the mutual relations in the family, in the society and especially in the Church, which is »a people made one with the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit« (LG 4); our relations to the creation must develop in this light as well.

¹ Sprejem je bil 29. septembra 1990; papežev govor prinaša Osservatore Romano z dne 30. september 1990 na str. 5. Sam kongres se je ukvarjal z antropološkimi vprašanji pri Tomažu Akvinskem.

² Prim. J. Moltmann, *L'unità invitante del Dio uno e trino*, v: *Concilium* (it.) 21 (1985) 84. J. Ratzinger pa v svojem Uvodu v krščanstvo izrazi isto resničnost takole: »Bistvo trinitarične osebe je v tem, da je čista relacija, s tem pa tudi absolutna enota. S tega izhodišča vendarle moremo bolje uvideti, da to ni protislovje. Razločneje kakor doslej moremo zdaj razumeti, da najvišje enote nima 'atom', najmanjši nedeljivi delček, ampak da do čistega edinstva ('biti eno') lahko pride šele v duhu in da to vključuje odnose ljubezni. Izpovedovanje, da je Bog samo eden, velja v krščanstvu nič manj radikalno kakor v katerikoli drugi monoteistični religiji. Še več, to šele v krščanstvu doseže svoj vrhunec« (*Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 1975, 133).

³ Prim. G. Prestige, *Dio nel pensiero dei padri*, EDB, Bologna, 289—306.

⁴ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 191.

⁵ J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, v: W. Breining (Hrsg.), *Trinität*, 109. Proti takemu pojmovanju, kjer je enost bistva šele rezultat perihoreze, prešinjania in se težko izogne triteizmu, pravi L. Weing-Hanhoff: »Istost bistva božjih oseb je temelj njihove perihoreze in ne obratno: češ da je enost Boga rezultat perihoreze božjih oseb« (*Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, v: *Trinität*, 159—160).

⁶ Nav. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 191.

⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 191.

⁸ W. Kasper pravi, da zadnja in najvišja resničnost ni substanca, temveč odnos, ali še bolj določno: *ljubezen* je stvarnost, ki vse opredeljuje, je smisel bivanja. Tako svetopisemsko pojmovanje Boga izraža dejstvo, da Bog sprejema in ljubi človeka na popoln način, kot osebo. Prim. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 153.

⁹ Richard da Sancto Victore opredeli božje osebe kot »existentiae incommunicabiles«, kjer vidi trojstvo oseb kot razlikovanje »secundum originem sed non qualitatem« (*De Trinitate* IV 15).

¹⁰ Prim. H. U. V. Balthasar, *Theodramatik* III., 301.

¹¹ Prim. H. U. V. Balthasar, *Theologik* III., 145. »V Očetovi popolni podaritvi samega sebe Sinu, Sina Očetu, obeh Svetemu Duhu, ni vgrajen noben 'obrambni mehanizem'; tu je navzoča, človeško rečeno, popolna izguba vsega 'imetja in posestva', vključno božanstvo. Govoriti torej smemo o stvarnosti, ki bi lahko pomenila s strani darovalca

absolutno 'tveganje', če ne bi prejemal so-večno hvaležnost za dar, hvaležnost, ki je pripravljena za darovalca storiti prav vse» (*Theodramatik* IV., 221).

¹² H.U.v. Balthasar, *Theodramatik* IV., 74; prim. Th.R. Krenski, *Passio caritatis*, Johannes, Einsiedeln 1990, 140-141.

¹³ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 1975, 132.

¹⁴ Richard da Sancto Victore, *De trin.* XI.

¹⁵ *Theologik* III., 209.

¹⁶ Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes, Einsiedeln 1976, 127.

¹⁷ W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 42.

¹⁸ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 1975, 133.

¹⁹ Dvív 58,3. Prim. A. Strle, *V tretje tisočletje z Marijo*, Maribor 1988, 28-29.

²⁰ B. Griffiths, *Das Christentum im Licht des Ostens*, v: *Christ in der Gegenwart* 43 (1991) 2, str. 14.

²¹ Avguštin je takole zapisal v *De Trin.* 12,6,6: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po naši podobi in sličnosti?.. Človek je nastal po podobi svete Trojice.«

²² Drugi vatikanski cerkveni zbor se v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu sklicujejo na omenjene Jezusove besede, ko skuša opredeliti človekovo poklicanost v božjem načrtu: »Ko Gospod Jezus prosi Očeta, 'naj bodo vsi eno..., kakor sva midva eno' (Jn 17,21—22) in nam odpira za človeški razum nedosegljiva obzorja, namiguje na neko podobnost med zedinjenjem božjih oseb in med zedinjenjem božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24,3). Prim. J. L. Ruiz de la Pena, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988, 175—187.

²³ J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, v: *Trinität*, 110.

²⁴ Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje* (CD 37), 39 in 40.

²⁵ Prim. L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella Ed., Assisi 1987, 188—194.

²⁶ A. Brunner, *Dreifaltigkeit*, 132.

²⁷ C 4; prim. sv. Ciprijan, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553.

Pravni predpisi o cerkvenih arhivih v ZCP

I. Uvod

Arhivistika je znanost, ki se ukvarja z arhivskim gradivom oziroma z naravo, zgodovino, upravljanjem, ohranjanjem in študijem arhivov. Je precej razvejana dejavnost zaradi različnih področij, ki jih obsega, pa tudi zaradi pomožnih znanosti, ki so ji v pomoč. Precej prostora odmerja arhivom v ožjem pomenu besede. Etimološko beseda »arhiv« izvirata iz grške besede »arheion«, ki pomeni sedež oblasti, sodno palačo, kjer so shranjeni javni dokumenti (arheia). Izidor Seviljski (560—636) uporablja besedo »arca«, to pa pomeni skrinjo, omaro, zaboj, kjer so shranjeni dokumenti in dragocene stvari. Od tod potem tudi pojem »arcanum«, ki pomeni, da ti dokumenti niso dostopni vsakomur, ker so skriti, tajni in zavarovani¹.

Od srednjega veka dalje označuje beseda »arhiv« zbirko dokumentov in kraj, kjer so ti dokumenti shranjeni. V preteklosti so arhive različno poimenovali, npr. »scrinium«, »tabularium«, »sacrarium«, »graphium«, »chartarium«, »armarium«. Pri UNESCO je poseben mednarodni svet za arhive (Conseil International des Archives — C.I.A.); ta pripravlja različne mednarodne kongrese, srečanja in publikacije s področja arhivov in tudi finančno podpira delo v arhivih.

Za Cerkev in družbo so izrednega pomena t. i. »cerkveni arhivi«, ki pretežno hranijo cerkvene in verske zadeve in so last cerkvenih ustanov: župnij, samostanov, škofij, najrazličnejših cerkvenih združenj, semenišč, teoloških fakultet, itd. Cerkev je svojim arhivom vedno posvečala veliko pozornosti. V Rimu je posebna ustanova za izobraževanje in praktično pripravo tistih, ki se želijo ukvarjati z delom v cerkvenih arhivih². Leta 1956 je bila v Vatikanu ustanovljena posebna družba za cerkvene arhive, ki izdaja znanstveno revijo *Archiva Ecclesiae* in pripravlja kongrese oziroma razna srečanja strokovnjakov s področja cerkvene arhivistike in arhivov. Mnoge ustanove se pri urejevanju in vodstvu arhivov srečujejo tudi s številnimi težavami, ki so ekonomske in personalne narave: pomanjkanje denarnih sredstev, prostorska stiska, neprimerne zgradbe, pomanjkanje specializiranega osebja za delo v arhivih, itd. Že pred leti je predsednik Mednarodnega sveta za arhive prosil javne oblasti, naj se bolj odgovorno posvečajo tudi problemom arhivov in jim namenjajo več pozornosti in sredstev. Odgovorni ne bi smeli pozabiti, da so arhivarji ljudje, ki neštetokrat morajo delati z velikimi težavami in v revščini³. Tudi na cerkvenem področju raste zadnja desetletja zanimanje za arhive, skrb za njihovo urejenost in vsestransko varnost,

pa tudi za »pokopane zaklade«, ki jih navadno skrivajo v sebi arhivi cerkvenih ustanov. Pastoralno študijski dan na Teološki fakulteti v Ljubljani, Mariboru in na Mirenskem gradu jeseni 1987 je bil namenjen arhivom: Arhivi — zakladnica naše verske in kulturne dediščine. Trije predavatelji so govorili o pomenu, vlogi in mestu cerkvenih, zlasti župnijskih arhivov (R. Lešnik), o cerkvenih in civilno pravnih določbah o arhivih (V. Pangerl) in o praktičnem delu z arhivskim gradivom (A. Ožinger). Poudarjeno je bilo, da je »skrb za arhive Cerkev vedno zelo cenila,... saj cerkveni arhivi veljajo za najbogatejše arhive, kar ne velja le za preteklost, ampak tudi za neposredno sedanost... Civilni zakoni vse to delo z arhivskim gradivom in v arhivih... razglašajo za kulturno delo«⁴. Sporočila Slovenskih škofij poudarjajo, da so »pastoralne konference pokazale veliko zavzetost za arhive... V župnijski pisarni sproti nastaja arhivsko gradivo: matične knjige, oznanila in oklicna knjiga, knjiga birmancev in prvoobhajancev, knjiga faranov in najrazličnejša dokumentacija... Naša skrb za arhive se začne največkrat že pri nastajanju uradnih zapisov in podobnih reči. Arhivsko gradivo za škofijske okrožnice, župnijski listi, izpolnjeni obrazci verske in katehetsko-pastoralne statistike, kartoteke, katastrske skice, posestni listi«⁵. Arhivi predstavljajo za Cerkev izredno pomemben, dragocen in nenadomestljiv vidik cerkvenega in kulturnega premoženja, do katerega je Cerkev imela vedno spoštovanje in skrb⁶ in ga je tudi zakonsko zaščitila pred nedopustno odtujitvijo⁷.

Verjetno ni treba posebej poudarjati, da je zgodovina arhivov precej razgibana in da njene začetke najdemo lahko že pri Izraelcih v Stari zavezi⁸; v pravem pomenu besede pa se arhivi pojavijo z nastajanjem državne ureditve v grškem in rimskem svetu. V srednjem veku nastajajo bogati arhivi predvsem v samostanih, ki so bili nosilci tudi kulturnih dejavnosti. V 15. stoletju je papež Sikst IV. (1471—1484) moderno uredil znameniti vatikanski arhiv⁹, papež Pij V. pa je s posebnim pismom določil, da je treba pod strogo kaznijo zbrati in skrbno urediti vse dokumente, ki zadevajo Cerkev in so v zasebni lasti najrazličnejših ljudi¹⁰.

Danes tako v družbi kot v Cerkvi obstaja vrsta predpisov oziroma zakonov, ki urejujejo dejavnost arhivov. Pričujoča razprava je namenjena cerkveno pravnim zakonodaji o arhivih, ki v Cerkvi predstavljajo posebni vidik cerkvenega premoženja.

II. Pravna zakonodaja o cerkvenih arhivih v preteklosti

Sedanja zakonodaja o cerkvenih arhivih ima temelje v najrazličnejših cerkvenih dokumentih v preteklosti, ki so posegli na področje arhivov in urejali arhivske dejavnosti. Odločilnega pomena so tridentinski cerkveni zbor in dokument papeža Benedikta XIII. in seveda zakonik cerkvenega prava iz leta 1917.

1. Tridentinski cerkveni zbor (1545—1563)

Tridentinski cerkveni zbor je posegel tako rekoč na vsa področja cerkvenega nauka in discipline, zato je izrednega pomena tudi za cerkvene arhive, čeprav neposredno o njih ne govori¹¹. S tem da je predpisal obvezne matične poročne in krstne knjige, v katere morajo župniki skrbno zapisati osebne podatke, in morajo knjige »diligenter apud se custodiat«, je uzakonil zelo pomembno dejavnost Cerkve glede arhivov¹². Ker je koncil na vsak način hotel urediti vpraša-

nje zakonskih zvez, je v znamenitem dekretu »Tametsi« med drugim tudi določil, da mora »parochus habeat librum, in quo coniugum et testium nomina, dieque et locum contracti matrimonii describat«¹³. Podobno določa tudi za krstne knjige¹⁴. V času izpraznjenega škofijskega sedeža mora kapitelj »skrbno hraniti vse spise in dokumente, ki zadevajo škofijo«¹⁵. Mnoge škofijske sinode in pokrajinski cerkveni zbori so določila tridentinskega koncila upoštevali in podrobno določili območne predpise o cerkvenih dokumentih, o njihovem ohranjanju in o arhivih¹⁶.

2. Apostolska konstitucija »Maxima vigilantia« papeža Benedikta XIII.

V obdobju od tridentinskega zbora do papeža Benedikta XIII. so papeži na različne načine pokazali skrb za cerkvene arhive in njihovo urejenost in s tem pripomogli, da so se ohranili arhivski dokumenti tako s področja cerkvenega kot tudi s civilnega, družbenega življenja¹⁷.

Apostolska konstitucija papeža Benedikta XIII. (1724—1730) »Maxima vigilantia« je v celoti namenjena področju cerkvenih arhivov v Italiji, vendar je zaradi svoje splošnosti pomembna tudi za cerkvene arhive drugod po svetu. Že kot škof je skrbno urejeval škofijske arhive, na rimski sinodi 1725 pa je med drugim zahteval, da se skrbno zbira in urejuje arhivska dokumentacija škofij, kapituljev, cerkva, župnij, itd. Nič čudnega ni, da so ga imenovali »papež arhivar«¹⁸.

Apostolska konstitucija »Maxima vigilantia« je bila objavljena 14. junija 1727¹⁹. Papež najprej nakaže motive te konstitucije in sicer prednosti, ki jih prinašajo urejeni cerkveni arhivi in pa velika škoda, če se za arhive ne skrbi: »Quum vero ad aures nostras rumor pervenerit, in multis episcopatibus et ecclesiis rem tam providam utilemque non sine privato et publico damno negligi«. Papež zahteva, da se v vseh škofijah, semeniščih, kolegijih in redovnih ustanovah ustanovijo arhivi in sicer intra »sex menses« po objavi te konstitucije. Vsak arhiv mora imeti skrbno izdelani inventar oziroma katalog, na katerem je na kratko opisana vsebina posameznih dokumentov. Katalog mora biti narejen v dvojniku, enega hrani škofija, drugega ustanova: »catalogi... due exemplaria inter se prorsus similia conficiantur, quorum unum in archivo ipso episcopali servetur, alterum apud praelatum dioecesis,... abbatem vel superiorem monasterii aut conventus...«. Ključa od arhiva morata biti dva, in sicer različna, tako da se s posameznim ključem arhiva ne more odpreti. Dokument določa, da je treba vse dokumente preteklega leta v mesecu januarju naslednjega leta oddati v arhiv. Škofje in ordinarij naj ob kanonični vizitaciji redno pregledajo tudi arhiv. Določene so tudi norme za arhivarja in kaj je treba upoštevati »de scripturis ex archivo extrahendis«. Nekatere določbe ap. konstitucije so kasneje prešle v ZCP 1917.

3. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917

Do objave ZCP 1917 ne poznamo pravnih predpisov, ki bi bili obvezni za vso Cerkev. Vprašanje arhivov je urejevala zakonodaja posameznih škofij oziroma cerkvenih pokrajin. Vendar so predpisi o arhivih v ZCP 1917 precej nepopolni in preveč splošni. Zakonodaja je razlikovala dve vrsti arhivov: javni oziroma splošni arhivi, ki so bili dostopni ljudem, če je bilo potrebno, in tajni arhivi (kan. 379). V vsaki kuriji »naj škof nastavi duhovnika za kanclerja, čigar glavno opravilo bodi v arhivu varovati spise kurije in po časovnem redu razporejati ter sestaviti o njih

seznam... More se mu dati, če je potrebno, pomočnik« (kan. 372). Kan. 375 govori o tem, »naj škofje ustanove na varnem in pripravnem kraju škofijski arhiv ali shrambo za listine, kjer naj se hranijo dobro urejene in skrbno zaklenjene listine in spisi, ki se tičejo duhovnih in svetnih zadev v škofiji«. Skrbno in vestno naj se sestavi »inventar ali seznam listin, ki so v arhivu, obenem s kratko in pregledno vsebino posameznih spisov«. Inventar je treba vsako leto »primo bimestri« dopolniti z novimi listinami in spisi in skrbno pregledati, da se izposojene listine vrnejo v arhiv (kan. 376). Arhiv mora biti zaklenjen in brez dovoljenja ne sme nihče stopiti vanj (kan. 377). Brez dovoljenja pristojnih ne sme nihče odnašati listin iz arhiva; sposojene listine pa je treba »vrniti na svoje mesto v treh dneh« (kan. 378).

V vsaki škofijski kuriji naj bo tudi **tajni arhiv** ali »vsaj v splošnem arhivu dobro zapahnjena in zaklenjena omara ali predal, ki se ne more odnesti«. V tajnem arhivu naj se »kar najvarneje čuvajo listine, ki jih je treba imeti v tajnosti«. Tajni arhiv mora imeti inventar, odpira naj se z dvema različnima ključema, od katerih enega hrani škof, drugega pa generalni vikar oziroma kancler kurije« (kan. 379)²⁰. Zakonik precej natančno določa, kaj je treba storiti s ključem v primeru, če se škofijska stolica izprazni in kdo sme tedaj, ko je sedež izpraznjen, odpreti tajni arhiv (kan. 380—382). Škofje morajo skrbeti, da se »sestavijo tudi pri arhivih stolnih, kolegiatnih in župnijskih cerkva, bratovščin in svetih krajev inventarji ali sezname v dveh izvodih, katerih eden naj se shrani v tamkajšnjem arhivu, drugi pa v škofijskem« (kan. 383). Listine iz škofijskih arhivov in tudi župnijskih, ki niso tajne, »sme pogledati vsak, ki mu je do tega; prav tako sme zahtevati, da se mu za njegove stroške napravi verodostojen prepis in izroči« (kan. 384). Določbe o arhivih obvezujejo tudi apostolske vikarje in prefekte (kan. 304); kapitularnemu vikarju je »izrečno prepovedano«, da bi sam ali po kom drugem »odnesel ali uničil ali skril ali spremenil kake listine škofijske kurije« (kan. 435); dekan pa ima pravico in dolžnost paziti, »ali se pravilno spisujejo in hranijo župnijske knjige« in mora poskrbeti, da se ne bodo med župnikovo boleznijo ali smrtjo »izgubile ali bi kdo odnesel knjige, listine... in drugo, kar spada k cerkvi« (kan. 447).

Vsak župnik »mora imeti **župnijski arhiv**, kjer se hranijo župnijske knjige krščenih, birmanih, poročenih in umrlih, škofova pisma in drugi spisi, ki jih je potrebno ali koristno hraniti«. Župnik mora tudi paziti, »da to, kar je v arhivu, ne pride nepoklicanim v roke« (kan. 470).

Podelitev redov je treba zapisati v posebno knjigo, ki se hrani v arhivu (kan. 1010), prav tako spregledi od tajnih zadržkov, podeljenih za notranje izvenzakramentalno območje (kan. 1047); »tihi zakon« se mora vpisati v posebno knjigo, ki se hrani v tajnem škofijskem arhivu (kan. 1107). Preden upravitelji cerkvenega premoženja nastopijo službo, je treba napraviti »natančen in podroben... zapisnik o nepremičninah, o dragocenih premičninah in drugih predmetih... in se en izvod tega zapisnika shrani v arhivu uprave, drugi pa v arhivu kurije« (kan. 1522); upravitelji cerkvenega premoženja so »dolžni imeti v redu knjige,... dokazila in listine, ki se iz njih izvajajo cerkvene imovinske pravice,... jih pravilno urejati in hraniti v primernem in priličnem cerkvenem arhivu ali omari...« (kan. 1523). V primeru končanega sodnega postopka je treba vse listine shraniti v arhivu kurije, »nepodpisana pisma,... in tudi podpisana, ki so brez dvoma obrekljiva« se morajo uničiti (kan. 1645). Župnika, ki ne vodi ali ne hrani župnijskih knjig skrbno po predpisih, naj ga lastni ordinarij kaznuje po teži krivde (kan. 2383). Če bi kdo zlorabil cerkveno oblast ali službo in bi sam ali po kom drugem odnesel, uničil, skril ali bistveno spremenil kako listino škofijske kurije, zapade s tem

»apostolski stolici preprosto pridržanemu izobčenju, ordinarij pa ga more kaznovati tudi z odvzemom službe ali nadarbine« (kan. 2405). V zakoniku je pomemben tudi kan. 2406, ki določa kazni za tistega, ki bi si »drznil lažne listine spisovati ali pristne popraviti, uničiti ali skriti,...«, prav tako pa tudi za tistega, ki se »zvijačno brani spisati, poslati ali izročiti omenjene spise, listine ali knjige takemu, ki jih zakonito zahteva«.

Po objavi ZCP 1917 so papeži večkrat posegli na področje cerkvenih arhivov, s tem da so se sklicevali na kanonske predpise in v skladu z razvojem arhivistike dajali nove pobude in smernice. Večina teh dokumentov obravnava razmere cerkvenih arhivov v Italiji, vendar so koristni tudi za cerkvene arhive v drugih deželah²¹.

4. Obdobje priprav na 2. vatikanski cerkveni zbor

V slovesnem govoru, ki ga je imel papež Janez XXIII. ob odprtju drugega vatikanskega cerkvenega zbora 11. oktobra 1962, je med drugim omenil tudi to, da imamo pred seboj pričevanje izrednega cerkvenega učiteljstva prvih dvajset stoletij krščanske zgodovine, ki je shranjeno v knjigah, ki pomenijo pravo zakladnico cerkvenih arhivov v Rimu in po vsem svetu: »Testimonia extraordinarii huius Magisterii Ecclesiae, scilicet universalium Synodorum, ob oculis Nostros versantur, dum varias hominum aetates per haec viginti saecula christiani aevi intuemur. Quae documenta pluribus magnique ponderis voluminibus continentur ac veluti sacer thesaurus sunt aestimanda, qui in tabulariis Urbis Romae ac totius orbis terrarum celebratissimis bibliothecis est reconditus«²². Iz dveh dokumentov je razvidno, da naj bi koncilski očetje razpravljali tudi o pomenu arhivov, knjižnic in drugih kulturnih spomenikov za Cerkev, to pa ni prišlo. V pripravljalni dobi je sveta koncilska kongregacija ustanovila posebno komisijo, ki je pripravila osnutek gradiva za razpravo z naslovom *De conservatione Patrimonii artistici Ecclesiae, De Archivis et Bibliothecis*.²³ Dokument namenja veliko pozornosti cerkvenim arhivom in predlaga rešitve za njihovo urejenost in varnost. Poudarjeno je, da »Ecclesia archiva sua aestimaverit et quo studio eadem adornaverit, quousque suis opibus gavis est«²⁴. Ugotavlja, da so mnogi arhivi neurejeni (»quod maxime dolendum est«) in da nekateri ne cenijo njihovega pomena. Zato »consentaneum est igitur, ut archiva Ecclesiae, quorum vis ac momentum, etiam in civium consortio, neminem fugit, neque ignorentur neque incondita relinquantur, cum testimonium solemne, per tot saeculorum decursum, perhibeant divinae ipsius legationi. Itaque, si perenni vita Ecclesia gaudet, huiusmodi vitae testimonium, per acta scripta exhibium, continuum esse debet, cum chartae omnes, ad normam iuris rogatae, sive recentiores sive antiquiores eamdem fidem faciant«²⁵. Komisija predlaga, da se določijo splošne norme za vse vrste arhivov, poskrbeti je treba tudi za primerno osebje v arhivih, škofje pa naj ob vizitacijah pregledajo tudi urejenost in varnost arhivov. Ustanovi naj se posebna škofijska ali medškofijska komisija za arhive, če pa je potrebno, komisija na ravni škofovske konference, ki bo pristojna za področje arhivov. Škofijski in redovni kleriki pa morajo med teološkim študijem imeti tudi posebna predavanja iz arhivistike²⁶. Cerkevni arhivi »non tantum ut litterarum monumenta, seu fontes historiae enarrandae eruditis viris reclusi, consideranda sunt, sed primo ac praecipue ut instrumenta quibus Ecclesia ipsa et ecclesiastica Officia quodvis genus, ubique locorum constituta, utuntur in suis muneribus obeundis. Vis igitur pastoralis ac momentum patrimoniale archivi ecclesiastici solemni testimonio ad Ecclesiae auctoritate illustrentur«²⁷.

Na podlagi tega dokumenta je kasneje posebna komisija za disciplino klerikov in vernikov pripravila nov osnutek, *De patrimonio historico et artistico ecclesiastico*²⁸. V prvem delu v posebni točki govori osnutek o arhivih. Dokument najprej poudarja pomen cerkvenih arhivov in pravi: »*Patrimonii historici Ecclesiae, pars principalis sunt archiva ecclesiastica, quorum, quamquam multa depraedationibus Ecclesiae erepta sunt, aut calamitatibus temporum et incuria custodum perierunt, tamen magna copia adhuc existit, quae novis semper accessibus, ex administratione Ecclesiae promanantibus, cotidie augetur. Archiva ecclesiastica, ut hodie existunt, revera thesaurum constituunt inestimabilem materiale et morale et fontem inexhaustum non solum pro historia ecclesiastica et profana, sed etiam pro compluribus aliis disciplinis scientificis et practicis*«²⁹. Dokument ugotavlja, da so mnogi cerkveni arhivi zaradi pomanjkanja osebja, finančnih sredstev in prostorske stiske neurejeni in nezavarovani (»*archiva ecclesiastica... in condicione tristi versentur*«). Zato je potrebno, da se kar najbolj varno zaščitijo arhivski dokumenti, da imajo bogoslovci med teološkim študijem posebna predavanja o arhivistiki, da ordinariji pošljejo posameznike na študij arhivistike in določijo v škofijah in redovnih ustanovah posebnega duhovnika, ki bo odgovoren za arhive. Končno naj se natančno spolnjujejo predpisi ZCP 1917 o arhivih in arhivarjih³⁰.

Novost tega drugega dokumenta je v tem, da poudarja pomen župnijske kronike: »*Insuper chronica vitae paroecialis conscribatur, in qua data statistica singulorum annorum notentur et ea omnia commemorentur quae praecipue attinent ad sacras functiones celebratas, ad opera apostolatus et caritatis peracta, ad vitam clericorum religiosorum et laicorum qui in paroecia excellent ratione pietatis et bonorum operum*«³¹; in da omenja tudi t. i. »mikrofilme«: »*curetur ut documenta pretiosa archivorum ecclesiasticorum per sic dictos »microfilms« in authentico exemplari photographice redantur, quod in loco tuto diligenter asservetur*«³².

K temu drugemu osnutku dokumenta je kardinal Larraona dodal precej tehničnih pripomb, ki naj bi jih kasneje upošteval tudi novi zakonik cerkvenega prava³³.

III. Pravne določbe o cerkvenih arhivih v ZCP 1983

ZCP namenja precej pozornosti cerkvenim arhivom, ki so del cerkvenega premoženja posebne vrste. Zaradi njihovega kulturnega, verskega in zgodovinskega značaja pomenijo za Cerkev in družbo izredno dragocenost.

I. Kanoni, ki se posredno nanašajo na arhive

Tukaj mislimo na tiste zakonske predpise, ki urejujejo delovanje tajništva različnih cerkvenih ustanov. Kadar javna pravna oseba preheha obstajati, se namembnost njenega premoženja in premoženjskih pravic ureja po pravu in statutu. Če to ni omenjeno v statutu, pripadajo neposredno višji pravni osebi (kan. 123). Arhivi spadajo med premoženje, o katerih govori omenjeni kanon. Dokler je škofijski sedež izprazen, je tistim, ki začasno upravljajo škofijo, prepovedano, da bi ti ali kdo drug, bodisi sam ali po kom drugem, odnesli ali uničili kakršnekoli listine škofijske kurije ali v njih kaj spremenili (kan. 428). Vsaka škofovska konferenca naj ima svoj statut, ki ureja plenarna zasedanja in glavno tajništvo konference (kan. 451); glavno tajništvo mora sestavljati poročila o delu

in odlokih plenarnega zasedanja konference, sestavljati druge spise po naročilu predsednika konference in pošiljati sosednjim škofovskim konferencam spise in listine, ki jim jih konferenca ali stalni svet škofov skleneta poslati (kan. 458). V bistvu gre za arhiv škofovske konference. Akte škofijskega ordinariata, ki imajo po naravi pravni učinek, mora za veljavnost podpisati ordinarij, ki jih izda, in hkrati kancler kurije ali notar (kan. 474).

2. Kanoni, ki neposredno govorijo o cerkvenih arhivih

Splošnim kanonom o cerkvenih arhivih sledi vrsta pravnih predpisov, ki izrecno urejajo arhive, arhivsko dokumentacijo in varnost arhivov. Po vsebini lahko te kanone razdelimo v predpise, ki urejajo škofijski arhiv, škofijske registre in knjige, župnijski arhiv, župnijske registre in knjige ter kazenske določbe.

a) Splošni škofijski arhiv (kan. 489)

Zakonski predpis določa, da se morajo vse »listine, ki zadevajo škofijo ali župnijo... nadvse skrbno hraniti« (kan. 486 § 1). Zato naj se v vsaki škofijski kuriji uredi »na varnem mestu škofijski arhiv ali shramba za listine, kjer naj se dobro urejeno in skrbno zaklenjeno hranijo listine in spisi, ki zadevajo duhovne in časne zadeve škofije« (kan. 486 § 2). Omenjeni predpisi kan. 486 so izrednega pomena, saj zadevajo kulturno, duhovno, zgodovinsko in materialno dediščino cerkvenih ustanov. Zato ZCP zahteva kar največjo skrb za arhive zaradi njihovega kulturnega, zgodovinskega, cerkvenega in splošno družbenega vidika. K »dobro urejenemu« arhivu nujno spada tudi pregled arhivskih listin. Zato »naj se sestavi inventar ali seznam listin, ki so v arhivu, s kratkim povzetkom vsebine listin« (kan. 486 § 3). K osnutku tega kanona so člani komisije predlagali, da se v § 1 opusti beseda »župnije«, ker škofija že tako obsega vse župnije. Vendar je bil predlog zavrnjen in besedilo je ostalo nespremenjeno z obrazložitvijo, da »per certi documenti nelle parrocchie ci sono gli esemplari che devono essere scrupolosamente custoditi«³⁴. V § 2 je nastala majhna sprememba prvotnega besedila, ki pa ima svoj pomen in opravičilo. Besedo »apte disposita« (primereno urejeno) so zamenjali z »certo ordine disposita« (dobro urejeno), da bi tako predpis spodbujal k dobro urejenemu arhivu³⁵. Vsaka kurija ima tudi škofijskega kanclerja, ki »mora imeti neoporečen ugled in biti prost vsakega suma« (kan. 483). Če v območnem pravu ni določeno drugače, je kanclerjeva »glavna dolžnost skrbeti, da se spisi kurije sestavljajo, odpošiljajo in hranijo v arhivu« (kan. 482). Kanclerju se lahko dodeli pomočnik, »kanclerjev namestnik«; oba pa sta sama po sebi notarja in tajnika kurije (kan. 482). Ni nujno, da je kancler duhovnik³⁶, razen če je notar v pravih, v katerih bi lahko prišel v nevarnost duhovnikov ugled (kan. 483); če pa je kancler tudi »moderator kurije«, potem mora biti duhovnik (kan. 473). Med naštetimi notarjevimi opravili je tudi to, da izročajo »iz arhiva, upoštevajoč vse potrebno, spise ali listine tistemu, ki zanje zakonito prosi, in potrjevati, da so prepisi listin skladni z izvirnikom (kan. 484). Spisi, ki jih sestavijo notarji, »uživajo javno zaupanje« in so neveljavni, če jih ni on podpisal (kan. 1437). Iz škofijskega arhiva »ni dovoljeno odnašati listin, razen samo za krajši čas«; seveda pa je potrebna privolitev (consensus) škofa oziroma morata dati privolitev »moderator kurije in kancler hkrati« (kan. 488) v primeru, da je kancler laik³⁷. V osnutku je kanon v drugem paragrafu predvideval, da »qui aliquam scripturam ex archivo effert, syngrapham sua manu signatam, hoc ipsum

significantem, cancellario tradat«. Vendar so kasneje to besedilo opustili, »perchè si tratta di una prescrizione troppo particolare«³⁸.

Škofijski arhiv mora biti »zaklenjen« (kan. 487), oziroma »skrbno zaklenjen« (kan. 486); ključ od arhiva »naj imata samo škof in kancler«. V arhiv »ne sme nihče stopiti brez dovoljenja (licentia) škofa ali moderatorja kurije in kanclerja hkrati« (kan. 487)³⁹. Kan. 487 zagotavlja »pravico tistim, ki imajo na tem interes«, da dobijo osebno ali po namestniku avtentične, spisane ali fotokopirane listine, ki so po svoji naravi javne, in tiste, ki zadevajo status lastne osebe.

b) Tajni škofijski arhiv (kan. 489)

»V škofijski kuriji bodi tudi tajni arhiv«. Če tega tajnega arhiva ni, naj bo »vsaj v splošnem arhivu dobro zaprta in zaklenjena omara ali predal, ki ga ni mogoče odnesti, in se v njem nadvse varno (cautissime) hranijo listine, ki morajo ostati tajne« (kan. 489). Katere so te listine, ki se morajo hraniti v tajnem arhivu, določajo posamezni kanoni:

— **listine tajno sklenjenega zakona** (kan. 1133), tako glede priprave zakona (kan. 1067, 1108) kot tudi poroke same (kan. 1118, 1121, 1122). Dovoljenje za tajno sklenitev zakona daje krajevni ordinarij (kan. 1130), vsebuje pa dolžnost, da so »poizvedbe, ki morajo biti pred sklenitvijo zakona, tajne«, in da krajevni ordinarij in tisti, ki so navzoči pri tajni poroki, poročevalec, priče in zakonca, ohranijo poroko v tajnosti (kan. 1131). Obveznost varovati tajnost poroke za krajevnega ordinarija preneha, če bi zaradi tega grozilo veliko pohujšanje ali velika žalitev svetosti zakona, to pa je treba »stranema pred poroko povedati« (kan. 1132);

— **reskripti penitenciarije**. Reskript je »upravni akt«, ki ga pismeno izda pristojna izvršna oblast in s katerim se po njegovi naravi na prošnjo nekoga podeli privilegij, spregled ali drugo ugodnost (kan. 59). Če reskript penitenciarije ne določa kaj drugega, je »treba spregled tajnega zadržka, podeljen za notranje izvenzakramentalno področje, vpisati v knjigo, ki se mora hraniti v tajnem škofijskem arhivu« (kan. 1082);

— **listine o opominih in grajah ordinarija**. Ordinarij more sam ali po kom drugem opomniti tistega, ki je: »v bližnji priložnosti, da bo zagrešil kaznivo dejanje«, tistega, ki je »po opravljeni preiskavi hudo sumljiv, da je kaznivo dejanje storil«, in »grajati tistega, ki s svojim obnašanjem povzroča pohujšanje ali hudo moti red« (kan. 1339). Ordinarij more opominu ali graji dodati tudi pokore (kan. 1340). Seveda pa morata »opomin in graja biti vedno razvidna vsaj iz kake listine, ki naj se hrani v tajnem arhivu kurije« (kan. 1339)⁴⁰;

— **preiskovalni spisi v kazenskem postopku**. Kadar ordinarij dobi vsaj verjetno sporočilo o kaznivem dejanju, naj sam ali po drugem previdno preišče dejstva in okoliščine in odgovornost, varovati pa se je treba, da zaradi te preiskave ne pride v nevarnost dobro ime kogarkoli (kan. 1717). »Preiskovalni spisi in ordinarijeve odločbe, s katerimi se preiskava začne ali zakluči, in vse, kar je bilo opravljeno pred preiskovanjem, naj se, če niso potrebni za kazenski postopek, hranijo v tajnem arhivu kurije« (kan. 1719). ZCP določa tudi, da se vsaj »vsako leto uničijo spisi o kazenskih postopkih, ki se tičejo npravnih zadev, če so obtoženci že umrli ali je preteklo že deset let, odkar so bili z obsodbo končani. Ohrani pa naj se kratek povzetek dejanja z besedilom končne sodbe« (kan. 489)⁴¹.

Kanon 490 govori o varovanju škofijskega tajnega arhiva in določa, da ima »ključ tajnega arhiva samo škof«. Osnutek kanona je predvideval, da bi imel ključ tajnega arhiva poleg škofa še kancler in če je primerno drug duhovnik, ki

ga določi škof. V končnem besedilu sta ti možnosti odpadli s pojasnilom, da se čimbolj zavarujejo tajnosti kurije⁴². Kadar je škofijski sedež izprazen (kan. 416—418), naj se »tajni arhiv ali omara ne odpira, v primeru resnične potrebe jo odpre samo škofijski upravitelj« (kan. 490)⁴³. V končnem besedilu je bila črtana možnost, da lahko v tem primeru odpre tajni arhiv delegat škofijskega upravitelja⁴⁴. Kanon 490 § 3 določa, naj se »listine iz tajnega arhiva ali omare ne odnašajo«.

c) Škofijski zgodovinski arhiv (kan. 491 § 2)

»Krajevni škof naj tudi skrbi, da je v škofiji zgodovinski arhiv in da se listine, ki imajo zgodovinsko vrednost, v njem skrbno hranijo in sistematično urejajo« (kan. 491 § 2)⁴⁵. Kadar kdo pregleduje ali si izposodi spise in listine, ki so shranjene v zgodovinskem arhivu, je potrebno upoštevati določbe, ki jih je izdal krajevni škof (kan. 491 § 3). Kongregacija za klerike je leta 1971 poslala vsem predsednikom škofovskih konferenc pismo, v katerem govori o dokumentih in predmetih, ki imajo zgodovinsko in umetniško vrednost. Po navodilih krajevnega ordinarija naj rektorji cerkva s pomočjo izvedencev naredijo v dveh izvodih natančen inventar vseh zgodovinskih, umetniških in dragocenih predmetov. En izvod se hrani v škofijskem arhivu, drugi v arhivu cerkvene ustanove: »Locorum Ordinarii... current ut loci et res sacrae, arte notabilia, qua testimonia vitae et historiae Ecclesiae magis magisque omnibus patefaciant... Episcopi curam adhibeant... ne numquam profanis usibus destinantur, sed in apto loco collocentur, scilicet in musaeo dioecetano vel interdioecetano, quo omnes, qui illa visitare cupiant, accendere possint«⁴⁶. Kan. 491 § 2, ki govori o škofijskem zgodovinskem arhivu, je nekaj povsem novega v ZCP 1983 in pomeni obogatitev pravnih predpisov o cerkvenih arhivih in o ohranjanju kulturne, verske, zgodovinske in narodne dediščine.

d) Drugi škofijski arhivi

V to vrsto spadajo: **župnijski arhivi**, o katerih bomo govorili posebej na drugem mestu in **arhivi javnih pravnih oseb**, ki so pod oblastjo krajevnega škofa (kan. 113—123). »Krajevni škof naj skrbi, da se skrbno hranijo tudi spisi in listine arhivov stolnih, kolegiatnih, župnijskih in drugih cerkva, ki so na njegovem ozemlju, in se sestavijo inventarji ali sezname v dveh izvodih, katerih eden naj se hrani v lastnem, drugi pa v škofijskem arhivu« (kan. 491 § 1). Iz končnega besedila so črtali besede: »...necnon personarum iudicarum publicarum et piorum locorum...« z obrazložitvijo, da škof ni pristojen za arhive tistih pravnih oseb, ki niso pod njegovo oblastjo⁴⁷. Tudi glede teh arhivov se je treba ravnati po določbah, ki jih je izdal krajevni škof (kan. 491 § 3).

Glede arhivov javnih pravnih oseb, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, je npr. rečeno, da se zapisnik o volitvah »skrbno hrani v arhivu kolegija« (kan. 173 § 4); da se o opravljenem obredu posvetitve ali blagoslovitve cerkve ali pokopališča sestavi »listina, katere en izvod naj se hrani v škofijski kuriji, drugi pa v arhivu cerkve« (kan. 1208); da upravitelji premoženja pravnih oseb, preden nastopijo svojo službo⁴⁸ med drugim podpišejo »natančno in podrobno sestavljen inventarni zapisnik o nepremičninah, o dragocenih ali kakorkoli h kulturni dediščini spadajočih premičninah in drugih predmetih z njihovim popisom in ocenitvijo«. En izvod tega »zapisnika se hrani v arhivu uprave, drugi pa v arhivu

kurijske» (kan. 1283). Upravitelji cerkvenega premoženja so dolžni »s skrbnostjo dobrega družinskega gospodarja... imeti listine in dokazila... vestno urejene in jih hraniti v primernem in ustrezno opremljenem arhivu; njihove izvornike pa shraniti v arhivu kurije, kjer je to mogoče« (kan. 1284 § 2, 9).

Fundacije ali ustanove, tudi tiste, ki se napravijo ustno, naj se zapišejo in »en izvod listine naj se varno shrani v arhivu kurije, drugi pa v arhivu pravne osebe, ki ji ustanova pripada« (kan. 1306). Predpis zahteva nekatere obličnosti zato, da se zagotovi izpolnitev obveznosti in dolžnosti, ki izhajajo iz fundacije⁴⁹. Napraviti se mora »seznam bremen iz pobožnih ustanov,... da se ne pozabijo obveznosti, ki jih je treba spolniti, knjigo teh obveznosti je treba shraniti (kan. 1307).

e) Škofijski registri oziroma knjige

Sem spadajo: knjiga birmancev (kan. 895), knjiga o podelitvi redov (kan. 1053), reskriptov penitenciarije (kan. 1082) in knjiga tajnih zakonov (kan. 1133) ter poročna knjiga (kan. 1121, 1685, 1706).

3. Župnijski arhiv

Župnijski arhiv je za vsako župnijo izrednega pomena⁵⁰. Zato »morajo v vsaki župniji imeti shrambo za listine ali arhiv, v katerem naj se hranijo župnijske knjige skupaj s pismi škofov in drugimi listinami, ki se morajo shranjevati zaradi potrebe ali koristnosti« (kan. 535 § 4).

Vsaka župnija mora imeti župnijske knjige: krstno, poročno, mrliško in druge, od škofovske konference in krajevnega ordinarija predpisane knjige«. Župnikova dolžnost je, da se »te knjige natančno spisujejo in vestno hranijo« (kan. 535 § 1). Omenjeni kanon ne govori o birmanski knjigi, ker mora po kan. 895 biti ta knjiga v kuriji; škofijski ordinariat pa mora obvestiti župnika o podelitvi birmе njegovim župljanom, da se vpiše v krstno knjigo⁵¹. V krstno knjigo se mora zapisati tudi cerkveno pravni položaj vernikov glede poroke, posvojitve, sprejetega reda, večnih zaobljub v redovni ustanovi, spremenjenega obreda (kan. 535 § 2). Predpis tudi ne predvideva knjige o stanju duš in to prepušča območnemu pravu⁵². Jugoslovanska škofovska konferenca je določila, da mora vsaka župnija imeti poleg knjig, predpisanih po splošnem pravu, še naslednje: »Knjigo prvoobhajancev, Opravilni zapisnik, Župnijsko kroniko, Knjigo sprejetih v popolno občestvo katoliške Cerkve (konvertitov), Knjigo ali kartoteko o stanju duš, Oznailno knjigo, Oklicno knjigo, Seznam veroukarjev, Veroučni delovodnik in Knjigo previdenih bolnikov«⁵³.

Po splošnem pravu morajo biti v župnijskem arhivu naslednje knjige:

— **Krstna knjiga** (kan. 877 § 1, 535 § 2), vanjo je treba vpisati ime krstitelja, staršev, botre in priče, kraj in dan krsta, dan in kraj rojstva, ime posvojitelja (kan. 877), ime krstitelja v posebnih primerih (kan. 878), birmo (kan. 535 § 2, 895), vpis sprejema redov (kan. 535 § 2, 1054), poroko (kan. 535 § 2, 1122) poveljavitev zakona (kan. 1123), ničnost zakona (kan. 1685), reskript apostolskega sedeža o spregledu (kan. 1706);

— **Poročna knjiga** (kan. 535 § 1), vanjo je treba vpisati imena zakoncev in ime tistega, ki je navzoč pri poroki, imena prič, kraj in dan poroke, morebitni spregled od kanonične oblike (kan. 1121), poveljavitev ali ničnost zakona (kan. 1121), vpis spregledov za zunanje območje (kan. 1081), reskript apostolskega

sedeža o podeljenem spregledu (kan. 1706), ničnost zakona razglašenega s sodbo (kan. 1685);

— **Mrliška knjiga** (kan. 535 § 1), vanjo je treba vpisati po pokopu podatke, ki jih določa območno pravo (kan. 1182);

— **Birmanska knjiga**, če jo je predpisala škofovska konferenca ali krajevni škof (kan. 895);

— **Intencijska knjiga**, vanjo se natančno vpisuje število maš, namen in dar za mašo in da je maša opravljena (kan. 955, 958);

— **Knjiga katehumenov** (kan. 788);

— **Knjige dohodkov in izdatkov** (kan. 1284);

— **Knjige bremen iz pobožnih ustanov** (kan. 1307).

V osnutku tega zakona je bil predviden poseben paragraf, ki je določal, da mora župnik ob zaključku leta poslati na ordinariat avtentični prepis krstne, birmanske in poročne knjige: »Quolibet anno exeunte parochus authenticum exemplum librorum baptizorum, confirmatorum et matrimoniorum ad Curiam episcopalem transmittat«. Kasneje so to besedilo črtali z obrazložitvijo, da je ta predpis v praksi težko uresničiti, nekateri pa so zagovarjali njegov pomen. Odločitev se prepušča območnemu pravu⁵⁴.

Naloga krajevnega škofa je, da sam ali njegov pooblaščenec pregleda ob vizitaciji ali drugem primernem času arhiv oziroma shrambo za listine in župnijske knjige (kan. 535 § 4, 958). Prav tako imajo dekani dolžnost in pravico »skrbeti,... da se pravilno spisujejo in vestno hranijo župnijske knjige« (kan. 555 § 1, 3), poskrbeti morajo, da se med župnikovo boleznijo ali po smrti ne bi »porazgubile ali odnesle knjige, listine, sveta oprema in drugo, kar je last Cerkve« (kan. 555 § 3).

4. Kazenske določbe

»S pravično kaznijo je po teži krivde mogoče kaznovati: 1. tistega, ki javno cerkveno listino ponaredi ali verodostojno spremeni, uniči, skriva ali ponarejeno ali spremenjeno uporabi; 2. tistega, ki uporabi drugo ponarejeno ali spremenjeno listino v cerkveni zadevi; 3. tistega, ki v javni cerkveni listini zatrjuje neresnico« (kan. 1391). Pravična kazen doleti tudi tistega, ki bi brez predpisanega dovoljenja odtujil cerkveno premoženje, kamor spada tudi premoženje cerkvenih arhivov (kan. 1377)⁵⁵. Eden od razlogov za zakonito odstranitev župnika in župnije je tudi »slabo upravljanje premoženja z veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugimi sredstvi« (kan. 1741, 5). Z malomarnostjo in pomanjkanjem čuta za urejenost župnijskih arhivov, knjig in drugih zgodovinskih in umetniških dragocenosti, lahko župnik brez dvoma povzroči cerkvi nepopravljivo škodo⁵⁶.

Čeprav ZCP izrecno ne govori o arhivih cerkvenih sodišč, pa je samo po sebi jasno, da ima vsako cerkveno sodišče na svojem »stalnem sedežu« (kan. 1468) tudi svoj arhiv, v katerem se hrani vsa sodna in procesualna dokumentacija (prim. kan. 1437, 1472, 1475, 1540, 1546).

5. Sklep

Cerkveni arhivi spadajo po kanonskih predpisih med cerkveno premoženje posebne vrste z močnim poudarkom na njihovem zgodovinskem, verskem, kulturnem in pastoralnem pomenu in vrednosti⁵⁷. Cerkveni arhivi so večkrat edini

vir za preučevanje naše narodnostne, verske in kulturne preteklosti, pa tudi življenja Cerkve skozi čas. Papež Pavel VI. pravi v govoru arhivarjem, da so »... listi papirja odmevi in sledi prehojene poti Cerkve; še več, pomenijo prehojeno pot Jezusa Kristusa v svetu... Spoštovanje do teh dokumentov in arhivov pomeni v bistvu spoštovanje do Kristusa, imeti v sebi globok čut za Cerkev in željo prenesti drugim to preteklost, ta »transitus Domini« v svetu»⁵⁸. Isti papež poudarja, da se Cerkev v tem pokoncilskem času dobro zaveda »dostojanstva, vrednosti, potrebe in nujnosti cerkvenih arhivov, katerim morajo posamezne škofije in redovne ustanove dokončno dati tisto mesto, ki jim pripada... Še tako skromen dokument... postane znamenje navzočnosti Cerkve v svetu, potrditev njenega poslanstva, sled Kristusovega skrivnostnega telesa na poti skozi zgodovino»⁵⁹.

Konstitucija o svetem bogoslužju vatikanskega cerkvenega zbora pa naroča, da je treba »klerike v času študija poučiti,... da bodo znali ceniti in ohranjevati častitljive cerkvene spomenike« (B 129) med katere brez dvoma spadajo tudi cerkveni arhivi.

Povzetek: Viktor Papež, Pravni predpisi o cerkvenih arhivih v Zakoniku cerkvenega prava.

Arhivi cerkvenih ustanov (škofije, župnije, samostani, semenišča, teološke fakultete, itd.) spadajo po predpisih kanonskega prava med cerkveno premoženje posebne vrste, z močnim poudarkom na njihovem zgodovinskem, verskem, kulturnem in družbenem pomenu in vrednosti. Cerkev je vedno posvečala veliko pozornosti cerkvenim arhivom. Z zakonskimi predpisi zahteva od odgovornih in pristojnih oseb oziroma institucij urejenost, funkcionalnost in varnost cerkvenih arhivov.

Summary: Viktor Papež, Regulations concerning Church Archives in the Code of Church Law

According to the regulations of canon law, the archives of ecclesiastical institutions (dioceses, parishes, convents, seminaries etc.) belong to church property of special kind and their historical, religious, cultural and social importance and values are strongly emphasized. The Church has always paid much attention to church archives. The persons and institutions responsible for them are ordered to keep the church archives in good order, practical and safe.

¹ Isidor Sevilski, *Etimologias II*, lib. XX, c. 9,2, Madrid 1983, 512. P. Simeone della S. Familia, *Brevi appunti di archivistica generale*, Roma 1986.

² Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica dell'Archivio Segreto Vaticano.

³ Ch. Braibant, govor na kongresu arhivarjev v Parizu 1950, v: *Archivum* 1 (1951) 3.

⁴ *Sporočila Slovenskih škofij* 6 (1987) št. 10, 116.

⁵ *Sporočila Slovenskih škofij* 7 (1988) št. 1, 7.

⁶ V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 13—14.

⁷ V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava*, v: *Bogoslovni vestnik* 48 (1988) 227—240.

⁸ 2 Mz 25,16: »Narede naj skrinjo iz nerodovine... V skrinjo pa deni postavbo, ki ti jo bom dal«. 2 Sam 8,16: »Josafat je bil letopisec«. 2 Krn 18,18; Ezd 4,15: »Preišči v spominski knjigi svojih očetov in boš našel v spominski knjigi in zvedel, da je to mesto bilo uporno mesto...«. 2 Mkb 2,1: »V zapiskih se navaja... V pisanju je tudi bilo... Prav isto se je poročalo tudi v zapiskih in spominskih spisih...«.

⁹ *Annuario Pontificio* 1986, 1607—1608.

¹⁰ Pij V., motu proprio *Cum de litteris*, 19. 8. 1568, v: *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum* (Taurinensis editio 1862) VII, 698: »...contra non revelantes et non restituentes scripturas ad reverendam Cameram Apostolicam quomodolibet spectantes... Ecclesias, capitula et monasteria, conventus et collegia ecclesiastica, necnon civitates provincias et loca quaecumque excommunicatio interdicto subiicimus, singulares vero personas eorundem, ceterosque praefatos excommunicationis sententia innodamus eo ipso...«.

¹¹ H. L. Hoffmann, *De influxu Concilii Tridentini in Archiva Ecclesiastica*, v: *Apollinaris* 20 (1947) 243; »adoptabant pristinas leges, easdem amplificabant, modernos modos tractandi addebant, novos libros, spiritui reformationis adaptatos, tamquam elementa archivorum essentialia, in posterum in archivis scribi iuebant. Quae omnia absque inspiratione illius magni Concilii logice explanari nequeunt...«.

¹² H. L. Hoffmann, *De influxu Concilii Tridentini* ..., 244: »Concilium imponit parochis obligationem conficiendorum librorum matrimonialium... Si Concilium nihil aliud decrevisset, dignum esset, cui scientia archivistica ecclesiastica paginam auream memorialem dedicaret. Inserendo namque unum ex septem Ecclesiae sacramentis in libris officialibus, custodiendis sub oculo publico, via incendi coepta est, etiam aliis, saltem maioribus gradu sacramentis, hunc locum honoris attribuendi. Paulatim unum post aliud sacramentum suum quemque libellum accepit, ita ut ulterior evolutio eo pervenerit, ut hi libri primarii vel magis praestantes archivorum, utpote reflectentes vitam internam Ecclesiae atque mysticam unionem membrorum cum Christo, devenirent...«.

¹³ *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV (11. 11. 1563) de reformatione circa matrimonium, cap. 1.

¹⁴ *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, cap. 2.

¹⁵ *Concilium Tridentinum*, sessio XXIV, cap. 26.

¹⁶ H. L. Hoffmann, *De influxu Concilii Tridentini*... 246: »De evolutione legislationis archivisticae inde ab opusculo accepto a Concilio Tridentino usque ad promulgationem Codicis Iuris Canonici, habita consideratione particulari operae efficaciae S. Caroli Borromei necnon Benedicti PP. XIII«, v: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 48 (1959) 115—182; 49 (1960) 204—236.

¹⁷ Pij V., Capiens pro usu (10. 5. 1566); Inter Omnia (6. 6. 1566); Cum de litteris (19. 8. 1568). Sikst V., Immensa Aeterni Dei (22. 1. 1588); Sollicitudo pastoralis (1. 8. 1588); Sollicitudo ministerii (30. 10. 1588). Pavel V., Apostolicae Sedis (25. 1. 1606). Urban VIII., Pastoralis officii (16. 11. 1625). Klemen X., Admonet nos (11. 1. 1671), itd.

¹⁸ E. Loevinson, *La costituzione di Papa Benedetto XIII sugli archivi ecclesiastici: un Papa archivist*, Siena 1916.

¹⁹ Benedikt XIII., ap. konst. *Maxima vigilantia* (14. 6. 1727), v: *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, XXII, 560—567.

²⁰ Papeška komisija za avtentično razlago ZCP je 5. 8. 1941 na vprašanje: ali se v kan. 379 § 1 besede »ohrani pa naj se kratka vsebina dejanja in besedilo končne sodbe« nanašajo na pravde, ki so se končale z obsodbo pred desetimi leti, ali tudi na pravde, kjer so obtoženci umrli, odgovorila: k prvemu delu da, k drugemu ne (AAS 33 (1941) 378). P. Tocanel, *De Archivo secreto*, v: *Apollinaris* 15 (1942) 286—289.

²¹ P. Simeone della Sacra Famiglia, *Brevi appunti...*, 143—145.

²² Janez XXIII., govor »*Gaudet Mater Ecclesia*«, 11. 10. 1962, v: *Enchiridion Vaticanum*⁷, Bolognas 1968, 34.

²³ Sacra Congregatio Concilii, »I. De conservatione Patrimonii artistici Ecclesiae, De Archivis et Bibliothecis«, v: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria). Volumen III. Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae (sub secreto), Typis Polyglottis Vaticanis 1960, 107—111.

²⁴ Sacra Congregatio Concilii, »I. De conservatione...«, 107.

²⁵ Sacra Congregatio Concilii, »I. De conservatione...«, 108.

²⁶ Sacra Congregatio Concilii, »I. De conservatione...«, 111.

²⁷ Sacra Congregatio Concilii, »I. De conservatione...«, 108.

²⁸ Commissio de Disciplina Cleri et Populi Christiani, »De Patrimonio historico et artistico ecclesiastico. (Septima Congregatio: 16. nov. 1961. Schema propositum), v: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II (Praeparatoria). Volumen II Acta Pontificiae Commissionis Centralis... Pars I. Sessio Prima et secunda 1961, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, 711—715.

²⁹ Commissio de Disciplina Cleri et Populi Christiani, »De Patrimonio... 711.

³⁰ Commissio de Disciplina Cleri et Populi Christiani, »De Patrimonio... 713.

³¹ Commissio de Disciplina Cleri et Populi Christiani, »De Patrimonio... 715.

³² Commissio de Disciplina Cleri et Populi Christiani, »De Patrimonio... 715.

³³ Animadversiones Card. Larraona. De Patrimonio historico et artistico ecclesiastico. Disceptatio, v: E. S. Santos, *El Cardenal Larraona y el capítulo De Archivis en la preparación del Concilio Vaticano II, remembranza de un centenario* (1887—1987), v: *Apollinaris* 62 (1989) 116—122.

- ³⁴ *Communicationes* 13 (1981) 123.
- ³⁵ *Communicationes* 13 (1981) 123: »Un Consultore propone di dire al posto di »apte« le parole »certo ordine« per stimolare il retto ordinamento dell'archivio diocesano. Concordano tutti. Per il resto il testo viene approvato com'è.
- ³⁶ *Communicationes* 13 (1981) 121—122: »Qui nasce la questione se il Cancelliere di Curia possa o no essere un laico. Segretario ed un Consultore non vedono la necessità di imporre un sacerdote come Cancelliere, tenendo conto anche della penuria dei sacerdoti. Il Relatore e tre Consultori pensano che affidare ad un laico i segreti della Curia può essere pericoloso. Il Relatore propone, per ovviare a questa ultima difficoltà, di aggiungere... dopo »Moderator Curiae« le parole »qui sacerdos sit oportet«.
- ³⁷ *Communicationes* 13 (1981) 123: »... viene approvato con l'aggiunta di »insimul« prima di »Moderatoris« secondo la proposta di un Consultore, per evitare che la licenza possa essere data solo dal Cancelliere che può essere un laico«.
- ³⁸ *Communicationes* 13 (1981) 124.
- ³⁹ Navedeni so isti razlogi kot v noti 25.
- ⁴⁰ Prim. kan. 37.
- ⁴¹ C. Sartori—B. Belluco, *Enchiridion Canonicum seu Sanctae Sedis Responsiones*, Romae 1961, can. 379 § 1, 73.
- ⁴² *Communicationes* 13 (1981) 124: »... è approvato con la soppressione dell'ultima parte... per una maggiore sicurezza dei segreti di Curia«.
- ⁴³ Prim. kan. 421—430.
- ⁴⁴ *Communicationes* 13 (1981) 124.
- ⁴⁵ V osnutku 1981 besedila tega paragrafa ni bilo, dodan je bil kasneje.
- ⁴⁶ S. C. pro Clericis, *Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū »De cura patrimonii historico-artistico Ecclesiae*, 11. 4. 1971 v: AAS 63 (1971) 315—317. Glej: V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava*, v: *Bogoslovni vestnik* 48 (1988) 233, nota 34.
- ⁴⁷ *Communicationes* 13 (1981) 125: »... non compete al Vescovo curare documenti degli archivi di persone giuridiche che non sono sotto la sua diretta giurisdizione«.
- ⁴⁸ V diskusiji so predvsem poudarjali prisego, ki jo upravitelji naredijo pred začetkom svoje službe: *Communicationes* 5 (1973) 98, n. 24; 15 (1984) 33—34; 12 (1980) 418, n. 27.
- ⁴⁹ *Communicationes* 5 (1973) 102, n. 51.
- ⁵⁰ F. M. Dolinar, *Župnijski arhivi*, v: *Bogoslovni vestnik* 38 (1978) 259—309. V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 46.
- ⁵¹ *Communicationes* 14 (1982) 226.
- ⁵² *Communicationes* 13 (1981) 286: »... perchè il libro sullo stato delle anime si lascia al diritto particolare dato che sono molte le modalità nel farlo e non si può imporre«.
- ⁵³ *Sporočila Slovenskih škofij* 12 (1984) 160.
- ⁵⁴ *Communicationes* 13 (1981) 286: »In base a molte osservazioni fatte da Organi consultivi, mons. Segretario propone la soppressione della norma perchè è di difficile attuazione in gran parte della Chiesa... Il Relatore e il secondo Consultore sostengono che la norma debba essere mantenuta. Avere una coppia dei documenti è una forma di prevenzione contro eventuali incendi o altri pericoli. Inoltre sono documenti di grande importanza che certificano lo stato canonico di una persona. Perciò si dovrebbe conservare la norma con la clausola »nisi ius particulare aliter statuat«.
- ⁵⁵ V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja...*, 227—239.
- ⁵⁶ V. Papež, *Pravni postopek pri odstranitvi in premestitvi župnikov v ZCP*, v: *Bogoslovni vestnik* 49 (1989) 161—162.
- ⁵⁷ G. Concetti, *Gli archivi ecclesiastici. Per la valorizzazione del patrimonio storico-documentario*, v: *L'Osservatore Romano*, 1. 12. 1987, 5. R Bertolino, *Nuova legislazione canonica e beni culturali ecclesiali*, v: *Il Diritto Ecclesiastico* 1—2 (1982) 250—308; *Pontificium Consilium Ecclesiasticis Italiae Tabulariis Curandis*, 5. 12. 1960, v: AAS 52 (1960) 1022—1025.
- ⁵⁸ Pavel VI., govor 26. 9. 1963, v: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. I, 1963, ed. Editrice Vaticana 1963, 160—161.
- ⁵⁹ Pavel VI., govor 6. 11. 1964, v: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. II, 1964, ed. Editrice Vaticana 1964, 634.

Janez Juhant

Umetnost, vera, filozofija

Uvod

Izhajam iz prepričanja, da je vera temelj človekovega odnosa do samega sebe, sveta in sploh do vsega, kar je. Če rečem vera, mislim s tem človekov odnos do resničnosti, ki je prvinski in z njim še ne povem ničesar o vsebinski plati tega odnosa. Predpostavljam, da je človek v odnosu do sveta in do samega sebe bitje, ki ta odnos ustvarja in utemeljuje šele na veri.

Naša vsakdanja prepričanja se začno v mladosti. Človek, ki odrasča in začne spoznavati svet, se najprej srečuje z drugimi in spoznavanje sveta preko drugih je utemeljeno na veri. Na veri gradimo tudi vsakdanja prepričanja, da smo, da je resničen svet okrog nas in o resničnosti drugih ljudi, o smiselnosti in trdnosti sveta, v katerem živimo. Šele na tem izhodišču se začno vse druge stvari našega življenja: zadeve vsakdanje resničnosti, skratka, vsega, kar počnemo kot ljudje. Zato se s tem začnejo tudi znanost, umetnost in religija, ne pa samo religija, kajti vse temeljijo na tem prvotnem človeškem odnosu. Zato tudi znanost ni prosta tega osnovnega odnosa, torej tudi ona temelji na nekaterih postavkah, ki jih lahko izrazimo kot prepričanje: da je svet, ki ga znanstvenik preučuje, smiseln in resničen, da jezik, ki se ga poslužuje, zares izraža resničnost itd.

To prepričanje potrjujejo novoveški filozofi od Descartesa preko Kanta in Franceta Vebra, tvorca predmetne teorije in prvega profesorja filozofije na novoustanovljeni Univerzi v Ljubljani. Posebno Kant poudarja, da je praktični um, se pravi človekova dejavnost pot oz. sredstvo na poti do resničnosti. Pascal to izraža še bolj preprosto, pravi namreč, da »ima tudi srce svoje razloge, ki jih razum ne razume« (Misli, 277). Človek je prepričan, da je tako, da je resničnost taka, čeprav ne more tega razumsko razčleniti, pojasniti, še manj dokazati.

Osnove mitične govorice

Ta okoliščina, da človek svoj življenjski svet, kot bi dejal Husserl, gradi na verskem prepričanju, je razlog, da je človeštvo razlago stvarnosti vedno odevalo v mit. Grška beseda miteín pomeni pripovedovati. Ustrezni slovenski izrazi za to so pripovedka, bajka (od bajati, pripovedovati), basen, legenda, čeprav ima vsak svoj pomenski odtenek. Pripoved ali mit je prvotna podoba naroda oz. neke skupine. Beseda mit je grškega izvora, podobno pripoved pa poznajo vsi narodi. Mit razodeva življenje, ki je skrivnostno, ki se ne da razložiti. Zato je mitična resnica skrita, odeta v pripoved, in se ne pokaže takoj, a je po drugi strani zelo jasna in pove bistvo resničnosti. Ljudje so prvotno resnico o svetu, o

sebi »zgostili« v pripoved. Take pripovedi so Iliada, Odiseja, Mahabharata, slovanske, kitajske idr. pripovedke, bajke, legende itd.

Starogrški svet nam je posredoval resnice o Prometeju, ki je ukradel bogovom ogenj in s tem izzval njihovo jezo, kar poudarja človekovo samostojnost in sposobnost, da si ureja svoje življenje (prim. *Mitologija*, Ljubljana 1988, 122). Platon nam je posredoval mit o človeku, priklenjenem na verige v votlini, ki ponazarja človekovo ujetost v tem svetu. Svetloba mu sveti samo od zadaj in zato vidi samo sence, prave sončne luči in sploh vsega kar je na soncu, ne vidi in tudi ni pripravljen sprejeti. Če bi prišel kdo iz področja, kjer sije sonce v votlino in bi pripovedoval o položaju, kakršen izgleda na soncu, bi mu seveda nihče ne verjel, ampak bi ljudje celo nasprotovali takim razlagam stvarnosti, kajti ljudje, prikovani v votlini, poznajo samo položaj v senci (prim. *Država VII*).

Človek si je torej svet prvotno razložil s podobami, ki bolj neposredno predstavljajo resničnost, čeprav to ni vidno na prvi pogled. Pravljica ima zelo jasno sporočilo. Vendar bi ljudje radi dalje, radi bi stvarnost popolnoma razložili in jo razčlenili. To človekovo potrebo in naravnost izraža začetek Svetega pisma v zgodbi o izvirnem grehu. Kača spodbuja prva dva človeka, naj pokusita sad drevesa spoznanja, kajti odprle se jima bodo oči in bosta kot bogova, spoznala bosta dobro in hudo (prim. I Mz 3,4.5). Priti do konca oz. spoznati vse je človekova skušnjava in težnja, ki je človek ne more uresničiti. Kajti ko bi to dosegel, bi postal kakor Bog, kot pove že omenjena zgodba. Odgovor pa je le, da človek vedno znova pade nazaj v svojo nemoč, postane nag. Enako sporočilo ima grški mit o Sizifu: Ko misli, da je privalil kamen na vrh, se ta zakotali v dolino in Sizif mora znova na delo: privaliti kamen na vrh. Delo torej nikoli ni dokončano.

Mit seveda tudi kasneje ni izumrl, tudi obdobja razumskih (racionalnih) utemeljitev resničnosti poznajo mite in v dobi znanstvenega stoletja se mitične prvine še bolj jasno odražajo. Slovenski pisatelj Marjan Rožanc je zapisal v svojem delu *Iz krvi in mesa*: »Najprej ugotavljam razliko med splošno veljavnim mišljenjem o tem ali onem pojavu in med dejansko resnico tega pojava, razliko med tem, kaj si mislimo in predstavljamo o slovenskem narodu ali kaj slovenski narod je. O mitu pa govorim tedaj, ko postane razlika med našo zavestjo o določeni stvari in stvarjo samo le preobčutna in ko jame zavest o stvari opravljati že religiozno poslanstvo, ki prikriva resničnost.« (8) Seveda Rožanc tu uporablja besedo mit v negativnem smislu in ga povezuje z negativno religioznostjo kot opijem, ki zasvaja človeka, da nima več lastnega pregleda nad svojimi mislimi. Taki miti pri Slovencih (pa tudi pri drugih narodih) so za Rožanca aktivizem in tehnika, narod, napredno, kultura, katolicizem, revolucija, humanizem, da naštejemo samo nekatere. Drug primer, ki nazorno prikazuje človekovo nesposobnost, da bi razložil stvarnost in zato ohranja potrebo po mitični, pripovedni, s skrivnostnostjo obdani obliki razlage stvarnosti, je navezanost na razne skupine, ki človeku posredujejo skrito znanje: gibanja, kultni in drugi doživljajski opoji in npr. horoskop. Pred leti izdaja angleškega časopisa Timesa ni prinesla horoskopa in tisti dan so prejeli 50000 telefonskih klicev, zakaj je horoskop izostal.

Zaključek je jasen: Mitično govorjenje je izraz človekove nezmožnosti, da bi razložil svoje resnično stanje. Zato ne zmore analitične podobe resničnosti, se pravi, ne more je razčleniti, lahko jo le sprejme, se ji zaupa in tako v njej deluje. Odras tega prepričanja, da je človek vsaj v neki meri gospodar sveta, se mu

približuje in ga na najrazličnejše načine osvaja, je kultura. To je stalni poskus in napor človeka, da bi povedal vse o sebi, svetu in zadnjih ciljih in temeljih svojega bivanja. Kultura temelji v človekovi sposobnosti, da tvori svoj svet, da si obdela stvarnost in napravi o njej podobo. Človek je simbolično oz. tudi govoreče ali razumsko bitje. Vsi izrazi pomenijo, da človek lahko s svojo pametjo dojamе zakonitosti sveta in jih spravi v podobe.

Človek — simbolično bitje

Do kamor sega človeški spomin, povsod najdemo sledove človekove sposobnosti, da si oblikuje svoj svet. Simbolična sposobnost pomeni, da je vse, kar človek počne, zaznamovano z njegovim gledanjem na stvari ali, da je vsaka stvar plod njegove umske sposobnosti. Tudi uporabljanje orodja, kar naj bi bil znak začetka človeka, je znamenje, da je bil človek od začetkov sposoben, da napravi orodje, ki ga poljubno uporablja in mu tako da pomen, namen, uporabnost, skratka funkcijo, ki je njegovo lastno delo. Vse stvari, ki jih človek uporablja, jih tudi preoblikuje in tako tudi naravo kot celoto. Vse je po človeku simbolično obdelano, za človeka postane neka podoba (služi njegovi razlagi, namenu, ciljem itd.). Najpomembnejši tak simbolični sestav je človeška govorica. Človek uporablja besede, da z njimi poimenuje stvari in jim s tem daje smisel. V celoti lahko rečemo, da nobena stvar v človekovem življenju ni brez te simbolične osnove. Če npr. rečem »miza«, s tem nekaj mislim, beseda »miza« nikakor ni neki dejanski predmet, ampak podoba za predmet. To je zelo preprosto in jasno, kajti podobo »miza« imam v glavi, predmeta »miza« pa ne morem spraviti v glavo. Še več: s pojmom miza si lahko zamislim celo vrsto takih ali drugačnih miz.

Zaradi simboličnosti našega odnosa do sveta se pravzaprav zgodi, da človek napravi med seboj in svetom kot »surovim« stanjem vmesni tretji svet, ki je znamenje človekove samostojnosti in sposobnosti, da oblikuje svoj svet. Ta sposobnost pa ni nikoli popolna. Misleci in zgodovina pričajo o tem, je človek v vsaki dobi iskal nove modele, nove podobe, da bi bolj ustrezno izrazil svoje pojmovanje stvarnosti. Vsa zgodovina je pravzaprav eno samo prizadevanje, da bi tu človek prišel do konca, do zadnjega temelja. Enemu filozofu je sledil drugi, ki ga je v tem popravljal, en sistem je zamenjal drugi, kljub temu pa vlada med njimi glede nekih osnovnih prepričanj medsebojno soglasje.

Od mitosa k logosu

Za ta zgodovinski razvoj je značilen obrat, ki ga imenujemo po modelu grške filozofije obrat od mita k logosu, torej od neposrednega pripovedovanja k logičnemu, urejenemu oz. analitičnemu mišljenju, torej mišljenju, ki temelji na razčlenjevanju, na razumskem razglabljanju. To je začetek grške filozofije v 6. stol. pr. Kr. Sploh označujemo 6. stoletje v svetovnem merilu kot prelomno, osno, kajti v tem stoletju se zgodi v svetu tako na Bližnjem kot na Daljnem vzhodu neki preobrat, v Indiji je to začetek filozofije Upanišad, pa tudi drugih bolj filozofsko opredeljenih smeri, v Grčiji pa začetek filozofije v zahodnem smislu in izročilu, ki sega do danes. Tudi v Izraelu je to čas modrostne literature Svetega pisma (Knjiga modrosti, Jobova knjiga in Pridigar).

Sri Aurobindo v svojem *Človeškem ciklusu* (prevod Ljubljana 1980) zagovarja razvoj, ki poteka od simbolične, preko tipske, konvencionalne, individualistične

do subjektivne dobe. Povzema jih po nemškem zgodovinarju K. Lamprechtu. Simbolična doba pomeni, da so imeli življenjski simboli živ pomen in vrednost v človekovem življenju. (Znak OF je nekaterim ljudem prvotno pomenil življenjsko angažiranje za svobodo; čeprav gre tu za globlje in bolj temeljne simbole, ki zadevajo temeljne človeške vrednote.) V tipski dobi znak določa samo skupino ljudi določene pripadnosti. Konvencionalnost pomeni, da simbol postane le še zunanja oblika, brez prave vsebine (OF v realsocialistični družbi pri nas). Individualna doba predstavlja za posameznika prisvojitve teh simboličnih vrednosti. Tako je individualizem prevladal v liberalističnem načelu, po katerem posameznik lahko neomejeno uveljavlja svoje idejne in gospodarske nazore v družbi (tudi na škodo drugih). Ta liberalizem utemeljuje razsvetljenstvo, ki razlaga vse z razumom, ki vse sam utemeljuje. Že romantika je prerasla to enostranskost in zahtevala širši pogled na življenje, poudarjala čustva in neposredno življenjsko izkušnjo. Ves nadaljnji proces mišljenja na Zahodu je bil boj za posebej vseh vrednot in njihovo integracijo v celoto. Zadnjo stopnjo tega razvoja vidi Aurobindo v poduhovljenju človeka.

Žal je v zadnjih stoletjih v Evropi in po celem svetu tekel razvoj v smer poznanjenja vsega življenja, kar je povzročilo odtujitev človeka. Rešitev je ponotranjenje. Od civilizacije se je treba vrniti nazaj k pristni kulturi, ki je bila značilnost obdobja, ko religija, umetnost in filozofija še niso bile ločene niti ne izločene iz ostalih področij človekove dejavnosti, ampak so skupaj izražale temeljni človekov odnos do sveta.

Umetnost, religija, filozofija

Karl Jaspers je v svoji knjigi *Filozofska vera* opredelil odnos filozofije, religije in umetnosti kot človekov trojni osnovni odnos do sveta. Religija, filozofija in umetnost so t. i. šifre za transcendenco /znamenja za človekovo presežnost/. Človek je presežno bitje, nikoli ni zadovoljen s tem, kar je, ampak hoče vedno preko tega. Priti hoče do zadnjih temeljev. Tri poti peljejo do teh temeljev: religija, umetnost in filozofija. Umetnost je najpreprostejša in poleg religije prvotna pot tega iskanja. Človek v različnih izraznih načinih: zvok, lik, barve, beseda izraža svoja temeljna občutja, svojo vizijo stvarnosti oz. svoj pogled na svet.

Filozofija je pojmovni način izražanja tega odnosa. Je poskus človeškega razuma, da bi prišel do zadnjih temeljev stvarnosti, da bi vse razložil. Z besedami oz. pojmi hoče človek izraziti temeljne probleme svojega bivanja.

Religija je prav tako prvotni izraz temeljnega odnosa do stvarnosti. Medtem ko prvi dve skušata predvsem predstaviti stvarnost, hoče religija tudi vzpostaviti človekov dejavni odnos do tega temelja. Religija zato ni le oblika temeljnih človekovih pogledov na stvarnost, ampak zahteva, da se človek do njih opredeli. Poleg tega velja za večino religij, da je ta odnos posebne vrste, se pravi, da vključuje izkušnje, ki so posebne narave. V krščanstvu govorimo o razodetju Boga in to razodetje zahteva od človeka odgovor in sprejetje. Človek ni samo razlagalec stvarnosti ampak se vda in sprejme določene temelje in prizna s tem tudi, da nima on zadnje besede, ampak da je nad njim Bog. To priznanje pa človeku omogoča, da na novo odkrije svoje odnose v svetu in opredeli samega sebe v skladu z njimi.

Umetnost

Po grškem pojmovanju je umetnost (tehne) sposobnost posnemanja naravnih procesov. Človek v umetniškem ustvarjanju posnema procese v naravi in jih na neki nači ponazarja. Krščanstvo je v umetnost vneslo predstavo, da človek ponavzoča Stvarnikovo urejevanje sveta: Kot je Bog iz nereda (kaosa) ustvarjal red (kozmos = svet) in oblikoval lepoto sveta, podobno dela tudi človek-umetnik. Umetnost je torej človekova sposobnost, da iz sveta, v katerem živi, napravi podobo. Je najprvotnejši izraz človekove simbolične sposobnosti: sposobnosti, da si ustvari svoj svet, svojo podobo stvarnosti.

Vendar to ponavzočenje stvarnosti nikoli ni surov proces, ampak je človek kot umsko bitje sposoben, da v to podobo vnaša smisel in red, lepoto in urejenost. Tako tudi stvari poveže med seboj v urejeno celoto: Umetnost je kot izraz človekove presežnosti sredstvo, da človek v njej izrazi absolutno kot Lepoto, kot Smisel, kot Neskončno oz. kot izpolnitev človekovega neskončnega hrepenenja. Zato je nemški filozof sociologije Teodor Adorno zapisal, da je absolutno dosegljivo ravno v glasbi.

Umetnost je danes kot vsa človekova dejavnost zašla v krizo. Človek tudi v umetnosti kakor v ostalih življenjskih odnosih ne najde več pravega temelja. Zato meni naš filozof Ivan Urbančič, da je tudi v umetnosti treba postaviti vse na nove temelje. Tudi tukaj je treba, kot pravi Nietzsche, začeti prevrednotenje vseh vrednot, da bi človek v neredu sveta, v katerem živi in deluje, odkril red, zakonitost in iz sveta spet naredil urejenost — kozmos, kot so ga poznali Grki.

Filozofija

Filozofija je pojmovna ureditev sveta oz. pogled na svet, ki za razliko od umetnosti temelji predvsem v človekovi umski sposobnosti.

Filozofu je lastno urejevati, je zapisal Aristotel v svojem filozofsko najpomembnejšem delu *Metafizika*. Filozof; ljubitelj modrosti, je po prepričanju grških mislecev, ki jim pripisujemo začetek te dejavnosti, človek, ki skuša na nov, razumski način razložiti to, kar so stari pripovedovali v mitični obliki, v obliki pripovedi. Aristotel in še nekateri drugi filozofi imenujejo Homerja, Hesioda idr., ki so pripovedovali mite, kar teologe. Izraz ima seveda drugačen pomen kot danes in pove preprosto, da so teologi pripovedovali o stvarnosti, filozofi pa jo razčlenjujejo. Pri tem je glavna značilnost mislecev, ki jih imenujemo filozofe, da razčlenjujejo, urejajo in skušajo dati vsemu skupni imenovalec, skupni temelj — logos. Logos ali zadnji razlog je tako za jonske filozofe neki praelement, bodisi voda, zrak, ogenj ali nedoločeno, pri čemer noben teh elementov ne pomeni vode ali zraka kot sestavine, ampak kot odgovor na vprašanje, kaj je vsebina, bistvo, temelj sveta. Kasnejši miselci, kot Platon in Aristotel (umrla 347 in 322) pa skušajo sploh ves svet spraviti v sistem. Aristotel govori o bitju kot bitju, o vzrokih in temeljih in o zadnjem vzroku in s temi vprašanji se bavi prav filozofija ali metafizika, kot smo navajeni potem v zgodovini filozofije imenovati vedo, ki govori o temeljih sveta oz. vsega, kar je. Njena značilnost je urejen pojmovni sistem, torej racionalni simbolični sistem, ki naj pove, kaj je stvarnost, v kateri živimo: kaj je človek, svet in njun zadnji temelj.

V grškem mišljenju so filozofi s postavitvijo teh temeljnih vprašanj na osnovi razuma, razčlenjevanja, uvedli nov način mišljenja, ki ga imenujemo filozofija in

je dobil v zahodnem svetu čisto svojsko pot in metodično podobo. Ta proces poznamo tudi v drugih kulturah (posebno zanimiv je v Indiji), vendar ni nikjer potekal tako razumsko kot v zahodni kulturi. Grčija in potem rimska pravna kultura sta dali osnove za razumsko ureditev sveta. S tem se je stopnjevala človekova prizadevnost, da bi dosegel dokončno razčlenitev sveta in razumsko prišel do svojih zadnjih temeljev. Ta proces je gojila filozofija od Aristotela, preko srednjeveške sholastike, ki je spravila v svoj okvir tudi teološko mišljenje. Posebno izrazita pa je postala ta pot z razvojem znanosti in razumskega urejanja sveta v novem veku.

Novoveški razvoj s humanizmom, renesanso in razsvetljenstvom je stopnjeval to človekovo sposobnost, človeka je dobesedno silil v samoopredeljevanje. Človek si je zadal nalogo, da bo sam z vsemi svojimi razpoložljivimi sredstvi obvladal svet in samega sebe. Vodilo tega uravnavanja mu je postajal razum, in sicer še posebej prek znanosti in tehnike. Ta razumska ureditev sveta je pod vplivom znanosti in tehnike zelo pospešila človekovo sposobnost obvladovanja sveta, omejevala ali celo popolnoma zavrila pa je njegovo kritičnost do tega procesa. Če je človek v preteklosti s svojim znamenitim »moli in delaj«¹ držal ravnovesje med osvajanjem sveta in sposobnostjo to osvajanje korigirati, mu je razvoj v novem veku ušel iz rok. Tako je prišlo do zanimivega in usodnega preobrata: Človek je menil, da bo razumsko uredil svet, da bo dodelal njegov popolni načrt, da mu bo prišel do konca, zgodilo pa se je ravno nasprotno: spet je padel v brezno nevednosti o temeljnih vprašanjih tega sveta. Še več. Načrt o ureditvi se je pokazal kot nov nered, kot kaos, ki danes grozi, da bo človeka celo ugonobil. Zahodnoevropski razumarski razvoj postavlja vprašanje samemu sebi in človekovemu obstoju in zahteva prevrednotenje vrednot. Razvoj filozofije v tem oziru razodeva več smeri, stopenj in plasti, ki se prepletajo med seboj.

1. Filozofija starega in srednjega veka

Grška filozofska misel je ohranila enotnost sveta, ko je poudarila da je človek mikrokozmos (svet v malem, grška beseda kozmos pomeni okrašen, od tega kozmetika) v odnosu do makrokozmosa (vesolja). Človekova vpetost v naravo je določala celovitost podobe sveta in človeka. Človek ni bil izgubljen, ampak vpet v celoto vsega, kar je. Dojemanje sveta ni bilo enostransko, ampak celovito in kar je še posebej pomembno: človek je svet doživljal kot celoto, ki je duhovno povezana. Vzhodna filozofija (posebno v Indiji) je to značilnost uspela ohraniti do danes.

Srednji vek je še bolj utrdil celovitost in povezanost sveta, človeka in Boga. Krščanstvo je skrbelo za primerno ravnovesje in medsebojno soglasje teh temeljnih elementov človekovega bivanja. Razumsko razčlenitev sveta je človek povezoval z dejavnostjo, s predanostjo Bogu kot urejevalcu naravnih in osebnih odnosov. Človek ni bil le pokoren Bogu, ampak je spoštoval njegove zakone kot podlago za urejeno ravnovesje v naravi in družbi. Najbrž kasneje v zahodni družbi niso bili osebni in družbeni odnosi nikoli več tako dobro urejeni kot v visokem srednjem veku. To je vključevalo tudi urejene gospodarske in politične odnose. Podlaga jim je bila trdna etična drža, utemeljena v veri.

2. Novi vek

Razvoj znanosti je spodbudil človekovo raziskovalno žilico. Človek je hotel sam sebi in svetu priti do dna. Odtod tudi spor novoveške znanosti s teologijo in Cerkvijo, ker sta ti videli v tem nevarnost, da se človek ob raziskovanju posameznih področij preveč oddalji od celote, po drugi strani pa, da človeštvo samo prevzame v svoje roke področja, ki jih je doslej urejevala Cerkev. Znanost si je res prevzela ta področja, vendar je tudi zaradi neomejenosti in nekontroliranosti zašla v krizo, ki jo danes razodevajo posebno vprašanja okolja, oboroževanja in sploh tehničnih pridobitev. Tako so se odprli novi etični problemi v zvezi s poskusi z začetki človekovega življenja in vprašanje, kako naj razvijamo svet, da bomo sploh še obstali.

Novoveški filozofi so spodbujali razumsko razčlenitev sveta, ob stran pa so postavljali povezavo vsega v celoto. René Descartes (umrl 1650) je z razdelitvijo stvarnosti v snovno in duhovno spodbudil filozofe, da so eni poudarjali zgolj duhovno, drugi pa le materialno plat sveta in življenja. Materialisti, marksisti in pozitivisti so skušali dopovedati človeštvu, da je vse, kar je, le snov. Za pozitivizem je resnično le to, kar se da pozitivno dojeti: otipati oz. preveriti.

Poudarjanju materialnega in pozitivnega in vedno večji človekovi ujetosti v različne sisteme so se uprli eksistencialisti in zahtevali novega človeka, ki se razvije popolnoma brez vseh spon, ki bo pravi človek, oz. nadčlovek, kot je zahteval Nietzsche.

Tudi duhovno usmerjeni filozofi kot Rudolf Eucken, Vladimir Solovjev, danes tudi Carl Friedrich von Weizsäcker zahtevajo prenovu človeka. Le-ta mora temeljiti na oživitvi duhovnega, na odpiranju tistih razsežnosti človeka, ki jih je zahodnoevropski razvoj zanemaril, sicer bo razvoj uničil človeka. Žal sta v zahodnoevropskem kulturnem oz. civilizacijskem razvoju vodenela tudi moč in vpliv krščanskega duha v družbi in posameznikih, zaradi česar so se mladi začeli zatekati k vrednotam hinduizma in drugih vzhodnih smeri in se je širila etična praznina, ki je očitna posebno pri nas danes.

Civilizacija in instrumentalizacija življenja je torej konec procesa, ki se začel v šestem stoletju in pomeni racionalizacijo oz. pot k vedno večji logični, razumski ureditvi sveta. Človekov geometrijski duh, kot bi dejal Pascal, njegova razumska težnja vse urediti, izmeriti, določiti, preučiti, je dobila zadnji pečat v industrializaciji in tehnizaciji življenja. Ti vedno bolj dosledno določata vse plati človekovega življenja, od tega, kako se mora obnašati v zakonski postelji, do načrtovanja rojstev, smrti, bolezni, trpljenja in uživanja. Človek je ostal le še načrtovano bitje: načrtal je (prej skrivnostno) naravo, svet, v katerem živi, samega sebe, tako, da se zdi, da ni nobene skrivnosti več.

Novi miti pa potrjujejo, da le ni tako. Tudi sodobni človek je ostal kljub svoji največji racionalni zmožnosti ujet v svoje »znanstvene« in lažno znanstvene predstave. Še več. Te so začele resno ogrožati človekovo življenje. Ameriški kulturolog Lewis Mumford je stanje človeka na začetku industrijske revolucije in danes predstavil takole: V začetku industrijske revolucije človek drži v rokah zobato kolo, ki mu bo olajšalo življenje, se pravi, tehnika bo omogočila človekov napredek. Druga slika prikazuje človekovo stanje danes: Robot drži človeka za vrat. Znanost in tehnika sta se polastili človeka. Ko sem to trdil leta 1980 v predavanju v Ljubljani, mi je nekdo dejal, da bo znanost človeka rešila, ne pa pogubila. Ko sem po desetih letih trdil isto, je bil odmev že čisto drugačen. Problemi ekologije preživetja človeka so nas postavili na bolj realna tla.

Religija

Religija je prav tako prvotna podoba odnosa do stvarnosti kot umetnosti, vendar je njena opredelitev najtežja. Težja zato, ker smo v ta odnos, ki zahteva človekovo opredelitev, vpleteni in z njim zaznamovani vsi ljudje. Vsak ima zato verski odnos do stvarnosti in religija je obleka tega odnosa. Vera je torej tipično človeški odnos do sveta kot celote, religija pa je določena oblika tega verskega odnosa.

Religija /beseda religo pomeni izbrati/ izraža človekovo izbranost, se pravi človek je odbran in postavljen v neki odnos do absolutnega, do Boga. Vsi časi in vse kulture poznajo religijo, ki v določenem smislu opredeljuje odnos ljudi in narodov do stvarnosti. Poznamo seveda bolj ali manj popolne oblike tega odnosa. Krščanska opredelitev pravi, da je človeška duša po naravi krščanska, kakor je zapisal Tertulijan: To pomeni, da je človek, gledano s krščanskega vidika, po naravi ustvarjen za Boga. Človek je tako ustvarjen od Boga oz. je tak po naravi, da je veren in zato obstaja tudi religija. Imamo različne razlage tega odnosa, vsem pa je skupno, da človek ni sam svoj gospodar, ampak je kot tak še le v odnosu do Boga.

Človek torej vse svoje početje postavlja v odnos do zadnjega temelja, do absolutnega bitja /do Boga/ in ne more iz tega odnosa izstopiti. Religija človeka po naravi vklepa v določene odnose do soljudi, do narave, do vsega, kar je. Človek ne more ostati nevtralen, ampak se vedno znova opredeljuje.

Lahko rečemo, da se človek v filozofiji in umetnosti lahko distancira od absolutnega, čeprav ga spozna. Med človekom in Bogom kljub spoznanju lahko ostane distanca, nikakor pa ne v religijskem odnosu. Odnos v veri je odločitev, je sprejetje Boga kot temeljne danosti človeka.

Religija je torej obleka, okvir, v katerem človek sprejema in izraža določen odnos do sveta.

Ponavadi je podoba oz. pojmovni sistem, koncept tega odnosa, človeku že dan. Kristjani pravimo, da je človeku religija razodeta. Človek pa do tega razodetja zavzame svoj odnos, ga sprejme ali zavrne. Razodetje še posebej razlikuje religijo od filozofije in umetnosti.

Teologija pa je znanstvena obdelava religije ali, kot je zapisal Tomaž Akvinski: vera v stanju znanosti. Vera v ožjem pomenu pa označuje znotraj določenega religijskega sistema človekov temeljni odnos do Boga. Vera je zato vedno osebno dejanje, ki zahteva človekovo odločitev in vzpostavitev odnosa do absolutnega. V krščanstvu je to odnos do Boga Jezusa Kristusa. Osebnemu odnosu sledi seveda tudi posnemanje. Kristjanom to pomeni hoja za Jezusom: življenje po pravilih, ki jih je živel Jezus. Ta pravila so obče veljavna — so človeška. Vse, kar je posebnega v krščanstvu, je pomoč, da bi človek ta pravila lažje upošteval in po njih živel. Krščanska vera uči predvsem ljubezen do Boga in bližnjega, kar je s svojim življenjem izpričal Jezus. Kristjani naj bi to spolnjevali v svojem življenju in v življenju skupnosti. Vse ostalo je pomoč na tej poti: Cerkev, zakramenti, krščanski nauk itd. Podobno velja tudi za druge religije.

Seveda pa tudi filozofija in umetnost človeka usmerjata, da bi ob spoznanju in doživetju temeljnega odnosa do sveta sprejel ta odnos tudi za svoje življenjsko vodilo. Ker pa vemo, da je to često težko in da človek potrebuje dodatnih spodbud, je religija razvila vsestransko pomoč, da bi človek lažje živel

ta temeljni odnos vere. Še posebej seveda, da bi lažje reševal najtežja vprašanja življenja: vprašanja rojstva, trpljenja in smrti.

V zgodovini so bile te panoge različno med seboj povezane. Od njihove povezanosti in njihovega razhajanja pa je vedno odvisna tudi človekova sposobnost celovitega reševanja temeljnih vprašanj. Sodobna razklanost teh področij kaže tudi na krizo človeka in odpira človeku pota v iskanje celovitih rešitev. Te rešitve pa so v veliki meri odvisne od človekove sposobnosti usklajevanja tega, kar hočejo filozofija oz. znanost, umetnost in religija.

Janez Juhant

Kristjan in sindikati

Sindikalno gibanje in Cerkev

»Delavcem nismo prišli delit miloščine, ampak pravico«, je na prvem slovenskem katoliškem shodu leta 1892 vzkliknil Janez Evangelist Krek, ko je istega leta prišel v Ljubljano in takoj začel z organizacijskim, kulturnim in političnim delom za kmeta in delavca. Povzel je misel papeža Leona XIII., ki je v svoji okrožnici *Rerum novarum* pred sto leti (1891) zapisal, da se »v rokah maloštevilnih ljudi kopiči bogastvo, množica pa trpi revščino.« (št.2)

Kakor v laiški družbi, tako se je tudi v Cerkvi takrat šele začela razvijati ideja sindikatov. Pa nič čudnega, saj so delavstvo in njegovi problemi dosegli vrhunec šele v prejšnjem stoletju. Tudi njihova organiziranost in uveljavljanje njihovih pravic je bila za družbo novost. Podrli so se stari urejeni sistemi in zavladata je anarhija, ki je verjetno ne pozna zgodovina do tega časa. Krščanska moralna pravila, ki so doslej ljudem narekovala sodelovanje in medsebojno dogovarjanje, so popustila. Izostalo je tudi pogodbeno razmerje in ravnanje, ki so ju omogočala srednjeveška združenja (cehi) in sploh je propadla stanovska ureditev družbenega življenja z natančno določenimi pravili. Ni čuda, da je za odpravo teh razmer Krek v svojih Črnih bukvah kmečkega stanu napravil popoln socialni načrt slovenskih delavskih stanov: za kmeta, delavca in obrtnika. Nov čas je namreč zahteval nove rešitve.

Lahko rečemo, da se je zgodilo nekaj podobnega kot se dogaja danes med nami. Prisilna komunistična ureditev družbenih razmerij je popolnoma odpovedala oz. propadla in znašli smo se v praznini. Nove strukture, ki jih uvajamo, še niso zaživele. Imamo občutek, kakor da se je vse podrlo, novega pa še ni. Najbolj težaven položaj imajo v takih razmerah delavci oz. splošneje rečeno: vsi tisti, ki so popolnoma odvisni od ljudi, ki imajo v rokah narodno bogastvo. Direktorji, upravitelji, delodajalci in investitorji pa zaradi neurejenih razmer lahko po svojevoljnih pravilih določajo delavčevo usodo. Delavec pa nima ničesar drugega razen svojo delovno silo. Zato se je takrat, tj. v začetku delavstva kot danes pri nas ali v drugih deželah propadlega realnega socializma pokazalo, da so v najtežjih razmerah ravno delavci. Četudi je bil koncem stoletja položaj kmetov zelo težaven, podobno kot je težak položaj nekaterih kmetov tudi pri nas danes, pa je vendar v večji stiski delavec, ki nima nobenih svojih sredstev razen svojo delovno moč.

Odgovor Cerkve takrat in danes je bil in je še vedno, da je treba najbednejšemu stanu z učinkovitimi *sredstvi* pomagati.

Vir delovanja Cerkve na tem področju

Cerkev izhaja v svojem delu na tem področju iz temeljne postavke, da je vsak človek na tem svetu upravičen do temeljnih dobrin za svoje življenje. Tako v Stari kot v Novi zavezi je jasno rečeno, da je Bog gospodar dobrin in jih je namenil vsakemu človeku v uživanje. Zato niso dobrine nekaj poljubnega, ampak obveznost in pravica vseh ljudi.

Že v *Rerum novarum* je Leon XIII. poudaril, da velja opomin tistim, ki so obdarovani z dobrinami. Še več. Iz evangelija izhaja celo grožnja bogatim, ki svojega bogastva niso pripravljeni deliti, ker bodo *za upravljanje dobrin dajali odgovor v večnosti* (prim. Jak 4,13 sl.). Seveda je treba temu takoj dodati, da je takšna utemeljitev sprejemljiva le, če človek verjame v večnost. Problem v takratni družbi in podobno je tudi pri nas danes, je, da ljudje, ki bi lahko v tem smislu kaj spremenili, te vere ne priznavajo za temelj svojega delovanja. Ker so zavrgli verska načela in se oprijeli liberalnih, hočejo, da bi mogli svobodno gospodariti, ne oziraje se na druge, posebno delavce, ki so jih in jih često tudi danes lastniki oz. upravljavci imajo za nujni člen v verigi podjetja. Sicer so taka skrajna liberalna stališča danes po svetu omiljena, ker je razvoj le pripeljal do temeljnih pravil, ki se jih mora danes držati vsak delodajalec ali menežer. Razen tega spoštovanje pravil zahtevajo tudi pomembne mednarodne listine in dogovori, ki jih je sprejel civiliziran svet. Tu gre predvsem za osnovno človekovo pravico, da gospodarsko živi in da torej za svoje delo dobi sredstva za preživetje.

Razvoj v sistemu, ki je v preteklosti vladal pri nas, pa je žal spodkopal etična načela — ker smo bili vsi prisiljeni ali smo se vsaj navadili sprejemati in živeti čredništvo, v katerem je človek po naravnem nagonu iztržil zase, kar je pač mogel. Ko so zakoni čredniške prisile prenehali veljati, pa se je še bolj kruto pokazalo in uveljavljalo načelo, da v negotovem položaju lahko vsakdo naredi to, kar mu uspe, ne glede na to, kako bo s tem prizadel druge. Če ne gre drugače, je treba to doseči tudi z ropanjem, goljufijo in izkoriščanjem drugih. To je seveda v popolnem nasprotju s krščanskimi in človeškimi ideali, kot je zapisal zadnji cerkveni zbor: »Zato naj ima človek, ki se poslužuje teh dobrin, zunanje stvari, ki jih ima v posesti, ne le kot svoje zasebne ampak kot splošno dobro v tem smislu, da ne pripadajo samo njemu ampak so lahko na razpolago tudi drugim.« (CS 69) In koncil nadaljuje, da je sicer lastnina v nekem smislu podaljšanje osebnih svobode, vendar ima tudi svojo socialno stran: človek se mora zavedati, da je lastnina podlaga za vse ljudi in si mora vsak prizadevati, da bodo vsi ljudje z njo lahko zagotovili vsaj svoje minimalne eksistenčne zahteve.

Cerkev o sindikalnih združenjih

Cerkev je torej podprla sindikate z okrožnico Leona XIII. leta 1891. Ob njeni 40 letnici je papež Pij XI. že ugotovil, da se sindikalna združenja uspešno razvijajo, da delujejo in dal je novih spodbud za njihovo izpopolnitev.

V tridesetih letih tega stoletja so se zaostрили gospodarski tokovi, začela se je rast imperializma in s tem raznih monopolov ter oblast komunistične, fašistične in nacistične stranke nad vsem družbenim in političnim dogajanjem v svetu. Preostali svet se je tem monopolom vedno bolj podrejal. Cerkev je nastopila zoper takšno uniformiranje in monopol v družbenopolitičnem življenju.

Kar zadeva sindikalno gibanje je papež Pij XI. postavil v okrožnici o delavskem vprašanju leta 1931 temelje za urejeno družbo in postavil v ta okvir tudi

sindikate. Posebej je poudaril, kako so združenja (krščanski sindikati), ki jih je predlagal že njegov prednik pred 40 leti, pripomogla delavcem pri uveljavljanju njihovih pravic in pri ohranjanju vere. Ustanavljale so se strokovne organizacije, ki so združevale tudi ljudi različnih prepričanj pri skupnih strokovnih interesih.

Papež je zato zahteval ohranjanje, gojitev in ustanovitev novih samostojnih združenj, ki morajo svojo samostojnost ohranjati, ker bodo sicer postala podaljšana roka države. Še bolje bo, če se ustanavljajo združenja, imenovane korporacije, ki bodo povezovala ljudi, ki delujejo v posameznih panogah, ne glede ali so delavci ali voditelji oz. celo lastniki. Za sindikate kot za taka združenja velja, da morajo težiti k širšemu sodelovanju, ki bo povezovalo različne panoge, usmeritve in interese *k skupnemu družbenemu cilju*. Brez tega prizadevanja nobena družba ne more uspevati in se razvijati. Tako gospodarska tekma na eni strani kot popolno samodržtvo na drugi ne moreta in ne smeta postati vodilo družbenega življenja (gospodarstva in sociale), sicer bi človek zanemaril najvažnejše družbeno načelo: socialno ljubezen. Družba mora v vsem delovanju težiti za tem, da vsi člani, vsa združenja, skratka vse enote sodelujejo, se ozirajo druga na drugo in upoštevajo druga drugo. Poskrbeti je treba za delavstvo, vendar mora tudi delodajalec izpolnjevati svoje gospodarske obveznosti. Da bi mogel torej uspešno gospodariti, mu morajo delavci pri tem pomagati, ker sicer tudi sami z rušenjem pravil onemogočijo uspešen razvoj. Šele pripravljenost vseh za sodelovanje omogoča res krščansko reševanje napetosti in prepreči revolucije, ki prinašajo le zlo, problemi pa se le prenesejo na kasnejši čas, kar je razvidno iz našega sedanjega položaja. Ni torej mogoča uspešna družba, če ne izhaja iz celovitih in realnih pogojev. Z drugimi besedami: stavke in socialni nemiri so sicer upor nevzdržnemu stanju, ne morejo pa naenkrat ustvariti primernih razmer. Lahko sicer zahtevamo od družbe, da nam da, vendar, če nima, nam ne more dati. Moramo pa zahtevati od nje, da to, kar ima, pravično deli, in tudi da vzpostavlja takšna pravila delovanja, da bo družene dobrine lahko tudi vsak s svojim delom ustvarjal.

Na teh osnovah gradijo cerkveni dokumenti današnjega časa in tudi zadnja okrožnica o delavskem vprašanju Janeza Pavla II. Ob stoletnici (Centesimus annus). Zato sedanjí papež povzema spoznanja in dosežke, ki jih je na tem polju prispeval stoletni razvoj in posebej zadnji cerkveni zbor.

Okrožnica Centesimus annus

Ostrina ideologij je izgubila svojo moč, kar potrjuje propad komunizma, s čemer se ukvarja tudi papež, ki v okrožnici posebno pozornost posveti ravno družbam, ki jih je 1989 in 1990 pretresel val družbenih sprememb.

Oglejmo si torej glavne pobude, ki zadevajo življenje in delovanje delavcev in njihovo vlogo v družbi. Čeprav torej papež obravnava stvari s krščanskih stališč, so ta vendar splošnočloveško sprejemljiva in tako tudi vsem današnjim zemljanom dovolj utemeljena. Vzrok temu je tudi, da današnji položaj človeštva pretresajo tako temeljni problemi, da moramo vsi ljudje sodelovati pri njihovem reševanju in se zato tudi različna idejna stališča vedno bolj približujejo. Okrožnica razčlenjuje razvoj človeške družbe v zadnjih stoletjih in ugotavlja, da je prišlo do ostrih družbenih trenj. Cerkev oznanja vsemu svetu odrešenje, zato tudi, kako jih razreševati. Osnovno spoznanje in zahteva, ki jo cerkveni nauk postavlja za reševanje teh vprašanj je popolno spoštovanje človeka kot osebe in

tudi spoštovanje različnih družbenih subjektov: samostojnih družbenih skupin, med katere štejemo tudi sindikalna združenja, pa tudi podjetja, ustanove in druge organizacije. Ker je realni socializem ukinil delovanje teh ustanov in jih podredil državni kontroli, je ukinil tudi njihovo samostojnost in so postale le podaljšana roka partije. To velja tudi za sindikate. S tem je komunizem ves potek družbenega življenja in delovanja oropal samostojnosti. Kriza novih družb, ki so nastale po razpadu teh sistemov, je negotovost in nesposobnost samostojnega odgovornega ravnanja. Človek se naenkrat ne znajde pri uporabljanju svoje osebne svobode. To negotovost in vprašljivost stopnjuje tudi gospodarska kriza, ki ljudem jemlje razsodnost pri urejanju njihovih temeljnih problemov.

Papež v okrožnici poudarja, da je ravno delavstvo pospešilo razpad marksističnega totalitarnega sistema in pri tem ima pred seboj poljske družbene razmere in delovanje Solidarnosti v komunističnih razmerah.

Osebna lastnina in dostopnost dobrin

Komunistični sistem s t. i. samoupravnimi dodatki je pri nas povzročil še dodatne probleme. Kolektivistična tj. skupinska odgovornost je omogočala posameznikom, da so svojo lastno odgovornost lahko skrili v različne družbene okvire: občino, državo, podjetje itd. Samoupravni sistem je posebno vodilnim še dodatno zmanjšal odgovornost pri vodenju ustanov, ker so se lahko vedno skrivali za samoupravne sporazume oz. potrditve. Tako je lahko vsakdo neovirano izrabljaj družbene dobrine za svoje lastne interese, družba pa je imela od tega vedno večjo izgubo. Splošno premoženje oz. skupne dobrine so odtekale v žepe tistih, ki so znali to bolj spretno izkoriščati. Medtem ko so v deželah realnega socializma posamezniki bili pod večjo kontrolo, je pri nas samoupravljanje mnoge izmaknilo taki kontroli, saj se je vedno reklo: to je bilo samoupravno sklenjeno.

Posledice takega ravnanja so očitne danes. Navadili smo se, da ima lahko vsakdo skoraj vse, manj pa, da je treba v pridobitev vložiti tudi primerne napore in trud. Navadili smo se, da nam mora družba zagotoviti službo, da mora biti ta služba po našem kopitu, se pravi nam mora ustrezati, da mora biti plača, ne glede na to ali smo dobrine ustvarili ali ne.

Papež v najnovejši okrožnici poudarja, da so dobrine last vseh in imajo vsi pravico do njih. Vendar poudarja tudi, kako danes postaja vedno bolj pomembno človeško fizično in umsko delo in da ravno človekovo prizadevanje, njegovo znanje in sposobnosti ustvarjajo danes bogastvo sveta.

Za naše razmere je zelo pomembna iznajdljivost in sposobnost, da bi s skupnimi močmi to tudi dosegli. Vse dobrine so vedno bolj naša skupna last in skupna odgovornost, ki nas spodbuja tudi k skupnemu delovanju in skupni odgovornosti, da bomo delali tako, da pri tem ne bomo dobrin še bolj uničevali, da jih ne bomo popolnoma izrabili in s tem zanamcem onemogočili življenje. Uporabljali jih bomo tako, da bomo pri tem upoštevali raznolike interese družbenih skupin, posameznikov in gibanj. Papež poziva vse državne voditelje, posamezne ustanove in organizacije ter vsakega posameznika k prevzemu te skupne odgovornosti za usodo sveta. Krščanski razlog zanjo je Bog, ki je človeka postavil v ta svet in mu poveril odgovornost zanj.

Cerkev o načinu sindikalnega dela

Zaradi teh razmer papež zahteva, da se svetovni gospodarski sistem, v katerem vlada tržna zakonitost, oblikuje tako, da ne bo prezrl človeka, ki mu »kot človeku gre osnovna pravičnost« (št. 34). Na vseh nivojih sistema je treba to pravičnost braniti pred prevlado kapitala in produkcijskih sredstev. Papež zahteva družbeni red, ki temelji na »svobodnem delu, podjetništvu (lastni iniciativi, op. J.J.) in soudeležbi.«

Za takšno urejevanje družbenega življenja terja vsak zgodovinski in kulturni položaj svoje rešitve. V iskanju pravične rešitve mora povsod prevladati najprej resnica, potem bo sledila tudi pravičnost: Če smo vsi pripravljeni spoznati in priznati resnično stanje in graditi na njem, potem bomo lahko soustvarjali pravične rešitve. Takšno reševanje zahteva demokratični red in upoštevanje demokratičnih pravil (št. 47) tudi na področju gospodarstva. Prav tako papež poudarja, da je za takšno spoznanje resnice potrebna pripravljenost preseči lastne omejenosti, strasti in slabe navade (št. 41). Razumljivo, da v naših razmerah mnogi niso pripravljeni priznati resnice, ker so lahko neovirano delali, kar so hoteli in zato ne marajo sprejeti pravil resnice in pravice. Obračun s preteklostjo je predvsem priznanje resnice in pravice.

Dalje ne bi nobenega človeka v družbi smeli izriniti v skrbništvo, ampak vsakemu omogočiti aktivno delovanje. Za naše razmere to pomeni iskanje možnosti za nove zaposlitve, kar je seveda povezano z investicijami in pri nas tudi s politično stabilnim družbenim redom, ki ga bo, kot upamo, uveljavila osamosvojitve. Skrbništvo je na mestu le tam, kjer odpovedo vsa druga sredstva. To pa je le začasna rešitev, če ni globljih (npr. zdravstvenih) razlogov.

Kar zadeva sindikate in podobna gibanja poudarja papež pomen reševanja teh vprašanj na kulturnem, dogovoren in miren način. Vsako nasilje rodi reakcije in vzpostavi nove rane. Stavke je Cerkev imela vedno za skrajno sredstvo reševanja konfliktov, ker prinašajo škodo vsem: delavcem in podjetnikom. Zanimivo je, da je Poljska z dolgotrajnim procesom sindikalnega gibanja pospešila demokratizacijo. Danes pa je Solidarnost ponovno na preskušnji. Avstrijski sindikati skoraj ne poznajo stavk, ker jim dolgoletna izkušnja omogoča, da delujejo preko pogajanj. Seveda so tudi splošni družbeni pogoji boljši in omogočajo takšno reševanje zadev.

Smernice za reševanje našega položaja

Celotno slovensko družbo bomo preoblikovali le na osnovi skupnih prizadevanj in tudi pripravljenosti porazdeliti si breme preteklosti. Sindikati bodo v tem procesu za delavstvo odigrali pomembno vlogo in morajo vztrajati in se vedno bolj dejavno in inovativno vključevati v družbene procese.

Cerkev pri nas si sedaj šele nabira izkušenj za delo na družbenem področju. Njena vloga bo gotovo v prvi vrsti svetovalna. Družbi bo vzbujala upanje, da je mogoče tudi preko družbenih kriz oz. križev ohraniti upanje, še posebno, ker človek ne živi samo za ta svet. Za ljudi na robu eksistenčnega žitja je že doslej in bo še bolj v bodočnosti skrbela s karitativno pomočjo in podporo.

Še bolj pa bo lahko pomagala družbi s tem, da bo vzgajala svoje vernike za to, da bodo pripravljeni sprejemati osebni in družbeni križ, ne le kot svoj nujni delež, ampak tudi kot opora in pomoč tistim, ki omagujejo. Pomembna naloga sindikatov je, da se v svojem delu in iskanju tudi stalno obračajo k njej za pomoč in podporo in zahtevajo, da se opredeljuje do konkretnih problemov delavskega stanu.

Interpretacija dogem

(Dokument mednarodne teološke komisije)

A. Stanje vprašanja

I. FILOZOFSKA PROBLEMATIKA

1. Temeljni problem interpretacije

Problem razlage je človekov praproblem, kajti kot ljudem nam gre za to, da razumemo svet, v katerem smo, in da pri tem razumemo tudi sami sebe. Pri tem vprašanju o resnici glede realnosti nikoli ne začnemo s točke nič. S stvarnostjo, ki naj bi jo razumeli, se namreč konkretno srečujemo v razlagi, ki jo podaja simbolični sistem vsakokratne kulture, ki se še posebej kaže v govorici. Človeško razumevanje je zato povezano z zgodovino in s skupnostjo. Tako spada k razlagi vedno tudi umevanjska usvojitev tega, kar je vsebovano že v pričevanjih izročila.

Povezanost med razlago in izročilom jasno kaže, da se moramo rešiti naivnega realizma. Pri našem spoznavanju nikoli nimamo opravka z golo stvarnostjo samo na sebi, ampak vedno s stvarnostjo v človekovem kulturnem življenjskem kontekstu, z razlago te stvarnosti, kakršno je napravilo izročilo, in z današnjo usvojitvijo tega.

Temeljni problem interpretacije moremo zato formulirati takole: Kako moremo resno vzeti hermenevtični krog med subjektom in objektom, ne da bi pri tem padli v relativizem, pri katerem obstajajo samo še interpretacije interpretacij, ki ponovno vodijo k vedno novim interpretacijam? Ali obstaja — ne zunaj, marveč znotraj zgodovinskega procesa interpretacije — resnica sama na sebi? Ali torej obstaja absolutna zahtevnost resnice? Ali obstajajo trditve, ki jim je treba pritrčiti oziroma jih zanikati v vseh kulturah in v vseh zgodovinskih položajih?

2. Dvojna aktualnost problema

Danes postavljamo problem razlage na ostrejši način. Na osnovi kulturnih prelomov se je razdalja med pričevanji izročila in našim današnjim kulturnim stanjem povečala. To je predvsem v zahodnem svetu daleč naokoli pripeljalo do spremenjenega stališča do izročenihi resnic, vrednot in naravnosti, do enostranskega povzdigovanja današnjega nasproti izročenihi in k enostranski

cenitvi novega kot kriterija mišljenja in ravnanja. V današnji filozofiji je razen tega predvsem na osnovi Marxa, Nietzscheja in Freuda zagospodovala hermenevtika suma, ki izročila nič več ne pojmuje kot sredstvo, ki izvirno stvarnost posreduje sedanosti, ampak čuti izročilo kot odtujitev in zatiranje. Toda če odpade ustvarjalno spominjanje na izročilo, se človek izroča nihilizmu. Sedanja po vsem svetu razširjena kriza izročila je zato eden od najbolj temeljnih duhovnih izzivov.

Poleg krize izročila je danes prišlo do svetovnega srečevanja različnih kultur ter njihovih različnih izročil. Problem razlage se nam danes zato ne postavlja le kot problem soočanja preteklosti s sedanostjo, ampak tudi kot naloga soočanja med različnimi kulturnimi izročili. Takšna posamezno kulturo presegajoča hermenevtika je danes postala naravnost pogoj za preživetje človeštva v miru in svobodi.

3. Trije tipi hermenevtike

Razlikovati je mogoče različne vrste hermenevtike:

Pozitivistično usmerjena hermenevtika postavlja v ospredje objektivni pol. Veliko je pripomogla k boljšemu spoznanju stvarnosti. Vendar gleda na človeško spoznavanje enostransko kot na funkcijo naravnih, bioloških, psiholoških, zgodovinskih in socialno-ekonomskih dejavnikov in s tem napačno presoja pomembnost človeške subjektivnosti v procesu spoznavanja.

Antropocentrično usmerjena hermenevtika popravlja to pomanjkljivost. Vendar je zanjo subjektiven pol enostransko odločilen. Tako skrčuje spoznanje stvarnosti na spoznanje pomembnosti, ki ga ima ta stvarnost za človeka.

Kulturna hermenevtika umeva stvarnost (realnost) s pomočjo njenih subjektivnih kulturnih izoblikovanj v človeških institucijah, nraveh in navadah, zlasti v govorici, pa tudi na podlagi tistega subjektivnega umevanja samega sebe in sveta, ki je vtisnjeno v vsakokratno kulturo in njeno vrednost. Ob vsej pomembnosti tega pristopa ostaja vprašanje glede nadkulturnih vrednot in glede resnice tistega humanuma, se pravi tiste človeškosti, ki povezuje ljudi onkraj vseh kulturnih razlik.

Za razliko od do sedaj obravnavanih bolj ali manj skrčujočih oblik, sprašuje metafizična hermenevtika o resnici stvarnosti same. Metafizična hermenevtika izhaja iz tega, da se resnica razodeva v človeškem razumu in prek človeškega razuma, tako da v luči človeškega razuma zasiže resnica stvarnosti same. Ker pa je stvarnost zmeraj večja in globlja kakor vse zgodovinsko ter kulturno pogojene predstave in pojmi, ki jih imamo o njej, zato izhaja iz tega potreba po vedno novi, kritični ter poglobljeni razlagi vsakokratnega kulturnega izročila.

Prvenstvena naloga, pred katero stojimo, je torej v tem, da ob soočanju in spoprijemanju z moderno hermenevtiko ter z znanostmi o človeku in kulturah poskušamo priti do ustvarjalne preнове metafizike in njenega vprašanja glede resnice stvarnosti (realnosti). Temeljni problem, ki se pri tem pojavlja, je odnos med resnico in zgodovino.

4. Temeljno vprašanje: resnica v zgodovini

Kar se tiče odnosa med resnico in zgodovino, je postalo jasno, da v osnovi vsekakor ni nobenega človeškega spoznanja, ki bi bilo brez predpostavk; vse človeško spoznanje in govorjenje marveč določa struktura predpostavk in pred-

sodkov. Toda v zgodovinsko pogojenem človekovem spoznavanju, govorjenju in ravnanju vsakokrat nastopa neko seganje naprej v smeri k nečemu zadnjemu, brezpogojnemu in absolutnemu. V vsem iskanju in raziskovanju resnice vedno že predpostavljamo resnico kakor tudi določene temeljne resnice (na primer načelo protislovja). Tako nam sveti resnica vedno že vnaprej; z drugimi besedami, kaže se z objektivno razvidnostjo v našem umu, ko motri stvarnost samo. Takšne vnaprejšnje stavke in predpostavke so že v antični stoi označevali kot dogme. V tem pomenu je mogoče — v zelo splošnem smislu — govoriti o človekovi temeljni dogmatični strukturi.

Ker je naše spoznanje, mišljenje in hotenje vedno družbeno določeno z vsakokratno kulturo, predvsem z jezikom, se tiče osnovna dogmatična struktura ne le posameznika, ampak tudi človeške družbe. Nobena družba ne more trajno obstajati brez skupnih temeljnih prepričanj in temeljnih vrednot, ki prežemajo in nosijo njeno kulturo. Edinost in medsebojno razumevanje ter zares mirno skupno življenje v človeštvu in medsebojno priznavanje enakega človeškega dostojanstva poleg tega predpostavlja, da je pri vsej različnosti kultur nekaj vsem ljudem skupno človeškega (skupni humanum) in da s tem obstaja neka vsem ljudem skupna resnica. To prepričanje prihaja danes do izraza predvsem pri opredeljevanju skupnih ter neodtujljivih človekovih pravic.

Takšna glede na prostor in čas univerzalna ter zato splošno veljavna resnica postane kot taka res spoznana šele v določenih zgodovinskih položajih in razpravljanjih, še posebno ob srečanju kultur. Te kontingentne (prigodne) pogoje spoznavanja in kontekste odkrivanja pa je treba razlikovati od brezpogojne veljavnosti spoznane resnice same. Resnica sama more po svojem bistvu biti samo ena in zato vsesplošna resnica. Kar je bilo enkrat spoznano kot resnica, mora zato biti trajno priznано kot resnično.

Na to zgodovinsko in hkrati za vesoljnost odprto bistvo človeškega razuma se more Cerkev opreti pri svojem oznanjevanju enega samega, zgodovinsko razodetega evangelija, ki pa kljub temu velja za vsa ljudstva in za vse čase; in Cerkev more to bistvo človeškega razuma očistiti in voditi k njegovi najgloblji spopolnitvi.

II. SEDANJA TEOLOŠKA PROBLEMATIKA

1. Delni problem evangelizacije in nove evangelizacije

Katoliška teologija izhaja iz prepričanja vere, da »paradosis« (izročilo) Cerkev ter v tej »paradosis« izročene cerkvene dogme veljavno izrekajo resnico, ki jo je Bog razodel v stari in novi zavezi, in da je v izročilu Cerkve posredovana razodeta resnica univerzalno veljavna in v svojem bistvu nespremenljiva.

To prepričanje je bilo, kar se tiče dogem, postavljeno pod vprašaj že v času reformacije, v 16. stoletju. V bistveno poostreni obliki in ob povsem drugih predpostavkah je to prepričanje prišlo docela v krizo v zvezi z novodobnim razsvetljenstvom in modernim procesom zahtev po svobodi. V novejšem času je bilo dogmatično mišljenje često že vnaprej kritizirano kot dogmatizem ter temu ustrezno zavrženo. V nasprotju do zahodne, na splošno krščansko zaznamovane kulture preteklih stoletij, se v moderni sekularizirani kulturi izročena dogmatična govorica Cerkve tudi mnogim kristjanom ne zdi kar takoj razumljiva. Nekateri jo imajo naravnost za oviro živemu predajanju vere prihodnjim rodovom.

Ta problem se poostri, ko se Cerkev poskuša udomačiti v različnih kulturah Afrike in Azije s svojimi dogmami, ki so, gledano zgolj zgodovinsko, nastale v kontekstu grško-rimsko-zahodne kulture. To zahteva več kot goli prevod dogem; da pride do inkulturacije, mora prvotni pomen dogme postati v drugem kulturnem kontekstu znova razumljiv. Tako je problem interpretacije dogem danes postal univerzalen problem evangelizacije oziroma nove evangelizacije.

2. Nezadostne rešitve v hermenevtični teologiji

Že modernistična teologija v začetku našega stoletja si je hotela zastaviti to vprašanje. Poskusi odgovora nanj pa so ostali nezadovoljivi, med drugim zaradi okrnjenega umevanja razodetja ter pragmatičnega pojmovanja dogme.

Današnja hermenevtično usmerjena teologija poskuša premostiti jarek med dogmatičnim izročilom ter moderno mislijo tako, da se sprašuje o smislu oziroma pomembnosti dogme za nas danes. Toda s tem postanejo posamezni dogmatični obrazci iztrgani iz celotne miselne zveze izročila in izolirani od živete vere v Cerkvi; dogma postane na ta način naravnost hipostazirana. Vrh tega se pri tem ob vpraševanju glede praktičnega, eksistencialnega ali socialnega pomena dogme izgublja vprašanje o njeni resničnosti.

Ta ugovor se pojavi tudi tedaj, kadar kdo dogmo umeva zgolj konvencionalno, to je, ko jo pojmuje le v njeni funkciji kot potrebno za edinstvo, a načelno kot začasno in zastarelo cerkveno jezikovno uredbo, ne gleda pa na dogmo nič več kot na obvezujočo posredovalko razodete resnice.

3. Upravičenost in meje novih pristopov v luči teorije in prakse

Teologija osvoboditve postavlja problem dogmatične hermenevtike pred ozadje uboštva, bede, položaja socialnega ter političnega zatiranja, kakršno gospoduje v mnogih delih tretjega sveta. S tem je upoštevan pomemben vidik svetopisemskega umevanja, po katerem je resnico treba udejanjati (Jn 3,21). Brez dvoma obstaja z evangelijem skladna, cerkveno zakonita teologija integralne osvoboditve. Izhaja iz prioritete duhovnega poslanstva Cerkve, hkrati pa naglaša tudi njene socialne posledice (prim. MTK 1976, v: *Documenta*, 161—201; in v: *BV* 1977, 344—356).

V radikalni teologiji osvoboditve nasprotno postane ekonomska, socialna in politična osvoboditev vse določujoči dejavnik; odnos med teorijo in prakso pojmujejo tukaj v ideloškem materialistično—marksističnem smislu. Tukaj ni prostora za oznanilo o milosti in o eshatološkem cilju življenja in sveta. Vere in dogmatičnih verskih obrazcev nič več ne vidijo v njihovi lastni vsebinski resnici, temveč jih v imenu socio—ekonomske realnosti, ki je po tem gledanju edino odločilna, razlagajo samo še v njihovi funkciji gonila za revolucionarno politično osvoboditev.

Danes se ponujajo tudi druge hermenevtike, ki jim je ob vsej različnosti skupno to, da hermenevtično sredino resnice biti oziroma razodetja kot vir pomena preložijo na samo po sebi zakonito, a delno sestavino, ki postane potem središče ter kriterij celote. To velja na primer tudi za radikalno feministično teologijo, v kateri pričevanja razodetja — legitimno in pomembno je na to opozoriti — niso nič več osnova in norma za določanje dostojanstva žene; tu marveč postane določeno emancipacijsko razumevanje edini ter dokončno veljavni hermenevtični ključ za interpretacijo tako Svetega pisma kakor izročila.

Tako nas vprašanje glede razlage dogem postavlja pred osnovna vprašanja teologije. V ozadju stoji končno vprašanje o teološkem razumevanju resnice in stvarnosti. Tudi v teološkem pogledu se to vprašanje zaostruje na odnos med vesoljno in trajno veljavno resnico po eni strani ter zgodovinskostjo dogem po drugi strani. Pri tem gre konkretno za vprašanje, kako naj Cerkev danes svoj obvezujoči verski nauk daje naprej tako, da iz spomina na izročilo nastane upanje za sedanost in prihodnost. Spričo različnih družbeno-kulturnih položajev, v katerih Cerkev danes živi, gre poleg tega za vprašanje o edinosti in mnogoterosti v dogmatičnem podajanju resnice in stvarnosti razodetja.

B. Teološke osnove

I. SVETOPISEMSKE OSNOVE

1. Izročilo in interpretacija v Svetem pismu

Razodetje, o katerem pričuje Sveto pismo, se uresničuje z besedo in dejanjem v zgodovini odnosov Boga do ljudi. Stara zaveza je proces vedno nove interpretacije in vedno novega branja (relecture); šele v Jezusu Kristusu najde svojo eshatološko—dokončno interpretacijo. Kajti razodetje, ki se je v stari zavezi pripravljalo, najde v polnosti časov v Jezusu Kristusu svojo izpolnitev (Heb 1,1—3; prim. Gal 4,4; Ef 1,10; Mr 1,15). Kot učlovečena božja Beseda je Jezus razlagalec, interpret svojega Očeta (Jn 1,14), resnica v osebi (Jn 14,6). Z vsem svojim bivanjem, z besedami in znamenji, predvsem s svojo smrtjo, svojim vstajenjem in povišanjem in s poslanim Duhom resnice (Jn 14,7) je Jezus polnost milosti in resnice (Jn 1,14) (BR 4).

V Jezusu Kristusu more biti enkrat za vselej razodeta resnica spoznana in sprejeta samo v veri, ki jo podarja Sveti Duh. Ta vera je v smislu Svetega pisma osebnotna človekova samoizročitev razodevajočemu se Bogu (BR 5). Toda vera vključuje pritrditev in priznavanje besed ter dejanj razodetja, zlasti še Jezusa Kristusa in od njega podarjenega novega življenja; vera je zato hkrati dejanje (fides qua) in vsebina (fides quae creditur). Vera je »temelj tistega, v kar upamo, zagotovilo tistega, česar ne vidimo« (Heb 11,1).

V Cerkvi se zvesto ohranja enkrat za vselej od apostolov izročena vera kot depositum fidei (zaklad vere) (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Cerkev je od Svetega Duha napolnjeno Kristusovo telo in ima od Jezusa Kristusa obljubo, da jo bo Sveti Duh uvajal v svojo resnico (Jn 16,13). Tako je Cerkev kot potujočemu božjemu ljudstvu zaupan »evangelij resnice« (Ef 1,13). Cerkev mora s svojim življenjem, s svojim izpovedovanjem vere in bogoslužnim obhajanjem pred svetom pričevati za vero. Lahko jo označimo celo kot »stebler in temelj resnice« (1 Tim 3,15). Sedaj seveda spoznavamo resnico samo kakor v zrcalu in nejasno, šele eshatološko bomo Boga spoznavali iz obličja v obličje, takšnega, kakršen je (1 Kor 13,12; 1 Jn 3,2). Tako je naše spoznanje resnice tudi v napetosti med »že« in »še ne«.

2. Perspektive hermenevtike v Svetem pismu

Način interpretacije izhaja iz bistva svetopisemskega oznanila samega. Razodeta resnica, kakor jo izpričuje Sveto pismo, je zgodovinska resnica božje zvestobe (emeth); ta resnica je navsezadnje v tem, da Oče podarja samega sebe po Jezusu Kristusu za trajno navzočnost v Svetem Duhu. To resnico izpričuje Cerkev, in sicer z besedami in dejanji ter s svojim celotnim življenjem. Pri tem je za kristjana Jezus Kristus ena sama Beseda v mnogih besedah; v naslonitvi na Kristusa in v usmerjenosti k njemu je treba razumeti vse povedke stare in nove zaveze v njuni notranji enoti. Tako mora kristjan staro zavezo razlagati na podlagi njene novozavezne izpolnitve, novo zavezo pa razumeti na podlagi starozaveznih obljub.

Tako staro kakor novo zavezo moramo razlagati in posedanjati v Svetem Duhu, ki je navzoč v Cerkvi. Vsakdo mora uporabljati svoj milostni dar »po meri vere, ki mu jo je dal Bog« za graditev Kristusovega telesa, ki je Cerkev (Rim 12, 4—8; 1 Kor 12,4ss). Zato svari že 2 Pt 1,20 pred svojevoljnim razlaganjem Svetega pisma.

Razodeta resnica hoče prežemati življenje ljudi, ki so to resnico sprejeli. Povednik »biti v Kristusu in v Duhu« mora po Pavlu postati veleznik, da naj zdaj tudi hodimo v novem življenju. Zaradi tega gre za to, da ostanemo v resnici, da je ne samo spoznavno vedno boljše dojemamo, ampak jo tudi privzemamo globlje v življenje in jo udejanjamo (Jn 3,21). Pri tem se izkaže resnica kot tisto, kar je brezpogojno zanesljivo, in kot nosilno dno človeškega bivanja. Pomemben hermenevtični kraj za spoznavanje in posredovanje resnice je predvsem liturgija, pa tudi molitev.

3. Svetopisemski veroizpovedni obrazci

Povedano velja nenazadnje za homologije, veroizpovedne obrazce, ki jih najdemo že v najbolj zgodnjih plasteh nove zaveze. Med drugim izpovedujejo vero v Jezusa kot Kristusa (Mt 16,16 vzpor.), Kyrios (Rim 10,9; 1 Kor 12,3; Flp 2,11) in Sina božjega (Mt 16,16; 14,33; Jn 1,34.49; 1 Jn 4,15; 5,5 itd.). Izpričujejo vero v Jezusovo smrt in vstajenje (1 Kor 15,3—5; 1 Tes 4,14; Rim 8,34; 14,9 itd.), njegovo poslanost in rojstvo (Gal 4,4), daritev njegovega življenja (Rim 4,25; 8,32; Gal 2,20 itd.) in njegov ponovni prihod (1 Tes 1,10; Flp 3,20 sl.). Himne slavijo Jezusovo božanstvo, njegovo učlovečenje in povišanje (Flp 2,6—11; Kol 1,15—20; 1 Tim 3,16; Jn 1,1—18). S tem pride do izraza, da vera novozaveznih cerkvenih občin ne temelji na zasebnem pričevanju nekaterih posameznikov, ampak na skupnem, za vse obvezujočem in javnem izpovedovanju vere.

Tega izpovedovanja vere seveda v novi zavezi ne srečujemo v monotoni enoličnosti; ena sama resnica marveč prihaja do izraza v obilnem, raznoličnem bogastvu obrazcev. V novi zavezi obstajajo tudi že obrazci, ki izkazujejo takšno napredovanje v spoznanju resnice, pri katerem se resnice, ki so predmet pričevanja, nadalje medsebojno izpopolnjujejo in poglobljajo, nikoli pa si ne morejo nasprotovati. Vedno gre za odrešensko skrivnostnega Boga v Jezusu Kristusu, ki prihaja do izraza v mnogovrstnih oblikah in pod različnimi vidiki.

II. TRDITVE IN PRAKSA CERKVENEGA UČITELJSTVA

1. Trditve učiteljstva k interpretaciji dogem

Zgodovinska pot od nicejskega (325) do 1. carigrajskega (381), od efeškega (431) do kalcedonskega (451), 2. carigrajskega (353) in sledečih starocerkvenih koncilov kaže, da je zgodovina dogem proces stalne in žive interpretacije izročila. 2. nicejski koncil (787) je strnil soglasni nauk cerkvenih očetov vsebinsko takole:

Tisto, po čemer se evangelij predaja (izročja) naprej iz roda v rod, je »parado-sis« (izročilo) katoliške Cerkve, tisto izročilo, ki ga nosi delovanje Svetega Duha (DS 600, 602 sl.; 609).

Tridentinski koncil (1545—63) je ta nauk branil; svaril je pred zasebno razlago Svetega pisma in pristavil, da je stvar Cerkve razsojati glede resničnega pomena Svetega pisma in njegove razlage (DS 1501; 1507). 1. vatikanski koncil (1869—70) je ponovil nauk tridentinskega koncila (DS 3007). Razen tega je ta koncil priznal razvoj dogem, kolikor poteka v istem smislu in v istem pomenu (eodem sensu eademque sententia). Tako je koncil učil, da se je potrebno pri dogmah trajno držati smisla, ki je bil enkrat od Cerkve podan. Zato je koncil obsodil vsakogar, ki bi se oddaljil od tega pod videzom in imenom višjega spoznanja, namišljeno globlje razlage dogmatične formulacije ali napredka v znanosti (DS 3020; 3043). Ta nepreklicnost in nemožnost predrugačenja je mišljena, kadar je govor o nezmotnosti Cerkve, ki jo vodi Sveti Duh, zlasti o papeže-vi nezmotnosti v zadevah vere in nramnosti (DS 3074). Utemeljena je ta nezmot-nost v tem, da je Cerkev v Svetem Duhu deležna nevarljivosti Boga samega (qui nec falli nec fallere potest) (DS 30).

Ta nauk je cerkveno učiteljstvo branilo zoper zgolj simbolično in pragmatič-no umevanje dogem pri modernistih (DS 3401—34 ; 3420—3426; 3458—3466; 3483). Pij XII. je v okrožnici Humani generis (1950) še enkrat svaril pred dogmatičnim relativizmom, ki zapuša izročeno govorico Cerkve, da bi vsebino vere iz-razil v zgodovinsko spremenljivi terminologiji (DS 3881—3883). Podobno je opominjal Pavel VI. v okrožnici *Mysterium fidei* (1965) k temu, da se držimo na-tančnega, ustaljenega načina izražanja.

2. Nauk 2. vatikanskega koncila

2. vatikanski koncil je dosednji nauk Cerkve podal v prostrani miselni zvezi in pri tem uveljavil tudi zgodovinsko razsežnost dogme. Učil je, da ima celotno božje ljudstvo delež pri Kristusvi preroški službi (C 12) in da ob pomoči Svetega Duha v Cerkvi obstaja napredek v umevanju apostolskega izročila (BR 8). Znotraj vsem skupnega poslanstva in odgovornosti se je koncil prav tako trdno držal av-tentičnega cerkvenega učiteljstva, ki pripada samo škofom (BR 8; 10), kakor tudi nauka o nezmotnosti Cerkve (C 25). Vendar pa koncil gleda na škofo v prvi vrsti kot na oznanjevalce evangelija in prišteva njihovo službo učiteljev k oznanjeval-ni službi (C 25; Š 12—15). Ta naglasitev pastoralne narave cerkvenega učiteljstva je usmerila pozornost na razlikovanje med nespremenljivim zakladom vere ozi-roma verskih resnic in pa načinom njihovega izražanja. To pomeni, da je treba nauk Cerkve — seveda vedno v istem smislu in v istem pomenu — ljudem po-sredovati na živ ter zahtevam časa ustrezen način (CS 62; prim. Janez XXIII., AAS 54 /1962/ 792).

Izjava *Mysterium ecclesiae* (1973) se je naslonila na to razlikovanje, ga razmejila zoper napačno umevanje, lastno dogmatičnemu relativizmu, in ga še naprej poglobila. Dogme so sicer zgodovinske v tem pomenu, da je njihov pomen »deloma odvisen od izrazne moči jezika, uporabljenega v določenem času in v določenih okoliščinah«. Kasnejše trditve cerkvenega učiteljstva ohranjajo in potrjujejo prejšnje, a jih tudi osvetljujejo in jih — največkrat v spoprijemu z novimi vprašanji ali z zmotami — napravljajo žive in rodovitne v Cerkvi. To pa ne pomeni, da bi smeli nezmotnost skrbeti na neko temeljno (*grundlegendes*) ostajanje v resnici. Dogmatični obrazci označujejo resnico ne samo nedoločno, spremenljivo in le aproksimativno (približno), kaj šele da bi jo spremenili ali popačili. Gre za to, da se trdno držimo resnice v določni obliki. Odločilen je pri tem zgodovinski pomen dogmatičnih formulacij (št. 5). Nedavno tega je papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu *Ecclesia Dei* (1988) znova naglasil ta smisel živega izročanja. Odnos med formulacijo in vsebino dogme potrebuje seveda še nadaljnje razjasnitve (prim. k temu sp. C III.3).

3. Teološke kvalifikacije

Iz žive narave izročila izhaja velika raznoličnost trditev učiteljstva, ki imajo različno tehtnost in stopnjo obveznosti. Za pravilno presojo tehtnosti in za razlago je teologija razvila nauk o teoloških kvalifikacijah; ta nauk je cerkveno učiteljstvo deloma prevzelo. Žal je v zadnjem času zašel nekoliko v pozabo. Vendar je za razlago dogem koristen in naj bi se zato obnovil ter se še naprej razvil.

Po nauku Cerkve velja, da je samo to, a tudi vse to treba verovati »z božjo in katoliško vero, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkve bodisi s slovesno odločitvijo bodisi z rednim in vesoljnim učenjem predlaga za verovanje kot od Boga razodeto« (DS 3011). K temu spadajo tako verske resnice (v ožjem pomenu) kakor v razodetju izpričane resnice glede nračnosti (DS 1501; 3074: »*fides et mores*«; C 25: »*fides credenda et moribus applicanda*«).

Naravne resnice in naravni moralni nauki morejo indirektno spadati k obvezujočemu nauku Cerkve, če so v nujni notranji povezavi z verskimi resnicami (C 25: »*tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum*«; (Nezmotnost Cerkve) »se razteza tako daleč, kakor daleč se razteza zaklad božjega razodetja, ki ga je potrebno sveto ohranjevati in zvesto razlagati«). 2. vatikanski koncil jasno razlikuje med nauki vere in načeli naravnega nračnega reda, ko pri prvih govori o »oznanjevanju« ter »avtentičnem učenju«, pri slednjih o »razlagi z oblastjo« in o »potrjevanju« (VS 14).

Ker je oznanjevanje cerkvenega učiteljstva živa celota, zato pritrditev vernikov ne more biti omejena na formalno definirane resnice. Tudi druge izjave cerkvenega učiteljstva, ki niso dokončne definicije in izvirajo od papeža, od njegove kongregacije za nauk vere ali od škofov, je treba sprejeti v vsakokrat različni stopnji z religiozno utemeljeno pokorščino (*religiosum obsequium*). Takšne trditve pripadajo avtentičnemu cerkvenemu učiteljstvu, če se v njih razodeva namen učenja, namen, ki ga je mogoče spoznati »iz narave dokumentov in iz pogostnega učenja istega nauka ali iz načina izražanja« (C 25; prim. DS 3044). Natančen pomen te koncilске trditve potrebuje še podrobnejše teološke razjasnitve. Predvsem bi bilo zaželeno, da bi cerkveno učiteljstvo samo vsakokrat jasno naznačilo različne načine in stopnje obveznosti svojega govorjenja; tako ne bi po nepotrebnem obrabljalo svojo avtoriteto.

4. Praksa cerkvenega učiteljstva

Praksa cerkvenega učiteljstva je skušala ustrezati svoji pastoralni naravi. Naloga cerkvenega učiteljstva je avtentično izpričevati resnico Jezusa Kristusa: ta naloga stoji znotraj vseobsegajoče skrbi za duše (*cura animarum*) in se — v skladu s svojo pastoralno naravo — z modrostjo in zadržanostjo srečuje z novo nastalimi družbenimi, političnimi in cerkvenimi dogajanjem in problemi.

V zadnjih stoletjih morejo nosilci cerkvenega učiteljstva spoznati interpretacijo že podanih stališč do novih razvojev vedno tedaj, ko je bilo kako kompleksno stanje zadostno analizirano in razjasnjeno. To se kaže v stališču do socialnih vprašanj, v odnosu do izsledkov modernih naravoslovnih znanosti, v odnosu do človekovih pravic, zlasti do verske svobode, do zgodovinsko-kritične metode, do ekumenskega gibanja, do cenjenja vzhodnih Cerkva, do marsikaterih temeljnih namer reformatorjev itd.

V pluralno strukturirani družbi in v Cerkvi, ki se oblikuje diferencirano, spodbuja cerkveno učiteljstvo svoje pastoralno služenje v rastoči meri argumentativno. V tem položaju je mogoče dediščino verskega izročila plodovito dajati naprej samo tedaj, če so cerkveno učiteljstvo in tudi ostali nosilci pastoralne ter teološke odgovornosti pripravljeni za argumentativno sodelovanje, posebno na področju, ki meji na dokončne odločitve cerkvenega učiteljstva. Spricho znanstvenih in tehničnih raziskav v najnovejšem času se zdi dobro izogibati se pre nagljenim določanjem, nasprotno pa pospeševati usmerjevalne in diferencirane odločitve.

III. SISTEMATIČNO—TEOLOŠKI PREMISLEKI GLEDE OSNOV

1. Dogma znotraj izročila Cerkve

Temeljna trditev krščanske vere obstaja v izpovedovanju, da je bil Logos, ki se na anticipativno-fragmentarični način javlja v vsaki stvarnosti, v stari zavezi konkretno obljubljen in se je v Jezusu Kristusu pokazal v vsej svoji polnosti v zgodovinsko-konkretnem liku (Jn 1,3 sl., 1, 14). V polnosti časa prebiva vsa polnost božanstva telesno v Jezusu Kristusu (Kol 2,9); v njem so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti (Kol 2,3). On je v osebi pot, resnica in življenje (Jn 14,6).

Navzočnost Večnega v konkretnem zgodovinskem liku spada zato k strukturi samega bistva krščanske odrešenjske skrivnosti. V tej skrivnosti dobiva nedoločena človekova odprtost konkretno določitev na osnovi Boga. Ta konkretna, enoumna odločenost in določenost mora biti določujoča tudi za izpovedovanje vere v Jezusa Kristusa. Sestava krščanstva sama je s tem tako rekoč strukturalno dogmatična.

Božja resnica bi v Jezusu Kristusu ne dospela eshatološko dokončno v zgodovino, če bi te resnice občestvo verujočih ne sprejelo dokončno in jo javno izpričalo, in sicer v Svetem Duhu, ki nas vedno znova spominja na Jezusa Kristusa in nas uvaja v vso resnico (Jn 14,26; 16,13). V Mariji in njeni pritrditvi, ki jo je brez sleherne omejitve in kot zastopnica vsega človeštva izrekla odrešenjski božji volji, vidi Cerkev pravzor za svojo lastno pritrditev v veri. Cerkev je v Svetem Duhu Kristusovo telo; v Cerkvi in po Cerkvi se vsemu svetu razodeva ona mnogovrstna božja modrost, ki je zasijala v Kristusu (Ef 3,10; prim. Rim 16,25 sl.; Kol 1,26 sl.). V cerkvenem izročanju (*paradosis*) je samopodarjanje Očeta po Besedi v Svetem

Duhu trajno navzoče na mnogotere načine po besedi in dejanju, po liturgiji Cerkve in njeni molitvi ter po njenem celotnem življenju (BR 8). Dogmatične trditve so samo ena prvina znotraj tega vseobsegajočega izročanja.

Tako »imamo« Kristusovo stvarnost in Kristusovo resnico samo po posredovanju pričevanja Cerkve, takšnega pričevanja, ki ga omogoča in prepaja Sveti Duh. Brez Cerkve »nimamo« nikakršnega Kristusa, nikakršnega evangelija in nikakršnega Svetega pisma. Nedogmatično krščanstvo, ki odmišlja od cerkvenega posredovanja, bi bilo leseno železo.

Paradosis Cerkve posega po tisti odprtosti in univerzalnosti, ki je v nastavkih vsebovana v človeški govorici, v njenih podobah in pojmi, ter daje tej govorici njeno dokončno določitev s tem, da njene podobe in pojme hkrati očisti in preoblikuje. Tako ustreza realnosti novega stvarjenja nova govorica, v kateri se naj razumejo vsi narodi in se v njej pripravlja eshatološka edinost novega človeštva. To se dogaja s tem, da se ta paradosis utelesi v simbolih in govoricah vseh narodov in tako njihovo bogastvo, očiščeno ter spremenjeno, vnese v ojkonomijo ene same odrešenjske skivnosti (Ef 3,9). Cerkev v tem zgodovinskem procesu evangeliju ne doda ničesar novega (non nova), pač pa oznanja Kristusovo novost na vsakokrat nov način (noviter). Cerkev vedno prinaša spet in spet kaj novega, kar je v soglasju s starim (VS 1). Kontinuiteta znotraj tega procesa živega izročila je navsezadnje podana v tem, da je Cerkev subjekt vere, ki presega prostor in čas. Zato mora vsakokratno sedanja Cerkev ponavzočevati v svojem spominjanju (memoria), prešinjenu z delovanjem Svetega Duha, vso svojo dosedanjo zgodovino vere in jo hkrati na preroški način napravljati živo in rodovito za sedanjost in prihodnost.

2. Nauk Cerkve (dogme v širšem pomenu)

Znotraj celote cerkvenega izročila (paradosis) razumemo kot dogmo v širšem pomenu obvezujoče doktrinalno (na nauk nanašajoče se) pričevanje Cerkve o odrešenjski resnici, ki je bila v stari zavezi obljubljena, dokončno in v svoji polnosti razodeta po Jezusu Kristusu in je v Svetem Duhu trajno navzoča v Cerkvi. Ta doktrinalna prvina spada v novi zavezi očitno od vsega začetka k oznanjevanju vere. Jezus sam je nastopal kot učitelj (rabi) in so ga tako tudi naslavljali. Sam je poučeval in pošiljal je svoje učence poučevati (Mt 28,20). V zgodnjih skupnostih so imeli posebne učitelje (Rim 12,7; 1 Kor 12,28; Ef 4,11). Predvsem z izročanjem (paradosis) pri krstu je bilo, kakor se zdi, že zgodaj povezano neke vrste poučevanje (Rim 6,17). V kasnejših apostolskih spisih je prišla pomembnost nauka še razločneje do veljave (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,2 sl.; Tit 1,9 itd.).

Razlaganje nauka, vsebovanega v razodeti resnici, je pričevanje za božjo besedo v človeški besedi in po njej. To razlaganje je prav tako deležno eshatološke dokončnosti v Jezusu Kristusu razkrite božje resnice kakor tudi zgodovinskoosti ter omejenosti vsega človeškega govorjenja. Učenje in nauk Cerkve je mogoče pravilno razumeti in razlagati samo v veri. Iz tega sledi:

— Dogme je treba razlagati kot verbum rememorativum (kot spominjajočo se besedo). Razumeti jih je treba kot anamnezo in spominjajočo se razlago čudovitih božjih del (magnalia Dei), o katerih poročajo pričevanja razodetja. Zato jih je treba nanašati na Sveto pismo in izročilo ter razlagati na podlagi tega dvojnega. V celotni miselni zvezi stare in nove zaveze jih moramo razlagati v skladu z analogijo vere (BR 12).

— Dogme je treba razumeti kot verbum demonstrativum (kot kazočo besedo). Dogme ne govorijo samo o preteklih odrešenjskih delih, ampak hočejo odrešenje razglašati in ponavzočevati kot delujoče tukaj in danes; biti hočejo luč in življenje. Zato je treba dogme razlagati kot odrešenjsko, zveličavno resnico in jih ljudem vsakokratnega časa posredovati živo, tako da ljudi nagovarjajo in izzivajo.

— Dogme je treba razlagati kot verbum prognosticum (kot napovedujočo besedo). Kot pričevanje eshatološke odrešenjske resnice in odrešenjsko-zveličavne stvarnosti so dogme eshatološko—anticipatorične trditve. Prebujajo naj upanje in jih je treba zato razlagati s pogledom na poslednji cilj ter na dovršitev človeka in sveta (DS 3016) in kot doksologijo (poveličevanje).

3. Dogme v ožjem pomenu

Doktrinalno pričevanje za razodeto resnico se lahko vrši v različnih oblikah, bolj ali manj razločno in z različno stopnjo obveznosti (C 25). Dogma v ožjem (še le v novejšem času v polnosti izoblikovanem) pomenu je nauk, v katerem Cerkev neko razodeto resnico oznanja v dokončni in v vesoljni Cerkvi obvezujoči obliki tako, da tajitev te resnice velja za herezijo (krivoverstvo) in nakoplje izobčenje (anatemo). Pri dogmi v ožjem pomenu torej nastopata hkrati doktrinalna in pravna oziroma disciplinarna prvina. Takšne doktrinalne trditve svetega prava imajo vsekakor svetopisemsko podlago, predvsem v tisti oblasti zavezovanja in razvezovanja, ki jo je Cerkvi izročil Jezus Kristus in ki velja tudi v nebesih, to je pred Bogom (Mt 16,19; 18,18). Tudi izobčenje (anatema) ima podlago že v novi zavezi (1 Kor 16,22; Gal 1,8s; prim. 1 Kor 5,2—5; 2 Jn 1,10 itd.).

Ta doktrinalna in hkrati pravna zahteva, da je treba sprejeti posamezen stavek, ustreza konkretnosti in odločnosti krščanske vere; vendar pa vsebuje tudi nevarnost tako dogemskega pozitivizma kakor dogemskega minimalizma. Da se izključita obe nevarnosti, je potrebna dvojna integracija dogem:

— Integracija (vključitev) vseh dogem v celoto cerkvenega nauka in cerkvenega življenja. Kajti »Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, vse, kar veruje« (BR 8). Zato moramo dogme razlagati v celotnem kontekstu življenja in učenja Cerkve.

— Integracija (vključitev) posameznih dogem v celoto vseh dogem. Dogme so razumljive samo na podlagi njihove notranje povezanosti (nexus mysteriorum): DS 3016) in v njihovi celotni strukturi. Pri tem je potrebno biti pozoren še posebno na red ali »hierarhijo resnic« v katoliškem nauku; ta hierarhija resnic izhaja iz različnega načina njihove povezanosti s kristološkim temeljem krščanske vere (E 11). Čeprav se je brez dvoma vseh razodetih resnic treba oklepiti z isto božjo vero, se njihova pomembnost in njihova tehtnost razlikuje glede na odnos do Kristusove skrivnosti.

4. Teologalni smisel dogem

Vse razodetje je navsezadnje samorazodetje in samopriobčitev Boga Očeta po Sinu v Svetem Duhu, da bi imeli občestvo z njim (BR 2). Bog je zato edini in vse obsegajoči predmet vere in teologije (Tomaž Akvinski). Zato velja: »actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem« (S.th.II—II,1,2 ad 2). Ustrezno temu velja glede člena vere po srednjeveškem izročilu: »articulus fidei

est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam« (S.th. II—II,1,6, s.c.). To pomeni: Člen vere je stvarno in resnično dojetje božje resnice; člen vere je doktrinalna posredujoča oblika, ki vsebuje resnico, za katero pričuje. Toda ravno zato, ker je člen vere resničen, kaže onkraj sebe, in sicer na skrivnost božje resnice. Interpretacija dogem je zato, kakor vsako razumevanje, pot, ki vodi od zunanje besede k njeñemu notranjemu pomenu, končno k eni sami in večni božji Besedi. Interpretacija dogem gre zaradi tega ne samo od neke besede in neke posebne formulacije k drugi; prehaja marveč od besed, podob in pojmov k resnici tiste »stvarnosti«, ki jo vsebuje. Končno je s tem vsako spoznanje v veri predujem večnega gledanja Boga iz obličja v obličje. Iz tega teološkega smisla dogem sledi:

— Dogme je treba kakor vsak človeški povedek o Bogu razumevati analogno, t.j. ob vsej podobnosti obstaja večja nepodobnost (DS 806). Analogija preprečuje z ene strani takšno umevanje vere in dogem, ki objektivizira in popredmeti ter navsezadnje odstranja skrivnost, z druge strani pa varuje pred pretirano negativno teologijo, ki umeva dogme kot gole šifre neke navsezadnje trajno nedosegljive transcendentnosti in prezre s tem zgodovinsko konkretnost krščanske odrešenijske skrivnosti.

— Analogno naravo dogem moramo razlikovati od napačno umevanega simboličnega pojmovanja dogme, kakor da gre pri dogmi za dodatno objektivizacijo bodisi nekega izvirnega bivanjskega religioznega izkustva bodisi neke določene družbene ali cerkvene prakse. Dogme je marveč treba razumeti kot obvezujočo doktrinalno obliko odrešenijske resnice, s katero se na nas obrača Bog. Dogme so doktrinalna oblika (lik), ki ima za svojo vsebino besedo in resnico Boga samega. Dogme moramo zato razlagati v prvi vrsti teološko.

— Po nauku cerkvenih očetov je teološka razlaga dogem ne samo zgolj intelektualni postopek; to je marveč v globini duhovno dogajanje, se pravi, dogajanje, katerega prežema Duh resnice in ki ni možno brez predhodnega očiščenja oči srca. Teološka razlaga dogem predpostavlja od Boga podarjeno luč vere in tudi takšno deležnost božjih stvarnosti, ki jo prebujata Sveti Duh, ter duhovno izkustvo stvarnosti, ki jo verujemo. Predvsem je v tem globljem smislu interpretacija dogem problem teorije in prakse; neločljivo je povezana z življenjem v občestvu z Jezusom Kristusom v Cerkvi.

C. Kriteriji interpretacije

I. DOGMA IN SVETO PISMO

1. Temeljna pomembnost Svetega pisma

Spisi stare in nove zaveze so bili napisani ob vplivanju Svetega Duha, da bi bili koristni za poučevanje, svarjenje, za popoljševanje in vzgojo v pravičnosti (2 Tim 3,16). Ti spisi so bili zbrani v kanon. Cerkev je s svojim učiteljstvom v tem kanonu spoznala in vedno priznavala apostolsko pričevanje vere, avtentičen in

zanesljiv izraz vere prvotne Cerkve (DS 1502—1504; 3006; 3029). »Cerkve je Sveto pismo vedno spoštovala podobno kakor Gospodovo telo samo; saj, posebno v svetem bogoslužju, z mize božje besede in Kristusovega telesa neprenehoma jemlje kruh življenja in ga daje na voljo vernikom«. Tako mora vse krščansko oznanjevanje »nahrantati in usmerjati Sveto pismo« (BR 21). Študij Svetega pisma mora biti tako rekoč duša teologije in vsega oznanjevanja (BR 24; DV 16). Pričevanje Svetega pisma mora zato biti tudi izhodišče in podlaga za razlaganje dogem.

2. Kriza in pozitivni rezultati moderne eksegeze

Navzkrižje med eksegezo in dogmatiko je novodobni pojav. V zvezi z razsvetljenstvom je bil instrumentarij zgodovinske kritike razvit tudi z namenom, da pospeši emancipacijo (osamosvojitve) od cerkveno-dogmatične avtoritete. Ta kritika je postajala vedno bolj korenita. Kmalu nič več ni šlo le za konflikt med Svetim pismom in dogmo: začeli so podrežati kritiki svetopisemsko besedilo samo, da bi »odkrili«, kaj je »dogmatično pobarvano« v samem Svetem pismu. Kritične družbenopolitične in psihološke metode so nadaljevale na tej črti zgodovinske kritike in so raziskovale besedilo na osnovi družbenopolitičnih antagonizmov ali potlačenih psihičnih danosti. Skupno tem različnim težnjam kritike je, da je vržena na dogmo Cerkve in na Sveto pismo samo sumnja, da prikrivata izvirno realnost, ki da jo je mogoče razkriti šele s kritičnim raziskovanjem ozadja.

Seveda ne smemo spregledati tudi pozitivnih vidikov in rezultatov razsvetljenske kritike izročila. Zgodovinska biblična kritika je namreč mogla razločno pokazati, da je Sveto pismo eklezialno, cerkvenostno; zakoreninjeno je v izročanju (paradosis) prvotne Cerkve; in določitev kanoničnih meja Svetega pisma je cerkveni proces odločanja. Tako nas je eksegeza privedla nazaj k dogmi in izročilu.

Historična kritika se predvsem ni mogla izogniti ugotovitvi, da sam Jezus sploh ni čisto nič »nedogmatičen«. Celó v očeh najstrožje historične kritike ostane historično jedro zemeljskega Jezusa, jedro, ki ga smiselno ni mogoče spodbijati. K temu jedru spada to, kar se izraža v Jezusovih dejanjih in besedah, se pravi, njegova trditev glede svojega poslanstva, svoje osebe, svojega razmerja do Boga, svojega »Abba«. To zatrjevanje glede samega sebe vključuje kasnejši, že v novi zavezi navzoči dogmatični razvoj in je jedro vseh dogmatičnih definicij. Praoblika krščanske dogme je potemtakem izpoved vere, da je Jezus Kristus božji Sin (Mt 16,16), tista izpoved vere, ki je v novi zavezi središča.

3. Nauk 2. vatikanskega koncila o interpretaciji Svetega pisma

2. vatikanski koncil se je oprl na pozitivne vidike moderne historične kritike. Poudaril je, da gre pri razlaganju Svetega pisma za to, da skrbno raziščemo, »kaj so sveti pisatelji v resnici hoteli povedati in kaj je Bog po njihovih besedah hotel razkriti.« Da bi to spoznali, je potrebno poznati tako zgodovinski položaj kakor miselne, jezikovne in pripovedne oblike takratnega časa. Historično kritično razlago je seveda treba vključiti kot prispevek v teološko in cerkveno razlago. »Ker moramo Sveto pismo brati in razlagati v istem Duhu, v katerem je bilo napisano«, je seveda prav tako potrebno »nič manj vestno upoštevati vsebino in enoto celotnega Svetega pisma« (BR 12).

Teološka razlaga Svetega pisma mora izhajati iz Jezusa Kristusa kot njegovega središča. On je edini razlagalec (exegesato) Očeta (Jn 1,18). Delež pri tej razlagi daje že od začetka svojim učencem, ko jih pritegne v svojo obliko življenja, jim zaupa svoje oznanilo in jih obdari s svojo oblastjo in svojim Duhom, ki jih bo uvedel v vso resnico (Jn 16,13). V moči tega Duha so oni sami in njihovi učenci zapisali in predali Jezusovo pričevanje. Razlaganje Jezusovega pričevanja je zato neločljivo povezano z delovanjem njegovega Duha v nepretrganosti (kontinuiteti) njegovih prič (apostolsko nasledstvo) in v verskem čutu božjega ljudstva.

V dogmi Cerkve gre torej za pravilno razlaganje Svetega pisma. Pri takšnem dogmatično obvezujočem razlaganju Svetega pisma cerkveno učiteljstvo ni nad božjo besedo, temveč ji služi (BR 10). Cerkveno učiteljstvo namreč ne sodi o božji besedi, marveč o pravilnosti njenega razlaganja. Kasnejši čas ne more iti nazaj onkraj tistega, kar je bilo v dogmi ob pomoči Svetega Duha formulirano kot ključ za branje Svetega pisma. S tem ni izključeno, da bodo v naslednjem obdobju nastopili novi vidiki in s tem iskanje novih formulacij. Nenazadnje se sodba Cerkve v verskih stvareh vedno znova razbistri na podlagi pripravljalnega dela eksegetov in njihovega skrbnega raziskovanja, kaj je Sveto pismo nameralo izraziti (BR 12).

4. Kristološko središče Svetega pisma kot kriterij

Ob vseh pridobitvah novega časa, ob vsej radikalnosti duhovnih, družbenih in kulturnih preobrazb kot posledice razsvetljenstva se je vendar treba trdno držati tega, da je Kristus dokončno razodetje Boga, da ne moremo pričakovati nikakršne nove dobe v smislu odrešenjsko-zgodovinske dobe, ki bi prekašala Kristusov čas, in da ni mogoče pričakovati nikakršnega drugega evangelija. Čas do ponovnega Kristusovega prihoda ostaja bistveno vezan na zgodovinski »enkrat za vselej« (ephapax) Jezusa Kristusa in na svetopisemsko izročilo ter cerkveno izročanje (paradosis), ki pričata o tem »enkrat za vselej«. Kristusovo sedanje, čeprav zakrito gospostvo je mera in sodba, ob katerima se tudi sedaj razhajata resnica in laž. Ob pogledu na Jezusa Kristusa se vrši tudi ločitev med tem, kar pri novih metodah razlage Svetega pisma nudi pristnega Kristusa, in tem, kar gre mimo njega ali ga celo potvarja.

Marsikateri vidiki, ki jih odpirajo zgodovinsko-kritična ali pa novejša metode (zgodovina religij, strukturalizem, semiotika, družbena zgodovina, globinska psihologija), morejo prispevati k temu, da Kristusov lik postane našemu času razločnejši. Vendar ostanejo vse te metode samo tako dolgo rodovitne, dokler jih uporabljamo v poslušnosti vere in se ne osamosvojijo. Communio Ecclesiae (občestvo Cerkve) ostane prostor, v katerem dobiva razlaga Svetega pisma zavetje pred nevarnostjo, da bi jo zanašali vsakokratni časovni tokovi.

II. DOGMA V IZROČILU IN OBČESTVU Cerkve

1. Nerazdružnost Svetega pisma, izročila in občestva (communio) Cerkve

En sam evangelij, ki je bil kot izpolnitev starozaveznih obljub enkrat za vselej v svoji polnosti razodet po Jezusu Kristusu, za trajno ostane studenec celotne odrešenjske resnice in celotnega nramnega nauka (DS 1501). Evangelij so apostoli in njihovi učenci ob podpori Svetega Duha predajali naprej z ustno

pridigo, z zgledom in ustanovami ter ga zapisali ob navdihovanju istega Svetega Duha (BR 7). Tako Sveto pismo in izročilo sestavljata skupaj eno samo apostolsko zapuščino (depositum fidei), ki jo mora Cerkev zvesto varovati (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Evangelij pa ni izročen Cerkvi le kot na papir zapisane mrtve črke, zapisan je po Svetem Duhu v srca vernikov (2 Kor 3,3). Tako je evangelij po Svetem Duhu trajno navzoč v občestvu (communio) Cerkve, v njenem nauku, v njenem življenju in predvsem v njeni liturgiji (BR 8).

Sveto pismo, izročilo in občestvo (communio) Cerkve zato niso druga od druge izolirane stvarnosti; sestavljajo marveč notranjo enoto (BR 9 sl.; prim. B I,1; C I,2). Najgloblje dno te enote je v tem, da Oče pošilja in izroča skupno svojo besedo in svojega Duha. Duh izvršuje velika odrešenjska dela, prebujajo in navdihuje preroke, ki ta dela napovedujejo in razlagajo, ter vzpostavlja ljudstvo, ki v veri povečuje odrešenjska božja dela in o njih pričuje. V polnosti časov izvrši Sveti Duh učlovečenje večne božje Besede (Mt 1,20; Lk 1,35); s krstom gradi Cerkev, Kristusovo telo (1 Kor 12,13), in jo vedno znova spominja na besede, dela in osebo Jezusa Kristusa ter jo uvaja v vso resnico (Jn 14,26; 15,26; 16,13 sl.).

Po delovanju Svetega Duha postane zunanja beseda »duh in resnica« v vernikih. Bog sam jih uči s svojim maziljenjem (1 Jn 2,20.27; Jn 6,45). Duh prebujajo ter hrani sensus fidelium, t.j. tisti notranji čut, s katerim božje ljudstvo pod vodstvom cerkvenega učiteljstva spoznava in sprejema ne besedo ljudi, marveč besedo Boga samega in se je neomajno drži (C 12; prim. 35).

2. Ena samo izročilo in mnogotera izročila

Izročilo (paradosis) je navsezadnje samoizročitev (in samoizročanje) Boga Očeta po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu za zmeraj novo navzočnost v občestvu Cerkve. To živo izročanje privzema v Cerkvi od vsega začetka mnogovrstne oblike posameznih izročil (traditiones). Neizčrpno bogastvo teh izročil se izraža v mnoštvu nauk, pesmi, simbolov, obredov, disciplin in uredb. Izročilo izkazuje svojo rodovitnost tudi s tem, da se v posameznih krajevnih Cerkvah »inkulturira« glede na kulturni položaj. Ta mnogolična izročila so ortodoksna (pravoverna) toliko, kolikor izpričujejo in predajajo naprej apostolsko izročilo.

Sveti Duh torej uvaja v vso resnico med drugim tudi z razločevanjem duhov (1 Kor 12,10; 1 Tes 5,21; 1 Jn 4,1). Razlikovati je potrebno od Gospoda prejeto izročilo (1 Kor 11,23) od izročil ljudi (Mr 7,8; Kol 2,8). Čeprav se zaradi stalne pomoči Svetega Duha, ki Cerkev varuje pred izneverjenjem, apostolsko izročilo v Cerkvi ne more v ničemer bistveno pokvariti, se vendarle v Cerkvi, ki je kot sveta Cerkev hkrati Cerkev grešnikov, morejo vtihotapiti človeška izročila, ki ena samo apostolsko izročilo prikrajšujejo ali tako nesorazmerno poudarjajo posamezne vidike, da le-ti zastrejo središče. Tako Cerkev tudi z ozirom na izročila, ki so v njej, neprestano potrebuje očiščevanja, pokore in prenavljanja (C 8). Kriteriji takšnega »razločevanja duhov« pritekajo iz samega bistva izročila:

— Ker je en sam Duh tisti, ki deluje v celotni zgodovini odrešenja, v Svetem pismu in izročilu ter v celotnem življenju Cerkve skozi stoletja, je eden od temeljnih kriterijev notranja koherenca (povezanost, soodvisnost) izročila. Ta koherenca sledi iz središča razodetja v Jezusu Kristusu. Jezus Kristus sam je zato točka enote za izročilo in za njegove mnogotere oblike; on je kriterij razločevanja in interpretacije. Iz tega središča moramo gledati in razlagati Sveto pismo in izročilo, pa tudi posamezna izročila v njihovem medsebojnem ustrezanju in njihovi povezanosti.

— Ker je bila vera izročena enkrat za vselej (Jud 3), je Cerkev trajno vezana na apostolsko dediščino. Apostolskost je zato eden od bistvenih kriterijev. Cerkev se mora zmeraj znova prenavljati z živim spominjanjem na svoj izvor ter v luči tega izvora tudi razlagati dogme.

— Ena sama apostolska vera, ki je bila dana Cerkvi v njeni celoti, dobiva obliko v mnogovrstnosti izročil krajevnih Cerkev. Eden od bistvenih kriterijev je katoliškost, t.j. soglasje znotraj občestva (communio) Cerkve. Dolgo časa nespodbijano soglasje v kakem verskem nauku je spoznavno znamenje za apostolskost tega nauka.

— Povezanost izročila z občestvom (communio) Cerkve se javlja in aktualizira (udejanja) predvsem v obhajanju liturgije. Zato je *lex orandi* hkrati *lex credendi* (DS 246). Liturgija je živi in vse obsegajoči *locus theologicus* vere ne samo v tem zunanem, privršenem pomenu, to je da si morajo liturgični in doktrinalni povedki medsebojno ustrezati; liturgija tudi aktualizira (ponavzočuje) »skrivnost vere«. Deležnost (communio) pri evharističnem Gospodovem telesu služi graditvi in rasti eklesialnega (cerkvenostnega) Gospodovega telesa, občestva (communio) Cerkve (1 Kor 10,17).

3. Interpretacija dogem znotraj občestva (communio) Cerkve

Cerkev je nekakšen zakrament, t.j. kraj, znamenje in orodje za paradosis, za izročanje. Cerkev oznanja evangelij o odrešenjskih božjih delih (martyria), izroča veroizpoved krščencem (Rim 6,17), izpoveduje svojo vero pri lomljenju kruha in v molitvi (Apd 2,42) (leiturgia) in služi Jezusu Kristusu v ubogih, preganjanih, jetnikih, bolnih, umirajočih (prim. Mt 25) (diakonia). Dogme izražajo prav isto izročilo vere v obliki nauka. Zato dogem ne smemo iztrgavati iz konteksta (miselne zveze) cerkvenega življenja in jih ne smemo razlagati kot zgolj pojmovne obrazce. Smisel dogem in njihove interpretacije je marveč soteriološki: varujejo naj občestvo Cerkve pred zmoto, zdravijo rane, ki jih je povzročila zmota, in služijo naj rasti v živi veri.

Služenje izročilu in njegovi interpretaciji je zaupano Cerkvi kot celoti. Znotraj Cerkve pripada škofom, ker so postavljeni v nasledstvo apostolov (C 19), naloga, da avtentično razlagajo izročilo vere (BR 10). Škofje morejo v občestvu z rimskim škofom, ki mu je bilo služenje edinosti zaupano na poseben način, kolegialno definirati dogme in jih avtentično razlagati. Definirati dogme in jih avtentično razlagati more tako celota škofov skupaj s papežem kakor tudi papež sam kot glava zbora škofov (C 25).

Znotraj Cerkve pripada naloga razlage dogem tudi »pričam« in učiteljem, ki so v občestvu s škofi. Posebno pomembno je soglasno pričevanje cerkvenih očetov (unanimis consensus patrum) (DS 1507; 3007), pričevanje mučencev zaradi vere in drugih od Cerkve priznanih (kanoniziranih) svetnikov, še posebej cerkvenih učiteljev.

4. V službi consensus fidelium (soglasja vernikov)

Eden od bistvenih kriterijev za razločevanje duhov je graditev edinosti Kristusovega telesa (1 Kor 12,4—11). Zato se delovanje Svetega Duha v Cerkvi kaže tudi v »medsebojnem sprejemanju«. Sveto pismo in izročilo razkrivata svoj pomen predvsem tedaj, ko ju realiziramo in aktualiziramo v liturgiji. Občestvo Cerkve ju v polnosti sprejema znotraj obhajanja »skrivnosti vere«.

Interpretacija dogem je oblika služenja tistemu soglasju vernikov (consensus fidelium), kateremu božje ljudstvo »od škofov do zadnjih vernih laikov« (Avguštín) (C 12) izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nramnosti. Dogme in razlaga dogem morajo krepiti to soglasje vernikov (consensus fidelium) v izpovedovanju tistega, kar smo slišali od začetka (1 Jn 2,7.24).

III. DOGMA IN DANAŠNJA INTERPRETACIJA

1. Nujnost podanašnjujoče razlage

Živo izročilo božjega ljudstva, ki potuje skozi zgodovino, se ne ustavi v neki določeni točki te zgodovine; izročilo sega v sedanost in se skozi njo nadaljuje v prihodnost. Definicija neke dogme zato ni samo konec razvoja, ampak vedno tudi nov začetek. Če je kaka resnica vere postala dogma, se dokončno vključi v paradosis, ki se nadaljuje. Definiciji sledi sprejetje, to je živa usvojitev te dogme v celotno življenje Cerkve; Cerkev naj s tem globlje prodre v resnico, za katero pričuje dogma. Saj dogma ne sme biti spominski kos iz davnih časov, postati mora rodovitna v življenju Cerkve. Zato ne smemo gledati na dogmo le v njenem negativno omejevalnem smislu; razlagati jo moramo v njeni pozitivni pomembnosti, ki človeku odpira globino resnice.

Takšna današnja interpretacija mora upoštevati dve načeli, ki se na prvi pogled zdi, da si stojita v medsebojnem protislovju: trajna veljavnost resnice in aktualnost resnice. To pomeni: izročilu se niti ne smemo odpovedati ali napraviti nad njim izdajstvo, niti ne smemo pod videzom zvestobe predajati naprej le otrplo izročilo. Gre za to, da iz spomina na izročilo nastane upanje za sedanost in prihodnost. Za vsakokratni danes more neka trditev biti dokončno pomembna samo, ker je resnična in kolikor je resnična. Trajna veljavnost resnice in današnja aktualnost sta torej druga drugi pogoj. Samo resnica je tista, ki osvobaja (Jn 8,32).

2. Vodilna načela podanašnjujoče interpretacije

Ker je današnja interpretacija dogme del tiste zgodovine izročila in dogem, ki se nadaljuje, zato to interpretacijo vodijo in določajo ista načela kakor zgodovino izročila in dogem.

To pomeni predvsem, da takšna posedanjujoča interpretacija ni niti zgolj umski, pa tudi ne zgolj bivanjski ali socialni proces; niti ne obstoji le v bolj preciznem opredeljevanju posameznih pojmov, v logičnih sklepanjih ali v golem preoblikovanju formulacij in v novih formulacijah. Posedanujočo interpretacijo prebujajo, nosi in vodi delovanje Svetega Duha v Cerkvi in v srcih posameznih kristjanov. Dogaja se v luči vere; pobudo ji dajejo karizme in pričevanja svetnikov, ki jih božji Duh podarja Cerkvi določenega časa. V ta kontekst spada tudi preroško pričevanje duhovnih gibanj in iz duhovnega izkustva izvirajoči notranji uvid laikov, napolnjenih z božjim Duhom (BR 8).

Kakor celotno izročilo (paradosis) Cerkve, tako se tudi posedanjujoča interpretacija dogem dogaja v celotnem življenju Cerkve prek tega življenja. Dogaja se v oznanjevanju in katehezi, v obhajanju liturgije, v molitvenem življenju, v diakoniji, v vsakodnevnem pričevanju kristjanov in tudi v pravno-disciplinskem redu Cerkve. Preroško pričevanje posameznih kristjanov ali sku-

pin mora najdevati svoje merilo v naslednjem: ali je in v kolikšni meri je v občestvu z življenjem celotne Cerkve; drugače povedano, ali ga more Cerkev v nemem procesu, morda daljšem in včasih bolečem, sprejeti in odobriti?

Vera in živo umevanje vere sta tudi v polnosti pristni človeški dejanji, ki za poslita vse človekove moči, njegov razum in njegovo voljo skupaj s čustvi in njegovim srcem (prim. Mr 12,30 vzpor.). Vera mora pred vsemi ljudmi dajati odgovor (apo—logia) na vprašanje o razlogu za upanje (logos) (1 Pt 3,15). Zato je za današnjo interpretacijo dogem velikega pomena tako delo teologije, zgodovinski študij virov kakor tudi dialog z znanostmi o človeku in kulturah, s hermenevtiko in lingvistiko ter obenem s filozofijo. Vse te stroke morejo biti spodbuda za pričevanje Cerkve in priprava za takšno razlago tega pričevanja, ki ustreza zahtevam razuma. Pri tem pa seveda imajo za svoj temelj in za svojo normo, ki se ji podrejuje, oznanjevanje, učenje in življenje Cerkve.

3. Trajna veljavnost dogmatičnih obrazcev

Vprašanje o današnji razlagi se zaostri v problemu glede trajne veljavnosti dogmatičnih obrazcev (prim. CTI 1972, v: *Documenta*, 36). Brez dvoma moramo vsebino dogmatičnih obrazcev, ki je trajno veljavna, razlikovati od oblike, v kateri je izražena. Kristusova skrivnost presega izrazne možnosti sleherne zgodovinske dobe in se s tem izmakne vsaki zaključeni sistematizaciji (prim. Ef 3,8—10) (prim. n.d., 32). Ob soočanju z različnimi kulturami in z znamenji časa, ki se spreminjajo, napravlja Sveti Duh eno samo Kristusovo skrivnost vedno znova navzočo v njeni novosti.

Vendar vsebine in izrazne oblike ni mogoče jasno ločiti. Simbolični sistem jezika ni samo zunanja oblika, marveč neke vrste inkarnacija resnice. To na osnovi učlovečenja večne Besede velja še posebej za versko oznanjevanje Cerkve. To oznanjevanje si po svojem bistvu privzema konkretno obliko, ki jo je mogoče formulirati in ki kot realno simbolični izraz za vsebino vere vsebuje in posedanja (ponavzočuje) to, kar označuje. Podobe in pojmi, ki jih uporablja oznanjevanje oziroma izpovedovanje vere, zato niso nekaj poljubno zamenljivega.

Preučevanje zgodovine dogem jasno kaže, da Cerkev v teh dogmah ni kratko malo sprejela že dane pojme. Že obstoječe pojme, izposojene največkrat iz govorice kultiviranega okolja, je marveč podvrgla procesu očiščevanja, pa tudi preoblikovanja: novega izoblikovanja. Tako je ustvarila svojemu sporočilu ustrezen jezik. Pomislimo na primer na razlikovanje med bistvom (oz. naravo) in hipostazo (podstatjo) in na izoblikovanja pojma osebe, ki ga v grški filozofiji kot takšnega prej še ni bilo, marveč je rezultat refleksije o stvarnosti krščanske odrešenjske skrivnosti in o biblični govorici.

Dogmatična govorica Cerkve je sicer nastala deloma v spoprijemanju z določenimi filozofskimi sistemi, vendar pa nikakor ni vezana na določen filozofski sistem; v procesu ubesedovanja vere si je Cerkev ustvarila svojo lastno govorico, s katero je dala izraz realnostim, ki prej niso bile zaznane in dojete, ki pa sedaj ravno po tem jezikovnem izrazu spadajo k izročilu Cerkve in s tem izročilom k zgodovinski dediščini človeštva.

Kot občestvo vere je Cerkev občestvo v besedi izpovedovanja vere. Zato spada k edinosti Cerkve v diahroničnem in sinhroničnem oziru tudi edinstvo temeljnih besedah vere. Teh besed ni mogoče revidirati, ni jih mogoče nadomestiti z drugimi, če nočemo, da bi izgubili izpred oči tudi realnost, ki je v njih

izražena. Pač pa si je treba prizadevati, da si jih v mnogoterih oblikah oznanjevanja vedno znova usvojimo in jih skušamo še naprej razlagati. Zlasti more udomačenje krščanstva v drugih kulturah biti za to povod in povzročiti obveznost. Vendar ostane razodeta resnica ves čas ista, »ne samo v svoji bistveni vsebini, ampak tudi v svojih odločilnih jezikovnih formulacijah« (pr. t. 37).

4. Kriteriji za današnjo interpretacijo

Za ta proces izročanja (izročila), ki v sedanjosti traja še naprej, veljajo vsi kriteriji, ki so bili podani že v prejšnjih oddelkih. Predvsem je odločilno, da je obvarovana »kristološka os«, tako da ostane Kristus izhodišče, središče in merilo vsake razlage. Da se to zagotovi, je predvsem pomemben kriterij izvora oziroma apostolskosti, pa tudi kriterij občestva (koinonia) oziroma katolištva (prim. C II,2).

Za današnjo razlago igra poleg obeh že obravnavanih kriterijev pomembno vlogo tudi »antropološki kriterij«. S tem seveda ni mišljeno, da morejo merilo vere in razlaganja dogem biti človek, določene potrebe, interesi ali celo modni pojavi. To je izključeno že zaradi tega, ker je človek samemu sebi navsezadnje nerešljivo vprašanje, ki je popolni odgovor nanj samo Bog (CS 21). Šele v Jezusu Kristusu postane skrivnost osvetljena; v njem, novem človeku, je Bog človeku v polnosti razodel človeka in mu odkril njegovo najvišjo poklicanost (CS 22). Človek torej ni merilo, pač pa orientacijska točka za razlaganje vere in tudi dogem. Človek je pot Cerkve tudi pri razlagi njenih dogem (prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis*, št. 14).

Že 1. vatikanski koncil je učil, da je do globljega umevanja skrivnosti vere mogoče priti tako, da razmišljajoč zremo nanje v luči podobnosti (analogije) z naravnimi spoznavami in jih postavljamo v odnos do človekovega poslednjega cilja (DS 3016). 2. vatikanski koncil govori o »znamenjih časa«, ki jih moramo po eni strani razlagati na podlagi vere, ki pa morejo po drugi strani tudi spodbujati k poglobljenemu umevanju izročene vere (CS 3 sl.; 10sl.; 40; 42sl.; 44; 62 itd.). Tako hoče Cerkev v Kristusovi luči razsvetljevati skrivnost človeka in sodelovati pri iskanju rešitve najbolj perečih vprašanj časa (CS 10).

5. Sedem kriterijev pri J. H. Newmanu

J. H. Newman je razvil takšno kriteriologijo razvoja dogem, ki to, kar je bilo doslej povedano, še naprej razvija in dopolnjuje. Newmanovo kriteriologijo razvoja dogem je na ustrezen način mogoče uporabiti tudi za poglobljeno poseda-njujočo interpretacijo dogem. Newman našteva sedem načel oziroma kriterijev:

— Ohranitev tipa, t.j. temeljne oblike, razmerij in odnosov med deli in vidi-ki celote: Če struktura celote ostane, se lahko tudi tip ohrani, čeprav se posamezni pojmi predrugačijo. Toda celotna struktura se lahko tudi izpridi, če pojmi sicer ostanejo isti, a so vstavljeni v popolnoma drug kontekst ali v drug koordinatni sistem.

— Kontinuiteta načel: Različni nauki vsakokrat razodenejo načela, ki so navzoča na globlji ravni, čeprav ta načela pogostoma spoznamo šele pozneje. Prav isti nauk je mogoče različno razlagati in more voditi k zaključkom, ki si medsebojno nasprotujejo, če ta nauk odtrgamo od načela, ki ga utemeljuje. Kontinuiteta načel je torej kriterij za razlikovanje med pravilnim in nepravilnim razvojem.

— Sposobnost asimilacije (usvajanja): Ideja, ki je živa, izkazuje svojo moč s tem, da je sposobna prežeti stvarnost, asimilirati (usvojiti) druge ideje, spodbujati mišljenje in se razvijati, ne da bi izgubila svojo notranjo enoto. Ta integracijska moč je kriterij zakonitega razvoja.

— Logična doslednost: Razvoj dogem je vse preveč obsežen življenjski proces, da bi ga mogli razumeti samo kot logično razvitje in sklepanje iz vnaprej danih premis. Vendar pa se mora potem izkazati kot logično skladen z začetnimi danostmi. Nasprotno je razvoj mogoče presojati po njegovih posledicah in ga po njegovih sadovih spoznati kot zakonitega ali nezakonitega.

— Anticipacija (predujem) prihodnosti: Tendence, ki se v polnosti uveljavijo in uresničijo šele kasneje, je posamič in v nerazločnih obrisih mogoče spoznati že prav zdaj. Takšne anticipacije so znamenja za to, da je kasnejši razvoj skladen s prvotno idejo.

— Ohranjujoči vpliv na preteklost: Razvoj postane zmaličenje tedaj, če je v protislovju s prvotnim naukom ali s prejšnjimi razvoji. Resničen razvoj obdrži in obvaruje predhodne razvoje in formulacije.

— Trajna življenjska moč: Zmaličenje vodi v razkroj. To, kar se zmaliči, ne more dolgo trajati. Trajna življenjska moč je nasprotno kriterij za razvoj, ki ohranja zvestobo izvoru.

6. Pomembnost cerkvenega učiteljstva za posedanjujočo interpretacijo

Do sedaj naštetim kriterijem bi nekaj manjkalo, če bi ob sklepu ne spomnili na vlogo cerkvenega učiteljstva, ki mu je zaupana avtentična interpretacija zapisane in izročene božje besede in ki izvršuje svojo avtoriteto v imenu Jezusa Kristusa ob podpori Svetega Duha (DV 10). Naloga cerkvenega učiteljstva ni v tem, da kakor nekakšen najvišji »notar« samo dokončno potrdi proces interpretacije v Cerkvi. Cerkevno učiteljstvo mora ta proces tudi spodbujati, spremljati, usmerjati in mu, kolikor pride do pozitivnega cilja in konca, z uradno potrditvijo podeliti objektivno in vsesplošno obvezujočo avtoriteto. Tako bo posameznim kristjanom dalo orientacijo in gotovost v nepregledni zmedi glasov in v brezkončnih teoloških razprtijah. To se lahko zgodi na zelo različne načine in v različnih stopnjah obveznosti, začevši z vsakdanjim oznanjevanjem, opominjanjem ali spodbujanjem pa vse do avtentičnih ali celo nezmotnih doktrinalnih izjav. »Kjer krščanski nauk prikazuje v hudo (gravierend) dvomni ali s krščansko vero sploh nezdružljivi obliki, ima Cerkev pravico, da zmoto označi kot zmoto, in je dolžna, da jo odstrani, in sicer po potrebi celo tako, da zmoto formalno ovrže kot krivoverstvo (herezijo), kar je zadnje sredstvo za zaščitenje vere božjega ljudstva. Takšno krščanstvo, ki bi sploh ne moglo več reči, kaj krščanstvo je in kaj ni, kje potekajo njegove meje, ne bi imelo ničesar več povedati. Apostolska funkcija izobčevanja je tudi danes pravica cerkvenega učiteljstva in more postati njegova dolžnost (CTI 1972, Komentar, v: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, str. 48, 50s).

Vsaka interpretacija dogem mora služiti enemu samemu cilju, temu namreč, da nastane iz črk dogme »duh in življenje« v Cerkvi in v posameznih vernikih. Tako naj iz spomina na izročilo Cerkve v vsakokratnem danes vzklije upanje in naj se okrepi ter pospeši edinost in katoliškost vere kot znamenje in orodje edinosti in miru v svetu sredi mnogovrstnosti človeških, kulturnih, rasnih, ekonomskih in političnih položajev. Gre za to, da bi ljudje v spoznanju edinega pravega Boga in njegovega Sina Jezusa Kristusa imeli večno življenje (Jn 17,3).

Opomba

Ta dokument je pripravila podkomisija pod vodstvom škofa dr. Walterja Kasperja, svoj čas profesorja na univerzi v Tübingenu in sedaj škofa škofije Rottenburg-Stuttgart. Člani komisije so bili profesorji Ambaum, Colombo, Corbon, Gnilka, Leonard, Nagy, de Noronha Galvao, Peter, Schönborn in Wilfred. O besedilu so razpravljali na plenarnem zasedanju 3.—8. oktobra 1988 in na plenarnem zasedanju oktobra 1989 je bilo besedilo potrjeno z veliko večino in »forma specifica«. V skladu s statutom MTK se objavlja tukaj (Internationale katholische Zeitschrift) z odobritvijo kardinala Josepha Ratzingerja, predsednika komisije. Pričujoče (nemško) besedilo je izvirnik dokumenta.

Wolfgang Beinert

Odnos med cerkvenim učiteljstvom, teologijo in verskim čutom vernikov

Temeljna izpoved vsake religije se glasi: **Bog biva**. Od te resnice pa do spoznanja, da je »**Bog tako ljubil svet, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje**« (Jn 3,16), je prav tako daleč kakor od Janezovega evangelija do vprašanja, ki mi ga je zastavil moj župljan po končani liturgiji velikega petka: »**Kakšen je vendar ta Bog, ki mora svojega sina izročiti v sramotno smrt na križu, da bi drugim ljudem podaril življenje?**« S tem je nakazano ozadje vprašanja, za katero gre pri tem predavanju pa tudi temeljna problematika današnjega oznanjevanja. Bolj znanstveno povedano: gre za napetost med **identiteto in relevanco**. Identiteta pomeni: Cerkev ostaja to, kar je, če je stanovitna »v nauku apostolov in bratskem občestvu, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2,42). **Relevanca** pa pomeni: današnjemu človeku je treba prepričljivo pokazati, da je njegov dušni blagor odvisen od tega, ali bo »stanovit in v nauku apostolov in bratskem občestvu, v lomljenju kruha in v molitvah«. Verjetno je danes potreben poseben napor, da človeku pokažemo, da je njegova sreča odvisna od blaga njegove duše. Še drugače povedano: gre za oznanjevanje resnice, ki prihaja k nam od zunaj — govorimo o **razodetju** —, a te resnice nikoli ne moremo »posedovati« kot lastnino (posest). Do te resnice se je treba vedno znova dokopati, predvsem pa jo je treba v spremenljivih zgodovinskih okoliščinah vedno na novo oznanjati. S tem pa je tesno povezano drugo vprašanje: Kdo je za to pooblaščen in sposoben? Vprašanje se torej glasi: **Kaj v Cerkvi velja (za resnico) in kdo to določa?**

Vprašanje ni novo, a se danes zastavlja z neizprosno ostrino, kot kažejo ankete in statistike. Religija in današnja doba sta si v globokem nasprotju, kot je prepričljivo pokazal Franz-Xaver Kaufman v svoji novi knjigi (Religion und Modernität, Tübingen 1989).

Zgodovina teologije je doslej poznala dva načina (modela) reagiranja. **Prvi model** je najdosledneje uresničen v vsakem najmanjšem členu (artiklu) monumentalnega srednjeveškega teološkega spisa, namreč v Teološki sumi sv. Tomaža Akvinskega. Na začetku stoji vprašanje, o katerem se razpravlja pod vsemi vidiki, iščejo se razlogi za in proti in na koncu magister predloži svoj nauk in na temelju tega sklene diskusijo.

Drugi model srečamo v neosholastičnih priročnikih 19. in 20. stoletja. Na začetku odlomkov ne stojijo več vprašanja, ampak teze. Navadno je takoj dodano, kakšno stopnjo obveznosti za verovanje ima teza. Sledi odločilni dokaz, namreč, izjava cerkvenega učiteljstva. Ta je najbližja in s tem praktično odločilna norma verovanja. Kot nekaj drugotnega je potem podan še nauk Svetega pisma in izročila ter prav na koncu t. i. teološki razumski dokaz: vse to pa je v bistvu že razkošje, ki ne bi bilo nujno potrebno.

**Kako teološka dela posredujejo resnico
v visokem srednjem veku (levi stolpec) in
v 19. stoletju (desni stolpec):**

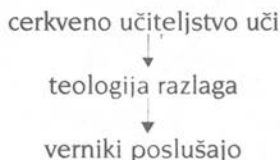
Tomaž Akvinski, Summa theologiae Artikel	Neosholastični priročniki dogmatike
Vprašanje (Utrum ...?)	Teza (pozitivna trditev s kvalifikacijo obveznosti)
Razlogi, ki govorijo proti (Videtur, quod non 1., 2., 3. ...)	Izjava cerkvenega učiteljstva
Razlogi v prid (Sed contra ...)	Podkrepitev trditve s Sv. pismom in izročilom
Učiteljevo izvajanje (Respondeo dicendum ...)	Utemeljitev z razlogi (Teološki razmislek)

Če si na skici ogledamo oba modela, brž opazimo razlike. **Prvi model** ni nič drugega kot strnjena in tekoča disputacija in diskusija. Gre za pravo vpraševanje in iskanje, o resnici se razpravlja, pri čemer ima avtoriteta pomembno, a ne edino in odločilno vlogo. Velja predvsem avtoriteta resnice, do nje pa se dokopljemo z dialogom. **Drugi model** je monološki. Pri njem se ne razpravlja, temveč se podaja (docira) nekaj, kar že vnaprej trdno drži. Odločilna je avtoriteta institucije, ki uveljavlja neko statično resnico.

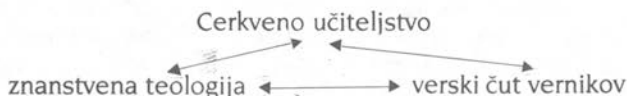
V obeh modelih nastopajo iste osebe oz. skupine oseb: avtoriteta cerkvenega učiteljstva, ki jo poosebljajo papež in škofje, teologija kot znanost, ki jo predstavljajo strokovnjaki v Cerkvi ter končno verniki, ki živijo v resnici in iz nje. Njihova vloga pa je vsakič povsem različna. To razberemo iz **druge skice**:

**Dva modela za odnose:
cerkveno učiteljstvo — teologija — verniki**

1. model: DELEGACIJA



2. model: INTERAKCIJA



(**Prvi model** izraža odnose v vertikalni predstavi Cerkve: posredovanje nauka je enosmerno. Po **drugem modelu** pa so vse tri skupine dejavne v živem izmenjavanju nauka (Lehraustausch) znotraj občestva (communio) Cerkve: poslušajo druga drugo in si posredujejo krščansko izkustvo. Imajo različne funkcije in jih ne moremo skržiti drugo na drugo.)

Glede na medsebojne odnose lahko prvi model imenujemo **model delegacije** (delegiranja). Pri njem izhajata vsa avtoriteta in pobuda od nosilcev cerkvene službe, ki edini učijo. Teologija ima zgolj nalogo razlagati in posredovati dalje to, kar učiteljstvo izjavi. Množica vernikov ima edino dolžnost, da posluša in v veri sprejme, kar ji je od zgoraj rečeno.

Drugi model (Tomažev) pa lahko poimenujemo **model interakcije**. Tu so vse tri skupine oseb v vzajemnem odnosu: cerkveno učiteljstvo hkrati uči in posluša; isto lahko trdimo o teološki znanosti in o vernikih. Njihov verski čut daje pobude tudi cerkvenemu učiteljstvu in teologiji. Edinole tu lahko govorimo o resničnem razpravljanju, diskusiji in dialogu.

Dejstvo, da obstajata v Cerkvi oba modela in da sta bila v veljavi v različnih obdobjih, temelji na različni podobi Cerkve, ki je bila značilna za neko obdobje. Za modelom delegacije stoji strogo **hierarhološko pojmovanje Cerkve**: vsi življenjski tokovi izvirajo iz glave, Kristusa, njega pa v Cerkvi uteleša papež. Z njega se življenje pretaka na škofo in s teh na vernike. Kot sredstvo (orodje) pri tem služi tudi teologija. Model interakcije pa izvajamo iz **modela Cerkve kot občestva (communio)**. Cerkev razumemo kot občestvo ljudi, ki so v bistvu enaki, le da imajo različne naloge in vloge.

Model delegacije je v Cerkvi domač in ga Cerkev tudi priporoča. Danes so v njej močne skupine, ki ga skušajo uveljaviti. Model interakcije je igral pomembno vlogo na 2. vatikanskem koncilu. Danes je pogosto predmet sumničenj in mnogi v Cerkvi bi ga radi razglasili za ne povsem pravovernega ali pa zastarelega. Spet pa je treba reči, da je bistveni razlog za sedanjo krizo Cerkve v tem, da je model delegacije deležen med verniki vse manj zaupanja. Raziskave in ankete pričajo, da gre danes sicer nedvomno za **krizo vere**, to je, vsebine krščanske vere, vendar je kriza Cerkve predvsem kriza njene **verodostojnosti** (Glaubwürdigkeit), ki izhaja iz obsežnega odklanjanja (Nicht-Rezeption) izjav cerkvenega učiteljstva. Vprašanje, kaj v Cerkvi velja (za resnico), je bistveno odvisno od odgovora na vprašanje, kdo o tem odloča, kaj bo v Cerkvi veljalo. Gre torej natanko za položaj cerkvenega učiteljstva, teologije in verskega čuta vernikov, za pomen tega trojega pri iskanju in oznanjevanju resnice ter za njihovo medsebojno razmerje. Skušali bomo podati načelen odgovor, ki sloni na načelih dogmatike. Zgodovinsko razsežnost vprašanja bomo v glavnem pustili ob strani, moramo pa jo vsaj kratko nakazati. Oba modela sta se namreč v cerkvenem izročilu uveljavila in vsak ima na svoji strani pomembne avtoritete.

V času visokega srednjega veka (sv. Tomaž Akvinski) prevladuje model interakcije. Šele v 15. stol. se polagoma umakne hierarhološkemu modelu. Vzrok za to je tista novoveška miselnost, ki zahteva gotovost (jenes «neuzeitliche Sicherheitsdenken»). Ta pojem je analiziral dogemski zgodovinar Ulrich Horst. Svoj višek doseže v 19. stol. in obrodi sad v dogmah o papeževi nezmotljivosti in vrhovni oblasti, ki ju razglasi 1. vatikanski koncil: v strahu pred modernim svetom se je zdelo edino primerno, da se papežu pripiše vsakršna kompetenca v Cerkvi. Vedno intenzivnejše zahteve sedanjega učiteljstva pa so očitno prispevale k hujši krizi relevance. Če se nekoliko grobo poslužimo sodobnih političnih kategorij, lahko rečemo: generacija, ki že dvesto let ob pobudah novoveške zgod-

vine svobode (svobodomiselnosti) stopa na pot demokracije, gleda na (v najboljšem primeru) razsvetljeni absolutizem cerkvenega učiteljstva kot na anahronizem.

Ta vidik vprašanja je le nakazan. Je sicer zelo pomemben, vendar ni stvar dogmatika, da ga razčlenjuje. Odgovora na vprašanje, kaj v Cerkvi velja, navsezadnje ne določa ta ali ona miselnost ali ideologija, ampak zahteve božjega razodetja, ki ga je treba oznanjati. Resnica razodetja pa spet ni kak skupek posamičnih resnic, marveč je to ena in edina resnica, ki je izražena v temeljnem stavku vseh verstev: **Bog** je tista prava in zares večna resnica. Bog pa je za nas kristjane tisti, ki se je razodel in zato predvsem **troedini Bog**. Razkril se nam je kot skrivnost Očeta brez izvora, kot osebna ljubezen Križanega in kot tisto življenje, v katero nas neprestano vodi Sv. Duh. Resnica, ki velja v Cerkvi, je torej prvenstveno proces: tu je, vendar tako, da se vedno znova podarja. Nihče ne razpolaga z njo, temveč mora dopustiti, da se mu v milosti vedno znova razkrije.

Še zlasti pa kristološki moment določa podobo (Gestalt) resnice, za katero tukaj gre. Izčrpno razodetje Boga v učlovečenju je takšno, da se resnica predstavlja hkrati kot pot (Jn 14,6: »Jaz sem pot, resnica in življenje«), ki jo je treba ob delovanju Duha v zgodovini prehoditi (Jn 16,13: »Duh resnice vas bo uvedel v vso resnico«). Kakor ima torej **Resnica** (Kristus) časovno podobo (Zeitgestalt), tako ima časovni značaj **vsaka** resnica, ki velja v Cerkvi. Prihaja sicer od Boga, a je hkrati otrok časa (filia temporis). Vera Cerkve, s kakršno se srečujemo, je tako vedno zmes iz usedlin (Konkretionen) božjega razodetja in časovno pogojenih teoremov, maksim in jezikovnih iger. Predvsem pa ne smemo spregledati, da do vere kot odgovora na božje razodetje ne pridemo prek intuicije ali z logičnim sklepanjem, marveč je le-ta rezultat izkustva. Na začetku je izkustvo Vstalega in v to izkustvo mora načelno vstopiti vsaka vera. Izkustvo pa je vedno zelo konkretno. Nanj vplivata individualna biografija in socialna vpletenost verujočega. Tako lahko rečemo, da je cerkvena resnica globoko inkarnirana in zato človeška resnica. Koncilski očetje so to takole povedali: »Resnico je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanja, z izmenjavanjem mišljenja in s pogovorom. Na te načine namreč ljudje drug drugemu odkrivajo resnico, ki so jo našli, ali menijo, da so jo našli, in se tako medsebojno podpirajo v iskanju resnice« (VS 3).

To pa pomeni, da je model delegacije nadvse vprašljiv. Krščanska religija in krščanska vera se lahko uresničujeta samo v pluralnosti. Za to so kristjani usposobljeni in k temu so poklicani po krstu in birmi. Ker pa to vero živijo v občestvu Cerkve, je seveda potrebna določena edinost, ki jo je mogoče doseči le z nekim urejanjem (Regulierung) in usmerjanjem (Steuerung). Urejanje se mora raztezati tako na disciplino kot na verske (doktrinalne) izjave. Vera je namreč vedno tudi življenje iz resnice. Naloga cerkvenega učiteljstva je prav skrb za to edinost; v ta namen ima avtoriteto v Cerkvi.

Do te točke vsaj za katoličana ni težav. Začno se šele tedaj, ko se vpraša, kakšen je obseg učiteljske avtoritete in pristojnosti in kakšno mesto imata teologija in verski čut vernikov znotraj celotnega sistema iskanja in oznanjevanja resnice. Naj na tem mestu spet opozorim na vprašanje, v katerega se ne bomo podrobneje spuščali. Nakažemo ga lahko v dveh stavkih. Prvi se glasi: **Avtoriteta sama ne ustvarja resnice**. Neki stavek ni že zato resničen, ker ga uči učiteljstvo. Dokaz za to je že nemajhno število stavkov, ki jih je učiteljstvo nekdaj predložilo, vendar danes tudi samo ne stoji več za njimi. Papež Janez Pavel II. se

prav gotovo ne bi pridružil mnenju papeža Inocenca VIII., zapisanemu v buli »Summis desiderantes« iz leta 1484, ki pravi, da obstajajo čarovnice in da jih je treba v skrajnem primeru spreobračati tudi s pomočjo telesnih kazni. Če naj neka resnica velja, se mora avtoriteti pridružiti še pristojnost (kompetenca). To dvoje lahko sovпада, a ni nujno.

Drugi stavek se glasi: **Tudi večina (mnenj) sama iz sebe ne ustvarja resnice!** Da ostanemo pri omenjenem primeru: ko se je Friedrich von Spee leta 1631 zavzemal za ukinitve čarovniških procesov in zagovarjal mišljenje, da so čarovnice zgolj izum tiste inkvizicije, ki jo je Inocenc VIII. legitimiral, mu je nasprotovala večina izobraženih sodobnikov. Za nas to pomeni: modela delegacije ni mogoče enostavno zamenjati z modelom interakcije in pri tem meniti, da smo avtomatično našli pravo pot. Stvari je treba še enkrat natanko premisliti pod dogmatičnim vidikom.

Naj ponovno naglasim: Odločilna je specifična oblika (Gestalt) resnice, ki naj ima v Cerkvi veljavo. Videli smo, da je ta po izvoru, obliki in glede na naslovljenec (adresate) dialoška. Je resnica **iz** občestva, **v** občestvu in **za** **občestvo** — je cerkvenostna (eklezijska) resnica. S tem se postavlja vprašanje modela Cerkve. Mnoge teološke raziskave, na katere se tu le sklicujem, so pokazale, da je podoba Cerkve, ki stoji za monološkim modelom, časovno pogojena in ne-popolna. Tako zamisli novozaveznih spisov kot tudi razvoju te zamisli v izročilu skoraj poldruega tisočletja bolj ustreza model Cerkve kot občestva (communio) vere in življenja iz evangelija. Spet ga je usvojil tudi 2. vatikanski koncil. V njem se Cerkev pokaže kot občestvo meditacije, občestvo vseh udov Cerkve, ki obsega čas in prostor. Kar zadeva predmet tega razmišljanja (meditacije), namreč resnico, ki nam je podana v razodetju, smemo z Walterjem Kasperjem reči: »Prav pojmovana cerkvenost ... ne pomeni vezanosti na kakšen abstrakten sistem naukov, marveč vpletenost v živ proces izročanja in posredovanja (komunikacije), v katerem se razlaga in ponavzočuje en in edini evangelij Jezusa Kristusa. (...) Subjekt vere in kraj resnice je Cerkev kot občestvo («das umgreifende Wir der Kirche»). Izročilo je zato vedno živo izročanje v sedanjost. Interpretacija je pogoj izročila« (*Theologie und Kirche*, 1987, 12 sl.).

K temu občestvu (das umgreifende Wir) Cerkve spada Sveto pismo kot dokončno obvezna norma in cerkveno izročilo, ki to Sveto pismo razlaga v času. To sta dve veličini, ki sta nastali v preteklosti in sta v sebi zaokroženi. V sedanjosti pa imamo že omenjene skupine: cerkveno učiteljstvo (papež, škofje), znanstveno teologijo in vernike. Vsaka od teh petih veličin ima samostojno in nenadomestljivo vlogo, učinkovite in cerkvene pa so le tedaj, če v komunikativni interakciji upoštevajo druga drugo in so med seboj povezane.

Pri našem razpravljanju predpostavljamo veljavo Sv. pisma kot zadnje verske norme in njegovo razlago v cerkvenem izročilu. Ustavimo se le ob preostalih treh veličinah:

a) Cerkevno učiteljstvo

S to besedo razumemo tisto instanco, ki ima na temelju božjega izvora Cerkve nalogo, da z oblastjo (avtoriteto) ohranja, posreduje in razlaga vero. Udje Cerkve jo morajo kot tako priznavati. Za svoje izjave ima zagotovilo resničnosti. Pri tem pa je treba razlikovati, ali ima cerkveno učiteljstvo izrečen namen, da neki verski nauk predloži kot dokončno obvezen, ali pa nima tega namena. Če o takšnem namenu ni dvoma (po kan. 749 ZCP je naloga učiteljstva, da to pove), če

torej učiteljstvo predlaga neko izjavo kot nedvomno razodeto in zato nezmotno, jo mora katoličan sprejeti kot trdno. V tem primeru nikakor ne daje svoje pritrditve cerkvenemu učiteljstvu kot takemu (ki zgolj kot avtoriteta ne more ustvarjati resnice), temveč izjavi razodetja, učiteljstvo pa je le porok, da je resnica razodeta. To je vključno vsebovano v veri v Kristusa kot ustanovitelja Cerkve in s tem tudi pooblastil, ki jih ima cerkveno učiteljstvo.

Takšne izjave (definicije) pa so zelo redke. V tem stoletju imamo samo eno, namreč, definicijo Pija XII. o Marijinem vnebovzetju (1950). Nobena druga izjava ni že vnaprej nezmotna. Iz tega logično sledi, da **morejo** biti v celoti ali delno zmotne. Tudi v tem primeru ima učiteljstvo zagotovilo resnice, a ne na enak način kot v prejšnjem primeru. Povsem mogoče in legitimno je, če se pojavijo dvomi o pravilnosti takšne izjave. J. Ratzinger piše: «Kritika papeževih izjav je možna in potrebna tedaj in toliko, kolikor jim manjka utemeljitev v Sv. pismu in v veroizpovedi oz. v veri vesoljne Cerkve. Kjer manjka soglasje vse Cerkve ali pa jasno pričevanje virov, dokončno obvezujoča odločitev tudi ni mogoča; če bi do nje formalno prišlo, bi manjkali pogoji in bi bilo treba postaviti vprašanje njene legitimnosti» (*Das neue Volk Gottes*, 1970, 144).

Zadnji temelj te svobode je isti, ki dovoljuje tudi pritrditev nezmotno predloženim naukom: bistvo krščanske vere. Naj ponovno navedem Walterja Kasperja: «Vera je kot svobodno dejanje le tedaj tudi človeka vredno dejanje, če ni žrtvovanje razuma (*sacrificium intellectus*), ampak razumna poslušnost resnici» (*Theologie und Kirche*, 15). Sicer pa veljajo splošna pravila interpretacije, ki jih je razvilo teološko spoznavoslovje: pretresti je treba namen, stopnjo in vsebino obveznosti kakega stavka; upoštevati konkretne okoliščine kake izjave; razlaga mora biti striktna; stavek je treba umestiti v celotni zaklad naukov in vere kot tudi v hierarhijo (*Rangordnung*) resnic.

b) Znanstvena teologija

Večkrat pozabljamo na splošno znano dejstvo, da cerkveno učiteljstvo ne more raziskovati resnice brez odločilnega sodelovanja teologov. Vsakega škofa in vsakega papeža so nekoč oblikovali čisto določeni teologi. Pri sestavljanju svojih dokumentov si morajo zagotoviti teološke sodelavce. Že to kaže, da je vloga znanstvene teologije v modelu delegacije nezadostno podana. Teologija ni enostavno eksegeza izjav cerkvenega učiteljstva.

Njena samostojna vloga v Cerkvi pa ne sloni le na dejstvih, temveč na specifičnem najdevanju resnice v Cerkvi. Izjave učiteljstva ne stojijo absolutno v prostoru, ampak so nujno vezane na Sv. pismo, predzgodovino, položaj, naslovljenec, predvsem pa seveda na vsebino. Kot take pa potrebujejo stvarne analize, da bi postale rodovitne za vero članov Cerkve. Natanko to je naloga znanstvene teologije. Poleg tega je treba pripravljati prihodnje odločitve. Teologija in cerkveno učiteljstvo se nahajata v hermenevitičnem krogu: kakor si postavlja teologija izjave učiteljstva za vir in kriterij svojega dela, tako potrebuje učiteljstvo za svoje odločitve teološko raziskovanje. Izsledki teologije torej niso brez veljave za Cerkev. Kolikor so teologi udje Cerkve, jim je treba priznati cerkvenost in pristojnost. Nasprotnega ne smemo razglašati, ampak je treba dokazati z argumenti. Pri tem je treba upoštevati, da so teologi znanstveniki, torej ljudje, ki so dolžni z racionalnimi sredstvi raziskovati resnico. Ker pa se resnica v teologiji, kot smo videli, še posebej odkriva v procesu, se raziskovanje ne more zadovoljiti le s pojasnjevanjem že znanih stvari, ampak mora v virih kot tudi v svetovnem

položaju vedno iskati nova spoznanja in uvide. Gre ji za stvar, kakor vsaki drugi znanosti, a ta stvar odpira vedno nove vpoglede. Teh ne gre vnaprej odklanjati že zato, ker so novi, temveč jih je treba pretehtati glede na to, ali so pravilni in ali globlje podajajo resnico. V tem primeru mora Cerkev sprejeti teološka spoznanja.

c) Verski čut vernikov

Resnica v Cerkvi končno ne služi niti goli informaciji niti množitvi učenosti, ampak zveličanju ljudi. Zato zanjo jamči delovanje Sv. Duha, nanjo pa vpliva tudi prizadevanje vernikov. Krščanstvo ni v prvi vrsti sistem nauk (doktrin), ampak pričevanje za vero. Zato tudi življenje in izkustvo vernikov stalno soodloča o tem, kaj velja v Cerkvi (za resnico). Vsi kristjani so udeleženi pri spoznavanju in oznanjevanju resnice. Tudi oni hkrati učijo in poslušajo, kakor to velja za teologe, papeža in škofe.

Prispevek krščenih k izoblikovanju nauka (Lehrfeststellung) temelji na njihovem specifičnem poslanstvu. Čeprav niso prejeli karizme cerkvene službe (Amt), so obdarjeni z mnogimi drugimi karizmami. Vsaka od njih in vse skupaj so pomembne za duhovno graditev Cerkve. To danes še posebej velja za področja bioetike, nauka o spolnosti, gospodarstva, ekologije in sociologije. Od tega, ali bomo razjasnili in obvladali ta vprašanja, je odvisna naša prihodnost. To spoznanje se uveljavlja tudi v vodstvu Cerkve: pri pripravi pastirskih pisem škofovskih konferenc v ZDA in v Avstriji že upoštevajo tudi kompetenco vernikov.

Pri tem ni pomembna le strokovnost, ampak tudi življenjsko izkustvo kristjanov kot posameznikov pa tudi kot ljudi, ki živijo v določenem stanu. Če drži, da življenjski stan zaznamuje človeško in s tem tudi krščansko bivanje, se vsiljuje vprašanje, ali ni bila in ali ni vedno bolj občutna škoda, če tudi v današnjem učitelstvu cela področja človeškega in krščanskega izkustva niso dobila svojega mesta. Med nosilci cerkvenega učiteljstva ni nobene ženske, nobenega poročenega, nobenega mladega človeka.

Naj na koncu opozorimo še na pomen **konsenza** (soglasja) in **receptije** (sprejemanja nauka) za življenje Cerkve. Čeprav resnica ne izhaja iz večine (mnenj), je vendar soglasje vseh vernikov zaradi občestvene narave Cerkve velikega pomena. To velja zlasti za prakso. Kjer občestvo ne sprejme in ne usvoji neke službene ali teološke odločitve (Vorgabe), ostane ta brez učinka in je tudi s sankcijami ni mogoče uveljaviti. Receptija sicer ni pravni pogoj za veljavnost kakega nauka ali navodila, ker sta cerkveno učiteljstvo in teologija samostojni instanci in nista izvedeni iz celote vernikov. V receptiji oz. odsotnosti le-te pa se vendarle kaže, ali določena odločitev v resnici koristi verskemu življenju celotne Cerkve. Receptija je torej življenjsko pomembna.

Ob tem se utegne kdo bolj ali manj razočaran in obupan vprašati: ali je spričo te zapletenosti (Komplexität) sploh mogoče najti resnico? Radi priznamo, da model delegacije povzroča mnogo manj težav. Vprašanje pa je, ali ta model drži. Ponovno naj naglasim: odločilna je oblika (Gestalt) resnice, ki jo iščemo in oznanjamo. Ta resnica je resnica o troedinem Bogu. Po nauku Sv. pisma je najgloblje možno spoznanje o Bogu izraženo z besedami: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8). Če pa je resnica ljubezen in ljubezen resnica, jo more dojeti samo tisti, ki ljubi. Odkar se je Bog učlovečil, je takšno spoznanje v polnosti dosegljivo samo v človeškem občestvu, točneje, v Cerkvi kot občestvu. Odtlej resnice ni mogoče več dekretirati, ampak se nam odkriva le v skupnem iskanju (Erörterung). Ali

bomo pri tem uspeli ali ne, pa je odvisno izključno od tega, kar je apostol Pavel takole opisal: »In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vso vednost in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa ne bi imel, nisem nič« (1 Kor 13,2). Zato se najboljši odgovor na naše vprašanje, ki smo si ga zastavili na začetku, glasi: »Ljubezen je tista, ki ima v božji Cerkvi dokončno veljavo in ki navsezadnje (vse) odloča (das Letztgültige und Letztbestimmende). Ljubezen pa ne mine.«

Prevedel Bogdan Dolenc

Adalbert Rebič, **Blāženstva**, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1986, 90 str.

Blagri — novozavezni dekalog! Če jih tako imenujem, naglašam le njihov pomen. Kar je bilo deset zapovedi za staro zavezo, so blagri za novo zavezo. Nikakor pa to ne drži za njihovo vsebino. Po njej blagri presegajo deset zapovedi in jih notranje dopolnjujejo. Lahko je reči: spolnjujem zapovedi, ker na Gospodov dan počivam, nikogar ne ubijam in nobenemu ne speljujem žene, čeprav grem morda godrnjaje k nedeljski maši, sem trdosrčen do bližnjega in se kar sprijaznim z nečistimi mislimi; ne morem pa reči, da spolnjujem blagre, če Boga ne častim s pravim notranjim namenom, če me toliko reči bremeni pred bližnjim, da mu ne upam pogledati v oči in menim, da pohotno mišljenje ni nič pregrešnega. Blagri segajo globlje kot zapovedi, ki jih po črki kar lahko spolnjujemo. Blagri so srž novozavezne etike, čeprav so na splošno kristjanom manj znani kot deset zapovedi. Več jih zna deset zapovedi na pamet, kot jih zna osem blagrov. Tu ne gre za prestiž, ampak za nevarnost, da bi vero in njeno etiko umevali preveč legalistično. Temu se najbolj zanesljivo izognemo, če poznamo blagre in doumemo njihovo versko sporočilo. K temu bo veliko pripomogla tudi drobna, a vsebinsko zelo bogata Rebičeva knjiga *Blagri*. Napisal jo je z namenom, »da bi pomagal bratom in sestram v Kristusu doumeti bistvo Jezusovega govora o blagrih« (7).

Knjiga je razdeljena v dva dela. V prvem pove vse, kar je treba vedeti za boljše razumevanje blagrov; v drugem (30—81) pa jih biblično in teološko pojasnjuje.

Rebič pojasnjuje samo Matejevo obliko blagrov (5,3—12), Lukovo (6,20—26) omenja samo, ko govori o tekstni kritiki blagrov (23—28). Tu natančno pokaže na vse redakcijske razlike med evangelistoma

in pojasni, odkod te razlike. Pri ocenjevanju Lukove oblike blagrov je malce nedorečen. Nič ne pojasni, odkod Lukovo 4-kratno gorje (v. 24—26), ki ga tako tesno povezuje z blagri, da težko verjamemo, da ne bi segali do Jezusa samega, posebno še, ker je Lukov zapis blagrov — po temeljitem raziskovanju današnjih kritikov — starejši od Matejevega in je tudi teološko manj obogaten. Ker teh vprašanj ne rešuje in Lukovih blagrov ne pojasnjuje, čeprav sta obe obliki zapis Jezusovih blagrov, bi knjiga *Blagri* morala imeti v naslovu odstavek »po Matejevem evangeliju«.

Bralca logično uvede v srž razprave. Najprej kratko spregovori o Mateju (9—10), nato pa zelo konkretno prikaže časovno-zgodovinske okoliščine, v katerih je nastal njegov evangelij (11—14). Samo poznanje teh okoliščin omogoča pravilno razumevanje blagrov. Nekateri blagri, zlasti osmi in evangelistov komentar k njemu (v. 11—12), tako odsklikavajo te okoliščine, da brez poznanja le-teh zvenijo domala v prazno.

Ker je po Matejevem evangeliju Jezus povedal blagre na začetku govora na gori, Rebič kratko spregovori tudi o zgradbi Matejevega evangelija. Ta sloni na petih Jezusovih govorih, zato ga skupaj z ustreznim pripovednim evangelijskim gradivom delimo v pet knjig. Osrednja resnica teh govorov je nebeško kraljestvo. V prvem od njih, govoru na gori (pogl. 5—7), je Jezus razglasil nebeško kraljestvo in blagri, s katerimi je Jezus govor začel, so temeljna načela tega kraljestva. In kakor je Jezus z govorom na gori »dopolnil postavbo« (Mt 5.17), tako imajo tudi blagri svoje korenine v starozaveznem razodetju, zato Rebič tik pred razlago blagrov spregovori še o zasidranoosti blagrov v starozaveznem razodetju (28—29).

Razlaga blagrov, ki nato sledi, je dosledno biblična. To pomeni, da jih vsesko-

zi razlaga v luči svetopisemskega sporočila. Konkretno se to kaže tako, da najprej pove, kaj pomenijo posamezne besede blagrov v Matejevi govorici ali preprosto povedano, v izvirniku. Tu imajo posamezne besede precej drugačen in v našem jeziku vsebinsko komaj izčrpan izražen pomen. Že beseda »blagor« ne izraža natančno to, kar pomeni »ašre« na Jezusovih ustih ali »makarioi« v Matejevem zapisu. Tako je domala z vsemi besedami v blagrih.

Seveda pri tem ne gre za jezikoslovje, s katerim se razlaga včasih vse preveč ukvarja, temveč za kar najbolj celovito umevanje verskega sporočila vsakega blagra. To uvidimo šele, ko pokaže na vsa mesta v Svetem pismu, kjer se nahaja ustrezna beseda. Na teh mestih imajo te besede svojo zakoreninjenost v življenju, zato Rebičeva razlaga ni nobeno abstraktno jezikovno razpravljanje, temveč odkrivanje tiste življenjske moči, ki jo imajo besede blagrov v izraelskem verskem izročilu. Blagri v Rebičevi razlagi niso samo posedanjeni v svoji izvorni govorici, temveč so posedanjeni v svojem izvirnem sporočilu. Tako razloženi učinkujejo nenavadno močno, prepričljivo in duhovno vabljivo. Božja beseda je v Rebičevi razlagi blagrov predstavljena v svoji izvorni moči. To pa je tudi najboljša razlaga.

Francè Rozman

Franz Zeilinger, **Zum Lobpreis Seiner Herrlichkeit**. Exegetische Erschliessung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. Herder & Co. Wien 1988, 256.

Naslov knjige profesorja Nove zaveze na teološki fakulteti univerze v Gradcu, dr. Franca Zeilingerja, bi v skladu z njeno vsebino še najbolje prevedli kot *Prispevek k slavljenju Njegovega veličastva*. To je znanstvena razlaga pesmi in hvalnic, ki jih prenovljeni *Bogoslužni molitvenik (brevir)* privzema iz Nove zaveze. O njih je dejal papež Pavel VI. v konstituciji *Laudis canticum* (1. 11. 1970), s katero je uradno uvedel novi Bogoslužni molitvenik, da so to njegovi biseri. To je spodbudilo prof. Zeilingerja, da jih je začel znanstveno proučevati. Več semestrov jih je predaval svojim študentom, zavedajoč se, da mora

znanstveno proučevanje Nove zaveze končno služiti duhovnim potrebam Cerkve. Naloga teologije je, da znanstveno raziskuje in pojasnjuje razodete resnice; tudi te, ki so izražene v pesniški obliki. S tem omogoča boljše razumevanje teh resnic; pesmi pa postanejo po taki razlagi zares hvalnice Njegovega veličastva.

Knjiga nikakor ni lahkotno branje, temveč temeljito znanstveno proučevanje pesniških delov Nove zaveze, ki jih privzema novi Bogoslužni molitvenik. Sem sodijo najprej hvalnice iz Lukovega evangelija o Jezusovem otroštvu — Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis (15—63), nato pesmi iz Pavlovih in drugih novozaveznih pisem (65—162) in končno iz Janezovega Razodetja (163—237). Seveda to niso edine novozavezne verske pesmi, temveč tiste, ki so se od bogate novozavezne poezije ohranile v bolj ali manj nepotvorjeni obliki v pripovednih delih Svetega pisma Nove zaveze. Čeprav zgodnje krščanstvo ni ustvarilo zbirke verske poezije, kakršen je starozavezni psalterij, je gotovo, da so prvi kristjani poznali verske pesmi, različne po vsebini in obliki. Pavel spodbuja naslovljence pisma Kološanom, naj »s psalmi, hvalnicami in z duhovnimi pesmimi hvalno iz srca prepevajo Bogu« (3,16), pri čemer izrecno omenja tri vrste verskih pesmi: psalme, hvalnice in ode. Vsaka od njih na svoj način povečuje Boga, zato Zeilinger vselej najprej poskuša natančno določiti literarno vrsto verske pesmi. Če na splošno imenujemo novozavezne pesmi hvalnice (himne) ali kratko »pesmi«, je to res zelo splošna oznaka in pravilna le toliko, kolikor je ime hvalnica nekaj skupen način označevanja vseh vrst novozaveznih verskih pesmi in spevov, natančna določitev njihove literarne vrste pa pokaže, kako členovite in pestre so po obliki posamezne od njih.

S tem je tesno povezano vprašanje avtorstva teh pesmi. Če pomislimo, kako je Magnificat Marijin ali Benedictus Zaharijev, takoj zaslutimo pomen tega vprašanja. Zeilinger vselej odgovarja tako, da opozarja na zadnje dosežke novozavezne znanosti glede teh vprašanj. Na splošno gre za vprašanje, ali so to izvirne novozavezne pesmi ali kristjanizirane judovske pesmi. Še manj drži, da bi jih sestavili pisatelji knjig, v katerih se te pesmi nahaja-

jo. Za pesmi iz Pavlovih in drugih novoza-
veznih pisem (Kol 1,15—20; Flp 2,6—11; 1
Tim 3,16b; 1 Pt 2,22sl.) je najbolj verjetno,
da jih je pisatelj privzel iz praksičanskega
verskega izročila, v katerem so bile že do-
bro znane, da je z njimi podkrepil ali po-
jasnil misli in spoznanja, ki jih je izrazil v
sobesedilu. V hvalnicah Lukovega evange-
lija je veliko prvin starozaveznih verskih
pesmi in modrostnih izrekov, zato vsaj v
tem pogledu niso izvirne novozavezne
stvaritve. Za druge pa se zdi, da so tipične
novozavezne stvaritve, posebno pesmi, ki
so po obliki ritmizirana proza (prim. Ef
1,3—14.20—23; 2,9.14—18; Heb 1,3; 5,5—10;
7,1—3.26—28).

Seveda pa je najpomembnejši del
knjige razlaga teh pesmi. Ta je daljna in
neposredna.

Daljna pojasnjuje dogodek ali miselno
ozadje, ki je vplivalo na nastanek pesmi.
Za hvalnice v Lukovem evangeliju je bil
povod odrešenjski dogodek: učlovečenje
(Magnificat), rojstvo Janeza Krstnika (Be-
nedictus), Jezusovo darovanje v templju
(Nunc dimittis). Tudi pesmi v Janezovem
Razodetju so odmev na dogodek, čeprav
je ta eshatološki in ga je gledal v zamak-
njenju samo Janez. Ko je zagledal na pre-
stolu Sedečega in živa bitja ob njem (Raz
4,1—8a), je zaslišal pesem, s katero so živa
bitja poveljevala Boga (Raz 4,8b—10);
medtem ko je v novozaveznih pismih po-
vod za njihov nastanek miselne narave. V
Kolosah je bil to krivi nauk o Kristusu, ki je
tajil njegovo božanstvo, zato je takoj na
začetku pisma hvalnica, ki poveljuje Kri-
stusovo božanstvo, po katerem se Kristus
dviga nad vse stvarstvo in je podoba ne-
vidnega Boga (1,15—18a) ter sprava vsega,
kar je na zemlji in v nebesih (1,18b—20).
Hvalnica je v celoti razumljiva šele, če po-
znamo idejne zmede v Kolosah glede Kri-
stusove osebe, kajti hvalnica opeva prav
to, kar so o njem zanikale judovsko-
gnostične zmote.

Daljna razlaga je tudi to, da vselej na-
tančno pokaže mesto, ki ga ima ustrezna
pesem v zgradbi novozaveznih pisem. Še-
le potem, ko razgrne zgradbo pisma, po-
stane razumljivo, kako smiselno je pesem
na ustreznem mestu pisma. S tem je potr-
jeno splošno veljavno svetopisemsko pra-
vilo, da sveti pisatelji niso pisali po na-
ključju, temveč po tako dobro zamišlje-

nem načrtu, da verskih resnic niso posre-
dovali samo z besedami, temveč tudi z
zgradbo svojih spisov. To bi lahko imeno-
vali pesniška mojstrovina, ker pa je ni na-
rekovala želja po oblikovni dovršenosti,
temveč po sporočilni jasnosti, je zunanja
zgradba pisem in pesem sporočilne, ne pa
mojstrske narave.

Neposredna razlaga pa se nanaša na
pesem samo. Ta je dosledno biblična, kar
pomeni, da za vsako besedo, besedno
zvezo ali trditev išče ustrezno pojasnilo v
Svetem pismu Stare zaveze in judovskem
verskem izročilu, tudi zunaj svetopisem-
ske (apokrifnem, qumranskem itd.). Ker
Sveto pismo najbolje razlaga samo sebe,
je takšna razlaga tudi najboljša razlaga. Po
njej dobijo podobe svoj polni pomen in
obljube svoje uresničenje. V odmevnosti v
preteklost dobi sedanjost svojo polnost.
Zdaj šele tudi učinkuje. Ker je postala ra-
zumljiva, je tudi privlačna. Napisana pesem
tako postane pesem srca. Pot do tega pa
ni lahka. Pred seboj mora podreti velike
jezikovne, miselne in časovne pregraje,
vendar jih Zeilinger s širokim znanjem in
jasno besedo uspešno premaguje. S tem
zanesljivo vodi bralca do globokega oseb-
nega hvaljenja Njegovega veličanstva.

Francè Rozman

Moisés Martínez Pêque, *El Espíritu Santo y el Matrimonio a partir del Vaticano II*.
Editrice Antonianum. Studia Antoniana cu-
ra Pontificii Athenaei Antoniani Edit, n.
35, Roma 1991, 258 str.

Omenjeno delo je celotni natis doktor-
ske disertacije, ki jo je avtor z odličnim
uspehom obranil na frančiškanski papeški
univerzi Antonianum v Rimu l. 1990. Že
sam naslov knjige pove, da avtor v njej go-
vori o Svetem Duhu in zakramentu zakona
od vaticanskega koncila naprej. Zdi se, da
se je zanimanje teologov za navzočnost in
delovanje Svetega Duha v Cerkvi nekoliko
povečalo po drugem vaticanskem cerkve-
nem zboru; nove spodbude v tej smeri pa
je dal papež Janez Pavel II. s svojo okrožni-
co *Dominum et vivificantem* 18. 5. 1986, ki
v celoti govori o Svetem Duhu. Avtor je iz-
bral dokaj originalno temo, saj zakrament

zakona pod vidikom Svetega Duha ni tako pogosta razprava teologov, še manj moralistov oziroma pravnikov. Vatikanski koncil in cerkveno učiteljstvo po koncilu sicer dajejo osnovne smernice teologije o Svetem Duhu v zakramentu zakona, vendar pa, na veliko presenečenje, vse do danes nimamo sistematične teološke razprave o tej temi. Zaradi te svoje posebnosti ima delo toliko večjo vrednost.

Vsebinsko je knjiga razdeljena na uvod in štiri poglavja. V daljšem uvodu (19—53) je podan zgodovinski pregled teološkega nauka o Svetem Duhu v zakramentu zakona vse do zadnjega koncila. Dokumenti so v tem pogledu precej skopi, nekaj več o tej temi govorijo cerkveni očetje in pa okrožnica papeža Pija XII. *Mystici Corporis* 29. 6. 1943.

Prvo poglavje (57—102) je v celoti namenjeno pneumatološki teologiji o zakramentu zakona v nauku vatikanskega koncila in v pokoncilskih dokumentih. Kronološko so analizirani skoraj vsi dokumenti zadnjega koncila pod vidikom nauka o Svetem Duhu in zakramentih nasplošno, in o Svetem Duhu v zakramentu zakona posebej: C 11,34; LA 4; CS 48,49, itd. Krščanska zakonca sta s posebnim zakramentom posvečena in obdarjena z darovi Svetega Duha za zakonsko in družinsko življenje. Po Svetem Duhu je božja ljubezen izlita v njuna srca, saj je zakonska zveza »skupnost ljubezni in življenja«.

Koncilski nauk o Svetem Duhu in zakramentu zakona sta poglobila papež Pavel VI., ki že izrecno omenja in razčlenjuje delovanje Svetega Duha v zakramentu zakona (90—91), in Janez Pavel II. v svojem znamenitem apostolskem pismu o družini *Familiaris consortio* 22. 11. 1981, v katerem gre za »avtentično poglobitev koncilskega nauka o zakonu« (95). Papež izrecno poudari, da je »voditelj in merilo za krščanske zakonce in družino Jezusov Duh, izlit v srca po zakramentalni sklenitvi zakona. Zakrament zakona v povezavi s Svetim Duhom na novo razglša evangeljsko zapoved ljubezni in jo z darom Svetega Duha globje vtisne v srce krščanskih zakoncev. Njihova očiščena in odrešena ljubezen je sad Svetega Duha« (FC 63). K tej temi se Janez Pavel II. večkrat vrača v svojih številnih nagovorih in homilijah (95—100).

V drugem poglavju avtor analizira nekatere sedanje poročne obrednike v latinski (zahodni) Cerkvi in v nekaterih vzhodnih katoliških obredih (bizantinski, armeniski, koptski, maronitski, sirsko-antiohijski, kaldejski) in išče v njih predvsem, kakšno mesto ti poročni obredniki dajejo Svetemu Duhu. S presenečenjem avtor ugotavlja, da so poročni obredniki v vzhodnih katoliških Cerkvah bolj »uglašeni« na delovanje in navzočnost Svetega Duha pri sklepanju zakonske zveze, kar pride do izraza še prav posebno pri obredu »kronanja zaročencev«, kot pa je to mogoče najti v poročnih obrednikih latinske Cerkve. Niti prenovljeni poročni obrednik iz leta 1969 izrečno ne govori o Svetem Duhu pri sklepanju zakonske zveze. Redka izjema v tem pogledu je poročni obrednik poljske škofovske konference, ki navzočnosti in delovanju Svetega Duha pri sklepanju zakonske zveze namenja precej pozornosti. Med drugim obrednik določa, da prisotni tik pred obredom zakonske privolitve zmolijo posebno molitev k Svetemu Duhu ali pa zapojejo nekaj kitic pesmi *Veni Creator Spiritus* (113—115). Zgled poljske škofovske konference, ki zvesto sledi nauku poljskega papeža, bi morale slediti tudi druge krajevne Cerkve pri oblikovanju poročnega obrednika (114).

Tretje poglavje (143—206) je namenjeno analizi nauka o Svetem Duhu v pokoncilski zakramentalni teologiji, posebno še v odnosu Svetega Duha do zakramenta zakona, ki je v primerjavi z drugimi zakramenti »nekaj posebnega« (FC 65). Delovanje Duha-Ljubezni prihaja še posebno do izraza v zakonu kot skupnosti ljubezni, v trajni in popolni medsebojni podaritvi zakoncev, v ljubezni med zakoncema, ki postane rodovitna; Sveti Duh je oblikovalec enosti in nerazveznosti zakonske zveze, ki je tudi eshatološko znamenje in pričevanje (Mk 2,19—20, Mt 22,1—14; 25,1—13).

V četrtem poglavju (211—234) pa avtor podaja nekaj svojih osebnih pogledov na pneumatološko teologijo o zakramentu zakona. Poudari, da bi že priprava zakoncev na sklepanje zakonske zveze morala potekati v luči teologije o delovanju in navzočnosti Svetega Duha v zakramentu zakona, kar bi moralo priti do izraza v samem poročnem obredniku in v tem pogledu slediti obredniku poljske škofovske konfe-

rence, kjer je ta navzočnost Svetega Duha izrazito nakazana in poudarjena. Tako se bo zakonska zveza med Kristusom in Cerkvijo odražala v zakonski ljubezni poročencev. Zaradi globlje povezanosti med liturgičnim slavljenjem poroke in življenjem zakoncev bi prišel bolj do izraza »krščanski zakon kot permanentni zakrament, utemeljen v permanentni zavezi Kristusa s Cerkvijo« (230—242).

Metodološko je delo dovršeno, avtor pa se sklicuje na patristične in liturgične vire, na nauk vatikanskega koncila in cerkvenega učiteljstva ter na številne priznane teologe raznih narodnosti. Brez dvoma gre za dragocen prispevek k poglobljenemu razmišljanju o pneumatološki teologiji zakramenta zakona. Čeprav je delo vsebinsko teološko, pa se pisatelj dotika tudi nekaterih pravnih pogledov za zakon, žal ne najbolj posrečeno. Bralec ne bo mogel izgubiti občutka, da avtor na nekaterih mestih pokaže nenaklonjenost cerkvenopravnemu pojmovanju zakonske zveze (177, 178, 250), kar seveda na splošno ne zmanjša vrednosti in pomembnosti dela.

Viktor Papež

David Tracy, **Blessed Rage for order — The New Pluralism in Theology**, Harper & Row, San Francisco 1988, 200 str.

Tracyeva razmišljanja so v največji meri posvečena pluralizmu in univerzalnosti teologije in Cerkve v svetu. Spoznava, da je napredek samo v enotnosti, združevanju in zbliževanju; ne le, da je to pogoj za napredek, temveč je to edini način preživetja nasploh. Za teologijo, ki je del sveta, velja popolnoma isto. Kakor človeško življenje se je znašla tudi teologija v krizi. V krizo pa je zašla predvsem tam, kjer se je zaprla pred zunanjimi vplivi in mišljenji. Zato je tudi v teologiji pametna samo ena pot: pot odpiranja, ki jo pa predstavlja pluralizem.

Kot večina teologov na ameriškem kontinentu je tudi on odprt in brez predsodkov, ki marsikaterega evropskega teologa ovirajo pri razmišljanju. Pravi, da smo katoliški kristjani lahko ponosni, ker smo del dvatisočletne tradicije, ki je bila pluralna že od samega začetka; razen za tiste, ki so

zaslepljeni z enostransko usmerjenostjo. Že naši temelji so pluralistični; saj imamo štiri evangelije, ne le enega. Imamo srečo, da živimo v Cerkvi, ki je prenehala biti samo evrocetrična Cerkve in se bori, da bi postala policentrična, zares svetovna in ker živimo v času, ko lahko poslušamo in se učimo, kdor želi seveda, od drugih velikih religij, še prej od drugih krščanskih Cerkva in vzhodnih verskih gibanj.

Tracy pravi, da mora vsak teolog oblikovati in uporabljati jasno (nedvoumno) metodo raziskovanja, ko interpretira simbole in tekste našega skupnega življenja in krščanstva. Poudarek je na jasnosti; vse preveč je namreč govoričenja v jeziku, ki ga nihče več ne razume; vse preveč »cerkvenih« (teoloških) izrazov, ki niti teologom nič več ne pomenijo.

Da bi sploh razumeli nalogo, ki jo imajo sodobni teologi, mora teologija razviti temeljne modele ali tipe teološkega razmišljanja. Ti modeli služijo pri raziskavi ali ponovni predstavitvi dejanskega stanja in teoloških pojmov (Bog, človeštvo, svet...).

Prvi del knjige poskuša obravnavati obstoječe modele v teologiji. Imamo pet prevladujočih teoloških modelov: ortodoksen, liberalen, neoortodoksen, radikalen in revizionistični model. Obravnava vsak model posamezno, posebej pa še revizionistični.

Kako je zares potrebno razviti teološke modele, je verjetno najbolje povedal Paul Tillich, ko je dejal, da sodobni teologi ne morejo biti zadovoljni, ko želijo povedati vse, pa ne povedo popolnoma ničesar. Če želimo postaviti teologijo na svoje mesto, moramo razviti modele, ki bodo zadovoljivo tolmačiti temeljna dejstva določene zgodovinske situacije.

V ortodoksnem teološkem modelu moderne zahteve niso razumljene v smislu, da bi imele kak notranji teološki pomen! Naloga teologov je dejansko izraziti vero v njihovi cerkveni tradiciji. Ortodoksni teologi niso pod vplivom moderne znanstvene ali filozofske preračunljive miselnosti, ki bi vero želela narediti razumljivo. Njihova naloga ni dokazovati verskih resnic racionalistično, temveč živeti to vero. V šolsko teološkem smislu je to pomanjkljivost ortodoksnega modela.

V moderni in liberalni krščanski teologiji najdemo težnjo po spoznanju in

ovrednotenju sekulariziranega sveta. Liberalni in modernistični teologi sprejemajo novejšo zahtevo po svobodnem ovrednotenju, odprtem poizvedovanju in samostojni presoji znanstvenih, zgodovinskih, filozofskih in religioznih dognanj. Liberalna teologija se čuti dolžna temeljito ovrednotiti sedanji položaj na religioznem in svetnem področju. Schleiermacher meni, da odgovoren teološki model ne more biti »dogmatični« ortodoksni model; verske teze morajo postati »teološke hipoteze«!

Neoortodoksni teološki model ni kaj bistveno novega v teologiji, temveč je le korak dalje v liberalni teološki tradiciji. Ortodoksna teologija se dviga v še bolj ortodoksno, liberalna teologija pa postaja neoortodoksna. Celo neoortodoksni teolog, kot je Karl Barth, kakor koli je že kritičen, nadaljuje le liberalno tradicijo. Neoortodoksne teologe lahko primerjamo Marksus, Freudu in Nietzscheju. Kakršno vlogo so imeli ti v širši svetni kulturi, takšno neoortodoksni teologi igrajo na področju teologije (Barth, Brunner, Bultmann, Tillich). Zagovarjajo, da so liberalistične analize sedanjega stanja v redu, nerealne pa v analizi negativnih elementov človeške družbe: tragedij, nasilja in greha... Neoortodoksna smer tudi trdi, da je liberalna interpretacija krščanstva in posebno Jezusa Kristusa zgrešena. Osrednja verska resnica krščanstva — da opravičenje prihaja po milosti tistim, ki verujejo v božje delovanje Jezusa Kristusa — po neoortodoksni sodbi ni bila pristno izražena v liberalnih analizah moderne religiozne zavesti. Toda niti neoortodoksni teologi niso bili sposobni, da bi na vprašanja, ki jih liberalni teologiji niso rešili, odgovorili zadovoljivo.

Prav pred kratkim smo bili priče razvoja takoimenovane metode radikalne teologije, h kateri spada teologija »smrti Boga«. Radikalni teologi so dobro seznanjeni z liberalnimi in neoortodoksnimi teološkimi modeli. Za radikalne teologe je največja težava krščanstva v tem, da Bog ortodoksnih, liberalnih in neoortodoksnih teologov odtuja ljudi med seboj, od sveta in od samega sebe: Bog mora umreti, da bo osvobojeni človek lahko živel.

Po Tracyjevem mnenju naj bi bil za današnji čas najprimernejši revizionistični teološki model. Jasno je, da klasični libera-

lizem, ortodoksizem, različne vrste neoortodoksizma in različne radikalne alternative niso ustrezni modeli za naloge današnje teologije.

Med mislece, ki uporabljajo ta model, lahko štejemo teologe, kot so: Leslie Dewart, Gregory Baum, Michael Novak; Langdon Gilkey, Van Harvey ali Gordon Kaufman. Načelni vzrok za izraz »revizionistični« pa je sistematični. Revizionistični teologi se čutijo dolžne nadaljevati kritično nalogo klasičnih liberalistov in modernistov v naravni post-liberalni situaciji. Skratka, za središčno nalogo krščanske teologije želijo postaviti dramatično soočenje, skupno osvetlitev in povezavo, možno spravo med »post-moderno zavestjo« in krščanstvom.

Revizionistični model teologije ugotavlja, da sodobno krščansko teologijo najbolje razumemo kot filozofsko refleksijo, kot razmišljanje o človeških izkustvih in krščanski tradiciji.

Največja težava v nadaljevanju te knjige pa bo prav v poizkusu, da bi razjasnili možnosti revizionističnega modela za naše skupne teološke naloge.

Revizionistični model teologije meni, da je sodobna osnovna krščanska teologija lahko najbolj razložena kot filozofsko razmišljanje o človeškem doživljanju in jeziku in o krščanstvu.

Filozofske raziskave religioznih izkušenj so zelo povezane z jezikom, t. j. z izrazi, simboli, podobami, metaforami. Jezik je včasih lahko »pomenljiv«. Beseda npr. nosi religiozni pomen. Mnoge stvari, prazniki... imajo svoj pomen samo v določeni kulturi in določenem okolju... Ustrezen način raziskovanja in razmišljanja bo torej tisti, ki bo vse to upošteval.

Naša naloga ima en sam cilj: razumevanje mora biti enako avtorjevemu razumevanju teksta. Sodobni interpret si prizadeva, da bi pomen teksta izrazil na naslednji način: z določitvijo avtorjevega namena in s predstavitvijo zgodovinskih naslovnikov teksta. Tu je potrebno upoštevati tudi pomen religioznega jezika, ki ga je le-ta imel nekoč in pomen, ki ga ima danes.

Tracy zaključuje razmišljanje s t. i. »jezikom skrajnosti«, ki teologu priskoči na pomoč, ko ne najde več ne izrazov ne izrazne moči. Le tako lahko prikaže in »razlo-

ži« skrajne realnosti in pomen našega bivanja in njegovo resnično versko dimenzijo.

Osrednja skrajnost religioznega jezika in izkušnje pa je Bog.

Človek potrebuje simbole, podobe, mite in **pripoved**, da lahko razloži in razume bivanje... In to je Kristusov jezik; preprost, pa kljub temu »jezik skrajnosti«, ki nam preko križa, vstajenja, greha in odpuščenja razloži naše bivanje, približa pa nam tudi Boga.

Želja sodobne sistematične teologije je narediti teologijo sistematično! In prav revizionistični model je veliko bolj od vseh ostalih primeren za to nalogo.

Jože Osredkar

Marko Kerševan, **Religija in slovenska kultura (Ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji)**, Ljubljana 1989.

Kerševanovo knjigo *Religija in slovenska kultura* označujem za splet socioloških razprav, predstavitev religije-vere in religije-kulture na Slovenskem, nekaj statistike, razmišljanj (na področju teologije je manj spreten), pogledov na »sodobni« svet in predstavitev temeljnih pojmov. Lahko trdim, da sta preteklo leto in današnja situacija preizkusila trdnost in resničnost njegovih trditev in nekatere tudi ovrgla.

Avtor trdi, da knjiga »ne govori neposredno in predvsem o cerkveni religiji, o cerkvi in religiji, o religiji in njeni tradicionalno cerkveni podobi in načinu obstoja. Prav tako ni usmerjena v globine in višine osebne religioznosti. Posveča se necerkvenim, družbeno avtonomnim načinom obstoja religije in religioznosti. Ukvarja se z nekaterimi prvenstveno necerkvenimi, toda s cerkveno obliko obstoja tako ali drugače povezanimi družbenimi oblikami obstoja religije in religioznega danes.« (11) Predstavlja tri oblike religije: cerkveno, ljudsko in civilno. Priznava sicer, da je cerkvena oblika religije osnova za ostali dve, vendar jih v predstavitvi preveč ločuje in obravnava preveč ločeno. Kakor se o veri nepoučeni ljudje sprašujejo, koliko je bogov in z zanimanjem sprašujejo, katerega boga moliš, tako tudi Kerševan dela prevelik prepad med različnimi oblikami religioznosti. Če človek reče: »Bog poma-

gaj!«, če na ameriškem dolarju piše: »In God we trust!« in če duhovnik pri pridigi oznanja, da je Bog usmiljen, še ne pomeni, da je prvo izraz ljudske religioznosti, drugo civilna in tretje cerkvena religija. Religioznost je preprosto človekov odnos do Boga, ki se izraža na različnih področjih. Je povsem vseeno, ali se Bog omenja v politiki, v cerkvi ali na cesti; to le kaže, da je človek svoj odnos do Boga sprejel na vseh področjih svojega življenja; in prav je tako!

Kot Bellah se Kerševan tudi sprašuje, kako lahko predsednik ZDA spričo ločenosti Cerkve od države uporablja besedo Bog, na primer pri nastopnem govoru (27). Pri tem starem, a nikoli dobro rešenem in razumljenem vprašanju mi prihaja na misel naslednje. Tudi šport je ločen od državne politike, pa se kljub temu tudi predsednik države lahko ukvarja s športom, in ko pride na govorniški oder, se verjetno nihče ne zave, da je tudi hoja športna panoga; verjetno tudi kultura nima nobene zveze z državno politiko, pa se tudi predsednik vlade lahko ukvarja s petjem; in nihče mu ne bi zameril, če bi na govorniškem odru npr. začel peti državno himno. Življenje je celota in različna področja v življenju so med seboj integralno povezana. Tako se vsak človek, pa naj se zaveda ali ne, ukvarja tudi s športom in kulturo in religijo. Če hočeš preživeti, moraš skrbeti tako za telo, duha kot tudi za dušo; dihati moraš, pa naj bo to na igrišču, v postelji ali na govorniškem odru.

Če slovensko nacionalno ideologijo še leta 1989 predstavlja kot marksistično komunistično z jugoslovansko dimenzijo (70), kako je mogoče, da je samo eno leto po tej trditvi, ko je narod »dobil priložnost«, da svobodno pove svoje mišljenje, resnica popolnoma drugačna. Zelo nespametno je ideologijo malo ljudi, čeprav vladajoče stranke, posploševati na ves narod.

Minili so časi, ko je bil socializem sinonim za družbo naraščajoče materialne blaginje, napredujoče znanosti in znanstvenega pogleda na svet, ko je bil sinonim za družbo enakopravnosti in solidarnosti (94). Danes je socializem (tudi v bivših socialističnih deželah) sinonim za revščino, zaostalost, diktaturo in izkoriščanje.

Religija ni prehodni družbeni pojav prehodnih družbenih razmer (94). Religija je v narodu in v vsakem posamezniku glo-

boko zakoreninjena in njegov odnos do Boga je povezan s človekovim bistvom.

Kolikor toliko objektivne so le statistike, ki so pač take, kakršne so želeli imeti. Če mladino leta in leta »pitaš« z enostrankarsko ideologijo, je popolnoma razumljivo, da bodo na anketo odgovorili v devetdesetih odstotkih, da je naš enostrankarski komunistični sistem najboljši na širnem svetu (98).

»Pitali« so nas z lažjo, kar bo morala zgodovina tudi pri nas priznati; ne le o splošnih stvareh, ampak tudi o nekaterih podrobnostih (primer Rožman) (98).

Cerkev že nekaj časa nima več nobenega apetita po oblasti; svoje poslanstvo vidi in prepoznava v delu ne samo za posameznika, ampak tudi za ves narod in za vso človeško skupnost. Cerkev ima »nadenaravni« interes. Res je za krščansko religijo značilno, da postavlja na prvo mesto odrešenje. Ni pa razumljivo, kaj pomeni izraz »onstranske vrednote« (17), ki ga avtor uporablja. Božje kraljestvo je najprej na tem svetu. Vsak kristjan, kmet ali duhovnik, si najprej prizadeva za osvojitve vrednot tega sveta, šele te vrednote ga lahko pripeljejo k sreči in polnosti življenja, ki je nebeško kraljestvo. Zato naj bo vsem, ki menijo, da je naloga duhovnikov, da delajo angelčke in svetnike v nebesih, jasno, da se ti »angelčki in svetniki« delajo iz kruha in politike. Vsekakor pa slovenski katoliški Cerkvi ni potrebno ustvarjati nobenega vročičnega razpoloženja. To so dolga leta počeli komunisti in zelo poškodovali slovenski narod (125).

Avtorjevo obravnavanje katolicizma, zlasti odnosa skupnosti in institucije do posameznika, je premalo premišljeno. Ne bi si upal kot on trditi, da »sodi k bistvu katoliškega etosa trditev: Celota, družbeni organizem, skupnost, institucija je pred posameznikom« (123). Ta odnos vsekakor ni tako preprost, kakor ga predstavlja Kerševan. Če je to trditev našel pri Guardiniju, jo je verjetno iztrgal iz konteksta in ji tako spremenil pravi pomen. Zakaj torej ob omenjeni trditvi ne pove, kje jo je teolog Guardini napisal? M. Rožanc trdi, da ta očitek velja partiji in da je le-ta zaradi tega »skregana sama s seboj« (124).

Kerševanovo izrazoslovje je včasih nejasno. Ko govori o katoliški veri v posmrtno življenje (109), se ne zaveda, da je to krš-

čanska vera oz. vera, ki temelji na Kristusovem nauku in njegovih delih, ki so zapisani v Svetem pismu. Bolje pa bi bilo, ko se ne bi ukvarjal z vprašanjem, kakšna kategorija je nesmrtnost duše — filozofska ali krščanska; naj teologijo pusti ob strani.

Veliko govori o ZK, o ateističnem »razčiščenem« pogledu na religijo, o integracijskih procesih v Jugoslaviji. Leto po datumu njegovega pisanja pa se človek spomni Reaganovih besed, da bo komunizem končal na smetišču zgodovine.

Ko obravnava Trubarjeve oz. protestantske spopade z ljudsko religioznostjo, Kerševan dobro predstavi njihov trud za »čisto vero«, predvsem kako je protestantizem najbolj neposredno zadel magične sestavine religioznosti, jih izločil iz krščanske vere in ločil od nje. Res je, da je v vsaki religiji nekaj magičnih elementov (človekovo prizadevanje, da bi vplival na nadnaravno stvarnost) in da je protestantizem zmanjšal delež in prostor magičnega v krščanskem verovanju (13). Istočasno pa bi se lahko avtor vprašal, ali ni morda veri sami pripisal magičnih učinkov. No, to je že drugo področje, ki sociologa ne zanima. Pozablja pa tudi na človekovo naravo, na njegovo čutno naravo. Slovenskemu katolištvu daje pečat prav slovenska iskrena pobožnost do Marije, čeprav moramo priznati, da bi lahko prav tu prišlo do malikovalstva in magije. Vsekakor pa Marijina svetišča in cerkvice po grških kažejo na človeško naravo Slovencev, ki morajo videti, tipati in se nekoga oklepati. Morda je prav pretekla predstava Boga, strogega sodnika, pripomogla k liku nebeške Materje Marije, ki vse sprejema, za vse prosi in vsem pomaga.

Avtor preveč vztraja pri strokovnem jeziku; njegov jezik je zgoščen in okoren. Uporablja tujke, kjer jih ne bi bilo treba, in tako je njegovo sporočilo večkrat nejasno, kot da bi hotel nekaj zakriti.

Bralec ima občutek, da je to apologija določenega režima, utemeljevanje njegovega odnosa do religije. Vse to kaže, da je avtor hotel biti še kaj drugega kot samo sociolog. Ne v naslovu ne v podnaslovu ni omenjena sociologija, čeprav je avtor sociolog. Za to poštenost je bralec avtorju hvaležen.

Jože Osredkar

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Ciril Sorč

- Trinitarična razsežnost človeškega življenja 93
Trinitarian Dimension of Human Life

Viktor Papež

- Pravni predpisi o cerkvenih arhivih v Zakoniku cerkvenega prava 103
Regulations concerning Church Archives in the Code of Canon Law

PREGLEDI (Surveys)

Janez Juhant

- Umetnost, vera, filozofija 117

Janez Juhant

- Kristjan in sindikati 127

PREVODI (Translations)

- Interpretacija dogem (Dokument Mednarodne teološke komisije) 133

Wolfgang Beinert

- Odnos med cerkvenim učiteljstvom, teologijo in verskim čutom vernikov 155

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- Adalbert Rebić, *Blaženstva* (F. Rozman) 163

- Franz Zeilinger, *Zum Lobpreis Seiner Herrlichkeit* (F. Rozman) 164

- Moises M. Peque, *El Espíritu Santo y el Matrimonio a partir del Vaticano II.* (V. Papež) 165

- David Tracy, *Blessed Rage for order — The New Pluralism in Theology* (J. Osredkar) 167

- Marko Kerševan, *Religija in slovenska kultura* (J. Osredkar) 169

